

Peregrinaçam

1614

Peregrinaçam

1614

Título:
Peregrinaçam, 1614

Organização:
Isabel Almeida

© 2017 Centro de Estudos Clássicos
Universidade de Lisboa

Paginação, impressão e acabamento:
Papelmunde

Outubro de 2017

ISSN: 978-972-9376-46-7
Depósito legal: 432909/17

Peregrinação

1614

Organização
Isabel Almeida

Índice

- 9 Nota Introdutória
- 11 Eduardo Lourenço, *A Peregrinação* ou a metamorfose do olhar europeu
- 19 Maria Alzira Seixo, As rotas narrativas da *Peregrinação*
- 43 Luís Filipe F. R. Thomaz, As religiões e a Religião na obra de Fernão Mendes Pinto
- 131 Vítor Serrão, Arte e Peregrinações na diáspora portuguesa no tempo de Mendes Pinto
- 181 Miguel Tamen, Portugueses no Estrangeiro
- 191 Arnaldo do Espírito Santo, Imagens do Oriente na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto
- 203 José Augusto Cardoso Bernardes, *A Peregrinação* nas escolas de Portugal
- 215 João David Pinto Correia, Reler *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto: ainda o seu valor literário-documental
- 225 João Carlos Carvalho, *A Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto e os limites da interpretação
- 231 Maria do Céu Fraga, *Peregrinação* ou *Peregrinações*? O valor de um título
- 253 Zulmira Coelho Santos, “Escrita pelo mesmo Fernão Mendes Pinto”: alguns contributos para uma releitura do rosto da *Peregrinação* (1614)
- 277 Paulo Pereira, China ou a geografia da diferença. Idolatria e iconoclasmo na *Peregrinação* e em narrativas da Expansão
- 303 José Manuel Garcia, Fernão Mendes Pinto e a fortuna da sua *Peregrinação*
- 327 Isabel Almeida, *Peregrinação*: texto em diálogo
- 351 Theeraphong Inthano, Le Siam au XVI^{ème} siècle: lecture croisée de la *Pérégrination* de Fernão Mendes Pinto et des *Chroniques royales siamoises*
- 369 Guia Boni, Veneza e uma versão italiana quase desconhecida da *Peregrinação*
- 381 Patrícia Couto, As Viagens Maravilhosas da *Peregrinação* na República das Províncias Unidas
- 401 Reinaldo Silva, À pesca numa influência literária: ecos da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto em *The Compleat Angler* de Izaak Walton
- 415 Marta Pacheco Pinto, De Fernão Mendes Pinto a Wenceslau de Moraes: uma tradição restaurada?

Nota Introdutória

Nos dias 11 e 12 de Junho de 2014, decorreu na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa o congresso *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto (1614-2014)*, organizado, em parceria, pela Faculdade de Letras e pelo Instituto da Cultura e Língua Portuguesa, tendo o apoio do Centro de Estudos Clássicos, do Instituto Camões e do Centro Cultural de Macau. Muitos agradecimentos são devidos aos participantes, bem como aos membros do Conselho Científico (Professores Eduardo Lourenço, Ana Paula Laborinho, Arnaldo do Espírito Santo, João David Pinto Correia, Luís Filipe Barreto, Maria Alzira Seixo, Maria de Lourdes Abrantes Ferraz, Maria Vitalina Leal de Matos, Miguel Tamen, Vítor Serrão; P.^e António Júlio Trigueiros S.I.); ao Director da FLUL, Professor António Feijó; à Directora do Instituto Confúcio, Professora Teresa Cid; e, especialmente, aos Professores Arnaldo do Espírito Santo e Maria Cristina Pimentel, que de múltiplas formas tornaram possível este encontro.

O livro que agora se publica guarda, em parte, a memória do Congresso. “Em parte” porque nele não se achará nem o registo das intervenções breves de quatro Alunos – António Seabra, João Cruz, Pedro Ferrão e Simão Tavares, a quem igualmente importa agradecer – nem a reprodução das conferências dos Professores Maria Alzira Seixo e Eduardo Lourenço, aqui substituídas por dois textos seus, que são marcos na bibliografia sobre Mendes Pinto. O que se ouviu nos dias 11 e 12 de Junho de 2014 não ficou gravado – ou ficou, na lembrança de quem seguiu o desenrolar dos trabalhos.

Sem ser um volume de actas, este livro pretende, agregando diversas propostas de leitura, contribuir para valorizar a *Peregrinação*, geralmente esquecida nas Escolas. Não faltam razões de interesse. Falamos de uma obra envolta em mistério (lemos o texto de Mendes Pinto? Ou lemos texto sujeito a intromissões?); falamos de uma obra em que ressoam outras obras – outros discursos –, ainda que pareça escapar a modelos consabidos quando oferece o relato de uma extraordinária experiência de vida cujo palco é o mundo quase

inteiro, do Ocidente ao Oriente; falamos de uma narrativa (afinal tão criteriosa, na sua irregularidade e hibridismo) de viagens e contactos com longes terras e estranhas gentes – um estímulo à reflexão acerca de conceitos como diferença e semelhança, proximidade e distância, relativo e absoluto. Não por acaso, *Peregrinaçam* fez seu caminho, conquistou leitores além fronteiras, num processo de difusão e de recepção sempre revelador. Falamos, sem dúvida, de uma obra que obriga a pensar, a comparar, a relacionar. O labor que exige pode ser sugerido numa palavra generosa: transdisciplinaridade.

Diferentes, as leituras aqui reunidas convergem numa certeza: a da força que anima a obra de Mendes Pinto. Daí que, no título do presente livro, se recorde a data da *editio princeps* e se grafe, como ali, *Peregrinaçam*. A “rude e tosca escritura” é uma herança que resiste ao tempo e que nele se renova.

Isabel Almeida

A *Peregrinação* ou a metamorfose do olhar europeu¹

Eduardo Lourenço

*A corte de Portugal
Vimos bem pequena ser,
Depois tanto enobrecer
Que não há outra igual
Na cristandade, a meu ver.*

Garcia de Resende, *Miscelânea*, 1544

Entre as centenas de textos suscitados pela presença portuguesa no Oriente, desde os começos do século XVI até aos princípios do século XVII – relatos de viagens, crónicas, cartas, informações oficiais, sumas geo-políticas ou descrições de naturalistas –, um só conservou até hoje aquele misterioso dom da vida e sedução literárias que atribuímos às obras clássicas: a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto. Com *Os Lusíadas*, obra que releva de outra ordem de criação, o livro do obscuro autor-actor de uma aventura nos limites do inacreditável ocupa o centro da mitologia literária e cultural portuguesa, enquanto povo a que a expansão marítima dos séculos XV e XVI e a criação efémera do primeiro império europeu no Oriente conferiram um destino de vocação quase onírica. Desse onirismo épico, consciente da desproporção entre a realidade de um pequeno país do Ocidente e a desmedida da aventura imperial e imperialista que se desenrolava no longínquo Oriente, nasceram as estrofes exaltadas e melancólicas dos *Lusíadas*. Talvez porque Camões, além de poeta, era um humanista apostado em revisitar o novo império lusitano na luz, ainda não extinta, da lembrança do Império por excelência, o da antiga Roma. Caberia a um homem mais comum mover-se no meio desse mundo do Oriente, palco de sortilégios, de aventuras contínuas, cenário de sonhos mais fabulosos que os da imaginação, com a naturalidade, um pouco sonambúlica, dos sonhadores da realidade. Deste onirismo realista, desta viagem no interior de um mundo

¹ Texto publicado, pela primeira vez, em Geneviève Bouchon *et alii*, *Portugal e o Oriente*. Lisboa, Quetzal Editores e Fundação Oriente, 1994, pp. 52-66.

mais imprevisível que o da ficção e, sobretudo, de maior risco, é a *Peregrinação* o memorável espelho.

Pouco se sabe acerca da vida real de Fernão Mendes, à parte aquilo que de si mesmo diz na *Peregrinação*, e não é muito, em termos de biografia íntima. Do que lhe “aconteceu”, do que viu e ouviu durante a odisseia que minuciosa mas lacunarmente rememora em fim de vida, de regresso a Portugal, fala com abundância. Mas é a sua aventura e a dos companheiros de fortuna ou, sobretudo, de infortúnio, que lhe interessam, e não o seu “eu”, que comparece quase sempre numa situação de reserva, como que rasurado, protegido pelo brilho excessivo do que lhe acontece como joguete das circunstâncias, ou melhor, da Providência. Todavia, se não se dá a ver, em termos modernos, na sua subjectividade, ou no seu narcisismo de autor, nós vemo-lo incluído no seu texto, representamo-lo como olhar sobre os acontecimentos de que é actor, espectador e, as mais das vezes, vítima, a tal ponto que temos a impressão de o conhecer melhor do que o seria numa concertada e voluntária auto-biografia.

Esse esquecimento do seu “eu” profundo no texto, esse como que apagamento voluntário da sua vida “pessoal”, se é um dos mistérios da *Peregrinação* na óptica moderna do desvendamento da interioridade, é também um dos seus encantos. O seu intuito é que nós vejamos o que ele viu e tão alarmado ou deslumbrado nos descreve, como aquilo que viveu e sofreu, mas não menos pretende que saibamos ou se saiba que ele pensa acerca da sua experiência. Sobretudo quer mostrar que exemplo e conclusão universal soube extrair da sua vivência de outros costumes, de outras leis, de outras visões do mundo, sobretudo religiosas e éticas, talvez menos para proveito próprio que para edificação alheia. E é esse olhar implícito ou explícito que na superfície ou nos arcanos do texto lhe inventa, se não uma figura, ao menos uma personagem que sem se ter proposto com esse fim, adquire a nossos olhos um relevo mítico. De memorial de uma aventura particular, a *Peregrinação* assume a estatura de uma metamorfose ainda insciente, mas já profética, do olhar ocidental confrontado com um outro olhar e, por fim, com um outro mundo que através do seu texto sem pretensões, mas menos ingénuo do que ele deixa crer, se incorporará com o tempo ao nosso único mundo.

A muitos títulos, este “clássico” de algo mais precioso ainda que a perenidade literária, é tudo menos uma obra clássica. A sua construção assimétrica, e mesmo desequilibrada, a sua cronologia, ao mesmo tempo precisa e vagabunda, sem preocupação de exaustividade ou coerência sequencial, obedece menos a uma trama em todos os pontos concertada do que à lógica de uma evocação lacunar, embora regida pela lembrança sempre extraordinariamente

viva de peripécias, percalços, cenas mais ou menos imprevisíveis e todas impressionantes ou espantosas. Começada como se se tratasse de uma evocação realmente autobiográfica e realista de um destino fora do comum, pelo quadro e risco da vida ou das vidas que nele se moveram, a maior parte da *Peregrinação* é dedicada à descrição de aventuras, sucessos, diligências diplomáticas, combates, sofrimentos, prisões e resgates quase miraculosos em que o seu autor está presente, mas raro o têm a ele por centro, como seria de esperar numa autobiografia ou num livro de memórias. A *Peregrinação* é, antes, um livro de coisas memoráveis onde, quase por acaso, acontece que ele está presente, ou que com ele se relacionam. Às vezes, só como espectador omnisciente de uma aventura que, em todos os sentidos do termo o ultrapassa, como nos capítulos célebres consagrados a António de Faria, figura única do aventureiro português dessa época, inextricavelmente atroz e gloriosa. O episódio, embora capital na obra, é tão ex-centrado em relação às aventuras pessoais de Fernão Mendes Pinto que alguns exegetas aventaram a hipótese de que o famoso pirata e guerreiro não seja mais que o “duplo” impossível de assumir do próprio autor. A hipótese é soberba, mas releva de um “romanesco” que não é exactamente o que move as páginas da *Peregrinação*. Apesar de tudo, sem esse romanesco do mistério ou da auto-ocultação, sem mesmo os ingredientes exteriores dos futuros romances de aventuras marítimas (conflitos de sentimentos, amores, traições, etc.), a figura de António de Faria bem pode ser tida como paradigma de todos os capitães Morgan ou Sandokans ainda por nascer.

Na realidade, o que constitui a singularidade “literária” da *Peregrinação* é o facto de que todo esse capital de “aventuras” não releva da ficção, mas para ela aponta. Ele encontra-se no texto como relato de uma história verídica, como uma espécie de reportagem naturalmente fabulosa, mas sem mais relevo em relação a todos os outros acontecimentos que o dos inumeráveis em que o próprio Mendes Pinto toma uma parte mais activa. Aliás, não é menor surpresa constatar que não é o espectáculo das acções mais sensacionais, pelo seu risco objectivo ou ineditismo, que suscita o investimento imaginário mais forte do autor-actor da *Peregrinação*, mas a realidade-outra do contexto em que têm lugar, com o seu fascínio mudo, a sua interpelação esfíngica, e como opaca, o Oriente, em suma: cidades estranhas, monumentos, rituais, cenas domésticas, festas nunca vistas, banquetes originais, e sobretudo sentimentos-outros. Como se fosse nessa encenação objectiva de um outro olhar, na contemplação do não visto nem sabido do olhar europeu que Mendes Pinto encontrasse, ao menos potencialmente, o verdadeiro alimento de *ficção* que o ficcional óbvio não lhe desperta.

Todo o paradoxo da *Peregrinação* e o singular objecto “literário” em que bem longe do propósito do seu autor se converteu, reside nesta inversão que nela se cumpre, ou de que será origem, das relações entre a *realidade* e a *ficção*. Quando Mendes Pinto, de regresso do Oriente, começa a redacção das suas experiências e aventuras extraordinárias, o código que rege os escritos relativos à evocação dos acontecimentos reais e aos do domínio da ficção não tem nada de equívoco, embora se pressinta já a hora de Cervantes. Como todos os autores conscientes do carácter “inverosímil” de certos acontecimentos – sobretudo os que, como no caso de Mendes Pinto, têm como quadro países, gentes, costumes ainda pouco conhecidos ou desconhecidos na Europa –, Fernão Mendes Pinto pontua o seu texto com as rituais referências de credibilidade em relação às cenas ou peripécias “inacreditáveis” que rememora. Tanta insistência não só se voltará contra ele – como numa certa época fará figura de autor “mentiroso”, por excelência – mas era, por assim dizer, absurda para outra categoria de leitores, aqueles que, precisamente, se deleitavam com o carácter “ficcional” daquilo que lhes era servido como história verdadeira. O que eles queriam mesmo era que tudo aquilo fosse fabuloso. Ao fim e ao cabo, foi esse género de leitores aquele que, inconscientemente, fez a fortuna da *Peregrinação*, tomando o que Mendes Pinto lhe dava como real, por uma espécie de ficção. Em suma, e um pouco anacronicamente, extraindo o relato de aventuras tão espectaculares e incríveis do lote dos mil relatos sobre a Índia e a China – algumas admiráveis – que desde a *Suma* de Tomé Pires ao *Livro* de Duarte Barbosa haviam dado a conhecer as novas culturas do Oriente –, Fernão Mendes Pinto vai inscrevê-lo no reino encantado do que se não chamava ainda “Literatura”, quer dizer, ficção mais real que a realidade.

Na perspectiva da evocação e conhecimento desse novo continente, tão caro ao imaginário europeu, as aventuras reais ou fictícias contadas na *Peregrinação*, na data tardia da sua publicação (1614), a mais de meio século dos acontecimentos, não traziam verdadeiramente novidades. As regiões descritas, os ritos, os costumes, as estranhezas de tão variados povos, as aberrações ou a sabedoria de comportamentos ou leis “exóticas”, começavam a ser conhecidos no Ocidente e, em particular, entre a gente cultivada ou mais atenta, até por motivos de interesse, ao que se passava neste mundo que, sem ser “novo”, como o de Vespúcio, era “um outro mundo”. Por outro lado, a evocação minuciosa, no quadro mais vasto da política económica, guerreira e marítima dos portugueses no espaço imperial do Oriente, de Ormuz a Malaca, de Goa a Sumatra, em meados do século XVI, já tinha o seu estatuto narrativo, “histórico”, nas grandes obras que, de Fernão Lopes de Castanheda a João de Barros e Diogo do Couto,

haviam convertido “a Índia” no grande e quase exclusivo centro de interesse da historiografia portuguesa. O próprio Mendes Pinto, referindo de passagem certos episódios da nossa história oficial nas “partes do Oriente”, remete o leitor para essas obras. Todavia, uma vez publicada, a *Peregrinação* conheceu um extraordinário sucesso. Maior fora de casa, como é comum, que dentro dela, onde a incredulidade foi maior até ao ponto de se considerar como puramente “fabulosa”. Talvez não tenha sido sem motivo que Mendes Pinto desejou que a sua obra fosse publicada postumamente. De qualquer maneira, o adiamento foi-lhe propício e, porventura, mais propício o contexto de uma nova época cada vez mais sensível à apropriação da realidade, da mais sublime à trivial, pela subjectividade, por um outro “eu”, com o qual, imaginariamente, a identificação se torne possível. Embora nada leve a pensar que Fernão Mendes Pinto fosse um “humanista”, ou “letrado” – como Camões, João de Barros, Couto, Góis – é claro, precisamente pelas precauções que toma para ocultar a consciência que tem de saber contar desataviadamente as suas aventuras para edificação dos seus, que é um escritor “nato”, ou antes, educado na escola da vida e de leituras. Sem isso não poderia ser tão atento como se revelou à “palavra do Outro”, a esse Outro que ele incorpora na sua narrativa com tão natural e regozijada complacência. Desta prática “des-europeização” da sua escrita que é a de um ouvido, de um olhar e de um entendimento, então únicos, do Outro, uma crítica, algo anacrónica, por futurismo, fará um “mito”, o de precursor do “exotismo”, o de homem sensível, de maneira positiva, entenda-se, à *diferença*. Com um pouco mais de audácia crítica, Fernão Mendes Pinto será inscrito na alta linhagem de Montaigne e mesmo de Montesquieu, que, aliás, não são inventores da valorização do “exótico” mas justamente o inverso. O “exótico”, de Montaigne e, sobretudo, do autor das *Cartas Persas*, é o “exótico europeu”. Desta relativização do “olhar europeu”, como olhar inocente ou naturalmente universal também a *Peregrinação* seria um memorável exemplo, e por sê-lo, paradoxalmente, uma certa crítica místico-nacionalista do nosso século verá nela o paradigma supremo do famoso *humanismo universalista dos portugueses*.

Não cremos que foi pela apreensão deste predicado que a obra de Mendes Pinto alcançou no século XVII o sucesso que foi o seu. Mas alguma coisa desse encantamento o deverá, sem dúvida, à *extraordinária naturalidade* com que o seu herói-narrador se move não apenas entre o mundo das conveniências e aparências da “diversidade” alheia, mas entre o da “diversidade” mais profunda de sentimentos, atitudes morais, bizarras, em princípio, pouco propícias à “compreensão” do Outro. Ainda não chegara o tempo dos Lafcádio Hearn, dos Venceslau de Moraes, dos Lawrence d’Arábia ou de Victor Segalen, o da obsessão

ou da tentação de uma outra identidade não-europeia. Nem a Fernão Mendes Pinto e aos homens do seu tempo isso pareceria necessário. As “diferenças” são simplesmente aceites, apreendidas como naturais e recíprocas, mas é absurdo e anti-histórico imaginar em Mendes Pinto um ecologista espiritual, fascinado pelo marginal, quando a única condição que prevalece ao longo do livro é a de cristão, quer dizer, a seus olhos, a da eminente e óbvia universalidade da visão do próximo. Foi por ter visto em Francisco Xavier, apóstolo do Oriente, a encarnação exemplar desse ideal, que o autor da *Peregrinação* o venerou e o acompanhou ao Japão nessa nova evangelização que, a seus olhos e aos dos portugueses dessa época, apareceria como uma missão heróica e não como o exemplo mesmo da contradição ocidental e da sua cultura estruturalmente perversa, como o insinua uma leitura escandalosamente preconcebida da *Peregrinação*.

A *Peregrinação*, como Montaigne o disse dos seus famosos *Ensaio*s, é não apenas uma obra de “boa-fé”, como de uma grande candura e inocência. Os subentendidos satíricos e críticos de eminente conteúdo subversivo – sátira e crítica da “boa-consciência” europeia enquanto imperialista e católica ou cristã – relevam do puro contrasenso histórico-cultural e, mais tristemente, *literário*. Provêm de gente que além de não ler na *Peregrinação* o que lá está escrito quer ajustar contas contra uma cultura que seria, por excelência, a da intolerância, da Inquisição, do *Index*, da vontade de poderio, da atroz ganância, e contra a qual o “cristão-novo” Mendes Pinto teria imaginado a mais subtil e irónica resposta, pondo nos lábios dos meninos chineses ou malaios as palavras de fogo do espírito livre. Que a cultura do século XVI – e, em particular, na Península – se volvera cultura intolerante, e não só no plano teológico – é um dado que mesmo inscrito no seu contexto e com alguma dose de anacronismo e intolerância hermenêuticos – não só se pode, como se deve aceitar. Que na *Peregrinação*, Mendes Pinto, com consciente intenção e objectivos efeitos de ironia, ponha na boca de personagens não-cristãos preceitos que sublinham a insuportável contradição entre “a celeste mensagem” do Cristianismo e a sua expressão prática enquanto comportamento cruel ou desumano dos chamados “cristãos” é um facto indesmentível. O cuidado particular que põe nesses autênticos “sermões” interpolados nos seus textos que habitualmente relatam com calma objectividade horrores de toda a espécie cometidos por portugueses (a começar por ele mesmo), já de si mostra a que ponto Mendes Pinto conta com essa estratégia oblíqua para leccionar ao seu leitor cristão do Ocidente (ou do Oriente). Mas daí até metê-lo na pele de um Swift ou de um Voltaire vai um abismo. Essa estratégia oblíqua, por mais eficaz que seja o seu efeito mimético – é na linguagem do Outro que nós tomamos consciência da nossa hipocrisia –, representa sem dúvida um grau superior ao da

denúncia directa (mas também obliquamente empregada) por Camões, Couto ou mesmo Barros dos desmandos ou pecados dos cristãos-cruzados convertidos em abomináveis predadores nos mares do Índico. Todavia, não provêm de qualquer “erasmismo” assumido por parte do amigo de S. Francisco Xavier, a não ser na medida em que o erasmismo mesmo seja – como de facto é – a própria ironia cristã enquanto expressão de uma crítica radical do mundo europeu ou não-europeu, antigo ou moderno. Não é necessário nem útil para compreender e apreciar a lição ética da *Peregrinação*, a sua natureza de espelho, ao mesmo tempo incontente e luminoso, não apenas da exemplar aventura dos portugueses no Oriente, partilhados entre a avidez do ganho e o apelo obscuro da redenção, introduzir nela ressentimentos culturais póstumos que a obscurecem e a traem.

A “crítica indirecta” tinha uma larga tradição quando Mendes Pinto deambulava pelos mares do sul em busca de “remédio para a sua vida”, como os outros portugueses. Na mesma época, um misterioso Andres Laguna na sua *Viagem à Turquia* (a melhor prosa castelhana, segundo Marcel Bataillon, antes do *Quixote*) a pôs saborosa, e talvez bem mais erasmianamente em cena, do que o nosso Mendes Pinto. Mas também menos inocente, num registo pícaro que não é, pese a ilustres críticos, de modo algum, o da *Peregrinação*. O “pícaro” (ou antes, o autor hiper-intelectual desses romances da margem social...) é uma “boa consciência” que olha de baixo – de um baixo fingido – a comédia social, acrescentando-lhe uma dose de irrisão, de sarcasmo e, sobretudo, de cinismo. O herói da *Peregrinação* é um “pobre de mim”, uma lusitana alma, desalmada pelas cruezas da vida, brutal, cruel mesmo, mas jamais cínico, incapaz de esquecer a sua condição de pecador. A sua vida não é uma narração burlesca ou sórdida de façanhas duvidosamente gloriosas, mas uma cadeia ininterrupta de venturas e desventuras de que ele não possui a chave nem o segredo. Há uma passividade imensa nesta Odisseia de pobre que é a *Peregrinação*. Mesmo sobre a energia feroz de António de Faria, desaparecido com alma e bens, sem um comentário, paira esta espécie de assombramento, este peregrinar nos mares tenebrosos da existência, sem saber ao certo se é a mão do Diabo ou de Deus que conduz a barca.

É nesse sentido, e nesse só, que a *Peregrinação* pode ser vista, senão como um anti-*Lusíadas*, ao menos como a “outra face” da aventura épica dos Portugueses durante o seu breve senhorio dos mares do Oriente. É um contrasenso absoluto (mais um a juntar aos outros) separar a *Peregrinação* e o seu herói (ou os seus personagens) do contexto da Cruzada que banha toda a aventura portuguesa no Oriente. Nada há n’*Os Lusíadas* que possa comparar-se à luta de morte de António de Faria e Coja Acém, que não é apenas vivida como simples

confronto de piratas, mas como ilustração do conflito, então óbvio, da Cruz e do Islão. E que sonho mais delirante sonhou Camões (salvo em metáfora) que o do “pobre de mim” de Montemor-o-Velho, sugerindo aos representantes do Rei de Portugal, “leão coroado dos mares do Oriente”, que ousasse mais ainda, afirmando que por baixo custo em vidas e fortuna, a China estaria à sua mercê? Que é a conquista camoniana do Norte de África comparada com este sonho, filho natural de uma aventura mais fabulosa que o mais extravagante dos sonhos? Dessa aventura de sonho é a *Peregrinação* o eco infindável e vão.

As rotas narrativas da *Peregrinação*

Maria Alzira Seixo*

A leitura¹ da *Peregrinação* que aqui apresento procura analisar alguns dos modos como o seu texto se organiza. Para isso, temos de entender este texto, basicamente, como a representação de “um mundo”. Um mundo que implica o delineamento físico, antropológico e sociopolítico das paragens do Oriente tal como foram conhecidas na segunda metade do século XVI (e, em parte, ficando o seu conhecimento a dever-se a essa representação); um mundo que é o das relações da cultura ocidental, e mais propriamente da cultura lusa, com os territórios do Índico e do Pacífico, algumas delas já então estabelecidas e outras incipientes, num gesto prefigurador do que é hoje a mundialização; um mundo, afinal, que é o do próprio texto da obra, entendida como espaço discursivo e literário de recolha de protocolos de visão anteriores e dela condicionadores, mas que propõe e desenvolve uma apreensão da circunstância efectiva em termos de captação original da sua novidade, da sua diferença e do seu insólito.

É este mundo do texto que nos interessa focar aqui, e que tem conhecido nas últimas décadas interpretações ricas e inovadoras, no entanto quase sempre condicionadas pela dimensão histórico-cultural inerente ao seu interesse primeiro, havendo, por conseguinte, que tentar abordá-lo de uma perspectiva mais estritamente literária, que possa dar conta da sua morfologia e do seu discurso. Com esse propósito, tentarei esboçar as suas linhas de sentido narrativo fundamentais. Sempre devedores das observações decisivas de António José Saraiva e de Georges le Gentil, dos estudos de referência de Sérgio e Cortesão, das vistas estimulantes de Rebecca Katz e da argúcia de Alfredo Margarido, interessa-nos, porém, prosseguir nas sendas da morfologia literária, do universo ficcional e da organização discursiva, que constituíram, até aqui, o centro de preocupação sobretudo em Adolfo Casais Monteiro, em Lúcia Jorge e na proposta pedagógico-interpretativa de João David Pinto-Correia.

* Universidade de Lisboa.

¹ Este trabalho constituiu-se como re-publicação, parcialmente refundida, do que surgiu, com o mesmo título, no livro *O Discurso Literário da Peregrinação*, ed. Lisboa, Cosmos, 1999, pp. 189-212.

Ora o estudo da morfologia da *Peregrinação* é difícil de ser prosseguido. Com efeito, se, para um trabalho deste tipo, é necessário antes de mais estabelecer *complexos centrais de sentido e unidades de articulação*, a verdade é que deparamos com um universo compósito, incerto e fugidio, não apenas, como é já lugar-comum dizer-se, no que respeita ao espaço referencial do relato (o que, em contrapartida, ajuda a estabelecer critérios para a percepção da organicidade narrativa), mas sobretudo quanto aos componentes desse relato, isto é: narrador e personagens, descrições recorrentes e assimiladoras, localizações determinadas mas de sentido dispersivo, continuidade temporal porém de elipses e distaxias irregularmente trabalhadas, com uma 1ª pessoa narrativa constante mas enganadora (porque ora homologa o interesse heróico ou actancial, ora o transfere para outras figuras) e uma ação que também parece uniforme (a viagem), mas que do mesmo modo continuamente se desdobra por aspectos que, embora dela decorrentes, assumem sentidos diversificados na relação dos factos.

Por outro lado, a multiplicidade de lugares e de personagens referenciados (que só encontram paralelo na composição romanesca de Cervantes ou de Proust) contrasta singularmente com a progressão regular do decurso temporal (em termos de ritmo e de discursificação) e com a recorrência das situações ficcionais, que são de facto muito diversas, mas que se fecham numa tipologia restrita centrada em áreas semânticas do tipo de: navegação, combate, desembarque, partida, encontro, diálogo, naufrágio, marcha, tormento, vingança, cativo, discurso, embaixada, rito, e poucas mais.

Deste modo, a leitura da *Peregrinação*, que à primeira vista se apresenta simples e acessível, porque se apoia numa linearidade temporal apreensível, e organizada a partir da junção de sequências facilmente detectáveis (que levariam, aliás, à divisão capitular comumente adoptada), acarreta dificuldades quanto à manutenção da atenção do leitor. Com efeito, sendo embalada por tipos idênticos de situações ficcionais, e por um discurso enumerativo com adjectivação recorrente, essa atenção vê-se remetida, em ambos os casos, para um sentido unificador e identificador (o da viagem e, quiçá, o da consciência narrativa), porventura representando o esforço de concentração exercido em função da (e em contraste com) uma dispersão e diferenciação que a sua prática de facto parece ter provocado no exercício da narração, e cujo efeito é a escrita do livro. Por outras palavras, parece haver neste texto um *contraste entre o uno e o diverso*², contraste esse que é comunicado, a nosso ver, em três modos, que não raro se sobrepõem:

² Com esta expressão homenageio Claudio Guillén, investigador de lugar decisivo na comparatística moderna, que assim intitulou um dos seus livros mais conhecidos.

1. *A manifestação da unidade* (exibindo o singular do “eu” narrativo e da sua percepção condicionadora do sentido da narrativa, e manifestando, a partir dessa percepção singular, um monologismo religioso e social, ligado ao cristianismo e às convenções adoptadas pela sociedade ocidental, também expresso numa linearidade narrativa de sequencialização temporal normalizada);
2. *A emergência da diversidade* (que adopta dois tipos: uma diversidade manifestada através da junção, ou aposição, dos vários elementos considerados, cada um deles se impondo pela diferença ou pelo insólito da relação ao uno que é ponto de partida, nos sentidos lógico, referencial e narrativo do termo, que podemos detectar, por exemplo, ao longo de toda a sequência da descrição da cidade de Pequim, por oposição à civilização ocidental; e uma diversidade manifestada através da pluralidade coextensiva dos seus vários elementos, na maior parte dos casos motivando segmentos narrativos de estranheza ou terror, e que poderemos entrever, por exemplo, na sequência da ilha de Calemplui, onde aventura, ritual, ideologia e fantástico convergem numa dinâmica de organicidade cuja finalização é deixada em aberto);
3. *O enleio contrastivo entre algumas componentes da diversidade* (que parecem, na sequencialidade narrativa, apenas justapostas, mas são de facto simultâneas, em termos de anáfora temporal no universo representado) e *a própria unidade*, sempre presente, sempre narrando do ponto de vista do “eu” ocidental, mesmo que ‘alterada’ por situações de compulsão (por exemplo, os portugueses enviados pelo rei de Bramá na embaixada ao Calaminhão; ou ainda as várias formas de manifestação crítica à acção lusa, ou mais latamente ocidental, presentes em muitos passos do texto) ou submetida por derrota, cativo ou insubordinação, de que é exemplo, nomeadamente, o comportamento dos Portugueses perante a invasão dos Tártaros.

A verificar-se a frequência e a irregularidade de tais efeitos contrastivos, será inegável que temos na *Peregrinação* um dos exemplos mais interessantes das manifestações do Barroco na literatura portuguesa. Trata-se de um Barroco ainda distanciado dos efeitos estilizados, ou quase matematicamente retóricos, das vias que tal sensibilidade estética manifesta durante o período seiscentista, se pensarmos, nomeadamente, na *Fénix Renascida* ou na escrita de Vieira; mas trata-se, também, de um Barroco que se afasta do Maneirismo modelar e repetitivo dos relatos de naufrágios, por exemplo, tanto como dos *topoi* retóricos da historiografia clássica, pois exhibe a espectacularidade dos contrastes civilizacionais e as mutações dramáticas do tempo e da fortuna. Com efeito, a *Peregrinação* afasta-se do Maneirismo porque, na sua figuração de acontecimentos e

situações similares entre si, a *repetição* não coincide completamente, neste caso, com a *recorrência*, na medida em que a circunstância repetitiva aponta para um fenómeno identificador no plano da substância, e só para a sua desintegração no plano do discurso (e, portanto, no plano também da temporalidade), ao passo que a *recorrência* implica uma multiplicação efectiva dos fenómenos e a sua radicação espacial, que acaba por se traduzir em objectualidade entificadora e em pluralidade eventualmente dispersiva. Para estabelecer a questão em termos mais concretos, postularei que os relatos de naufrágios (e, em particular, os da *História Trágico-Marítima*) se organizam em torno de uma repetição de modelos (diferenciadora, reelaboradora, pormenorizada e trágica na sua exemplaridade) enquanto a *Peregrinação* se move em território de progressos e regressos, um território uno e incerto, onde, ao contrário dos relatos de descobertas (e também da maioria dos relatos de naufrágios), o mar já não é o lugar da segurança para os Portugueses por oposição à terra incognitamente habitada, mas terra e mar se organizam como valências duplas (e plurais) de ameaça e protecção. Acontece que tais valências também intempestivamente se alteram e intercomunicam, em função da contingência e do acaso, muito embora a lógica das razões (e de muitas sem-razões) e a prolixidade trabalhada (e explicitamente policiada) do discurso (características igualmente barrocas) tentem constantemente justificá-las, ou pelo menos comentá-las, sem o que se fica por (mas sempre com algo se fica, neste discurso de matriz autobiográfica que é sempre de tipo *residual*) excursos deplorativos (ou vitoriosos, conforme os casos), ou por apontamentos de infortúnio (ou ganho e exaltação).

O contraste assinalado manifesta-se de várias maneiras, na *Peregrinação*: semântica, retórica, ideológica, e mesmo estilística, pelo menos em certos passos mais elaborados, entre os quais podemos incluir o primeiro capítulo, de que transcrevo parte da primeira lexia:³

Quando às vezes ponho diante dos olhos os muitos e grandes trabalhos e infortúnios que por mim passaram, começados no princípio da minha primeira idade e continuados pela maior parte e melhor tempo da minha vida, acho que com muita razão me posso queixar da ventura que parece que tomou por particular tenção e empresa sua perseguir-me e maltratar-me, como se isso lhe houvera de ser matéria de grande nome e de grande glória; porque vejo que, não contente de me pôr na minha Pátria logo no começo da minha mocidade, em tal estado que nela vivi sempre em misérias e

³ Cito a versão do texto de Maria Alberta Menéres (1971, Lisboa: Afrodite. Fernando Ribeiro de Mello), por ser a que me parece acessível a um vasto grupo de leitores, que sempre desejei para a *Peregrinação*.

em pobreza, e não sem alguns sobressaltos e perigos da vida, me quis também levar às partes da Índia, onde em lugar do remédio que eu ia buscar a elas, me foram crescendo com a idade os trabalhos e os perigos. Mas por outro lado, quando vejo que do meio de todos estes perigos e trabalhos, me quis Deus tirar sempre a salvo e pôr-me em segurança⁴, acho que não tenho tanta razão de me queixar de todos os males passados, quanta tenho de lhe dar graças por este só bem presente, pois me quis conservar a vida para que eu pudesse fazer esta rude e tosca escritura que por herança deixo a meus filhos [...] para que eles vejam nela estes meus trabalhos e perigos da vida que passei no decurso⁵ de vinte e um anos [...] nas partes da Índia, Etiópia, Arábia Feliz [...] e outras muitas províncias daquele oriental arquipélago dos confins da Ásia, a que os escritores chins, siameses, guéus e léquios chamam [...] a pestana do mundo, como ao diante espero tratar muito particular e muito amplamente.”⁶

Página clássica por excelência, este fragmento exhibe o visualismo que caracteriza, através de expressões que consagram o olhar e a visão, quase três séculos de literatura europeia, adquirindo no entanto força expressiva especial a expressão do *incipit* (“quando ponho diante dos olhos”) pelo seu concretismo, voluntarismo subjectivante e ênfase da enunciação; clássica é igualmente a formulação bipartida, ritmicamente e semanticamente, que aqui se torna mais sensível através de emparelhamentos morfológicos, de tipo metabólico e gradativo, que cobrem diversas categorias gramaticais, mas cujo entretecer se manifesta neste texto de acordo com um típico imbricamento barroco, ou, por vezes, como atrás sublinhámos, segundo um contraste entre o uno e o diverso: “Quando... mas, por outro lado, quando...” (paralelismo de lógica temporal e contraste); “os muitos e grandes trabalhos e infortúnios” (dois emparelhamentos aglutinados em metábole); “começados... e continuados” (emparelhamento durativo), “maior parte e melhor tempo” (emparelhamento espaço-temporal e gradativo), “tenção e empresa” (emparelhamento simples de diversificação semântica – projectivo e decisivo), “perseguir-me e maltratar-me” (emparelhamento de progressão semântica negativa), “de grande nome e de grande glória” (emparelhamento simples em paralelismo e metábole), “em misérias e em pobreza” (emparelhamento simples e metábole), “alguns sobressaltos e perigos da vida” (emparelhamento semântico progressivo de simetria imperfeita),

⁴ Em Casais Monteiro (1983: Imprensa Nacional-Casa da Moeda) e em José Manuel Garcia, edição fac-simile (1985, Maia: Castoliva): “tirar-me em salvo e pôr-me em seguro”.

⁵ Em Casais Monteiro e em José Manuel Garcia: “discurso”.

⁶ Em Casais Monteiro e José Manuel Garcia: “muito particular e muito difusamente”.

“os trabalhos e os perigos” (emparelhamento de progressão semântica negativa), “perigos e trabalhos” (inversão metabólica da progressão semântica anterior), “tirar a salvo e pôr em segurança” (emparelhamento e paralelismo), “os males passados e este só bem presente” (emparelhamento de paralelismo quebrado e de inversão semântica), “rude e tosca” (emparelhamento simples), “trabalhos e perigos” (reversão semântica de efeito global triádico), “às partes da Índia... Etiópia, Arábia Feliz [...] e outras ... daquele oriental arquipélago dos confins da Ásia ... a pestana do mundo” (enumeração dos lugares, na primeira ocorrência sinalizados apenas em função da decisiva unidade oriental da demanda, recorrente depois em seriação geograficamente esboçada – Índia, África, China, Sueste asiático – e terminando com a visão englobante e sintética da “pestana do mundo” em *alteração* de subjectivação do corpo geográfico e da sua escrita, tornado metaforicamente humano, e em expressão alienígena), “tratar muito particular e muito amplamente” (propósito narrativo e estilístico).

Particularmente importante no plano da comunicação estética é ainda a insistência no sentido e preservação da “vida” (termo que aliás conclui esta primeira lexia, apenas parcialmente citada), que se põe em correlação com a significação fundamental do texto, “os trabalhos e perigos”, avançados em prolepse que o narrador frequentemente utilizará, e que aqui emerge também indiciando a figura do escritor – “como ao diante espero tratar” –, decorrendo sintagmaticamente da alusão prévia aos escritores orientais. Aliás, o tema da escrita e a situação de enunciação centram este troço discursivo (como irão também dominar na generalidade do texto), na medida em que o “pôr diante dos olhos” liminar corresponde à atitude de representação conceptual do mundo e, mais particularmente, do mundo vivido e experienciado, trabalhado pelo tempo e pela memória. Tempo, memória e vida conduzem o projecto narrativo, que a intenção de legado concretiza (“herança que deixa aos filhos” e, metaforicamente, a todos os leitores posteriores), sempre subordinada à preservação da vida orientada pelas noções de “Pátria” e de “Deus”, funcionando esta última como um comutador de sentido que torna operatória e redentora a oposição entre a “ventura” e os “males” (“este só bem presente”), numa perspectiva optimista que justifica a concretização da “rude e tosca escritura”. O visualismo domina de acordo com o enleio contrastivo que apontámos acima, na medida em que se multiplicam os sujeitos e objectos do olhar (narrador, leitor, filhos, estranhos, que vêm a diversidade da matéria narrada, no sentido de olhar em representação, no sentido de compreender, conjecturar, etc.), e ele é sobretudo um visualismo da vida: de todos os perigos iminentes e constantes, de toda a imensa mortandade e carnificina que enchem as páginas da *Peregrinação*, o que interessa é, como se diz no final da primeira lexia deste

capítulo inicial, “escapar deles com vida”, o que é equivalente a “ter escapado”, e situa esta introdução no passado; ao invés, a frase final do capítulo, já embraiada pela aventura de Melides que, embora com uma função diegética restrita, tonaliza o ambiente do texto do modo que vai ser o seu mais comum, diz: “determinei embarcar-me para a Índia, ainda que com poucas ilusões, já disposto a toda a ventura, ou má ou boa, que me sucedesse.” Ventura (felicidade ou porvir, ou antes, esperançada e matizada expectativa perante o decorrer do tempo em que se investe e no qual se arrisca) e sucessos (a imensa série de acontecimentos em cujo limiar nos situamos aqui) são, pois, os eixos que constroem a narrativa que se segue.

Em ordem a esboçar a sua consideração analítica, retenho as noções já aqui trabalhadas de *contraste*, de *enleio* e de *resíduo* para, deslocando-as relativamente (mas não completamente) das áreas metodológicas em que aqui se situam (a saber, sensibilidade barroca, poética da viagem e registo autobiográfico), com elas trabalhar ainda algumas outras rotas semânticas e narrativas de relevância na *Peregrinação*.

Uma análise da estrutura narrativa global do texto permite-nos o estabelecimento de um certo número de complexos de sentido narrativo, que por vezes se apresentam sob a forma de sequências, e em cuja justaposição os efeitos contrastivos me parecem de interesse para o estabelecimento do seu significado. Consideremos a introdução (primeiro capítulo) e a conclusão (último capítulo) como bases segmentais da estrutura lógica (mas nem sempre observada) das narrativas de viagens, respectivamente a partida e a chegada, tendo, além disso, um acréscimo particular, que também nem sempre está presente: o dos motivos que a elas levam, e que, se não basta, só por si, para comunicar ao texto a sua justa dimensão ficcional (sobretudo a motivação explicitamente obscura da partida, assim como uma espécie de funcionamento *en abîme* da aventura preliminar então acontecida em torno de Melides), lhe atribui um carácter de implosão e de conclusão que é marca do texto elaborado e construído.

Essa construção não se orienta, no entanto, por uma direcção narrativa de homogeneidade e fechamento; pelo contrário, é sensível a hibridiz de caminhos e a disparidade de interesses, e mesmo o registo de abertura constante, patentes na justaposição de um sem-número de personagens, quase sempre novas, de que se fala num determinado passo para raro as retomar, reveladas ao sabor dos encontros e na sucessão dos períodos de tempo, assim como no encadeamento de episódios em locais diferentes, de veiculação e modo descritivo diversificados (nos barcos, em embarcações de recurso ou de socorro, em caminhadas a pé, ancorados em cidades, em lugares amistosos ou hostis, em situação de vitória ou de derrota, de ganho ou desalento, de exuberância ou de infortúnio, de busca

ou de retorno agradado e satisfeito). Mas ao longo dos 226 capítulos em que o texto foi repartido, compensando essa dispersão de orientações, há um certo número de personagens que reaparecem e vão progressivamente dominando a cena (em certas sequências bem determinadas, ou intervindo em várias sequências), e os lugares reaparecem também, acentuando a irregularidade do percurso e a sua contingência, em linhas que não são unidireccionais mas, também elas, recorrentes e intensivas ou distáxicas.

Deste modo, propomos uma orientação de leitura que considere os seguintes núcleos, sequências e complexos narrativos (parece-nos operatório praticar a distinção, no estudo da *Peregrinação*, entre núcleos, complexos e sequências: a *sequência* organiza-se de acordo com a teorização clássica de Propp, Brémond e Barthes⁷, constituindo um seguimento narrativo com funções manifestas de abertura e de conclusão, e um corpo de desenvolvimento de texto que apresenta um encadeamento factual lógico e integrado; o *complexo narrativo* é um conjunto de segmentos discursivos mais ou menos orgânicos ou mais ou menos avulsos, que podem até adquirir, na estrutura segmental, um carácter de subsequências, mas que em geral se apresentam sinópticos, fragmentários ou inconclusos, tonalizados embora por uma tutela semântica comum ou assimilável; quanto ao *núcleo*⁸, desempenha um papel decisivo no prosseguimento narrativo, mas atém-se a uma funcionalidade que, embora encorpada nos planos semântico e diegético, poucas vezes se desenvolve em termos sequenciais), e que passamos a enunciar e a sinteticamente descrever:

1) Capítulo 1. *Núcleo introdutório.*

Representação do passado, consideração da “ventura” e dos “males”, intento de escrita como “legado” e sequência das aventuras no Reino.

2) Capítulos 2 a 36. *Desvios e enleios do Índico à Sonda.*

Este complexo narrativo integra a partida para a Índia, a deriva pelas ilhas da costa da Arábia, o encontro com a princesa de Tigremahon (mãe do Preste João), a prisão em Moka, escravidão e resgate, o cerco de Diu e lutas e episódio da rainha de Onor. Segue-se uma série de outros episódios, partindo de uma estadia em Malaca: conflito entre os Batas e os Achéns, o reino de Quedá, o reino de Aaru e o reino de Pão. O conjunto ilustra bem o modo típico,

⁷ Ver as obras clássicas de semiótica narrativa de Vladimir Propp (*Morphologie du conte*, Paris: Seuil, 1970), Roland Barthes (“Introduction à l’analyse structurale des récits”, *Communications*, 8, Paris: Seuil, 1968), Claude Bremond (*Logique du récit*, Paris: Seuil, 1973).

⁸ Ver Roland Barthes, “Introduction à l’analyse structurale des récits”, *Communications*, 8, Paris: Seuil, 1968.

aventureiro e dispersivo, das navegações que têm como propósito o ganho e a conquista, rumando ao sabor de orientações régias, de entrada em lutas por alianças ou oposições religiosas, ou de intenções de lucro quanto a lugares precisos que se intenta alcançar. Organiza-se em função de desvios incessantes⁹ em relação aos propósitos enunciados, mercê das contingências atmosféricas ou dos ataques a (ou de) inimigos, mas é constelada por episódios ou centros de interesse determinados que vão introduzindo o conhecimento dos mares, das regiões, das culturas e dos costumes, numa sistemática afirmação de intentos e de enleios que é a característica mais sensível da viagem nesta narrativa. Emergem aqui já as figuras femininas (de papel determinante esboçado na introdução, e que vão ocupar lugar de destaque em todo o texto), avultando a figura da princesa de Tigremahon e a rainha de Aaru; e são núcleos de sentido importantes, entre outros, o início da embaixada ao rei Bata, no capítulo 14 (por constituir atribuição específica do narrador, e por constituir uma das primeiras e mais demoradas descrições da paisagem e da fauna no texto – excerto dos “lagartos”, “serpentes” e “caquesseitão”), e a subsequência da rainha de Aaru, capítulos 21 a 32 (por constituir exemplo de interlocução ideológico-política e verbal-cultural com aliados dos Portugueses, sendo ainda manifestação de incipiente conflito e deficiente diplomacia, conforme está patente no discurso que ela dirige a Pêro de Faria em Malaca). As lutas, ataques, chacinas, encarceramentos e tempestades conhecem imediatamente, neste complexo narrativo, o carácter insistente e por vezes paroxístico que os caracteriza na globalidade do texto da *Peregrinação*.

3) Capítulos 36 a 79. *Sequência de Antônio de Faria*.

É talvez o troço mais orgânico de toda a *Peregrinação*, e um dos que mais contribuem para a mescla de tecido ficcional que enriquece o seu texto. Merece uma análise narrativa atenta, e é passível de um isolamento em relação ao conjunto da obra, da qual emerge como, por exemplo, *Un amour de Swann* em relação a *À la recherche du temps perdu*, apresentando as mesmas características de autonomia relativa e, simultaneamente, como no livro de Proust, algumas das chaves semânticas e narrativas para a compreensão da sua globalidade. Como já tem sido suficientemente apontado, a personagem de Antônio de Faria concentra alguns sentidos fundamentais da *Peregrinação*: insinua a caracterização de um duplo em relação ao narrador (testemunha participante mas apagada

⁹ Sobre a questão da derivação e da errância, ver Maria Alzira Seixo, “Two Portuguese in Japan: from Wanderlust to a Second Homeland (Mendes Pinto e Morais)”, *The Force of Vision – 1. Dramas of Desire. Proceedings of the XIIIth Congress of the ICLA*, Tokyo: University of Tokyo Press, 1995, pp. 11-19.

da acção de que é consciência e concretização narrativa essencial, mas cuja actuação heróica reserva para a personagem); introduz um matiz de mistério numa narrativa baseada na observação e na experiência (não só pela emergência súbita da personagem na efabulação, como também na comunicação do seu temperamento e psicologia, o único, em todo o texto, que foge às linhas gerais dos tipos ou das figuras caracterizadas a traços largos, e fundamentalmente pelos actos que praticam ou pelas palavras que pronunciam); desenvolve um clima de fantástico¹⁰, sobretudo na demanda, abordagem e saque da ilha de Calemplui, seguida pelo seu enigmático desaparecimento num naufrágio, que oscila entre o castigo pré-anunciado pelas suas barbaridades e desrespeitos ao transcendente e uma muito insidiosa consagração de actuação, pelo menos na medida em que difere substancialmente dos outros tipos de punição ou de destruição atribuída ao divino. Enraizada na dimensão semântica da pirataria ou do corso, a figura de António de Faria exhibe, na relação que se faz do seu comportamento, uma adjectivação muito rica que mais uma vez estabelece contraste com o conjunto das personagens do texto, sobretudo pela predominância que adquire e por alguns termos algo inesperados, que lhe são atribuídos pelo narrador, em perspectiva homodiegética, o que mais uma vez se integra, em termos de enleio e de emergência relativa, nesse conjunto: ele é “curioso”, “alvorçado”, “sagaz”, fica “espantado”, “embaraçado”, “pasmado”, “suspenso e pensativo”, “enfadado”, “afrontado e corrido”, etc., reza por várias vezes, ouve os outros, é clemente mas também implacável na vingança, doce e conciliador mas revogando de imediato tais atitudes em conflitos e menosprezos, “mais corrido e afrontado que todos” (como ao ouvir a carta em que o mandarim de Nouday o interpela deste modo: “Bareja triste, nascida de mosca encharcada no mais sujo monturo que pode haver em masmorras de presos que nunca se limpam, quem deu atrevimento à tua baixeza para parafusar nas coisas do céu?” – carta que só por si mereceria um comentário alargado no conjunto epistolográfico da *Peregrinação*); e a sua fala gestual e verbal revela-se muito específica, como se verifica, por exemplo, no modo como reage ao ouvir a narração dos suplícios de Tomé Mostange: “Ao que António de Faria dando um grande brado e batendo com a mão na testa a modo de espanto, disse: – Oh valha-me deus, oh valha-me deus, parece que é sonho isto que ouço!”. É, por outro lado, uma personagem de comportamento oscilante entre o reprovável e o heróico desmedido, pelo que pode, por um lado, fazer jus ao movimento de autocrítica que percorre constantemente, e agudamente, a *Peregrinação*, mas, por outro lado, representa a consagração

¹⁰ Ver Maria Alzira Seixo, “L’expérience de l’inconnu: magie et fantastique dans le récit de voyage de Mendes Pinto”, *Magie et Fantastique dans le Pacifique*, Papeete: Haere Po No Tahiti, 1993, pp. 105-117.

das causas que o texto ideologicamente assume, ultrapassando-as numa espécie de demanda iluminada e de apoteose a um valor inequívoco demonstrado pelas festividades de Liampó.

No que respeita à organização da narrativa, o seu ordenamento é simetricamente elaborado, e em termos de um sábio sentido que não fecha o texto ao seu prosseguimento, pelo contrário, pois que a sua funcionalidade conclusiva se abre ao desconhecido e ao inexplicável, justificando portanto a continuidade do relato. Com efeito, a sequência de António de Faria apresenta três núcleos distintos embora organicamente encadeados: a perseguição ao Coja Acém, a consagração nas festividades de Liampó e o desaparecimento após o ataque a Calemplui. Ficará para outra vez a análise ponderada destes três núcleos, mas deveremos desde já anotar o sentido de insistência, persistência e demanda presente no primeiro e no terceiro núcleos, correspondendo ambos à destruição física do inimigo (que equivale a ganho subjectivo físico e moral), o primeiro em termos temporais e o segundo num plano de conflito de religiões, e que a sensibilidade do narrador não deixa implicitamente de condenar, contribuindo para uma consciencialização, *a posteriori*, da reversibilidade dos direitos do Coja Acém em relação aos Portugueses e ao dito António de Faria que os representa, e catalizados ambos no segmento intermédio (que apresenta características de *happy end* mas afinal não o é), harmónico e florido, com lindas moças e apetitosos manjares, que premeia, tal como a Ilha dos Amores camoniana, a vitória do ousado e intrépido herói. Da ilha, *topos* clássico da ‘ilha mítica’ (aqui na versão ‘ilha misteriosa’ em vez de ‘ilha afortunada’) transcrevemos a sua primeira ocorrência, que actua como uma inacessível mas irresistível sedução:

Era esta ilha toda fechada em roda com um terraplano de cantaria de jaspe, [...] feito de lajes tão perfeitas e bem assentes que todo o muro parecia uma só peça, coisa de que todos se espantaram muito porque até então não tinham visto em nenhuma parte, nem da Índia nem de fora dela, coisa que se parecesse com aquela. Este muro vinha criado desde o fundo até chegar acima à água [...] e em cima no andar de terraplano [...] tinha uma borda da mesma cantaria, roliça, como cordão de frade, [...] sobre a qual estavam assentes umas grades de latão feitas ao torno que [...] fechavam nuns balaústres do mesmo latão, em cada um dos quais estava um ídolo de mulher com uma bola redonda nas mãos, que por então se não pôde entender o que isto significava. Destas grades adentro, ia uma fileira de grandíssima quantidade de monstros de ferro coado, que a modo de dança com as mãos dadas de uns aos outros, fechavam toda a redondeza da ilha. [...] Destes monstruosos ídolos adentro [...],

havia outra de arcos, de obra riquíssima em que os olhos tinham assaz que ver e em que se deleitar, e tudo o mais daqui para dentro era um bosque de laranjeiras anãs muito basto, sem outra mistura de árvore nenhuma, no meio da qual estavam fabricadas trezentas e sessenta ermidas, de que esta gentilidade nas suas histórias conta grandes patranhas em abono da sua cegueira.

É sensível a comunicação do objecto 'outro', diferente e fascinante (ligado a uma dimensão feminina e fantástica), e preso a simbolismos que se não detectam, e porventura se rejeitam, mas se afirma como preciosidade oclusa, circular e impenetrável; a respiração da vida (comunicada manifestamente através das laranjeiras), em expressão estética do sagrado, convida à violação que a circularidade das formas em jogo, corroborando as linhas do périplo em processo e em detenção, acentua e justifica.

4) Capítulos 80 a 131. *Travessia da China*.

O grupo que sobreviveu ao naufrágio onde supostamente pereceu António de Faria vai ser preso em terras chinesas, após errância no território, e a prisão coexiste com uma caminhada longa e martirizada, em jeito por vezes de vagabundagem, por vezes de caminhada em pleno cativo, num ritmo lento que contrasta, mais uma vez, com a fluidez das deslocações marítimas, e é aqui um pouco o seu reverso (num contraste também sinuoso e integrativo, se recordarmos que, quer a busca de Coja Acém, quer a demanda de Calemplui, são igualmente demorados, embora os percursos físicos que as concretizam não sejam, em si próprios, caracterizados pela lentidão). Ao barco sucede-se a marcha, acompanhada do extenuamento físico e dos tormentos de martírio (que pode ser entendido como a punição divina do grupo correspondente à que sofrera, no mar, António de Faria, após o saque de Calemplui), mas essa marcha não impede a observação atenta das realidades circundantes, campos, rios e cidades, aliás numa oportuna possibilidade de conhecimento e descrição do interior do continente. Distinguiríamos, numa primeira abordagem, seis núcleos nesta parte do texto (que apresenta características de complexo narrativo, mas que uma análise mais demorada poderá vir a demonstrar tratar-se de uma sequência, até na medida em que a sua generalidade se articula em torno da prisão, julgamento, condenação e libertação), polarizados em três centros de interesse determinados: as cidades de Nanquim e de Pequim, motivos de encantamento e maravilha, a primeira acompanhada de várias curiosidades, tais como os monstros de Pocasser, o encontro com a portuguesa Inês de Leiria e a lenda de Nancá, a segunda constituindo o ponto alto e alongado da sequência, numa descrição demorada e admirativa de uma utopia

social e política, e, entre ambas, e por entre outros episódios de interesse relevante, a consideração pormenorizada da Grande Muralha. Neste conjunto, diferenciado da sequência anterior por não possuir a estrutura orgânica e concentrada dos capítulos consagrados a António de Faria, nem a justaposição de certo modo aleatória dos episódios enleados da segunda, há porém uma deriva que encontra uma unidade no território percorrido e na demanda da liberdade (e é importante notar que o espírito de *demanda*, se está sempre de algum modo presente, e em vários registos, na *Peregrinação*, é aqui continuado da viagem anterior, feita com o heróico e controverso corsário); é igualmente marcado pelos desvios narrativos, que aqui dizem menos respeito aos lugares do que ao grupo que os percorre, na incerteza e acasos de uma libertação desejada, e que só a invasão dos Tártaros, com quem se aliam, acaba por permitir. Outros núcleos de sentido importantes emergem da estrutura quaternária, e semanticamente alternada, do conjunto, constituída pelos quatro núcleos fundamentais (Nanquim, a Muralha, Pequim, a invasão dos Tártaros), e com eles se entrecem nos termos atrás definidos do contraste entre o uno e o diverso, na medida em que a alteridade e o insólito adquirem aqui proporções desmesuradas, prosseguindo aliás a linha do fantástico já esboçada na sequência de António de Faria (os monstros de Pocasser, capítulo 89, ou a “serpe tragadora da casa do fumo”, capítulo 109, assim como vários outros ídolos de índole terrífica, e ainda, em termos de maravilhoso tradicional, o bellissimo episódio da lenda de Nancá, capítulo 92), ou revelando uma novidade de organização social e política que excita o talento descritivo e/ou imaginativo de Fernão Mendes Pinto (na extensa série de capítulos em que se comunica a utopia da cidade de Pequim, capítulos 100 a 115) e a imposição estética e massiva dos sinais religiosos locais (na descrição de pagodes, ídolos e ritos) ou a riqueza de comércio no rio Yan Sequião (capítulo 97), mas reforçam de vez em quando, com subtis encontros e uma tremenda força exemplar, a identidade nacional, religiosa e ocidental, como nos episódios de Inês de Leiria (capítulo 91) e de Mateus Escandel (96), ou no encontro de Vasco Calvo (116). Consideremos uma parte do encontro com Inês de Leiria:

Uma mulher que estava ali presente [...], ouvindo a nossa conversa respondeu: – Coisa é essa de que ninguém se deve espantar, porque nunca ali vimos senão ficarem na maior parte sepultados no mar os que muito labutam no mar, e por isso, amigos meus, o melhor e mais certo é fazer conta da terra e trabalhar na terra, já que Deus foi servido de nos fazer de terra.

E dando-nos com isto dois mazes de esmola como a pobres, nos recomendou muito que não curássemos de fazer viagens compridas onde Deus

permitia fazer as vidas tão curtas. Mas logo após isto, desabotoou a manga de um gibão de cetim roxo que trazia vestido, e arregaçando o braço nos mostrou uma cruz que nele tinha esculpida como ferrete de mouro, muito bem feita, e nos disse: – Conhece porventura algum de vós outros este sinal que a gente da verdade chama cruz, ou ouviste-o alguma hora nomear?

Ao que nós todos, em o vendo, pondo os joelhos em terra com devido acatamento, e alguns com as lágrimas nos olhos, respondemos que sim, a que ela dando um grito e levantando as mãos para o céu, disse alto: – Padre Nosso que estais nos céus, santificado seja o teu nome –; e isto disse-o na linguagem portuguesa, e tornando logo a falar chim, como quem não sabia mais do português que estas palavras, nos pediu muito que lhe disséssemos se éramos cristãos, a que todos respondemos que sim, e tomando-lhe todos juntos o braço em que tinha a cruz a beijámos e dissemos tudo o que ela deixara por dizer da oração do Padre-Nosso, para que soubesse que lhe falávamos verdade.

A polarização em torno da cruz como objecto comum de identificação torna-se mais dramática, devido aos contrastes estabelecidos entre ‘viagem’ e ‘fixação’, entre ‘mar’ e ‘terra’ e entre ‘língua chinesa’ e ‘língua portuguesa’, sendo Inês de Leiria o exemplo vivo e tocante da diversidade que pode atingir o ente singular, e dos movimentos e gestos de conjunção (beijar-lhe o braço, ficar em sua casa e comer à sua mesa, escreverem-lhe num caderninho as orações em português) e disjunção (partirem, apesar de tudo, e consagrarem a sua fala em manifestação de sabedoria, que não em seguimento do seu conselho) que em torno dela as outras personagens esboçam.

Por outro lado, é nítida a homogeneidade dos capítulos referentes à conquista da libertação (117-131), onde uma outra personalidade, Jorge Mendes, assume a liderança dos Portugueses na relação com os Tártaros, exercendo papel de relevo na concretização de estratégias militares que conduzem à vitória sobre os Chineses, embora a resistência de Pequim acabe por fazer recuar o invasor. Este último conjunto apresenta-se como uma subsequência narrativa terminal, envolvendo a visita à Tartária, onde Jorge Mendes acaba por permanecer (e, na divisão das edições em dois volumes, costuma terminar aqui o primeiro, consagrando a figura deste novo líder ou, se quisermos, desta recorrência recuperativa de António de Faria), e a integração dos restantes portugueses na embaixada para Uzangué, na Cochinchina, onde finalmente conseguem barcos próprios que lhes permitam retomar a navegação a seu contento e intento. Assim, a unidade fundamental desta longa parte consiste na sua característica de condenação da viagem por terra, espécie de parêntesis sofrido, ou de exílio involuntário, passando à sua

actividade no mar, e funcionando o percurso para a Cochinchina como uma unidade de articulação com a sua reintegração no papel de navegadores por conta própria.

5) Capítulos 132 a 143. *Sequência da primeira estadia no Japão.*

Derivando por Sanchão e Lampacau, os Portugueses chegam casualmente (após uma desavença entre eles de que o narrador, pudicamente, e em atitude de autocensura, prefere não dar pormenores) à ilha dos Léquiós, sendo posteriormente recebidos pelo nautoquim de Tanixumá. A abordagem e circunstâncias da chegada reúnem algumas das características da situação de descoberta, em termos de relacionamento amistoso, e as trocas de informação e conhecimentos adquirem os cambiantes dos textos do género (entrevistas, cartas, apresentações, discursos), mas têm a mais, e fazem o interesse literário desta sequência (para além do seu interesse geográfico e antropológico), uma urdidura dramática que assemelha este conjunto, na sua tessitura concentrada, à sequência de António de Faria (não em similaridades semânticas mas em potencialidades de determinação narrativa). Assim, centram a sequência alguns breves capítulos onde o essencial do seu acontecer se processa: a aventura de Diogo Zeimoto com o arcabuz, a recepção do rei do Bungo aos Portugueses e o acidente com o jovem príncipe. A carta recebida do rei do Bungo é uma das mais interessantes do conjunto epistolográfico da *Peregrinação*, não só pelos termos sociais e protocolares específicos nela empregados, como pela manifestação do interesse cultural por esses homens vindos “do cabo do mundo”, que o rei pretende ver e examinar, provocando assim a sua visita um agradável convívio (nomeadamente com Cristóvão Borralho, que acompanha o narrador) e, indirectamente, o acidente de espingarda com o príncipe Arichandono, que envolve o equívoco pelo qual o “pobre de mim” quase chegou a ser condenado.

Vejamos um excerto da carta:

Olho direito do meu rosto, sentado a par de mim como cada um dos meus amados, [...] eu, Oregendó, vosso pai no amor verdadeiro de minhas entranhas, [...] vos faço saber, filho meu, pelas palavras de minha boca ditas a vossa pessoa, que em dias passados me certificaram homens que vieram dessa terra, que tínheis dessa vossa cidade uns três chenchicogins do cabo do mundo, gente muito apropriada aos japões, e que vestem seda e cingem espadas, não como mercadores que fazem fazenda, senão como homens amigos de honra, e que pretendem por ela dourar seus nomes, e de que todas as coisas do mundo que lá vão por fora, vos têm dado grandes informações, nas

quais afirmam em sua verdade que há outra terra muito maior que esta nossa, e de gentes pretas e baças, coisas incríveis ao nosso juízo, pelo que vos peço muito [...] me queirais mostrar um desses três que me lá dizem que tendes.

O interesse da carta reside na inversão do centro de perspectiva que veicula, acentuando o conhecimento adquirido (referente a terceiros), a sensação de estranheza e as condições de apreço físico com que ao rei do Bungo os Portugueses se manifestam. Para além da ostensão de modos peculiares, é a questão do relativismo cultural que aqui se coloca, em modalidades explícitas de curiosidade e de observação concreta.

Acabando os Portugueses por partir de novo com o corsário que ali os trouxera, dão ecos em Liampó da nova terra abordada e dos seus favores comerciais, pelo que decidem tornar à região nipónica, mas são vítimas de forte tempestade, que acaba por provocar o seu naufrágio. Vagueando pela ilha dos Léquios, onde são detidos pelo broquém, que é inimigo dos Portugueses, conseguem finalmente ser perdoados, através da intervenção das mulheres e da mãe do rei da região. A dramaticidade e a concentração da intriga organizam-se, pois, em função de uma certa simetria que aproxima casualmente os Portugueses do Japão e dele também por acaso os afasta, correndo riscos (provocados e sanados por efeitos de contingência), mas deixando e recebendo uma forte impressão. A este facto não é decerto alheia a recorrência que instalará mais tarde, de novo em terras do Japão, uma das sequências mais importantes da *Peregrinação*, não exactamente pelo facto de a acção lá se situar, a que Fernão Mendes Pinto é certamente alheio, mas pela dimensão textual, ideológica e dramática que o tratamento do narrador lhe atribui, dela fazendo, em nossa opinião, o equivalente semântico na segunda parte do livro da sequência de António de Faria na primeira.

6) Capítulos 144 a 171. *Sequência da embaixada ao Calaminhão.*

Entretanto, dois conjuntos narrativos se introduzem entre *Japão I* e *Japão II*. Um deles, de estrutura central forte, organiza-se em torno da embaixada do rei Bramá ao Calaminhão, na qual são incluídos os Portugueses que na altura fazem grupo com o narrador. Como chegam a tal? Tudo recomeça em Malaca, após o regresso de Liampó, quando Pêro de Faria o envia a Martabão para fazer pazes com Chaubainhá, o rei; uma subsequência prévia se desenvolve que demonstra, por um lado, como os Portugueses atraíam frequentemente os interesses que são chamados a defender, mobilizados pela corrupção e colocando-se ao lado dos adversários (como fazem, no caso, Lançarote Guerreiro e Gonçalo Falcão), e, por outro lado, a ferocidade desses inimigos, agora personificados no rei Bramá.

Após a traição de Gonçalo Falcão, que coloca os outros portugueses em apuros (ficando o “pobre de mim” condenado à morte), o Chaubainhá vê-se sem apoio e, tendo entretanto a frota do rei Bramá cercado Martabão e saqueado a cidade, o rei desprotegido entrega-se. Segue-se a descrição dos suplícios infligidos aos prisioneiros, entre os quais as mulheres, a rainha e o próprio rei. Este conjunto de atrocidades renova-se imediatamente a seguir quando o rei Bramá entra na cidade de Prom, no reino de Pegu, onde os suplícios se renovam, nomeadamente na pessoa da rainha, filha do rei de Ava, antiga pretendida do rei Bramá, e que o recusara.

A qual rainha havia três anos que este bramá mandara pedir por mulher a seu pai, segundo então lá se dizia, e ele lha negara, dizendo na resposta que deu ao embaixador, que em muito mais alto ponto trazia sua filha o pensamento [...], o qual agora, tanto para desprezo por ela e por seu pai, como para se vingar da passada afronta que recebera dele, a mandou ali em público despir nua e dar-lhe muitos açoites, e após isso a mandou levar por toda a cidade, e com grandes gritos e apupadas de gente baixa e desonesta, lhe mandou dar outro tormento, com que a pobre rainha logo expirou; e depois de morta, a mandou atar abraçada ao reizinho seu marido que ainda estava vivo, e cada um com sua pedra ao pescoço os lançaram ambos pelo rio abaixo, que foi um género de crueldade assaz espantoso para quem o via. / E a este modo fez outras muitas cruezas nunca imaginadas. E para dar remate a todas elas, ao outro dia, que foi o de São Bartolomeu, mandou espetar em caluetes todos os nobres que tomaram vivos, que seriam quase trezentos homens, e assim espetados como leitões foram também lançados pelo rio abaixo.

Ora, é ao serviço do praticante dessas atrocidades que os Portugueses partem em embaixada, enviada pelo rei do Bramá ao Calaminhão, na qual se solicita apoio e aliança; a impressividade das descrições sucede-se, mas agora em termos positivos, comunicando as riquezas e requintes de etiqueta com que são finalmente recebidos pelo longínquo príncipe, que, entre festins, teatro, música e outros tipos de rico e civilizado acolhimento, manifesta à embaixada a sua aquiescência. Pelo caminho, encontram o pagode de Tinagogo, capítulos 159 a 161, outra manifestação impressionante da alteridade através dos ritos e práticas religiosas, em construção de desmesurada grandeza, mas, por outro lado, no processo contrário de manutenção da identidade, cuja alternância já referimos, deparam com uma mulher portuguesa que persuadem a regressar ao cristianismo (identidade que é reforçada, mais tarde,

no final da sequência, ao encontrarem a cristã Violante, no capítulo 171, que os ajuda na fuga e os alimenta). Há, pois, neste troço do texto, uma espécie de desdobramento, em ambas as vertentes caminhando para um clímax, que reúne o paroxismo das atrocidades guerreiras ao das manifestações de cortesia e de sumptuária. Em ambos os casos, os Portugueses são participantes negativos, isto é, que se furtam a missões de que eram incumbidos, bem como a uma acção coincidente com os interesses desenvolvidos até então, e que são objectos, mais do que sujeitos, dessa acção que praticamente acaba por subjugar-los.

Mas de uma outra perspectiva pode ser lida esta sequência do rei Bramá e do Calaminhão, e é a que finalmente atribui o comando da acção aos detentores do *poder autóctone* e a subjectividade de assunção das estratégias ao seu impulso de actuação: situada praticamente no centro do texto, e adiantada que vai, embora, a declarada supremacia dos Portugueses e da ideologia ocidental, e enquadrando-se ainda certeira entre a imposição irrecusável das duas personagens modeladoras da narrativa (a imposição temporal de António de Faria que derrota o Coja Acém e rouba o tesouro dos imperadores, e a imposição espiritual de São Francisco Xavier, que virá derrotar os bonzos e converter as suas gentes), este reconhecimento do poder local e da sua eficácia acaba por permitir aos Portugueses a continuação da sua empresa mediante fuga, roubo de uma embarcação e chegada fortuita a Goa, onde o reencontro de Pêro de Faria adquire um sabor quase doméstico.

7) Capítulos 172 a 199. *Desvios e enleios pela Sunda e Sião.*

Este complexo narrativo é homólogo dos anteriores a que atribuímos idêntica designação, e é constituído pelas aventuras dispersas do narrador, movido pelo desejo de fazer fortuna. Congrega, assim, um certo número de episódios de interesse e sentido díspares, tonalizados em geral pelas lutas locais em que se envolvem também por vezes os Portugueses, e desenvolve as forças de oposição em sentido interno: assim, o rei Bramá continua a sua acção devastadora, mas acaba por ser morto, sucedendo-lhe Chaumigrém; por outro lado, o rei de Pegú, Xemindó, é descrito como personagem avisada e de costumes justos, aparecendo como a grande personalidade política na região após a morte do Bramá, mas vem a ser também vencido por Chaumigrém, sendo por este supliciado e morto em condições de atrocidade e opróbrio. Esta oscilação de poderes e de destinos, mantendo o equilíbrio narrativo em termos de incerteza constante para os Portugueses, é atalhada de vez em quando por episódios que, à semelhança dos que já apareciam nos troços de texto anteriormente considerados, animam a capacidade figurativa do relato (numa historicização que se confunde

com a fábula e, portanto, com o investimento ficcional), e entre eles destacaremos o de Nhay Pombaya, a mulher que exerce um cargo político, facto que é incisivamente comentado pelo narrador (capítulo 172), os envenenamentos da rainha adúltera (capítulos 182 e seguintes) ou o de Diogo Soares de Albergaria e a noiva (capítulo 191), na sequência do qual é lapidado. Atentemos na reflexão que merece o cargo político de Nhay Pombaya:

E para que se saiba a razão por que este recado veio mais por mulher que por homem, se há-se saber que foi sempre costume antiquíssimo dos reis destes reinos, desde o princípio deles, tratarem as coisas de muita importância, e em que se requer paz e concórdia, por mulheres; e isto não somente nos recados particulares que os senhores davam aos vassallos, como foi este agora, mas também nos negócios públicos e gerais que uns reis tratam com os outros, por suas embaixadas. E dão para isto, por razão, que ao género feminino, pela brandura da sua natureza, dera Deus mais afabilidade, e autoridade, e outras partes para se lhe ter mais respeito que aos homens, porque são secos, e por essa razão menos agradáveis à parte onde se mandam.

Nhay Pombaya, enviada de el-rei de Demá ao tagaril, rei da Sunda, que era de facto seu vassallo, desempenha-se da sua missão a contento, sem reacções outras no universo diegético do texto que as considerações que nos são comunicadas pelo narrador, o que é de facto situação assinalável.

Em toda esta parte, a impressividade da paisagem e da descrição de costumes perde algum vigor, em prol das peculiaridades das relações internas, do anedótico e da importância atribuída ao facto político, sobretudo nas relações intra-orientais, pelo que se pode verificar uma habituação à atmosfera das regiões, que faz perder progressivamente o efeito de estranheza e de insólito que sustentava parte do sentido do texto até aqui, mas lhe confere em contrapartida uma compreensão mais informada e conciliadora das realidades encontradas.

8) Capítulos 200 a 218. *Sequência de São Francisco Xavier. Segunda e terceira estadias no Japão.*

Esta sequência, na qual podemos entrever um contraponto da sequência de António de Faria, organiza-se de forma manifestamente triádica: 1. Os Portugueses chegam de novo ao Japão, acompanhados de Jorge Álvares, e contactam com peripécias políticas internas quando o rei do Bungo é morto por Furacandono; regressam a Malaca após uma tempestade e encontram São Francisco Xavier, que se interessa por um japonês que eles trazem consigo e que o santo consegue

converter; deparam então com o ataque dos Achéns, do qual os Portugueses acabam desta vez por sair vitoriosos; 2. São Francisco embarca com eles para o Japão, manifestando durante a viagem o seu zelo evangélico, o seu comportamento empenhado mas humilde e, já nessa altura, a sua saúde frágil. São magnificamente recebidos em terra nipónica, nomeadamente pelo rei do Bungo, que enceta atritos na relação com os bonzos em virtude desse bom acolhimento que pratica. Os bonzos provocam São Francisco (que habilmente entretetece ‘conversas’ com ‘conversões’), e marca-se então uma sessão de debate a rigor, sobre matéria teológica, entre ele e Fucarandono. Tendo o santo vencido o debate, Fucarandono regressa mais tarde com 3000 bonzos, a reincidir, e os debates renovam-se por cinco dias que, em disputa longa e acesa, não deixam de lembrar ao leitor, num outro plano, a luta de António de Faria com o Coja Acém...; 3. No regresso, é o comportamento do padre que mais se admira com a menção dos seus milagres e, finalmente, a sua morte em Sanchão e a condução do seu corpo para Goa. Transcrevemos parte deste núcleo narrativo, na altura em que um batel desaparecido ao sabor das ondas em fúria é milagrosamente recuperado pela prece do santo:

Desta maneira esteve o padre recolhido na sua oração até quase ao sol-posto, e então se saiu do camarote e se foi acima ao chapitéu onde os portugueses todos estavam sentados no chão por causa dos grandes penhores e balanços que dava a nau; e depois de os saudar a todos, perguntou ao piloto se aparecia o batel, e ele lhe respondeu que por razão natural era impossível deixar de estar perdido, com mares tão grossos como aqueles, e que pressuposto que Deus milagrosamente o quisesse salvar, nos ficava já a mais de cinquenta léguas. A que o padre lhe tornou:

– Assim parece naturalmente, mas folgaria eu, piloto, [...] que por amor de Deus quisésseis ir à gávea, ou mandar lá algum marinheiro que de lá de cima vigie todo o mar, para que ao menos nos não fique isto por fazer.

E o piloto lhe disse que ele iria lá de boa vontade. E subindo acima, e o mestre com ele, mais para satisfazerem o desejo que viam no padre, que por lhes parecer que podiam ver alguma coisa, [...] se detiveram lá um grande espaço, e enfim afirmaram que em todo o mar não viam coisa nenhuma, de que o padre, ao parecer de todos, ficou assaz triste. E encostando a cabeça no prepau do chapitéu, esteve assim com aquela tristeza um pouco impando como que a querer chorar, [...] e levantando as mãos ao céu, disse com lágrimas:

– Jesus Cristo, meu verdadeiro Deus e Senhor, peço-te pelas dores da tua sacratíssima morte e paixão, que hajas misericórdia de nós, e nos salves as almas dos fiéis que vão naquele batel.

E tornando com isto a reclinar a cabeça sobre o prepau a que estava encostado, se deixou assim estar como que a dormir, cerca de dois a três credos, quando um menino que estava sentado na enxárcia, começou a gritar dizendo: “Milagre, milagre, que eis aqui o nosso batel”.

O texto é de facto de antologia, e transcrevemo-lo aqui bastante reduzido. Para além da capacidade dramática da cena, comunicada com sobriedade e vigor, e da relação sábia entretecida entre os diálogos e as posturas das personagens, onde os dois eixos, vertical e horizontal (o do alongamento do olhar em busca do batel engolido pelas vagas, e o da ascensão física e moral de subidas aos mastros e de olhares simbólicos para o firmamento), se interpenetram, fica ainda a força da religião como movimento ideológico de base na *Peregrinação*, onde um santo aparece tratado como personagem, e o final exemplar da sua vida, coincidindo com a fase conclusiva do texto, implica a consagração do impulso identificador, após tantos e tão desvairados gestos implicados na diferenciação e na alteridade.

9) Capítulos 218 a 225. *Desvios e enleios com padre Belchior, e quarta estadia no Japão.*

Este complexo narrativo apresenta uma dispersão de episódios e aventuras acentuadamente mais exígua que os anteriores (em grau e em número), e a sua presença parece manifestar predominantemente uma espécie de abertura final na substância do conteúdo apresentado, isto é, no plano das ideologias e do pensamento. Como se a viagem ficasse em aberto, e fazê-la não fosse um acto, mas um processo (de actuação física e de recolhimento de saber e experiência), que é o que acaba por ser, de facto. Durante estes capítulos, padre Belchior ocupa o lugar deixado vago por São Francisco Xavier, e o leitor pergunta-se porque é que agora é necessário um padre a acompanhar as aventuras, quando anteriormente a efabulação (e a matéria mesma da chamada “peregrinação”) o tinha dispensado – e conclui decerto pelos interesses especiais que o narrador passa a ter em relação aos jesuítas... Padre Belchior vai a Malaca, mas segue directamente para o Japão, meta das conversões a exercer, das lutas religiosas no sentido ideológico, e meta terminal também de todo o périplo transcorrido. A pretendida conversão do rei não consegue realizar-se, não obstante a simpatia por ele sempre demonstrada; e o padre decide ir aproveitar melhor o seu tempo na Índia, solicitando o narrador ao rei do Bungo uma carta de amizade pelos portugueses, que traz consigo no seu regresso.

10) Capítulo 226. *Núcleo conclusivo*.

Contém a rota directa do regresso, do ponto mais longínquo da viagem (Japão) até Lisboa, englobando rapidamente as várias regiões atravessadas, embora essa rota não se tenha processado directamente no espaço diegético da narrativa. Inclui também a comunicação das dificuldades e ingratidões que o narrador encontra no seu regresso à Pátria, bem como o seu refúgio na justiça divina. E a narrativa insiste na minimização final, e recorrente, do “pobre de mim” – “pois eu não mereci mais, por meus grandes pecados.”

Muitas rotas ficam ainda por seguir neste breve percurso esboçado em torno da *Peregrinação*. Porque o seu espaço narrativo é verdadeiramente surpreendente, e porque as suas direcções de sentido, explícitas e latentes, não deixarão de continuar a manifestar-se em trabalhos a vir, e isso em função, decerto, da riqueza e força dessa personalidade residual que a anima. Projectção enunciativa insistente de uma autobiografia eventualmente elaborada mas irrecusável, a *Peregrinação* conduz à insatisfação dos trabalhos que tentam acompanhá-la, e isso parece ser “natural”, no sentido em que utilizava a palavra o santo jesuíta no último trecho transcrito – mas isso será, como também parece óbvio, e o narrador igualmente dizia, “por culpa dos canos e não da fonte” que, essa, continua a alimentar uma das zonas mais férteis da nossa literatura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOXER, Charles R., *Fidalgos in the Far East (1550-1770): Fact and Fancy in the History of Macao*, The Hague: Nijhoff, 1948
- BRUNEL, Pierre, “Mythe et voyage dans *Pérégrination*”, in Ana Margarida Falcão, Maria Teresa Nascimento e M. L. Leal, *Literatura de Viagem. Narrativa, História, Mito*, Lisboa: Cosmos, pp. 555-564
- CASTRO, Aníbal Pinto de, “Introdução”, in *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Porto: Lello & Irmão, 1984, pp. V-LXX
- CATZ, Rebecca, *A Sátira Social de Fernão Mendes Pinto – Análise Crítica da “Peregrinação”*, Lisboa: Prelo, 1978
- CIDADE, Hernâni, *A Literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina*, Coimbra: Arménio Amado, 1963
- CORTESÃO, Jaime, “Fernão Mendes Pinto e o Humanismo Crítico”, in *O Humanismo Universalista dos Portugueses*, Lisboa: Portugalia, 1965, pp. 119-192
- GENTIL, Georges le, *Les Portugais en Extrême-Orient. Fernão Mendes Pinto. Un pré-curseur de l'exotisme au XVI.^e siècle*, Paris: Herman, 1947

- JORGE COELHO, Lúcia, *A Estrutura da Narrativa em "Peregrinação"*, Faculdade de Letras de Lisboa. Tese de Licenciatura em Filologia Românica, 1971
- KRYSINSKI, Vladimir, "Vers une typologie des récits de voyages: structures, histoire, invariants", in Maria Alzira Seixo e Graça Abreu, *Les récits de voyages. Typologie, historicité*, Lisboa: Edições Cosmos, 1998, pp. 287-303
- LAPA, Manuel Rodrigues, "Prefácio", in *Peregrinação*, 2ª ed., Lisboa: Seara Nova, 1954
- LOPES, Óscar, "Camões e Mendes Pinto", in *Ler e Depois*, Porto: Inova, 1969, pp. 128-136
- MARGARIDO, Alfredo, "La multiplicité des sens dans l'écriture de Fernão Mendes Pinto et quelques problèmes de la littérature de voyages au XVI.º siècle", *Arquivos do Centro Cultural Português*, XI, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1977, pp. 159-197
- MONTEIRO, Adolfo Casais, "Prefácio", in *Peregrinação*, Lisboa-Rio: Sociedade de Intercâmbio Cultural Luso-Brasileiro, 1952
- PINTO-CORREIA, João David, "Apresentação crítica", in *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Lisboa: Comunicação, 1983, pp. 13-111
- RIBEIRO, Aquilino, "Fernão Mendes Pinto e a sua máscara de Pirata", in *Portugueses das Sete Partidas*, Lisboa: Bertrand, 1969, pp. 225-248
- SARAIVA, António José, *Fernão Mendes Pinto*. Lisboa: Europa-América, 1971
- SEIXO, Maria Alzira, *Poéticas da Viagem na Literatura*, Lisboa: Edições Cosmos, 1998
- SÉRGIO, António, *Ensaio*, VI, Lisboa: Sá da Costa, 1971
- TRULLEMANS, Ulla, *Huellas de la Picaresca en Portugal*, Madrid: Insula, 1968

As religiões e a Religião na obra de Fernão Mendes Pinto

Luís Filipe F. R. Thomaz

A *Peregrinação*¹ de Fernão Mendes Pinto (c. 1510-1583) é na literatura portuguesa, quiçá na literatura universal, uma obra ímpar, difícil de comparar a qualquer outra. Não é por mero acaso que constitui desde o século XVII a terceira obra portuguesa em mais línguas traduzida, após *Os Trabalhos de Jesus* de Frei Heitor Pinto e *Os Lusíadas* de Camões². É do seu caráter único, que a não deixa integrar rigorosamente em qualquer dos géneros literários, que resulta a dificuldade que todos sentimos em interpretá-la corretamente.³

É, além do mais, obra única porque retrata a menos conhecida das facetas da expansão portuguesa: a dispersão de aventureiros, corsários, piratas e mercenários pelos mares do Oriente, longe dos olhares da Coroa; em rotura, mais ou menos aberta, com os poderes oficiais da Índia Portuguesa, tal gente apenas fugazmente é referida na literatura do campo oposto que, focando preferentemente a expansão oficial, quase sempre a olha de soslaio⁴. Tampouco é possível ver nela, como roçando pelo absurdo tentou fazer Rebecca Catz⁵, uma sátira da expansão oficial nas suas duas principais vertentes, a imperial e a missionária, pois nem o seu âmbito geográfico nem o seu meio humano coincidem

¹ *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto (edição facsimilada da edição de 1614)*, apresentação de José Manuel Garcia, 1995, de onde extraímos as citações; cf. Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação & Cartas; em apêndice: Testamento de Antônio de Faria* [edição com a ortografia modernizada, mas infelizmente inteiramente desprovida de índices, o que nos fez recorrer amiúde à edição de Rebecca D. Catz, *The Travels of Mendes Pinto*].

² Fr. Francisco Leite de Faria, *As muitas edições da "Peregrinação" de Fernão Mendes Pinto*.

³ Uma vez que não reina o acordo sobre o recente acordo ortográfico, observando-o uns mas rejeitando-o outros, toma o autor a liberdade de o seguir apenas parcialmente, substituindo sempre que necessário lhe pareceu as grafias aprovadas por outras que se lhe afiguram lingüisticamente mais convenientes, sem contudo pôr integralmente em prática o sistema que defendeu no artº "Ainda a Reforma Ortográfica", *Brotéria – Cristianismo e Cultura*, vol. 181, nº 4, Novº 2015, pp. 379-393.

⁴ Veja-se a nossa tentativa de síntese da história da primeira expansão portuguesa, *La Expansión Portuguesa, un prisma de muchas caras*, em que, tanto quanto o permite a escassez de fontes históricas, procurámos dar a esta faceta menos conhecida o relevo que merece.

⁵ Rebecca Catz, *Fernão Mendes Pinto – Sátira e anti-cruzada na 'Peregrinação'*.

com qualquer delas, parecendo ao invés ser-lhes paralela – e, por conseguinte, apenas no infinito se lhes vir a encontrar. Sátira, poderá conter, mas está bem longe de constituir a sua essência; crítica, sem dúvida que a contém, e por vezes assaz profunda – mas essa incide sobre o que a obra trata e não sobre o que lhe permanece ao largo.

A PEREGRINAÇÃO, LIVRO DE HISTÓRIA?

Têm alguns visto a *Peregrinação* como uma obra de história, engenhandosse a demonstrar a historicidade, ou pelo menos a verosimilhança de cada um de seus detalhes, tarefa ingrata que, à míngua de elementos para a comparação, dificilmente pode conduzir a resultados positivos. As únicas tentativas frutíferas em tal sentido são as que visam discernir a historicidade do contexto, já que a do texto é, por assim dizer, incontrolável. Como noutra ocasião, com base na lingüística, procurámos demonstrar⁶, muitos dos detalhes que contém constituem na realidade a figura de estilo a que então chamámos *alethema*, destinada a induzir no leitor a impressão de que é verdadeiro e real tudo o que se lhe narra, pois tudo, pessoas, cousas e lugares, tem o seu nome, leva uma data e se passa num espaço definido – embora na realidade o nome seja bastas vezes inventado, à custa dos parcos recursos do autor em línguas asiáticas, e as sucessivas datas que indica pareçam incompatíveis com a crua realidade das monções, que impunham à mobilidade das pessoas estreitos limites, que a narração parece não respeitar.

Não é nossa intenção afastarmo-nos aqui do propósito expresso no título desta comunicação para discutir em pormenor da verosimilhança das andanças que, sempre na primeira pessoa, narra o nosso autor. Parece-nos, contudo, conveniente abrir como que um parêntesis para enumerar, ainda que brevemente, algumas das incongruências que o seu texto contém, pois nos ajudam a compreender que a *Peregrinação* está longe de ser uma crónica, em que os acontecimentos são narrados por ordem cronológica, e mesmo de uma vulgar autobiografia, que deveria, em princípio, obedecer a igual critério.⁷

⁶ “As competências lingüísticas de Fernão Mendes Pinto e o seu uso do malaio”. A versão inglesa que saiu na edição comentada da *Peregrinação* dirigida por Jorge Santos Alves e publicada pela Fundação Oriente não foi revista pelo autor e contém diversos erros.

⁷ Nas páginas que se seguem usamos na transcrição do chinês o sistema Wade-Giles, em que as letras têm aproximadamente o mesmo valor que em inglês e nas demais línguas europeias, ao passo que no sistema *pinyin*, oficialmente adotado na China continental, indicam convencionalmente fonemas cuja realização está muitas vezes assaz longe dos sons grafados nas nossas línguas pelos mes-

Algumas das incongruências são detetáveis pela mera análise interna do texto. Tal é o caso da viagem à Etiópia: partido de Portugal em Março de 1537, Fernão Mendes teria seguido diretamente de Moçambique para Diu, para ajudar a terminar e guarnecer a fortaleza que aí construía Nuno da Cunha. A data de Setembro de 1538, que dá para a sua chegada a Diu, deve entender-se como mera gralha, em vez de Setembro do ano anterior, o que é confirmado por Gaspar Correia, que data de 12 de Setembro de 1537 a chegada das naus a Diu⁸. O autor teria, logo dezasseite dias após a sua chegada (portanto c. 29 de Setembro), embarcado numa das duas fustas que aí se aprestavam para ir ao Estreito de Meca, ou seja, ao Mar Roxo, passando pelas ilhas de Curia, Muria, Abdalcuria e Socotorá, ao largo da costa da Arábia, até aportarem a Arquico⁹, na Eritreia, e passando daí a Maçua¹⁰. Ter-se-ia em seguida internado com três companheiros no Império Abexim e, fazendo uma média de cinco léguas por dia em mulas, teriam em meia dúzia de dias chegado à presença da “princesa de Tigremahom¹¹, mãe do Preste João”, que os teria recebido a 4 de Outubro: teria por conseguinte feito a viagem de Diu ao coração da Etiópia em cinco dias! Mas a 6 de Novembro estavam já de novo todos quatro em Arquico, prontos a embarcar para novas aventuras...

mos símbolos; sempre que nos pareceu necessário demos também em *rōmaji* ou japonês romanizado a pronúncia dos 漢字 *kanji* ou ideogramas chineses usados no Japão. Na transcrição do sânscrito e do pali usamos o IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*) estabelecido em 1888 por uma convenção de orientistas e universalmente aceito, substituindo todavia o mácron ou sinal de vogal longa, pelo acento circunflexo e (para evitar que os incautos a pronunciem *l*) a africada *c* (= *tx*) por *ch*, e análogamente a aspirada correspondente, *ch*, por *chh*; na do anamita ou vietnamita seguimos a *Chữ Quốc Ngữ* (“escrita da língua nacional”, hoje oficial) popularizada pelo jesuíta francês Alexandre de Rodes, que em 1651 completou e publicou em Roma, nos prelos da *Propaganda Fide*, o *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum* devido aos trabalhos dos jesuítas portugueses Francisco de Pina, Duarte da Costa e Gaspar do Amaral, indicando quando necessário também os caracteres *Chữ Nôm* (字喃), variedade de escrita chinesa adaptada ao vietnamita, muito usada entre o século XV e c. 1920. Nas palavras árabes notámos em expoente as desinências casuais (-*u* para o nominativo, -*a* para o acusativo e -*i* para o genitivo ou caso oblíquo), que hoje em dia são geralmente omitidas na pronúncia, salvo na leitura do Alcorão. Para o malaio-indonésio utilizamos a *ĕjaan baru* ou *ĕjaan baharu*, “nova ortografia”, oficialmente adótada em 1972 por acordo entre a Indonésia, a Malásia, Cingapura e Brunei; na transcrição das demais línguas não-romanizadas, em que não podíamos ir mais longe por falta de conhecimentos, limitámo-nos a transcrever os nomes tal como os encontrámos nas obras dos especialistas.

⁸ Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, III, pp. 816-817.

⁹ 15° 38' N, 39° 37' E. Daremos apenas as coordenadas das localidades identificáveis, para que o leitor as possa achar num mapa.

¹⁰ 15° 36' N, 39° 21' E.

¹¹ Na realidade *Tigremahom* não é um topónimo nem o título de uma princesa, mas transcrição do amárico *Təgré Mäkw'ännən*, “governador do Tigré” (ትግራይ, *Təgray*, em língua local, *Təgré* em amárico), a mais setentrional das províncias da atual Etiópia, comarcã da Eritreia: cf. Siegbert Uhli, Alessandro Bausi *et alii* (dir.), *Encyclopaedia Aethiopica*, “Təgray”.

No regresso da Etiópia ele e seus companheiros teriam sido atacados no Mar Roxo pelo corsário turco Dragut¹² e feitos prisioneiros. Sucede, porém, que Dragut, de que não consta ter alguma vez atuado nessas águas, andava embarcado como *levend*¹³ numa frota que operava no Mediterrâneo, cujo comando assumira, e foi nessas funções que em Setembro desse mesmo ano de 1538 afrontou Andrea Doria na batalha naval de Préveza, um pouco a sul de Corfu.

Mais inverosímil ainda é a viagem que o nosso autor teria feito a Pegu¹⁴ em Janeiro de 1545¹⁵, assistindo em seguida às guerras entre o reino bramá¹⁶ de Tangu e o reino *mon* de Pegu, daí empreendendo uma viagem ao pagode de Tinagogó e ao reino do Calaminhão, para seguidamente, com uma passagem por Chatigão¹⁷,

¹² Turğud Re'ıs (1485-1565), sucessivamente bei de Argel, *beylerbey* (i.e. “bei dos beis”) do Mediterrâneo e paxá de Trípoli: vide S. Soucek, artº “Turğud Re'ıs” in P. J. Bearman *et alii*, *Encyclopédie de l'Islam -Nouvelle Édition*, tomo X, s. v.

¹³ *Levend* em turco, *lawand* em persa, significa “livre, independente, voluntário”; dava-se o nome de *deniz levend*, “voluntário do mar” ao corsário do Mediterrâneo que agia ao serviço da Sublime Porta, sem contudo estar integrado nas forças regulares – pelo que, como as dos *sanguicéis aventureiros* dos portugueses do Índico, as suas taifas eram de início retribuídas apenas com o espólio que tomassem, passando contudo mais tarde a receber um salário, pago à jeira, pelo almirantado otomano: vide J. H. Kramers & W. J. Griswold, artº “lewend”, in P. J. Bearman *et alii*, *Encyclopédie de l'Islam*, vol V, s. v.

¹⁴ Pegu situa-se na atual Birmânia a 17° 30' N, 96° 30' E, e o seu nome é também grafado Bago, forma que Fernão Mendes Pinto transcreve por Bagou (cap. cliii), explicando: “a cidade de Bagou a que o vulgo chama Pegu”; noutro passo (cap. cvii) fala da “cidade de Bagou no Pegu”, usando, portanto, a primeira forma para a cidade capital e a última para o reino, tradicionalmente designado em sânscrito pelo nome de *Hāsawatī*, “[terra] rica em cisnes” (animal considerado rei das aves e cercado de prestígio mítico), de onde *Hongsawatoī* em *mon* e *Hanthawaddy* em birmano. A sua língua era o *mon*, idioma do grupo *mon-khmer* ou austro-asiático, que na Idade Média se falava desde os confins do Camboja ao que é hoje a Baixa Birmânia, mas é hoje falado por apenas cerca de um milhão de habitantes, na zona de Martabão, de um e outro lado da fronteira entre a Birmânia e o Sião. O reino, intermitentemente dominado pelos bramás ou birmanos (povo do grupo tibeto-birmano, de língua monossilábica e tonal inteiramente diferente do *mon*) foi independente de 825 a 1043, de 1287 a 1526, de 1550 a 1551 e de 1740 a 1757, sendo então definitivamente tragado por Bramá. Dedicámos às primeiras relações entre os portugueses e o Pegu o nosso primeiro livro: *De Malaca a Pegu – Viagens de um feitor português (1512-1515)*.

¹⁵ Cap. cxliv.

¹⁶ Bramá (*Brahmá* em sânscrito, em birmano *Mrāmā* ou *Myāmā*, modernamente grafado *Myanmar*, em que o *r* final serve na transcrição adótada apenas para notar a quantidade longa da vogal precedente) é o nome tradicional tanto do país que no século XIX começou a ser designado à francesa por Birmânia (cf. o nosso artº “A Birmânia mudou de nome?”) como dos seus habitantes. Na época de F. M. Pinto o termo *Bramá* é sobretudo usado para designar o reino birmano de Tangu ou Toungoo (18° 57' N, 96° 28' E), independente de 1486 a 1752, conquanto existisse outro reino birmano no Arracão (Arakan, Rakhin ou Yakhin), ao longo do litoral do golfo de Bengala, que permaneceria independente até 1782. Quanto ao reino de Avá (21° 51' N, 96° E), independente de 1364 a 1555, embora a população fosse bramá, era governado por uma dinastia de origem *shan*, povo do grupo *thai* que ocupa a parte ocidental da atual Birmânia, limítrofe do Sião.

¹⁷ Chittagong, 22° 20' N, 91° 50' E.

no Bengala, e por Goa, regressar a Malaca, onde teria chegado “no dia em que faleceu Rui Vaz Pereira Marramaque, capitão que era então da fortaleza”¹⁸, que na realidade morreu em 1544¹⁹. Teria por conseguinte chegado a Malaca antes de ter partido... Poder-se-ia admitir que a data 1545, indicada para a partida, é gralha por 1543; mas nesse ano, como veremos, diz o autor em outro passo achar-se na China. Se a data correta é 1545, há que admitir que o narrador empreendeu aquela longa viagem em espaço de um ano, uma vez que, segundo diz, embarcou de novo, agora de Malaca para Sunda²⁰, onde permaneceu dois meses no porto de Banta²¹, após o que partiu para Japarâ²² a 5 de Janeiro de 1546!²³

Outra contradição interna: Mendes Pinto narra nos capítulos xiii a xxxviii as diligências que terá feito em 1539 nas redondezas de Malaca por mando de Pero de Faria, após o que enche os capítulos xxxix a cxliv da sua obra com a narração das suas aventuras em companhia de António de Faria, que se iniciam com a sua partida de Patane a 9 de Maio de 1540, e das andanças que, após a morte daquele, terá feito pela China, Japão, Tartária e Cochinchina. O regresso a Malaca ter-se-ia dado ainda em dias de Pero de Faria, ou seja, antes de começos de 1543, embora, como vimos, noutro passo afirme ter tido lugar em finais de 1544, partindo então para Pegu em Janeiro de 1545. No entanto enumera no capítulo clxxxiii algumas das bondades do rei Chairacha do Sião (r. 1534-1547), “das muitas que lhe vi fazer do ano de 1540 até o de 1545, em que continuei por mercancia a vir a este reino” – ou seja, durante todo o período em que diz ter peregrinado pelo Extremo Oriente.

Há, por outro lado, inverosimilhanças geográficas, de que a principal é a viagem ao reino do Calaminhão, por alguns identificado com o Tibet, por outros com o reino interior dos Laos, na realidade ambos inacessíveis por via fluvial a partir de Martabão²⁴, como pretende o autor ter feito. Além disso, tão depressa fala de Jangomá²⁵, a cujo senhorio afirma pertencer o Calaminhão, como de

¹⁸ Cap. clxxii.

¹⁹ Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, IV, pp. 415-417.

²⁰ Sunda é o nome que se dá ao terço ocidental da ilha de Java, onde se fala o sundanês, distinto do jau ou javanês falado em praticamente todo o resto da ilha. Para mais detalhes *vide* o nosso artº “O malogrado estabelecimento oficial dos portugueses em Sunda e a islamização da Java”.

²¹ Bantén, nos mapas e textos portugueses transcrito geralmente por Bantam, a 6° 21' S, 106° 9' E.

²² Porto da costa setentrional de Java, a 6° 32' S, 110° 43' E.

²³ Cap. cxliv-clxxxiii.

²⁴ Porto do reino de Pegu, hoje incorporado na Birmânia, na foz do Saluém, a 16° 33' N, 97° 35' E.

²⁵ Cap. cxxviii, cl, clviii & clxvii. *Jangomá* é na realidade a transcrição aproximativa de Chieng-Mai (18° 46' N, 98° 58' E), capital do reino *thai* de Lan Na (independente de 1296 a 1768), utilizada por Tomé Pires, João de Barros, António Bocarro e vários viajantes do século XVII, pelo que a sua identificação é indiscutível: vejam-se abonações *in* Henry Yule & A. C. Burnell, *Hobson-Jobson – A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive, s. v.*

Chiammai, como se de duas cousas distintas se tratasse, dando a entender que Jangomá, sita nas margens do rio do mesmo nome (que na realidade se chama em *thai* Menam Ping, “rio Ping”) era acessível por via fluvial a partir do delta do Irrauadi, o que é erróneo; quanto a Chiammai²⁶, ora designa a cidade de Chieng Mai e o reino *thai* de Lan Na, que nela tinha a capital, ora um mítico lago de onde proviriam quatro rios: um primeiro que, atravessando “direito a oeste toda a terra do Sornau²⁷ de Sião” desaguaria a 26° de latitude norte, o que poderia corresponder vagamente ao Rio Azul ou Iansequião (揚子江, Yang Tzu Chiang), que no entanto nem atravessa o Sião nem desagua a 26°, mas sim a 31° N; um segundo, chamado Jangumá, que passaria no reino de Chiammai, nos Laos, em Odiá (Ayuthaya)²⁸, capital do Sornau ou Sião, parecendo por conseguinte representar uma confusão entre o Mecom e o Menão²⁹, mas é dito desaguar em Martabão, o que corresponde antes ao Saluém; um terceiro que passaria em Sacotay³⁰ e outras localidades inidentificáveis, indo desembocar na barra de Cosmim³¹, no Pegu, correspondente portanto ao Irrauadi, que está muito longe de passar em Sukhotai; e um quarto que num passo da obra³² desagua na costa da Cochinchina perto do Cabo Varela³³, mas num outro³⁴ se não sabe ao certo onde desemboca, aventando-se que pode quiçá corresponder ao Ganges. Por outros nomes chamar-se-ia também o lago Cunebeté e Singapamor, e Fernão Mendes Pinto teria lá passado no regresso da Tartária, a

²⁶ Cap. xli, lxx, cxxiv, cxxviii & clxxxi-clxxxv.

²⁷ Nome freqüentemente utilizado pelos nossos autores quinhentistas para designar o Sião ou a sua capital; representa uma transcrição do persa *Shahr-e Nou*, “cidade nova”, referindo-se à sua capital, localmente designada por Ayutthaya (do sânscrito *Ayodhyá*, nome da capital del-rei Daxaratha, pai de Râma, o herói do *Râmâyana*, de que esta pretendia ser uma reedição), fundada em 1351. Menos provavelmente pode transcrever o persa *Shahr-e Náv*, “cidade do navio” ou “cidade do rio”, ou então referir-se a Lophaburí, cujo nome parece corresponder a *Navapura*, “cidade nova” em sânscrito e em pali. Fernão Mendes emprega por vezes o termo como topónimo, sinónimo de Sião (cap. xxxvi, xli, lxxxviii, xcv, cvii & clxxxix), mas outras vezes como se fosse um título del-rei de Sião (cap. xvii, cxxviii & cxlvi).

²⁸ 14° 19' N, 100° 37' E.

²⁹ O verdadeiro nome do rio que passa em Ayutthaya e em Krung Thep Maha Nakhon (vulgo Bancoc ou Bangkok), é Chao Phraya, significando *menam* em *thai* simplesmente “rio”; mas é conhecido na Europa por Menão, o que se pode considerar uma antonomásia.

³⁰ Sem dúvida Sukhothai (17° N, 99° 47' E), nas margens do rio Yom, afluente do Menão, onde se sediou de c. 1238 a 1438 o primeiro reino *thai*.

³¹ Cosmim é o nome dado no século XVI à cidade do delta do Irrauadi hoje conhecida por Puthein ou Bassein, sita a 17° 45' N, 94° 53' E (a não confundir com Baçaim ou Vasai na Índia, um pouco a norte de Bombaim, cujo nome é em inglês por vezes também grafado Bassein).

³² Cap. xli.

³³ O ponto mais oriental da costa da Cochinchina (Vietnã), a 12° 55' N, 109° 27' E, chamado em anamita (ou vietnamita) Mũi Nây. O nome *Cabo Varela* é uma adaptação do seu nome malaio, Tanjung Berhala, que significa “Cabo do Ídolo”.

³⁴ Cap. cxxviii.

caminho da Cochinchina³⁵. Tê-lo-ia também atingido na sua campanha contra o monarca de Chiammai el-rei de Sião, que ao depois em nove dias de navegação teria regressado por via fluvial à sua capital com as três mil embarcações com que viera. O lago com quatro saídas fluviais pode talvez constituir uma reminiscência do Tonle Sap, no Camboja, que de facto comunica com as diversas bocas do Mecom, com que se encontra nos Quatro Braços, defronte de Phnom Penh, dividindo-se aí em dois: o Bassac, dito em vietnamita *Hâu Giang*, e o ramo principal do Mecom, dito em vietnamita *Tiền Giang*, que por sua vez se desdobram em inúmeros canais, comunicantes entre si. Seja como for é claro que a concção hidrográfica que o autor expõe é completamente errónea.

No caso da viagem pelo interior da China até à Tartária³⁶ é mais difícil fazer uma crítica precisa ao itinerário que o autor diz ter seguido, já que a toponímia

³⁵ *Cochinchina* é um dos antigos nomes do Vietnã, que na época de Fernão Mendes Pinto correspondia essencialmente ao delta do Rio Vermelho e à parte setentrional do Anão, até ao Cabo Varela, a sul do qual se estendia o reino hindu do Champá, povoado por uma população de língua austronésica, os chames. Aplicava-se, portanto, sobretudo à região do delta do Rio Vermelho, hoje mais conhecido na Europa por Tonquim (de 東京, *Đông Kinh* em vietnamita, *Tông Kêng* em cantonês, *Tung Ching* em mandarim, “capital do Oriente”, nome que em rigor designava Hanói, capital do país sob a dinastia Lê, 1428-1788). Quanto a Anão (de 安南, pronunciado *An Nam* em vietnamita, *An Nan* em mandarim e *Ôn Nam* em cantonês, “Sul pacificado”), foi o nome dado ao governo militar também sediado em Hanói criado em 679 pela dinastia T’ang (618-907), ao tempo senhora do Vietnã; foi a administração francesa que restringiu o seu emprego à parte central do país, governado, sob protetorado francês, pelos imperadores da dinastia Nguyễn (1802-1945), residentes em Hué, com exclusão dos deltas do Rio Vermelho e do Mecom, que formaram unidades administrativas separadas. A região do delta do Mecom, anexada entre 1862 e 1867 pela França, que lhe deu o nome de “Colónia da Cochinchina”, fazia na época de Fernão Mendes Pinto, como fez até começos do século XIX, parte do Camboja. O nome *Cochinchina* deriva do chinês 交趾, (pronunciado *Káu Chi* em cantonês, *Chiao Chih* em mandarim), através do malaio *Koci* ou *Kuci* (a ler *Kochi*, *Kuchi*); como explica Tomé Pires, para evitar a homonímia com o nome de Cochim, na Índia, chamava-se a esta cidade *Koci Kolam* (“Cochim de Coulão”) e àquele território *Koci Cina* (“Cochim da China”): vide Armando Cortesão (ed.), *The Suma Oriental of Tomé Pires...*, f. 138 v; cf. Yule, *Hobson-Jobson*, s. v. “Cochinchina”. O topónimo emigrou gradualmente para sul à medida que progredia a conquista vietnamita do Champá e, finalmente, do *Nam Ky*, ou seja, do delta do Mecom. O nome 越 (*Viêt* em língua local, *Yüt* em cantonês, *Yüeh* em mandarim), que era na China Antiga uma designação um tanto vaga dos reinos ainda independentes a sul do reino chinês, fez parte durante largos períodos do nome oficial do Vietnã: 南越, *Nam Viêt* (“Viet meridional”), de 206 a 211 A. C. e de novo sob a dinastia Lý anterior (541-603), 大越, *Đại Viêt*, “Grande Viet”, de 1054 a 1400 e de 1428 a 1804, e finalmente *Viêt Nam* a partir de 1804; contudo este nome não passou por então ao português.

³⁶ Cap. lxxix-cxxxii. O uso, freqüente pelo menos até ao século XIX, do termo “Tartária” para designar a Mongólia, Manchúria e regiões adjacentes constitui um arcaísmo, uma vez que a confederação de nómadas encabeçada pelos tatares (nome mais tarde latinizado em *tártaros* por analogia com o grego *Tártaro*, “ínfimo inferno”, conotando o carácter infernal das suas incursões), teve o seu apogeu no século XII, quando ajudaram os chineses a derrotar os mongóis (1161), passando em seguida a hegemonia na estepe para estes, que os subjugaram e integraram nas suas hostes. Manteve-se, todavia, o uso do termo correspondente a *tatar* para designar genericamente os nómadas da Ásia

parece quase totalmente inventada, pois, tirante os bem conhecidos nomes de Nanquim e Pequim, apenas é identificável o nome de Quansy (廣西, Kuang Hsi, em *pinyin* Guangxi) – que no entanto não designa como o autor pretende uma cidade mas uma província, sita a oeste da de 廣東 (Kuang Tung, em *pinyin* Guangdong, étimo de Cantão) e limítrofe do Tonquim. Seja como for, não é possível regressar da Tartária por via fluvial e desembocar na Cochinchina, mesmo fazendo no final da jornada 86 léguas em cavalgadas através de “montes agros e serranias muito grandes”, como o autor pretende, já que nem o Iansequião ou Rio Azul, nem *a fortiori* o Rio Amarelo (黃河, Huang He), que de facto provêm da Tartária *lato sensu*, passam tão perto da fronteira do Tonquim.

Ao lado destas incongruências corográficas há-as também climáticas. Não parece, por exemplo, crível que o nosso autor tenha feito a bordo de um junco, navio de fundo chato, incapaz de bolinar, a viagem de Malaca a Pegu em Janeiro³⁷, quando a monção de nordeste está no auge, colhendo o navio de proa, ou pelo menos pela amura.

Quanto às inverosimilhanças históricas, há que notar que muitas das guerras que o autor relata e em que diz ter tomado parte, sobretudo no Sueste Asiático, são na realidade históricas, corroboradas tanto por fontes locais como pelas fontes portuguesas, mormente as *Décadas da Ásia* de Diogo do Couto (c. 1542-1616). Note-se que é extremamente improvável que entre Couto e Fernão Mendes Pinto tenha havido influência em qualquer dos dois sentidos, pois as *Décadas* que dizem respeito ao período em que Fernão Mendes andou nas Índias foram dadas à estampa após a morte deste, mas antes da publicação póstuma da *Peregrinação* pelas filhas do autor. As coincidências que há não se explicam senão pela utilização de fontes comuns, por certo meramente orais. As guerras entre Bramá e o Sião, entre este e Lan Na e entre aquele e Pegu, tal como as de Demá e Panaruca em Java, são indubitavelmente históricas; o que é duvidoso é que o narrador nelas tenha participado em pessoa, até porque, como vamos ver, algumas se desenrolaram simultaneamente, e Fernão Mendes, como todo o mortal, não tinha o dom da ubiqüidade.

Seja como for, Fernão Mendes Pinto está longe de seguir na narração uma estrita ordem cronológica, o que pelo menos uma vez confessa: de feito, após ter noticiado no cap. cxcii a morte de Diogo Soares de Melo, *o Galego*, no Pegu,

Central, atestado em chinês e em persa desde o século XIII; comunicou-se à Europa na seqüência da incursão mongol que atingiu a Hungria em 1241. Subsistem núcleos de tatars *stricto sensu*, povo do grupo turco, na Crimeia, onde formaram de 1449 a 1783 um canado independente, ainda que vassalo da Sublime Porta, e na república autónoma da Tatária, membro da Federação Russa, com a capital em Kazan (55° 45' N, 48° 8' E).

³⁷ Cap. cxliv.

a mando do “Xemim-de-Çataõ” de que voltaremos a falar (portanto, como veremos, entre 1550 e 1551), narra no cap. cciv a sua chegada a Malaca, vindo de Patane ao comando de uma fusta, ainda a caminho do Pegu onde encontraria a morte. Dando-se conta do anacronismo, observa então:

Porém, antes que passe mais por diante, me pareceo que era necessário fazer aqui esta declaração para satisfazer aos curiosos & não fazer dúvida aos que lerem: este Diogo Soárez, *o Galego*, de que aqui se trata agora, é o mesmo de que eu deixo atrás dito que fora morto em Pégû por mandado do Xemim-de-Çataõ; porém este sucesso, que agora vou contando, foi muito tempo antes da sua morte, & se eu tratei dela antes deste sucesso foi porque assi me foi forçado para a ordem da história que ia contando.

De qualquer maneira a chegada de Diogo Soares a Malaca teve lugar, segundo o próprio autor, por ocasião do cerco que os achéns puseram a Malaca em 1547, num momento em que Fernão Mendes Pinto diz em outro passo estar em Chinchéu, na província chinesa de Fuquiém.

Mas há mais incongruências cronológicas. Vejamo-las sumariamente. Deixando de lado os episódios da história portuguesa, como o primeiro cerco de Diu em 1538, o primeiro facto histórico datável mencionado na *Peregrinação* é, se não treslemos, o cerco de Pequim pelos “tártaros”, *i. e.*, pelos mongóis, no período 嘉靖 Chia Ching, ou seja no reinado de 世宗 Shih Tsung (1521-66)³⁸. As incursões do chefe mongol Altan Khan ou Anda Khan (r. 1529-1567) iniciaram-se c. 1542, atingindo as províncias de Shansi (em *pinyin* Shanxi) e Szechwan (*pinyin*: Sijuan). O cerco de Pequim durou apenas três dias, porque o imperador cedeu às exigências do cã, que reclamava o estabelecimento de mercados na fronteira; mas os subúrbios da capital foram pilhados pelos invasores. A cena teve, de qualquer modo, lugar em 1550³⁹ e não no outono de 1543 – como o autor deixa entender ao afirmar que o rei tártaro levantou o cerco a 17 de Outubro⁴⁰ de um ano indeterminado, que não pode porém ser outro, uma vez que quatro capítulos mais à frente afirma que partiu de Tuimicão, onde o mesmo rei o recebera, a 14 de Maio de 1544.⁴¹

³⁸ Cap. cxx-cxxiii.

³⁹ Vide Jacques Gernet, *O Mundo Chinês*, vol. I, pp. 392-393; Veronika Veit, “The eastern steppe: Mongol regimes after the Yuan (1368-1636)”, pp. 168 & sqq.; Wolfram Eberhard, *A History of China*, p. 274; cf. Henri Cordier, *Histoire Générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, depuis les temps les plus anciens jusqu’à la chute de la Dynastie Mandchoue*, vol. III, pp. 56-59.

⁴⁰ Cap. cxxiii.

⁴¹ Cap. cxvi.

Há aparentemente também uma pequena incongruência histórica no que toca à passagem do narrador pela Cochinchina⁴², que teria tido lugar no ano imediato. Fernão Mendes Pinto pinta-nos um país sereno, cujo soberano, que acabara de derrotar os inidentificáveis “timocouhós” e de lhes arrebatara as estátuas das suas oitenta e três divindades, recebe com grande aparato o embaixador “do grão Xinarau da Tartária”, para em seguida reentrar triunfante na sua capital. Na realidade a Cochinchina fora a partir de 1516 afêta por uma série de convulsões, que comportaram a usurpação do trono pelo general Mac Đãng Dung em 1527, seguindo-se em 1533 a restauração da dinastia Lê (na pessoa de Lê Trang Tông, r. 1533–48), pelo mandarim legitimista Nguyễn Kim (1476–1545), apoiado pelo general Trịnh Kiêm (1503–1570), com quem casara uma filha; daí resultou a redução do imperador Lê a figura simbólica, enquanto o poder efetivo era partilhado entre Trịnh Kiêm, que ficou governando o Tonquim, e seu cunhado Nguyễn Hoàng (1525–1613) – filho de Nguyễn Kim, assassinado em 1545 –, que tomou para si o Anão⁴³. Os Trịnh no norte e os Nguyễn no sul assumiram assim um papel idêntico ao dos xoguns do Japão⁴⁴, e foi sob a sua égide que o país regressou à normalidade.

Nos capítulos cxliv a clvii Fernão Mendes Pinto relata uma viagem que terá empreendido a Pegu e a Bramá por mando do capitão de Malaca Pero de Faria, a quem sempre se mostra muito devotado. Pero de Faria⁴⁵, bastas vezes mencionado na *Peregrinação*, foi por duas vezes capitão de Malaca: em 1528-1529 e de novo de 1539 a fins de 1542 ou começos de 1543; o narrador pode, pois, como diz, ter vindo com ele da Índia em 1539; mas não pode ter sido ele a enviá-lo a Pegu em Janeiro de 1545. Se, como aventámos acima, é necessário ler 1543 em vez de 1545, o envio por Pero de Faria torna-se verosímil; mas nessa data afirma-se o autor na China...

A ida a Pegu tinha por objetivo assentar comércio e pazes “com o Chaubainhá, rei de Martavão”, ou seja, com Soabinyâ ou Sao Pinya, cunhado do último rei do Pegu independente, Takayutpi (r. 1526-1539), e braja (*uparâja*, “sub-rei”,

⁴² Cap. cxxix-cxxx.

⁴³ Vide Lê Thành Khôi, *Histoire du Vietnam des origines à 1858*, pp. 246-249. Cf. André Masson, *Histoire du Vietnam*.

⁴⁴ Os portugueses de Macau mantiveram sobretudo relações comerciais com os Nguyễn, a quem forneciam armas, e foi por isso que o topónimo Cochinchina, de início aplicado ao Tonquim, passou a designar nos textos portugueses sobretudo o Vietnã central.

⁴⁵ Veja-se a pequena nota biográfica que lhe dedicámos in *A questão da pimenta em meados do século XVI – Um debate político do governo de D. João de Castro*, p. 107, nota 399. Nas suas numerosas e longas cartas a El-Rei, Pero de Faria menciona a presença de António de Faria em Malaca, mas jamais se refere a Fernão Mendes Pinto.

i. e., “vice-rei”) de Martabão⁴⁶; e secundariamente convencer os corsários portugueses que andavam nas costas de Tanaçarim⁴⁷ a regressarem a Malaca, onde se temia um ataque do sultão de Achém⁴⁸. Embora contasse com o apoio de alguns aventureiros portugueses, o Pegu fora conquistado em 1539 pelo rei bramá de Tangu, Tabèng Shwehti ou Tabin-shwei-hti (r. 1531-1551)⁴⁹; e o Chaubainhá, sem que lhe valessem os mercenários lusos que trazia também ao seu serviço, foi no ano seguinte igualmente forçado a submeter-se. Mendes Pinto não pode, por conseguinte, ter em 1543 ou 1545 assistido à sua rendição. Tampouco pode ter testemunhado então a conquista de Prome⁵⁰, expugnada por Tabèng Shwehti, em cuja hoste militavam também alguns portugueses, em 1541, nem ao massacre dos familiares e mandarins do régulo local no ano imediato. Igualmente histórico é o conflito entre o rei de Tangu, agora sediado em Pegu, sua conquista, e o reino de Avá; mas teve lugar em 1544.

É neste passo da narração que se insere a viagem do narrador ao fabuloso reino do Calaminhão e a sua visita a Tinagogó⁵¹, que segundo a cronologia da *Peregrinação* teriam tido lugar em 1545. De regresso a Pegu, o autor teria testemunhado a morte do “rolim de Mounay, sumo talagrepo desta gentilidade”⁵² e a cerimónia da eleição e entronização do seu sucessor⁵³, o que é historicamente incontrolável. Ao invés, o ataque de Tabèng Shwehti a Savady, ou seja, a Sadoway⁵⁴, no Arracão, narrado nos dois últimos capítulos desta secção, é histórico, mas teve lugar em 1546, num momento em que o autor se diz já em Java.

⁴⁶ Vide Maria Ana Marques Guedes, *Interferência e Integração dos Portugueses na Birmânia, c. 1580-1630*, p. 52; Sir Arthur P. Phayre, *A History of Burma, including Burma proper, Pegu, Taungu, Tenasserim and Arakan, from the earliest time to the end of the First War with British India*, pp. 96 & sqq; D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, pp. 168 & 263-264. Cf. Barbara Watson Andaya, “Political Developments between the Sixteenth and the Eighteenth Centuries”, pp. 402 & sqq.; Maung Htin Aung, *A History of Burma*, pp. 104 & sqq.

⁴⁷ 11° 59' N, 99° E.

⁴⁸ Acéh (antes grafado *Atjeh* ou *Achin*), no topo setentrional de Samatra, a 5° 56' N, 95° 26' E.

⁴⁹ Diogo do Couto, *Ásia*, V, v, 9.

⁵⁰ 18° 45' N, 95° E.

⁵¹ Cap. clviii-clxvi.

⁵² *Talagrepo*, como *menigrepo*, é termo próprio a F. M. Pinto, ao passo que *raulim*, *rolim* ou *roliz* é também utilizado por outros autores, como Fernão Lopes de Castanheda. A etimologia aventada por Monsenhor Sebastião Rodolpho Dalgado (*Glossário Luso Asiático*) não é convincente; *grepo* e seus compostos podem ser invenção do nosso autor, enquanto *rolim* é provavelmente um termo *mon*, para que é ocioso procurar um étimo birmano.

⁵³ Cap. clxvii-clxix.

⁵⁴ Nome também transcrito Thandwe, localmente pronunciado Thandway, a 18° 28' N, 94° 22' E.

Encontrando-se em Sunda em Janeiro de 1546⁵⁵, Pinto terá então participado na ilha de Java nas guerras entre o sultão de Demá⁵⁶ – a que chama “o pangueirão de pate emperador da Jaua”⁵⁷ – e o rajá de Pasuruan⁵⁸, que aquele queria islamizar à força. Neste passo o autor confunde dois topónimos de consonância similar, pois na realidade a guerra travou-se entre o rei de Demak, Sultan Tranggânã (c. 1521-1546), e o de Panarukan⁵⁹, cidade sita umas vinte e tal léguas a leste de Pasuruan. Nem de outro modo poderia ser, já que Pasuruan se situa na zona de Geresik, o primeiro porto da Java em que os muçulmanos se apossaram do poder, entre 1470 e 1475, estando por conseguinte islamizada havia já cerca de setenta anos, como c. 1515 atestava Tomé Pires⁶⁰. Uma cronologia javanesa dá para o *jihad* lançado por Demak contra a extremidade oriental de Java, ainda hindu, a data de 1468 dos Śakas, correspondente a 1546 A. D., mas atribui-lhe como alvo Balambuão⁶¹, mais a leste ainda que Panaruca⁶². Fernão Mendes Pinto erra portanto também ao pintar “o rei de Panaruca e príncipe de Balambuão” como “almirante do mar daquele império”, ou seja, de Demá, já que esta localidade era a sede do principal sultanado muçulmano de Java, e aquelas outras capitais de reinos hindus ainda independentes.

O nosso autor afirma ter em seguida embarcado para a China, rumo ao porto de Chinchéu⁶³, onde terá permanecido três meses⁶⁴. No regresso, colhido por uma tempestade nas paragens de Pulo Condor⁶⁵, perto da “barra de Camboja”, ou seja, do delta do Mecom, veio a naufragar no arquipélago de Lingga⁶⁶, de onde, embarcando numa jangada em dia de Natal de 1547, conseguiu reganhar Sunda.

⁵⁵ Cap. clxxii-clxxix.

⁵⁶ Demak, 6° 53' S, 110° 38' E.

⁵⁷ “Pangueirão de Pate” transcreve o título javanês *Pangèran Adipati*, “príncipe [e] senhor principal”, que se dava contudo a muitos nobres e é, por conseguinte, desprovido de conotação imperial.

⁵⁸ Na época holandesa grafado *Paseroean*, no texto *Passaruam*, errôneamente transcrito nas edições modernas por *Passarvão*, 7° 38' S, 112° 54' E.

⁵⁹ Nas crónicas e cartas portuguesas Panaruca, a 7° 45' S, 114° 10' E.

⁶⁰ Armando Cortesão (ed.), *The Suma Oriental of Tomé Pires...*, fls. 151v-154.

⁶¹ Blambangan, 8° 20' S, 114° 25' E.

⁶² H. J. de Graaf & Th. G. Th. Pigeaud, *De eerste Moslimse Vorstendommen op Java – Studiën over de Staatkundige Geschiedenis van de 15de en de 16de eeuw*, pp. 63-65; *Islamic States in Java, 1500-1700, A summary, Bibliography and Index*, pp. 6-9.

⁶³ Porto da província de Fuquiém (Fu-Kien, em *pinyin* Fujian), de facto muito frequentado pelos portugueses; não é seguro se se deve identificar com 漳州 Chang Chou (no dialeto *hokkien*, falado na região, Chiāng-chiu), a 24° 30' N, 117° 41' E, se com 泉州 Ch'üan Chou (em *hokkien* Choâ³ Chiu), a 24° 50' N, 118° 40' E, a Zaytún dos árabes e de Marco Polo.

⁶⁴ Cap. clxxix-clxxx.

⁶⁵ Pulau Kundur, nome malaio da ilha chamada em vietnamita Côn Sơn ou Côn Lôn, a principal do pequeno arquipélago de Côn Đảo, a 8° 40' N, 105° 55' E.

⁶⁶ As ilhas de Lingga, hoje pertencentes à Indonésia, atravessadas pelo equador a c. 105° E.

Aí embarcou em companhia de dois portugueses que iam para o Sião, num junco de Patane⁶⁷ a vender suas fazendas. Surpreendido, porém, pela guerra que estalou então entre os reinos *thais* do Sião (Ayutthaya) e o de Lan Na (Chieng-Mai), decidiu, com 120 portugueses dos 130 que ali estavam, alistar-se na guarda real do rei siame, animado pelas “muitas e largas promessas e esperanças de grandes pagas, mercês e honras”, e sobretudo pelo oferecimento que lhes fazia el-rei “de dar licença para fazerem igrejas no seu reino”.

De facto, o rei siamês Chairacha, também conhecido por Phrajai (r. 1534-1547), tomou pretexto da crise dinástica que estalara em Lan Na c. 1543 para aí intervir, o mesmo fazendo o rei dos Laos, Phothisarath (r. 1520-1547); mas acabou por aceitar que o trono de Lan Na fosse entregue ao jovem Setthathirat, filho deste último, sob tutela da rainha regente, Maha Tewi ou Chiräpäpha, que o convenceu a retirar-se. Não tem por conseguinte razão o nosso autor ao afirmar que el-rei de Sião regressou vitorioso à sua capital. Pouco depois Phothisarath morreu num acidente de caça e seu filho Setthathirat foi obrigado a deixar Chieng Mai para cingir em Luang Prabang a coroa do reino *lao* de Lan Chang, o que reabriu a crise e levou Chairacha a marchar de novo contra Lan Na, sem contudo conseguir apoderar-se de Chieng Mai⁶⁸. De regresso a Ayutthaya morreu subitamente – no espaço de um dia, segundo as crónicas locais, no de cinco segundo o nosso autor – talvez, conforme Pinto narra, envenenado por sua mulher, que em seguida sentou no trono um seu amante. Embora as crónicas *thais* não sejam concordes no que respeita às datas⁶⁹, tudo parece indicar que estes acontecimentos tiveram lugar entre 1545 e 1547, anos que Fernão Mendes diz ter passado entre Java e Chinchéu, e não após 1548, como se deduz da ordem por que apresenta os factos.

Os conflitos narrados nos capítulos seguintes são-nos mais bem conhecidos, pois a seu respeito dispomos também do testemunho das crónicas birmanas, mais fiáveis que as *thais*, e ainda do de Diogo do Couto, conquanto este situe os acontecimentos em 1544, o que tem aparência de simples gralha, pois relata-os num passo da sua crónica em que se ocupa do sucedido em 1548⁷⁰. Trata-se da expedição do já nosso conhecido rei bramá de Tangu, Tabin-shwei-hti,

⁶⁷ Capital do sultanado malaio do mesmo nome, a 6° 20' N, 101° 18' E, que faz hoje parte da Tailândia.

⁶⁸ D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, pp. 261-263; Pierre Fistié (*La Thaïlande*), parece segui-lo *pari passu*; David K. Wyatt, *Thailand - A Short History*, pp. 90-91 é muito sucinto. Cf. Maria da Conceição Ferreira Flores, *Os Portugueses e o Sião no século XVI*.

⁶⁹ *Annales du Siam - III: Chronique de Xieng Mäi*, pp. 153-158; David K. Wyatt & Aroonrut Wichienkeo, *The Chiang Mai Chronicle*, pp. 114-119; *The Royal Chronicles of Ayutthaya*, a Synoptic Translation by Richard D. Cushman, pp. 20-21. Reiteramos o nosso agradecimento ao nosso velho amigo Tadeu de Sousa Soares, que quando embaixador de Portugal na Tailândia teve a gentileza de nos oferecer as duas últimas obras atrás citadas.

⁷⁰ Diogo do Couto, *Ásia*, VI, vii, 8-9.

agora sediado no Pegu que conquistara, contra o Sião. Tudo indica que este soberano ambicionasse tornar-se segundo a tradição budista um rei *chakravartin*, “que gira sobre rodas”, *i. e.*, “que estende o seu poder sem obstrução”, pelo menos tendencialmente soberano universal, do que é símbolo o elefante branco. A despeito da propensão de Diogo de Couto para o anedótico, o escopo de se apossar dos elefantes brancos que existiam no Sião não é por isso tão frívolo quanto possa parecer. Como Fernão Mendes Pinto dá a entender, pode ter-lhe servido de estímulo a instabilidade política que se seguiu à morte de Chairacha (que jamais trata pelo nome), em 1547, e à de seu jovem filho e sucessor Yòt Fa, no ano imediato; e talvez não erre muito ao datar a partida de Tabin-shwei-hti de Martabão de Abril de 1548. É interessante notar que em Ayutthaya, após uma usurpação do poder pelo amante da rainha viúva, que apenas conseguiu reinar seis semanas, foi chamado ao trono um meio-irmão de Chairacha, trazido do mosteiro em que professara pelos notáveis do reino; ora esse, que havia de reinar de 1548 a 1569, tomou ao subir ao trono o nome de Chakkraphat, do sânscrito *chakravarta*, o que desvela o seu intuito de se tornar também ele um rei universal. Seja como for, embora apoiado por mercenários portugueses capitaneados por Diogo Soares de Melo, Tabin-shwei-hti não levou a melhor, e teve de retirar para os seus estados, onde, descorçoado, se entregou ao álcool, que lhe fornecia em basta cópia um sobrinho do capitão português.⁷¹

Esta situação foi aproveitada pelos *mons* do Pegu para se rebelarem: enquanto um primo do último monarca independente do reino se proclamava rei com o título de Thaminhto Rama ou Smim Htaw (na *Peregrinação*, como nas *Décadas* de Couto, “o Xemindó”), um outro, Thaminsoadwut ou Smim Sawhtut (o “Xemim-de-Çataõ” dos nossos autores) assassinava traiçoeiramente o rei bramá. Em seguida os dois primos entraram em conflito, e Smim Htaw eliminou Smim Sawhtut; mas, volvido um ano apenas, foi por seu turno eliminado pelo Chaumigrém de Fernão Mendes Pinto, ou seja, por Bureng Naung ou Baying-naung⁷², cunhado de Tabin-shwei-ti, que se proclamara seu sucessor. A independência do Pegu não durou assim senão dois anos, 1550-1551.⁷³

Neste ponto observa-se no texto da *Peregrinação* uma espécie de anacoluto narrativo: o autor, que até aí se apresenta como testemunha ocular de todos os

⁷¹ *The Royal Chronicles of Ayutthaya*, pp. 21-28; *The Chiang Mai Chronicle*, pp. 118-120; D. K. Wyatt, *Thailand - A Short History*, pp. 91-92.

⁷² *Bareng* é a antiga pronúncia do birmano, que se conservou até hoje no Arracão; *Baying* a que prevaleceu modernamente no resto do país.

⁷³ D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, pp. 264-265; Sir Arthur Phayre, *A History of Burma*, pp. 101-103.

factos que narra, desaparece praticamente de cena no capítulo clxxxii, em que ocorre ainda um *nós* colêtivo que necessariamente o implica na ação. O eclipse do narrador inicia-se no capítulo seguinte, em que se referem “as lamentações e prantos” que se ouviram em Sião aquando da morte del-rei Chairacha, “do qual não ousarei afirmar o que os seus nestes seus prantos diziam, porque o não vi, e por isso não direi o que era”. Os funerais do monarca são narrados vívida e pormenorizadamente⁷⁴, mas sempre na terceira pessoa, e a partir daí o texto passa a acompanhar a expedição do rei bramá Tabin-shwei-ti contra Ayutthaya. O *nós* reaparece tímidamente no capítulo clxxxvi, na descrição do cerco à capital siame, em que o narrador, embora membro da guarda del-rei, parece não tomar parte ativa, reduzindo-se a mero espectador:

... pela terra corriam rios de sangue, o ar ardia em fogo vivo, a grita & a revolta era tamanha que a terra parecia que se fundia, o desentoamento & a dissonância dos bárbaros instrumentos, dos apupos, dos sinos, dos tambores & sestros, o estrondo da artilharia e espingardaria, os urros dos cinco mil elefantes, metiam tamanho medo que quási faziam perder o sentido, & o terceiro da banda de dentro da cidade (que já estava pelo Bramaa) cuberto todo de corpos mortos & com rios de sangue por todas as partes, era um tão horrendo espectáculo que só a vista dele nos trazia tão pasmados que andávamos como fora de nós.

Nos capítulos seguintes o autor comporta-se como um cronista, sem tomar parte na ação nem dar mostras de ter testemunhado o drama. Após uma descrição geográfica do Sião, assistimos no Pegu à morte de Tabin-shwei-hti, à ascensão e queda de Smim Sawhtut, e seguidamente à execução de Diogo Soares de Melo⁷⁵, de que Fernão Mendes Pinto apenas soube por entreposta pessoa: “e subindo [Diogo Soares] pelas escadas acima, me afirmou este português que ia com ele, que a cada degrau beijava o chão e nomeava o nome de Jesus três vezes”⁷⁶. Segue-se a batalha em que Smim Sawhtut morre em combate com Smim Htaw, a coroação deste como rei do Pegu, que data de 23 de Fevereiro de 1551, a expedição do novo rei bramá – Bureng Naung ou Bayingnaung (na *Peregrinação Chaumingrém*), descrito como colaço de Tabin-shwei-hti – contra o Pegu, e por fim a derrota e fuga de Smim Htaw⁷⁷. O autor, que era suposto ter permanecido

⁷⁴ Cap. clxxxiv.

⁷⁵ Diogo do Couto, *Ásia*, VII, ii, 5, refere-a também mas conta uma história assaz diferente.

⁷⁶ Cap. cxcii.

⁷⁷ Cf. Couto, *Ásia*, VII, ii, 6; Couto designa Bureng Naung por Mandaragi e data de 1555 a sua conquista do Pegu.

no Sião, a cujo serviço estava, reaparece discreta e misteriosamente, agora no campo contrário, na descrição do motim dos soldados estrangeiros ao serviço do reino de Tangu:⁷⁸

Lida esta carta [de Bureng Naung ao capitão Gonçalo Pacheco], com grande espanto dos que a ouvimos, assentámos todos que vinha do Ceo, por permissão divina, para nossa quietação & segurança de nossas vidas, de que até então estávamos bem duvidosos.

A viagem, sem princípio, de Fernão Mendes Pinto ao Pegu, onde aterrara vindo do Sião qual *deus ex machina*, remata então com a bela cena da captura e martírio de Smim Htaw, de que voltaremos a falar.

Parece-nos, portanto, poder concluir-se desta digressão histórica que, tirante as viagens ao Calaminhão e à Tartária, que formigam de inverosimilhanças e parecem ser integralmente imaginárias, os demais episódios narrados pelo nosso autor são, embora romanceados, *grosso modo* verídicos, ainda que em boa parte protagonizados por outrem. Excetando esta segunda viagem ao Pegu, em que quase até final resistiu à tentação de utilizar a primeira pessoa, assaz difícil é ir mais longe e determinar exatadamente quais foram os casos testemunhados *de visu* por Fernão Mendes e quais os que conheceu *de auditu*, transpondo-os ao depoiso para a primeira pessoa do singular.

Seja como for, essa translação afigura-se-nos constituir outro tipo de *alethema*, destinado, como os demais, a asseverar, graças a um testemunho ocular, a autenticidade do facto e, por meio dela, a do seu *epimythion* ou lição moral.

Quanto a essa técnica narrativa, está a *Peregrinação* longe de ser caso único, pois conhecem-se mais instâncias de relatos de viagem num espaço exótico que apresentam o mesmo carácter de centão, constituindo, por assim dizer, conjuntos falsos de pedaços verdadeiros: tal é no século XIV o caso do *Libro del Conoscimiento de todos los reinos...*⁷⁹ e o das *Viagens de João de Mandeville*⁸⁰, e em inícios de Quinhentos o do *Itinerário* de Ludovico de Varthema.⁸¹

⁷⁸ Cap. cxcv.

⁷⁹ Marcos Jiménez de la Espada, *Libro del Conoscimiento de todos los reinos y tierras y señoríos que son por el mundo, escrito por un franciscano español a mediados del siglo XIV*.

⁸⁰ Malcolm Letts, *Mandeville's Travels - Texts and Translations*.

⁸¹ Veja-se o que escrevemos in *Le voyage de Ludovico di Varthema en Arabie & aux Indes orientales (1503-1508)*.

A PEREGRINAÇÃO COMO PARÁBOLA

No polo oposto aos que defendem a historicidade de cada detalhe do livro situam-se os que o olham como mera obra literária, tratando-o como literatura de ficção, como se fosse inteiramente desprovido de função referencial, ou como se o espaço concreto e o tempo em que as personagens se movem não impusessem ao narrador os seus limites. É evidente que nada impede que, como fizeram por exemplo António José Saraiva⁸² e João David Pinto Correia⁸³, se estude a obra exclusivamente do ponto de vista literário; o que não é lícito é concluir da sua estrutura interna que a *Peregrinação* seja pura obra de ficção, inteiramente desprovida de referências históricas. Quer-nos antes parecer que a sua historicidade é, por assim dizer, impressionista: olhada de uma certa distância, as suas linhas gerais afiguram-se-nos reais ou, pelo menos, assaz plausíveis; ao passo que vista à lupa se apresenta como um agregado de pontos coloridos, cuja coloração é impossível conferir. E quando, aqui ou além, se logra conferir, o resultado é, bastas vezes, a desilusão...

No entanto, seria erróneo ver na *Peregrinação* uma obra compósita, formada de elementos heteróclitos, históricos uns, ficcionais os outros, pois a omnipresença do narrador, que de tudo dá fé e compreende, as mais das vezes sem intérprete, as línguas de todas as personagens com que topa, aliada ao tom de autobiografia, que na sua subjetividade lhe permite ajuizar de tudo, confere-lhe uma unidade profunda que ultrapassa a heterogeneidade das tesselas de que o autor usou para formar o seu mosaico. *Mutatis mutandis*, passa-se afinal o mesmo que com os *Estrómatos* de Clemente Alexandrino, em que os vários autores em que o autor bebeu se diluem ao convergir para a síntese final.

É a esse nível sintético que a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto cessa de ser tanto um livro de história como um romance de aventuras, para se tornar uma obra filosófica, parenética e, ao fim e ao cabo, profundamente religiosa. O próprio título da obra o denota⁸⁴; e denota-o de igual modo a forma como está estruturada, já que a caminhada do autor em direção a uma verdade superior vem a culminar no seu encontro com o Padre Francisco Xavier. Quer-nos parecer

⁸² António José Saraiva, *Fernão Mendes Pinto*.

⁸³ João David Pinto Correia, *Autobiografia e Aventura na literatura de viagens: a «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto*.

⁸⁴ A partir da Idade Média os vocábulos *peregrinus*, *peregrinatio*, etc., carregaram-se progressivamente de uma carga religiosa que etimologicamente lhes era estranha, uma vez que o sentido original do verbo *peregrinari* é simplesmente o de “viajar no estrangeiro”; deriva de *peregrī*, “no estrangeiro”, por seu turno derivado de *ager*, “campo”, aparentemente com um prefixo que denota lonjura: vide A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine - Histoire des Mots*, s. v. “peregri”.

que é esta ascensão espiritual o que impõe à narração uma inversão da ordem cronológica dos factos (que o autor aliás reconhece no capítulo cciv), já que a viagem de Xavier ao Japão, narrada na *Peregrinação* no capítulo ccviii, teve lugar em 1549⁸⁵, ao passo que, por exemplo, o cerco de Pequim pelos mongóis, referido nos capítulos cxvii a cxxiii, se deu em 1550, e as atribulações do Xemindó e do Xemim-de-Çataõ no Pegu, narrados nos capítulos cxc a cxcix, em 1550-1551.

Mutatis mutandis, a *Peregrinação* é, de certo modo, na escrita o que o famoso *stupa* de Bârâbudur, em Java Central, é nas artes plásticas: a representação gráfica de uma ascensão mística, que passa do *kâmadhâtu*, o mundo das paixões, ao *rûpadhâtu*, o estrato das formas puras, para de aí se elevar ao *arûpadhâtu*, o nível que está para além das formas.

Podemos, de igual maneira, discernir na *Peregrinação* três níveis ascendentes: nos primeiros capítulos, permanecemos no mundo das paixões, que coincide *grosso modo* com a época em que o autor, sob o comando de António de Faria, se dedica sobretudo ao corso e à pirataria; é principalmente esta parte da obra que, pela indiferença moral que o autor afixa, se aproxima da literatura picaresca⁸⁶. O mais representativo dessa atitude é quiçá o capítulo xlvi, em que, com toda a tranqüilidade, se narra um ataque a quatro embarcações em que vinha um cortejo de casamento, e o rapto da noiva e seus dois irmãos, libertando-se, porém, os demais por serem “gente triste e a mais dela mulheres velhas que não prestavam para nada”. Um pouco depois, simbolicamente, o pícaro vem a soçobrar, mas na pessoa de António de Faria, supostamente tragado em trágico naufrágio pelas águas do Mar da China⁸⁷ – quando na realidade veio a falecer piedosamente, sacramentado por S. Francisco Xavier, em Goa, onde fizera testamento a 2 de Junho de 1548.⁸⁸

Mediante essa *catharsis* passa-se então ao segundo nível da *Peregrinação*, espécie de via purgativa em que o narrador deambula pelos mais diversos reinos, aprendendo da boca dos pagãos o verdadeiro cristianismo e padecendo os mais variados perigos, de que sempre retira uma lição moral.

Por fim, a partir do capítulo ccvii, ascende-se ao terceiro estrato, em que a escrita se torna súbitamente sóbria enquanto o autor, agora companheiro de Xavier, se apaga perante ele e se comporta como um cristão.

É por isso que fazer da *Peregrinação* uma mera sátira da expansão portuguesa no Oriente é, ao mesmo tempo, ir longe de mais e dizer demasiado pouco.

⁸⁵ Vide Georg Schurhammer, *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, tomo IV: Japón-China, 1549-1552.

⁸⁶ Não nos deteremos sobre este tema, que foi já suficientemente estudado por António José Saraiva, *Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca da Ideologia Senhorial*.

⁸⁷ Cap. lxxix.

⁸⁸ Publicado em apêndice à ed. da *Peregrinação* da “Afrodite”, vol. II. pp. 1021-1027.

É ir longe de mais porque as numerosas e severas críticas ao comportamento dos compatriotas do autor que contém a obra só ocasionalmente se referem ao que podemos considerar a essência daquela, focando sobretudo os seus subprodutos, como a pirataria. Não nos parece ser por mero acaso que o espaço em que as viagens, reais ou imaginadas, do autor se desenrolam seja quase exclusivamente a periferia do império português: o Extremo Oriente e a Insulândia, na maior parte da obra, a Arábia e a Etiópia num pequeno número de capítulos que, com toda a probabilidade, não correspondem a uma experiência vivida, mas a testemunhos apropriados pelo autor: a aventura da Arábia inspira-se quiçá nas desventuras dos jesuítas que por lá passaram rumo à Etiópia, e as deambulações por esta parecem simplesmente adaptadas da *Verdadeira Informação das Terras do Preste João* do padre Francisco Álvares, cujos passos se diria repetir. Ao revés, Goa e mesmo Malaca não são na *Peregrinação* mais que pontos de passagem, ou quando muito de partida, para o espaço periférico em que se desenrola o essencial da ação; e no entanto, como a seu tempo veremos, o autor devia conhecer a Índia muito melhor do que na obra dá a entender, transpondo bastas vezes para o Sueste Asiático rasgos da civilização hindu que ali se não aplicam.

Não é de todo erróneo ver na obra uma crítica ou mesmo uma sátira da ideia de cruzada – não naturalmente da cruzada *stricto sensu*, que desaparecera do horizonte político português com a morte de D. Manuel em 1521, mas de formas abastardadas da ideologia cruzadística, aliás decadente logo desde a primeira cruzada em 1097-1099, de que a luta pela supremacia mercantil no Índico e a própria pirataria se valiam muitas vezes.

Ver, porém, nela uma mera crítica ao imperialismo português é dizer demasiado pouco, já que para além dos pecados dos portugueses que o autor vitupera, estão as paixões do mundo, comuns à humanidade; se, de facto, sobre os cristãos incidem as críticas mais severas, é porque sobre eles impende uma responsabilidade mais lata, já que o cristianismo não só integra mas também supera, sem contudo a abolir, a moral natural, que constitui por assim dizer o esqueleto que confere consistência à obra. Consciente desta noção, o autor formula-a explicitamente, ainda que, com pouca lógica, a ponha na boca de um gentio e não na de um cristão, como veremos ao depois, a propósito da morte do Xemindó.

A ambição do autor parece assim claramente mais lata que a mera sátira política, e reduzi-la a tal aspeto é desvirtuá-la do seu sentido mais profundo. A sua intenção, exposta desde o preâmbulo da obra, a que, de uma maneira geral, pouca importância se tem atribuído, vai de facto bem mais longe:

Quando às vezes ponho diante dos olhos os muitos & grandes trabalhos & infortúnios que por mim passaram, começados no princípio da minha primeira idade e continuados pela maior parte & melhor tempo da minha vida, acho que com muita razão me posso queixar da ventura que parece que tomou por particular tenção & empreza sua perseguir-me & maltratar-me, como se isso lhe houvera de ser matéria de grande nome & de grande glória, porque vejo que não contente de me pôr na minha pátria, logo no começo da minha mocidade, em tal estado que nela vivi sempre em misérias & em pobreza e não sem alguns sobre-saltos & perigos da vida, me quis também levar às partes da Índia, onde em lugar do remédio que eu ia buscar a elas me foram crescendo com a idade os trabalhos & os perigos. Mas por outra parte, quando vejo que do meio de todos estes perigos & trabalhos me quis Deos tirar sempre em salvo e pôr-me em seguro, acho que não tenho tanta razão de me queixar por todos os males passados quanta de lhe dar graças por este só bem presente, pois me quis conservar a vida para que eu pudesse fazer esta rude & tosca escritura, que por herança deixo a meus filhos (porque só para eles é minha tenção escrevê-la), para que eles vejam nela estes meus trabalhos e perigos da vida que passei no discurso de vinte e um anos⁸⁹, em que fui treze vezes cativo & dezassete vendido⁹⁰ [...]; e daqui por ùa parte tomem os homens motivo de se não desanimarem c'os trabalhos da vida para deixarem de fazer o que devem, porque não há nenhuns, por grandes que sejam, com que não possa a natureza humana, ajudada do favor divino; & por outra me ajudem a dar graças ao Senhor omnipotente por usar comigo da sua divina misericórdia, apesar de todos meus pecados, porque eu entendo e confesso que deles me naceram todos os males que por mim passaram, e dela as forças e o ânimo para os poder passar e escapar deles com vida.⁹¹

Como adiantámos já, as aventuras e desventuras que em seguida narra o autor constituem uma autêntica peregrinação, no sentido mais habitual do termo, que vem a culminar no encontro com S. Francisco Xavier. Foi o fascínio que sobre ele exerceu o apóstolo navarro que levou Fernão Mendes a distribuir em esmolas grande parte dos seus bens, alforriar os seus escravos, subsidiar e acompanhar uma missão jesuítica ao Japão e decidir, inclusivamente, fazer-se jesuíta, no que, como é bem sabido, acabou por não perseverar.

⁸⁹ 1537-1558.

⁹⁰ Este passo parece inspirado em S. Paulo, 2 Cor 11, 23-29.

⁹¹ *Peregrinação*, cap. i.

Totalmente absurda é, portanto, a ideia avançada por Rebecca Catz, segundo a qual Mendes Pinto teria narrado alguns milagres de Xavier para dele zombar, traçando, “por recurso à hipérbole, à distorção e à supressão”, “um retrato heróico-cômico” do santo. Se uma leitura atenta do texto da *Peregrinação* não bastasse para o demonstrar, bastaria o testemunho da vida subsequente do autor – a menos que se admita que sofria de uma espécie de desdobramento de personalidade ou esquizofrenia, que o levava a ser contraditório consigo próprio. Na realidade, Rebecca Catz era judia e imaginava, sem base sólida, que o nosso autor o era também – como se o patronímico Mendes não significasse simplesmente “filho de Mendo”, e implicasse necessariamente parentesco entre todos os que o usavam, incluindo os cristãos-novos desse apelido refugiados na Holanda. Ou porque partilhasse a ideia, em voga em certos meios judaicos, de que a noção de “povo eleito” deve ser reinterpretada em sentido laico, como equivalente a “raça superior”, ou por comum chauvinismo, aposta-se em demonstrar que o seu herói possuía uma mentalidade muito mais “moderna” que a da sua época, caracterizada por um racionalismo de que julga achar sobejas provas lendo as entrelinhas do texto e forçando-o, de uma maneira ou doutra, a entrar no seu esquema prévio. No caso vertente é tamanho o absurdo que não vale a pena perdemos com ele mais tempo.

Há um outro ponto, contudo, que merece referência: a crítica que Fernão Mendes faz à concepção chinesa do Filho do Céu (天子, *T'ien Tzu*), ou seja do Imperador, como garante da harmonia entre os três mundos e, por conseguinte, do normal equilíbrio dos elementos e da regular alternância dos fenômenos meteorológicos. Daí o serem tradicionalmente interpretadas tanto a agitação social como as catástrofes naturais como sinais de que o “mandato do céu” (天命, *T'ien ming*) fora retirado à dinastia no poder⁹². Há que notar, como que em parêntesis, que na China jamais teve curso a “ideologia das três funções”, típica dos povos indo-europeus, em particular dos indianos, que chegaram a corporizar a função sacerdotal nos brâmanes e a guerreira nos cxatrias, uns e outros constituídos em casta hereditária e endogâmica. Na China antiga não havia pròpriamente templos: era no pátio da casa do senhor que se celebrava o culto, de que aquele era sacerdote; e segundo a opinião mais corrente o caráter 王 por que se grafa o termo *wang*, “rei” (título usado desde a pré-história pelos monarcas chineses, até ser substituído em 221 A. C. pelo de 皇帝 *huang ti*, “augusto senhor”, que normalmente traduzimos por “imperador”) é um ideograma representando a ligação entre os três mundos, conotando por conseguinte sobretudo a função sacerdotal do soberano.

⁹² Derk Bodde, *Chinese Thought, Society and Science – The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China*.

Como quase todos os autores do seu tempo, Fernão Mendes Pinto pinta a China – onde ao tempo se verificava ainda um equilíbrio entre a população, os recursos disponíveis e a tecnologia que os explorava, que a partir de finais do século XVIII rapidamente se perderia – como um país próspero e abastado de todos os bens terrenos. Mas não deixa de criticar a cegueira dos chins, que atribuíam à virtude do soberano tal equilíbrio e tal prosperidade:⁹³

A terra em si é fértil de mantimentos, tão rica & abastada de todas as cousas, que em verdade afirmo que não sei como o diga, porque parece que não há entendimento que possa compreender, quanto mais palavras que possam declarar os nomes de tantas & tão várias cousas quantas Deos quiz dar a este povo infiel & inimigo seu, & tão ingrato a todas estas mercês que recebe d'Ele que tem para si que só pelos merecimentos do seu Rei produz a terra toda esta abastança, & não pela divina providência & pelo amor daquele Senhor que tudo pode. Desta sua cegueira e incredulidade lhe nacam os grandes desatinos & a grande confusão de superstições que tem entre si...

Enumera em seguida algumas delas, atribuindo até, mas certamente sem razão, aos chins a prática de sacrifícios humanos. Demasiado longe vai portanto Rebeca Catz no seu racionalismo ao concluir prosaicamente que “nos passos utópicos da sua sátira dedica o autor largo espaço e atenção à riqueza e abundância com que Deus abençoara estes infieis ingratos, especialmente na China, onde as riquezas são atribuídas a uma boa governação por um rei temente a Deus”⁹⁴. Nem é exatamente essa a concção chinesa, que atribui o equilíbrio cósmico (e não apenas sócio-económico) mais à virtude (德, *te*) do soberano que à sua boa governação, embora esta seja inseparável daquela; nem muito menos a de Fernão Mendes Pinto. Apenas tem razão a autora ao afirmar que para este – como por exemplo também para João de Barros – a China, idealizada, funciona como uma espécie de utopia, modelo do bom governo, a contrapor aos da Europa; mas essa utopia política é, digamos assim, subsumida na *Peregrinação* pela grande utopia religiosa que formam no seu conjunto Extremo Oriente e Ásia do Sueste.

Na concção tradicional chinesa, a Terra é quadrada, mas o Céu redondo. A projecção do Céu sobre a Terra coincide com a China, onde por mediação do Filho do Céu incidem em plenitude os eflúvios celestes; por isso uma das maneiras tradicionais de a designar é 天下, *T'ien Hsia*, “Debaixo do Céu”, expressão que serviu

⁹³ Cap. cxiv.

⁹⁴ Rebecca Catz, *Fernão Mendes Pinto – Sátira e anti-cruzada na 'Peregrinação'*, p. 100.

de título a um dos romances de Pearl Buck. Os quatro cantos do quadrado são ocupados pelos bárbaros, que assim escapam às influências supernas, de onde a sua barbárie. A posição do imperador chinês como medianeiro cósmico é assim única e inigualável. A relação entre os reis do Extremo Oriente e do Sueste Asiático, que periodicamente enviavam embaixadas à China com presentes ao Filho do Céu, ainda que este os retribuísse, jamais poderia ser portanto uma relação simétrica⁹⁵. Embora não dê mostras de conhecer a fundo estas concções, trocando por exemplo o título imperial de “Filho do Céu” pelo de “Filho do Sol”, estranho à tradição chinesa, Fernão Mendes Pinto não deixa de notar as conseqüências que daí decorriam. É o que explica o insucesso de António de Faria na sua diligência para obter do mandarim de Noudai, algures na costa china, a libertação de cinco portugueses que tinha prisioneiros. Na carta que escreveu àquele, o corsário português ousara afirmar que “el Rei de Portugal, seu senhor, era com verdadeira amizade irmão de el-Rei da China”, o que o mandarim⁹⁶

tomou tão mal que sem ter mais respeito a cousa algũa mandou açoutar os dous que levavam a carta & cortar-lhe as orelhas, & os tornou assi a mandar com a resposta para António de Faria escrita num pedaço de papel roto que dizia assi: “bareja triste, nacida da mosca encharcada no mais çujo munturo que pode haver em mazmorras de presos que nunca se alimpam, quem deu atrevimento a tua baixeza para perafusar nas cousas do Céu? porque mandando eu ler a tua petição, em que como a Senhor me pedias que houvesse piedade de ti, que eras miserável & pobre, à qual eu, por ser grandioso, já me tinha inclinado & estava quási satisfeito do pouco que davas, tocou no ouvido de minhas orelhas a blasfémia de tua soberba, dizendo que o teu Rei era irmão do Filho do Sol, lião coroado por poderio incrível no trono do mundo, debaixo de cujo pé estão sometidas todas as coroas dos que governam a terra com real cetro e mando, servindo-lhe contino de brochas de suas alparcas, esmagadas nas trilhas de seu calcanhar...

O DEUS UNIVERSAL

Dir-se-ia que, pelo menos tácitamente, Fernão Mendes Pinto partilha da ideia que insinua a Bíblia, segundo a qual todos os povos teriam na origem reconhecido o verdadeiro Deus, embora ao depois se tivessem tresmalhado pelos

⁹⁵ John K. Fairbank, *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*.

⁹⁶ Cap. lxiv.

errados caminhos do politeísmo e da idolatria. Embora muito discutida ao longo dos séculos, essa ideia parece ser, ao menos parcialmente, confirmada pela história das religiões, que não deteta a prática de um vero politeísmo senão em sociedades urbanizadas, em que a correlativa especialização de funções profissionais é como que projetada no mundo dos espíritos supernos.⁹⁷

Seja como for, o Deus de Fernão Mendes Pinto é muito diferente do “Sumo Senhor” (上帝, *Shang Ti*) dos chineses, equivalente a 天, *T'ien*, “o Céu”, pai do imperador, que pelo menos desde o neo-confucionismo do século XI⁹⁸ é no pensamento sínico uma entidade impessoal e abúlica, mais ou menos identificável com a lei eterna do mundo ou com a ordem imutável da natureza. O mesmo se passa com os budistas, a despeito de uma tendência latente para divinizar o Buda, sobretudo no seio das correntes ditas do “Grande Veículo” ou *Mahâyâna*, que se originou nos primeiros séculos da nossa era no reino dos Cuxânas, centrado no atual Caxemira, de onde irradiou para a Ásia Central, China, Coreia, Japão e Vietnã. O Pequeno Veículo ou *Hinayâna*, herdeiro do budismo primitivo, não vai tão longe como aquele na criação de um panteão factício de sucessivos budas, *bodhisattvas*, *dhyâni buddhas* ou “budas de meditação”, etc.; mas não escapa à tendência geral para fazer de Siddhârta Gautama, o Buda, se não uma divindade pelo menos uma como que encarnação da sabedoria eterna, o que o torna uma entidade transcendente. Do *Hinayâna* subsiste hoje apenas uma das dezoito escolas que contou, o *Theravâda*, ou “doutrina dos anciãos”, desde os alvares da História predominante em Ceilão; foi de aí que a partir do século XI se difundiu em Bramá, Pegu, Sião, Camboja e país dos Laos, onde pelo menos desde o século XV se tornou fortemente maioritário. Foi, pois, com ele que Fernão Mendes Pinto topou na Península Indochinesa. Sem negar existência às divindades hindus, que as escrituras búdicas mencionam amiúde, o budismo *Theravâda* redu-las a um papel apagado, considerando que podem dispensar aos homens bens mundanais, como riqueza, saúde e quejandos, mas são impotentes para lhes dar qualquer socorro na caminhada para o *nirvâna* em que consiste a salvação eterna. Esta obtém-se automaticamente, pelo esforço de cada um, embora o Buda lhe possa servir de guia e mestre.

⁹⁷ Cf. Angelo Brelic, “Prolegomènes à une histoire des Religions”, in H. C. Puech, *Histoire des Religions*, I, pp. 3-59.

⁹⁸ Cf. Fung Yu-Lan, *A short History of Chinese Philosophy*; Max Kaltenmark, *La Philosophie Chinoise*; Wade Baskin (ed.), *Classics in Chinese Philosophy - From Mo Tzu to Mao Tse-Tung*; Nicole Vandier-Nicolas, “La philosophie chinoise, des origines au XVII^e siècle”. A bibliografia que indicamos aqui, como nas notas seguintes, é conscientemente limitada a obras gerais e facilmente acessíveis, que em geral contêm por seu turno indicações bibliográficas mais extensas.

Como adiantámos acima, o Grande Veículo desenvolveu um batalhão de entidades supernas, graças à noção de *bodhisattva* (lit. “que tem por essência a *bodhi*”, *i. e.*, o conhecimento ou sabedoria), que é um indivíduo que, tendo adquirido méritos para realizar a sua própria salvação e entrar em *nirvâna*, renuncia a este, para pôr a sua provisão de merecimentos à disposição dos fiéis que se lhe entreguem em devoção amorosa, fazendo-os renascer num paraíso onde não existe a dor. Seja como for, tampouco existe no *Mahâyâna* um Deus supremo, criador das cousas visíveis e invisíveis, ou providência do mundo: para qualquer das correntes do budismo o cosmo rege-se por uma lei eterna e inexorável, mas impessoal, a que está sujeito o próprio Buda, suposto ter nascido e renascido numerosas vezes até acumular a provisão de méritos que lhe permitiriam alcançar a *bodhi* ou budidade. Foi por isso que o orientalista von Glasennap julgou poder dividir, do ponto de vista religioso, o mundo em duas metades: a oeste do Pamir, as “religiões da revelação histórica de Deus”, a leste as da “lei eterna do universo”. A fórmula peca quiçá por simplismo, mas contém um bom fundo de verdade.

O Deus do nosso autor é, nitidamente, o da metade ocidental do mundo: um Deus criador e providência da criação, idêntico não só ao das três religiões do tronco abraâmico, judaísmo, cristianismo e islamismo, mas também ao de certas correntes do hinduísmo, em particular do devocionismo vixnuíta, em que a *bhakti* ou devoção amorosa tem por objeto um Deus que ama o mundo e, quando necessário, se abaixa e encarna nele em caridoso *avatâra* (o que etimologicamente significa “descida”). É verdade que em rigor – se rigor se pode achar no labirinto da mitologia bramânica – Vixnu é o aspeto conservador e providencial da divindade, cabendo a Brahmá a função de criador; mas na iconografia hindu Vixnu é muitas vezes representado em posição jacente, adormecido, enquanto do seu umbigo brota um lótus de que, em miniatura, sai Brahmá, assim subalternizado e reduzido ao papel de demiurgo. Seja como for, Brahmá é uma divindade relativamente tardia, criada pela especulação bramânica para completar a *Trimûrti* ou Trindade hindu, e o nome que se lhe dá é meramente a forma masculina do velho termo neutro *Brahman*, que designa desde as Upanixades a substância divina impessoal e indeterminada, suposta constituir a essência de todas as cousas; raramente é objeto de culto, existindo na Índia um único templo que lhe é dedicado, sito em Pushkara, no Rajasthan.

É, por conseguinte, sobretudo do Extremo Oriente que está ausente a noção de Deus vivo e pessoal. É o principal tema sobre que versa a notável disputa de S. Francisco Xavier e seus companheiros com os bonzos do Japão, a que Fernão Mendes

Pinto alude brevemente⁹⁹, em que os vemos contrapor ao Absoluto impessoal da China e do Japão o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, criador e providencial.¹⁰⁰

Deste parecem ao longo do texto da *Peregrinação* ter intuitiva noção todos os homens, independentemente da sua confissão religiosa. Os exemplos são incontáveis; basta que aduzamos três ou quatro.

Alguns são vagos, redutíveis a uma maneira tradicional de se exprimir, ao passo que noutros se pode descobrir um embrião de conteúdo teológico. Assim por exemplo no pregão com que foi anunciada no Sião a subida ao trono de um novo monarca:¹⁰¹

– Ouvi, ouvi, desconsolados moradores deste reino siame, o que se vos notifica da parte de Deos, & com corações humildes & limpos louvai todos o seu santo nome, por quão justas são as cousas de seu divino júizo; & saí alegres de vossos encerramentos, cantando louvores de sua bondade, pois Lhe aprouve dar-vos rei novo, temente a Ele e amigo dos pobres.

O mesmo se diga do passo em que o narrador acompanha António de Faria à ilha de Calemplui, com a intenção de pilharem as tumbas de dezassete reis da China que lá jaziam¹⁰². Aí topam com uma ermida em que vivia um ermitão por nome Hiticou, “um homem velho, que ao parecer seria de mais de cem anos, com ãa vestidura de damasco roxo”, que era aparentemente o guardião das sepulturas, a cuja porta batem. Tratava-se certamente – se a personagem é real – de um monge budista, ou quando muito de um contemplativo taoista, o que para o nosso fito é indiferente, já que o conceito de Deus Vivo é tão estranho a uma religião quanto à outra. “Seja louvado o Criador que esmaltou a fermosura dos Céus; rodeie por fora e saberei o que quer” – foi a resposta do velho, que em seguida, “vendo o tropel da gente, ficou tão fora de si que caiu de focinhos no chão”. Quando se recompôs do sobressalto e pôde articular palavra, perguntou ao que vinham, ao que António de Faria replicou dolosamente que eram siameses, miraculosamente salvos de um naufrágio, que ali vinham em cumprimento de promessa que haviam formulado; e, da mesma feita lhe pediu “alguma esmola com que se tornassem

⁹⁹ Cap. ccxi.

¹⁰⁰ João de Lucena, *História do Padre Francisco Xavier*, livº VIII, pp. 583-672; cf. Bertrand de Margerie, S.J., “João de Lucena, Francisco de Sousa, historiens et théologiens du ministère apostolique de saint François Xavier” (“Les grands auteurs religieux dans la littérature classique du Portugal”, chap. VI).

¹⁰¹ Cap. clxxxiv. Trata-se de Keo Fa ou Yôt Fa (r. 1547-48), filho de Chairacha ou Phrajai (r. 1534-47), a quem tece rasgados elogios.

¹⁰² Cap. lxxvi.

a restaurar de sua pobreza”, afirmando que ao cabo de três anos lha tornaria dobrada. Compreendendo o aleave, respondeu por fim o ancião:

Muito bem tenho ouvido o que disseste, & também tenho entendida a tua danada tenção, em que o sulco de tua cegueira, como piloto do Inferno, te traz a ti & a essoutros à côncava funda do lago da noite, porque em vez de dares graças a Deus por tamanha mercê como confessas que te fez, O vens roubar. Pois pergunto: se assi o fizeres, que esperas que faça de ti a divina justiça no derradeiro bocejo da vida? Muda esse teu mau propósito & não consintas que em teu pensamento entre imaginação de tamanho pecado, & Deus mudará de ti o castigo.

O Deus do ermitão era por conseguinte o justiceiro dos mortos, ou, se preferirmos, o *Malik^a yaumi 'l-dînⁱ*, “Rei do Dia do Juízo”, de que, como a Bíblia, nos fala o Alcorão¹⁰³. E, como tantas outras vezes ao longo da *Peregrinação*, é um infiel a ensinar aos cristãos essa verdade. Como a maioria dos seus contemporâneos, Fernão Mendes Pinto apenas conhecia das religiões orientais os aspetos mais visíveis, como os rituais; não admira que ignore o automatismo inerente à noção indiana de *karman* (lit. “obra, ato, feito”, mas usado em sentido técnico para significar “mérito”), noção que com o budismo se difundiu por toda a Ásia oriental. De notar ainda a anuência tácita do narrador à afirmação do ermitão em como as ofertas feitas ao santuário eram propriedade de Deus. Na boa tradição oriental é assim o ancião a encarnar a sapiência.

Algo de semelhante se passa na notável cena da audiência concedida pelo rei dos Tártaros, que invadira a China, aos nossos peregrinos¹⁰⁴. Tendo perguntado “a essa gente do cabo do mundo se tem rei & como se chama a sua terra, & que distância haverá dela a esta do Chim em que agora estou”, recebeu por resposta, que a quase três anos de caminho;

de que ele fez um grande espanto como homem que não tinha esta máquina do mundo por tamanha; & batendo três vezes na coxa com ãa varinha que tinha na mão, & os olhos postos no Ceo como quem dava graças a Deos, disse alto que todos o ouviram: *julicavão, julicavão, minayditoreu pismão [...]*, que quer dizer: “ó Criador, ó Criador de todas as cousas, qual de nós outros, pobres formigas da terra, poderá compreender as maravilhas de tua grandeza!

¹⁰³ I, 3. Cf. Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, s. v. “Jour du Jugement”.

¹⁰⁴ Cap. cxxii.

E, como que duvidando do que ouvia, repetiu por duas vezes: “*pucau, pucau?* (que quer dizer, ‘quanto, quanto’)”. Tendo recebido de novo a mesma resposta, concluiu judicioso:

Conquistar esta gente terra tão alongada da sua pátria, dá claramente a entender que deve de haver entre eles muita cobiça e pouca justiça.

Ao que um ancião chamado Raja Bentão, que o assistia, assentiu dizendo:

Assi parece que deve ser, porque homens que por indústria & engenho voam por cima das águas todas por aquirirem o que Deos lhes não deu, ou a pobreza neles é tanta que de todo lhes faz esquecer a sua pátria, ou a vaidade & a cegueira que lhes causa a sua cobiça é tamanha que por ela renegam a Deos & a seus pais.

Mais uma vez se regista a coincidência da narração com a tradição oriental, aparecendo um ancião como voz da sabedoria, ainda que, desta feita, de um mero saber de experiência feito, por assim dizer empírico e comum à espécie humana – que, não esqueçamos, a Bíblia incorpora, como se pode ver no livro dos *Provérbios de Salomão* e nos outros sapienciais.

Um pouco mais adiante¹⁰⁵, a caminho da Tartária, os viajantes detêm-se numa cidade que recebia a visita do “Talapicor de Lechune, que é entre eles como papa” – o que pode constituir uma confusa reminiscência do Dalai Lama do Tibet. O autor afirma que em recompensa pelos grandes gastos que haviam tido com a recção que lhe fizeram, o Talapicor distribuiu generosamente aos habitantes do lugar licenças “para que pudessem ser sacerdotes e ministrar sacrificios onde quer que se achassem, para lhes darem por isso seu estipêndio”, e que “pudessem também passar escritos como letras de câmbio, para no céu darem dinheiro aos que lhe cá fizeram bem”. O paralelo com os privilégios e indulgências distribuídos pelo papa de Roma é flagrante, sem que se possa discernir ao certo se subjaz a este passo alguma intenção satírica. Seja como for, antes de deixarem a cidade, a convite do Talapicor, escutam o sermão que ele prega num mosteiro vizinho, em que viviam trezentas religiosas. O começo da prédica é bem significativo da convicção teísta do narrador:

Assim como por natureza a água lava tudo & o Sol aquece as criaturas, assim é próprio em Deos, por natureza celeste, fazer bem a todos. Pelo que uns

¹⁰⁵ Cap. cxxvii.

& outros somos muito obrigados a imitarmos este Senhor que nos criou e nos sustenta, com fazermos geralmente aos faltos do bem do mundo aquilo que queríamos que nos fizessem a nós, visto que nesta obra lhe agradamos muito mais que em todas as outras, porque assi como o bom pai folga quando vê que lhe convidam seus filhos, assi folga este Senhor, pai verdadeiro de todos, quando com zelo de caridade nos comunicamos uns com os outros. Pelo que está visto & claro que o avarento que fecha a mão para aqueles a que a necessidade obriga a pedir o que lhes falta & lhes é necessário, & torce o focinho para outra parte sem lhe dar remédio, assi há de ser torcido por juízo de Deos no charco da noite, onde continuamente bradará como rã, atormentado na fome de sua avareza. Pelo que vos admoesto & mando a todos que, pois tendes orelhas, que me ouçais & façais o que a lei do Senhor vos obriga, que é dardes do vosso sobejo aos pobres a quem falta o remédio para se sustentarem, para que Deos vos não falte no derradeiro bocejo da vida.

Até aqui o conteúdo da homilia é perfeitamente cristão. É depois que descarrila, num sentido que constitui um anatópismo, já que aponta mais para a Índia que para os arredores da China, onde a cena se desenrola:

E encomendo-vos que vos lembre o que está escrito nos volumes da nossa verdade a cerca dos bens que haveis de fazer aos sacerdotes que rogam por vós, por que se não percam à míngua do que lhe não dais, o que será ante Deos tamanho pecado como se matásseis uma vaca branca estando mamando na teta da mãe, em cuja morte morrem mil almas que nela, como em casa de ouro, estão sepultadas esperando o dia da sua promessa, em que serão tornadas em pérolas brancas para bailarem no céu como os argueiros nas résteas do Sol.

É, certamente, esta derradeira alusão que faculta ao narrador pretexto para o seguinte comentário crítico:

E assi, com estas ruins razões & outras muitas tão ruins como elas, se veio a afervorar de tal maneira & dizer tantos desatinos, que nós, os oito portugueses, estávamos pasmados da devação daquela gente & de como todos estavam promptos & com as mãos levantadas, dizendo de quando em quando *taximida*, que quer dizer “assi o cremos”.

Dir-se-ia, por conseguinte, que na mente do autor a religião natural é comum à espécie humana e que os erros da gentildade, como a crença na metempsicose ou a sacralidade das vacas, apenas aqui ou acolá lhe embaciam o fulgor.

DOIS SANTOS PAGÃOS

Tal como o Antigo Testamento considera a existência de justos, como Job, fora do povo eleito¹⁰⁶, Fernão Mendes Pinto não hesita em atribuir a gentios atos de grande justiça, nobreza e magnanimidade. Avultam na *Peregrinação* sobretudo dois santos pagãos, um confessor e um mártir. O primeiro é o bom rei Chairacha do Sião, a quem atribui uma série de atos exemplares. Tal é nomeadamente o que terá feito “no solene dia do *Onidai Pileu*, que quer dizer alegria dos bons”: como, prostrados no caminho por onde havia de passar no seu elefante branco, sessenta ou setenta portugueses fizessem menção de lhe ofertar algumas ricas peças, impetrando clemência para os homens de Luís de Montarroio – que, naufragados no sul do reino, haviam sido encarcerados e espoliados de suas fazendas – recusou as dádivas dizendo:¹⁰⁷

Isto que me dais, eu vo-lo hei por recebido & vo-lo agradeço; porém este dia não é de eu tomar nada, senão de fazer mercês, pelo que vos rogo muito pelo amor do vosso Deos, de quem eu sou muito servidor & serei sempre, que repartais essas peças pelos que entre vós forem mais pobres, porque melhor vos será ganhades com elas o prémio dessa esmola que por seu amor derdes, que o que vos eu posso dar por elas, que ante os olhos sou um bichinho muito pequeno.

Valia a adia uns mil cruzados. Chairacha era, portanto, como diria Tertuliano (c. 160-230)¹⁰⁸, uma *anima naturaliter christiana*; quadra-lhe inteiramente o que escreveu S. Justino († 165)¹⁰⁹: “os que viveram segundo a razão (κατὰ Λόγου) são cristãos, ainda quando foram tidos por ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates e Heraclito”.

Dir-se-ia que, como outrora ao centurião Cornélio¹¹⁰, os atos de justiça que Chairacha praticou lhe mereceram fruir, nos últimos momentos da sua existência terrena, de uma misteriosa intuição da verdade mais profunda. De feito, nos cinco dias que mediaram entre o seu envenenamento pela esposa adúltera e o “derradeiro bocejo da vida” concedeu em testamento aos portugueses, ao lado de algumas isenções fiscais:¹¹¹

¹⁰⁶ Cf. Jean Danielou, *Les saints “païens” de l’Ancien Testament*.

¹⁰⁷ Cap. clxxxiii.

¹⁰⁸ *Apologeticus*, XVII: Migne, *PL*, t. I, col. 433.

¹⁰⁹ *Primeira Apologia*, 46: Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Giegos (s. II)*, pp. 232-233.

¹¹⁰ At 10, 1-35.

¹¹¹ Cap. clxxxii.

seus sacerdotes poderão publicar nas cidades & vilas de todo o meu reino a lei que professam, do Deos feito homem por salvação dos nacidos, como algũas vezes me tem afirmado.

E mais adiante:¹¹²

... & lhes deu licença que pudessem em qualquer lugar do seu reino fazer igrejas em que o nome do Deos Portuguez fosse adorado, porque claro estava que era muito melhor que todos os outros.

De onde a conclusão do autor:

E destas cousas & de outras muitas desta maneira que pudera contar, se vê claramente quão grandioso & bem inclinado por natureza era este príncipe, inda que era gentio.

É dentro do mesmo espírito que Fernão Mendes Pinto pode pintar a morte de Smim Htaw ou Xemindó, o malogrado rei *mon* do Pegu, de que temos já falado, como um martírio exemplar, que faz dele uma espécie de “Cristo recrucificado”. A sua paixão tem numerosos paralelos com a de Cristo, não lhe faltando sequer uma coroa de escárnio, ainda que no caso vertente seja, como veremos abaixo, não exatadamente de espinhos, mas de mexilhões.

Após diversas peripécias sobre que não cabe aqui determo-nos¹¹³, o rei despossado do Pegu é capturado e levado à presença de seu rival, o rei bramá de Tangu, que escarnece dele. O Xemindó, como outrora Jesus no pretório de Pilatos, não lhe responde palavra¹¹⁴. Depois instado a responder, acabou por dizer ao Chaumigrem:

Como tu disto que eu digo não podes ser o juiz, pois és a parte que me acusas & o ministro da execução de teu desejo, hei por escusado responder por mim, como fizera diante daquele benigno Senhor que, por muito culpado que eu fora se condoera de ãa só lágrima que Lhe chorara.

¹¹² Cap. clxxxiii.

¹¹³ Cap. clxxviii & cxc-cxcviii; estes acontecimentos, que são históricos, são também narrados por Diogo do Couto, *Ásia*, VII, liv^o ii, cap. 5-6.

¹¹⁴ Cap. cxcvii.

No dia seguinte de manhã é, com grandes pregões, convidado o povo todo a assistir à sua morte, para que a todos servisse de escarmento¹¹⁵. É nesse pregão que Smim Htaw é, pela única vez, designado por *Xeri Xemindó*, em que *Xeri* transcreve o sânscrito *śrī*, que, além de significar “beleza, pompa, esplendor, eminência, prosperidade”, se usa na Índia como prenome honorífico para deuses, semi-deuses, soberanos e cousas santas. Em pali, a língua sagrada do budismo *Hinayāna*, o termo existe na forma *sirī* ou *siri*, que se usa como substantivo no sentido de “esplendor, majestade, etc.”, servindo também para designar por metonímia respeitosa o tálamo do soberano ou como nome alternativo da deusa hindu da boa sorte, *Lakkhī* (em sânscrito *Lakṣmī*). Em bramá ou birmano a forma correspondente é *thiri*, que se usa como título de princesas, tal como *srei* em khmer ou cambojano. O emprego de *xeri* neste contexto é, portanto, ao que nos parece, anatópico. Não sabemos se Fernão Mendes Pinto conhecia exatadamente o significado do termo; não é impossível que o tenha utilizado aqui a sabendas, para ajuntar à cena mais uma nota de escárnio. De facto, ao ser conduzido pela cidade ao cadafalso,

o miserável padecente vinha vestido tão pobrememente que as carnes de todo o corpo lhe apareciam, & por profundíssimo desprezo de sua pessoa trazia na cabeça ãa coroa de palha como barça de ourinol, guarnecida toda por fora de cascas de mixilhões infiadadas em linhas azuis; & no pescoço por cima do colar de ferro com que vinha preso, trazia ãa grande quantidade de résteas de cebolas; mas conquanto vinha desta maneira e trazia a figura do rosto quasi mortal, não deixava de mostrar no aspeito dos olhos, que de quando em quando alevantava, o ser de Rei, com ãa brandura tão severa no rosto que fazia chorar toda a pessoa.

É neste transe que é violentamente apostrofado por um português “de baixo sangue e de entendimento muito mais baixo”, a quem não fizera justiça de uma vez que fora roubado e se lhe queixara, que lhe chamava ladrão, ameaçando dar a comer a sua carne a dois cães que possuía¹¹⁶. Então,

[...] o triste padecente, ouvindo estas palavras deste homem desatinado, pôs os olhos no Ceo &, depois de estar um pouco como pensativo, se virou para ele com rosto severo & lhe disse: “Rogo-te, amigo, pela bondade do Deos em que crês, que me perdoes isso que dizes que te fiz; e lembre-te que não é de cristão, em passo tão trabalhoso como este em que agora vou, trazeres-me à

¹¹⁵ Cap. cxcviii.

¹¹⁶ Cap. cxcviii.

memória cousas da vida passada, que a ti não restauram a perda que dizes & a mim dão muita dor e perturbação”.

Gonçalo Pacheco, ouvindo o que este homem disse, lhe bradou que se calasse, & ele o fez logo; & o Xemindó, com sembrante grave deu a entender que lho agradecia, com que mostrou que ficava mais quieto, & parece que por lhe agradecer também isto com palavras, já que com outra coisa não podia, lhe disse:

“Não quisera agora mais, se Deos fosse servido, que ãa hora de vida, para confessar a excelência da fé em que vós outros credes, que, segundo tenho ouvido algũas vezes, só o vosso Deus é o verdadeiro e todos os outros mentirosos”.

O que ouvindo, o algoz lhe deu ãa tamanha bofetada que o sangue lhe arrebentou pelos narizes, & acudindo o pobre padecente com as mãos, assi debruçado como ia, lhe disse:

“Deixa-me, irmão, aproveitar este sangue, para que te não falte em que frijas a carne”.

E caminhando daqui para diante na ordem com que vinha, chegou ao lugar onde se havia de fazer a justiça, & já a este tempo tão mortal que quase não dava acordo de nada.

Escutou em seguida a leitura da sentença, dada, como outrora as dos imperadores romanos, em nome de um falso deus – um monarca que se tinha por divino:

Manda o deos vivo de nossas cabeças, senhor da coroa dos reis do Aváa, que morra o falso Xemindóo, por amotinador dos povos da terra & mortal inimigo da nação bramáa.

Já antes fora lançado pregão em termos semelhantes:

Esta rigurosa justiça manda fazer o Deos vivo, senhor da Verdade, de cujo santo corpo são peis os cabelos de nossas cabeças.

A concção subjacente é aparentemente anacrónica, uma vez que em toda a Península Indochinesa, à excção do Vietname, o budismo *Theravâda* substituíra, havia já dois a quatro séculos consoante as regiões, o *Mahâyâna*, que permitia aos reis apresentarem-se (como em nossos dias ainda o Dalai Lama) como reencarnações de um *bodhisattva*. Esse conceito representa a

contrapartida búdica da concção hindu do soberano como *avatâra* de Vixnu, que vigorou nomeadamente no Camboja; adquiriu aí bela expressão plástica nos baixos relevos de Angkor, onde se podem ver grandes procissões reais, em que o monarca é passeado sobre um andor como uma divindade. Note-mos parenteticamente que Fernão Mendes Pinto quase se não refere ao Camboja, o que é curioso, tanto mais que segundo Diogo do Couto as ruínas de Angkor Thom foram casualmente descobertas em 1550 ou 1551¹¹⁷, portanto precisamente na época em que o nosso autor deambulava pela região. A alusão a um rei que se tinha por divino pode também constituir uma reminiscência da concção chinesa do soberano como Filho do Céu. De qualquer modo, embora anacrónica ou anatópica no contexto da *Peregrinação*, serve como uma luva às intenções parenéticas do autor. Quanto à expressão “cabelos das nossas cabeças”, que ao longo da obra aparece por diversas vezes como metáfora respeitosa para designar um monarca, é, segundo tudo leva a crer, um floreado de linguagem da lavra de Mendes Pinto, mas consentâneo com a linguagem de cortesia em uso entre diversos povos da região. Na Malásia usa-se ainda hoje na correspondência oficial a expressão *urusan Seri Paduka Baginda*, lit. “serviço dos benditos pés do soberano”, para dizer “serviço oficial”, enquanto em Brunei se diz para o mesmo efeito *urusan kebawah Duli yang Mahamulya*, lit., “serviço sob o pó [dos pés] do Augustíssimo”. Portanto, *se non è vero è ben trovato*...

Lida a sentença de morte, dada em nome “do deus vivo e senhor da verdade”, o carrasco cortou de um só golpe a cabeça ao Xemindó, esartejando-lhe em seguida o corpo.

O seu martírio conduziu, logo no momento das exéquias, ao profundo arrependimento de seus algozes, cujo comportamento evoca a entrevista do militar romano que trespassou o lado de Jesus ou mesmo o remorso de Judas, embora não chegue nenhum deles a enforcar-se. O discurso é posto na boca do Xemim Pocasser, tio do rei de Bramá – ancião de aparência centenária, como de costume encarnação da sapiência – que após se prostrar em terra por três vezes, “disse chorando, como que falando com o defunto”:¹¹⁸

¹¹⁷ Capítulo redigido para a Década VI da *Ásia*, que ficou, porém, esquecido em Goa, não seguindo por isso para a tipografia; não tendo tampouco sido incluso na edição póstuma da Década XII, onde Couto, para corrigir o erro o tencionava incluir, permaneceu manuscrito na Torre do Tombo (*Livraria*, cod. 537, fls. 110-112) até que, graças à colaboração de Charles Boxer, foi publicado por Bernard P. Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVI^e siècle, d'après les sources Portugaises et Espagnoles*, pp. 169-172 (tradução francesa anotada, pp. 68-74).

¹¹⁸ Cap. cxcix.

Ó carne santa, de preço mais grave que todos os reis do Aváa, pérola branca de tantos quilates quantos átomos se vêem nos raios do Sol, posto por Deos no cume da honra, com cetro de mando nos exércitos da potência dos reis! Eu a menor formiga da tua despesa, aposentado em grande abundância nos esquecidos de tuas migalhas, & tão dessemelhante por baixaza diante de ti, que de muito pequeno quasi me não enxergo, te peço, senhor de minha cabeça, pelo fresco prado em que tua alma agora se recreia, que me ouças com tuas magoadas orelhas, o que a minha boca te diz neste público, por que fiques satisfeito da sem-razão que na terra se usou contigo [...].

A que um dos sacerdotes que estavam presentes, que parecia ser de mais autoridade que todos os outros, respondeo, como que falava em nome do defunto: “Já que, filho meu confessas teus erros passados, de que neste público ajuntamento me pediste perdão, digo que de coração te perdoou, & me praz de te deixar neste reino por pastor desse meu gado, contanto que me não quebres a fé desse juramento”.

O juramento a que se alude era o de “fazer sempre na terra o que de lá do céu” lhe mandasse o Xemindó. Segue-se a cerimónia da cremação do mártir, oficiada por dez mil sacerdotes no templo de “Quai Lacasá¹¹⁹, deus de mil deuses”, que o narrador diz ter comportado muitos sacrifícios, “de que a maior parte foi de carneiros degolados” – o que constitui outro anatopismo, uma vez que o pacifismo búdico (*ahimsā* ou *avihimsā*) é incompatível com a morte infligida a um ser vivo. O sacrifício de carneiros aponta sobretudo para o islão, em que, por tradição ou *sunna*, é considerado um dever imolar um por pessoa (ou um camelo ou ainda um boi por dez pessoas) no dia do ‘*id*’ ‘*l-adhâ*’ ou ‘*id*’ ‘*l-qurbân*’, “festa do sacrifício”, celebrado no dia 10 do mês de Dhûhl-ijja, em que os peregrinos de Meca sacrificam no vale de Minâ, a leste da cidade santa¹²⁰. Já nos meios hindus, influenciados desde a Antiguidade pelo pacifismo budista e jaina, o sacrifício, que constituía o cerne da religião védica, desapareceu praticamente, substituído pela *pujá*, “veneração”, que consiste em libações de leite, água de rosas, mel, e perfumes ou na oferta de flores a um ídolo.¹²¹

E de tudo o que se passou aquando do martírio do Xemindó, conclui resignado o nosso autor:

¹¹⁹ *Kiai Laksa* significa de facto, mas em malaio, “senhor de dez mil”.

¹²⁰ Vide E. Mittwoch, artº “‘*Id al-Adhâ*” in *Encyclopédie de l’Islam*, vol. III. s. v. Cf., A. J. Wensink, artº “*kurbân*”, *ibidem*, vol. V, s. v., & G. H. Bousquet, artº “*dhabîha*”, *ibidem*, vol. II, s. v.

¹²¹ Vide Madeleine Biardeau & Charles Malamoud, *Le Sacrifice dans l’Inde Ancienne*; Frits Staal, *Jouer avec le Feu: Pratique et théorie du rituel védique*; Dr.(Mrs.) S. S. Dange & R. G. Bhandarkar (eds.), *Sacrifice in India: Concept and Evolution*.

E foi este o fim que teve este grande & poderoso Xemindóo, rei de Pégû, tão venerado nos dous anos & meio que reinou quanto cuidou que o não foi outro nenhum monarca; mas este é o mundo...

Sentimo-nos tentados a comparar estas duas cenas – em que no momento augusto do seu passamento dois gentios, Chairacha e Smim Htaw, entrevêm o Sublime – à representação do Juízo Final nos frescos que ornaram a fachada do mosteiro de Voroneţ na Bucovina, “a Capela Sistina do Oriente”: aí vemos Moisés mostrando aos sarracenos o Juiz Supremo em majestade, convidando-os a reconhecer Cristo e assim lhes oferecendo uma derradeira ocasião de salvação.

AS RELIGIÕES GENTÍLICAS E A IDOLATRIA

É verdade que ao longo da *Peregrinação* a idolatria é quase omnipresente. Os deuses pagãos que o autor cita, quase todos imaginários, são sem conta, desde o deus da chuva dos chineses, a que chama Quiai Hujão (*Kiai Hujan*, que em malaio – não em chinês – significa, de facto, “Senhor da Chuva”) a Quiai Figrau, “deus dos átomos do Sol”, venerado no Pegu. Curiosamente, embora a maioria da narração se desenrole na China, Japão e Península Indochinesa, o autor dá a quase todos o título de *kiai* ou *kyai*, que em javanês e em malaio se usa para pessoas honradas do sexo masculino, em particular mestres de religião. Em contexto muçulmano, como é o do mundo malaio¹²², não há evidentemente lugar para divindades; mas já em *kawi*, ou javanês clássico da época hindu, o termo *kyayi* se usava para entes terrenos, embora respeitáveis, mas não para divindades.

Uma das raras deidades que na *Peregrinação* dá pelo seu próprio nome é Amida, que no entanto não é, como o autor pensa, uma deusa, mas um *bodhi-sattva* do panteão do *Mahâyâna*. Amida é a forma japonesa do seu nome, que em chinês é 阿彌陀佛, *E-Mi-T’uo Fo* (em que 佛, *Fo*, significa “buda”)¹²³. Em

¹²² No século XIX usava-se muitas vezes o termo *malaio* num sentido muito lato, para denotar praticamente todas as populações da Insulíndia, onde de facto o idioma malaio foi usado desde o século VII como língua veicular e de comércio – o que naturalmente não impedia cada povo de ter as suas próprias características, língua e cultura. A comunidade de cultura era, sobretudo após a islamização, mais estreita entre os habitantes de Java, Samatra, Península de Malaca e zonas costeiras de Bornéu, a que tanto os chineses como os árabes chamavam “Java”, *lato sensu* (de onde a distinção entre “Java Maior” e “Java Menor” que ocorre, por exemplo, em Marco Polo); daí a expressão “cultura *jawi*”, de que por vezes se usa ainda na região.

¹²³ Vide, v. g. Kenneth Ch’ên, *Buddhism in China - A historical Survey*; Paul Demiéville “Le Bouddhisme chinois” in H.-C. Puech, *Histoire des Religions*, vol. 1, pp. 1249-1319; Gaston Renondeau & Bernard

sânscrito é denominado *Amitâbha* ou *Amitâyus*, nomes que significam respetivamente “de imensurável fulgor” e “de imensurável longevidade”. O seu culto conheceu grande desenvolvimento na China a partir de meados do século VII, passando ao Japão entre o século XII e o seguinte. É sobretudo venerado pela seita chamada “da Terra Pura” (淨土, em japonês *Jōdo*, em cantonês *Cheng T’ou*, em mandarim *Ching T’u*), tradução do sânscrito *Sukhāvātī* (lit. “abundante em felicidade”, subentendendo-se *bhūmi*, “terra”), nome do “Paraíso do Ocidente” em que faz renascer os seus devotos, onde jâmais há noite, pois é para aí que vai o Sol quando se esconde. O nosso autor refere-se-lhe em cenas passadas tanto na China¹²⁴ como no Japão¹²⁵, afirmando contudo que o seu culto proveio do Pegu, de onde se teria difundido por todo o Extremo Oriente, até ao Japão, o que é erróneo, pois à semelhança de todos os demais *bodhisattvas* Amitâbha é desconhecido em terras de *Hinayâna*. Foi pela velha “Estrada da Seda”, a via caravaneira da Ásia Central, que o seu culto, vindo da Índia, atingiu a China. Mais fantasista ainda é a afirmação de que os chins fariam de Amida uma espécie de Noé da sua mitologia:

E perguntando nós aos chins pela significação daquelas cousas, nos disseram que depois que Deos alagara o mundo com a água dos rios do céu, em que se afogara todo o género humano, vendo que a Terra ficava deserta & sem haver nela quem O louvasse, mandara do céu da Lua a deusa Amida, camareira-mor da Nacapirau sua molher, para que restaurasse a perda da gente que se afogara, a qual pondo os pés em ùa terra que era já desalagada [...], ela se tornara toda em ouro & ali, estando de pé & com o rosto no céu, suara pelos sobacos grande soma de crianças, pelo do braço direito machos & pelo do esquerdo fêmeas, por não ter outro lugar no corpo por onde as pudesse parir, como tem as mulheres do mundo que tem pecado, em castigo do qual as sujeitara Deos por ordem da natureza à miséria da corrupção çuja e fedorenta, para mostrar quanto lhe fedia o pecado cometido contra Ele.

O mito do dilúvio que aparece na Bíblia¹²⁶, de onde o retoma o Alcorão¹²⁷, está longe de ser uma originalidade: não só aparecia já no poema sumério de

Frank, “Le Bouddhisme Japonais”, *ibidem*, pp. 1320-1349.

¹²⁴ Cap. lxxviii, cvii, cxi & cxii.

¹²⁵ Cap. ccxi - ccxiii.

¹²⁶ Gen, 6, 5 - 8, 22.

¹²⁷ xi, 25-49; xxvi, 105-120; cf. xxi, 76-77 & xxxvii, 75-79; cf. M. A. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, s. v. “Déluge”.

Gilgamexe¹²⁸ como ocorre na mitologia hindu¹²⁹, na história greco-romana de Deucalião e Pirra¹³⁰, na dos povos escandinavos, na dos antigos maias e na de outros povos ainda¹³¹; mas não é certo que faça parte da tradição chinesa comum, já que os textos que lhe parecem aludir são pouco explícitos¹³². Quanto à ideia de que os seres humanos possuem órgãos sexuais em consequência do pecado original, é, tanto quanto sabemos, estranha às diversas tradições orientais, embora tenha raízes judeo-cristãs e patrísticas, já que aflora tanto em Fílon de Alexandria como em Orígenes e S. Gregório de Nissa.¹³³

Tem contudo razão o autor ao apresentar Amida como principal objeto de culto de uma das quatro principais seitas (que enumera por diversas vezes) das trinta e duas em que se dividiria aquela gentildade¹³⁴: Xaca¹³⁵, Amida, Gizom¹³⁶ e Canom¹³⁷. Das outras três deidades apenas cita os nomes: *Xaca* (釋迦, *Shaka* em japonês, *Sék ká* em cantonês, *Shih chia* em mandarim) é a transcrição de *Śakya Muni*, o nome de família do Buda histórico; em *Gizom* há, sem dúvida, que ler 地藏 (em japonês *Jizō*, *Tei Chong* em cantonês, *Ti Tsang* em mandarim), do sânscrito *Kṣitigarbha*, “Útero da Terra” e daí “Tesouro da Terra”, nome de um *bodhisattva* especialmente venerado como protetor das crianças; finalmente *Canom* transcreve o binómio 觀音, que em japonês se pronuncia *Kannon*, em cantonense *Kwún Yâm* e em mandarim *Kuan Yin*, e designa uma espécie de *bodhisattva* trans-sexual, que em sânscrito é masculino mas no Extremo Oriente é venerado numa forma feminina, conhecida no Ocidente por “Deusa da Misericórdia”. O seu nome sínico e nipónico traduz o sânscrito *Avalokiteśvára*, lit. “O Senhor que olha para baixo, o Senhor que se compadece”. Os nomes que o

¹²⁸ Vide M. Augusto Rodrigues, artº “Gilgamexe” in *Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 13, s. v.

¹²⁹ Vide Vettam Mani, *Purânic Encyclopaedia – A comprehensive Dictionary with Special References to the Epic and Purânic Literature*, s. v. “Jalaprâlâya”.

¹³⁰ Cf. Pierre Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, s. v. “Deucalião”; Simon Hornblower & Antony Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, s. v., “Deucalion”.

¹³¹ J. Heuscheh, artº “Dilúvio” in Dr. A. van den Born (dir.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*; cf. William Lansdern Wardle, artº “Deluge”, in *Encyclopædia Britannica – A New Survey of Universal Knowledge*, vol. VII, s. v.

¹³² N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun)*; cf. Rémi Mathieu, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, t. 39-41, pp. 95-100.

¹³³ Cf. G. Sfameni Gasparro, artº “Criação (dupla)” in A. di Berardino (dir.), *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*.

¹³⁴ Na realidade, segundo a classificação proposta no século XIV pelo monge japonês Gyonen, as seitas budistas da China seriam treze, de que oito estariam representadas no Japão: vide Eulalie Steens, *Dictionnaire de la Civilisation Chinoise*, s. v. “Treize Écoles”.

¹³⁵ Mencionado nos cap. cvii, ccxi & ccxii.

¹³⁶ Cap. xcii, cvii, civ, ccxi & ccxii.

¹³⁷ Cap. cvii, ccxi & ccxii.

nosso autor lhes atribui correspondem à pronúncia nipónica, o que mostra que estava sobretudo familiarizado com o budismo japonês, por que os jesuítas, seus companheiros na sua segunda visita ao arquipélago, se começavam a interessar.

Quanto ao Buda histórico, Siddhârta Gautama Śakyamuni (c. 586-466 A. C.), Fernão Mendes Pinto apenas lhe alude expressamente uma vez, parecendo ignorar que é o principal objeto de culto dos países da Península Indochinesa por onde diz ter andado, quase o reduzindo a uma divindade sectária e local. A cena passa-se junto ao fabuloso pagode de Tinagogó, nas lapas em que viviam numerosos ascetas, entregues às suas variadas penitências:¹³⁸

Vimos também outros da seita de um que se chamava Godomem, que acabam seus dias por andarem gritando continuamente & batendo com a mão na boca, pelos montes, de dia & de noite em vozes muito altas, dizendo sem descançarem “Godomem, Godomem”, até que caem mortos no chão por não poderem tomar fôlego.

Godomem parece-nos representar *Godaman*, pronúncia tâmul e malaiala do sobrenome do Buda, *Gautama* em sânscrito, *Gotamo* em pali – embora se de facto assim é se não devesse classificar de “seita” a assembleia dos seus seguidores.

A invocação incessante do nome da divindade, dita em sânscrito *nâma-jâpya* e em línguas indianas modernas *nâmjâpo*, *nâmjapna*, etc., é praticada nos mais diversos contextos religiosos. É-o nomeadamente nas correntes do devocionismo hindu que têm Râma, o herói do *Râmâyana*, por principal encarnação de Vixnu, de onde a repetição constante do seu nome, geralmente em língua vernácula, *Râm*, *Râm* – o que parece ser o étimo da voz portuguesa *rame-rame*¹³⁹. O islão e a religião *sikh* preferem a enumeração sucessiva dos vários “nomes de Deus”, ou seja, dos epítetos que se lhe podem aplicar, que na tradição islâmica são noventa e nove¹⁴⁰. A contrapartida cristã dessas práticas é a “oração de Jesus”, muito prezada nos meios ortodoxos, que atingiu a sua forma extrema na *imiaslavie* ou onomatodoxia, que se desenvolveu em começos do século XX entre os monges russos do Monte Athos; afirmando que no nome de Deus estava presente o próprio Deus, a onomatodoxia (para os seus detratores, onomatolatria) acabou por ser condenada como heterodoxa em 1913, o que conduziu à expulsão de 628 monges da Santa Montanha¹⁴¹.

¹³⁸ Cap. clxi.

¹³⁹ Vide Dalgado, *Glossário...*, s. v.

¹⁴⁰ Vide, v. g., Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Traité sur les Noms Divins*.

¹⁴¹ Hilarion Alfeyev, *Le mystère sacré de l'Eglise - Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du Nom de Dieu*.

No entanto, tanto quanto sabemos, as práticas deste tipo são estranhas ao budismo *Theravâda*, onde parecem não ter cabimento, uma vez que para esse o Buda é um mestre mas não um deus; o *Mahâyâna* conhece a repetição de *mantras* – de que o mais conhecido é *om mani padme hum*, que se pode traduzir por “Oh! a jóia na flor do lotus! Amen!” – mas tampouco achámos referência à ruminação do simples nome de Buda.

Quanto ao fantasioso suicídio ritual por asfixia e exaustão que Fernão Mendes Pinto atribui aos seus praticantes, apontaria muito mais para o hinduísmo e sobretudo para o jainismo¹⁴² do que para a fé de Buda, constituindo assim, por conseguinte, outro anatopismo. No seu estilo hiperbólico, Fernão Mendes Pinto enumerara nos parágrafos precedentes outras práticas ascéticas aberrantes, que diz ter observado entre os ascetas de Tinagogó, conduzindo como esta à morte do penitente: nomeadamente a dos que não comiam “outra cousa senão moscas, formigas, lacraus e aranhas com sumo de umas ervas”, e a dos que, “para que seu jejum pela aspereza com que o fazem, lhe seja mais bem recebido”, se não alimentavam senão de “escarros podres e muito viscosos e gafanhotos e pães de galinha”. Segundo ele, tais disciplinas haviam sido recomendadas por um homem que se chamou Situmpor Micay,

que deixou por preceito aos seus sequazes que enquanto estivessem vestidos na podridão destes ossos passassem seus dias em muita aspereza de vida, porque lhes afirmava que só no castigo da carne estava o merecimento do céu, muito mais que em outra cousa nenhũa, e que quanto mais sem piedade se matassem por si, tanto mais largamente lhes havia Deos de dar todos os bens que sempre Lhe pedissem.

Tirante a referência a um Deus hipostático e providencial, a explicação para tais práticas apresentada pelo autor coincide *grosso modo* com a lógica subjacente à ascética jainista, fundada na oposição matéria-espírito inerente à sua mundivisão dualista, que, sobretudo entre os Digambaras (que levam o ascetismo ao ponto de andarem completamente nus), conduz logicamente à noção de que o suicídio por inanição é a forma suprema de libertação da

¹⁴² Podem ver-se mais detalhes sobre o jainismo in Colette Caillat, “Le Jinisme”, in H. C. Puech, *Histoire des Religions*, I, pp. 1105-1145. Os sequazes desta religião, fundada por Vardhamâna, cognominado *Jina*, “o vencedor [de si mesmo]” (c. 599-527 A. C. ?), são em sânscrito designados por *jainas*, tal como os sequazes de Buddha o são por *baudhdhas*, os devotos de Śiva por *śaivas* e assim por diante; é por isso que os puristas preferem as formas *jainista*, *jainismo*, etc. Em textos portugueses antigos os jainas, que formam parte da população de Damão e Diu, são por vezes chamados *baneanos*, *i. e.*, “mercadores”, pois é essa geralmente a sua profissão; mas este termo é ambíguo porque serve também para designar mercadores hindus.

matéria. No seio do hinduísmo observa-se um dualismo semelhante sobretudo na doutrina do *sāṃkhya*, um dos seis *darśanas* ou escolas filosóficas reputadas ortodoxas por reconhecerem a autoridade dos Vedas.¹⁴³

A prática da auto-imolação não é, como adiantámos já, tampouco estranha à *práxis* hindu, embora não seja aí sancionada da mesma forma pelas escrituras da religião oficial; o caso mais conhecido é o dos devotos que no grande templo de Jaganâtha, em Puri (Orissa)¹⁴⁴, se deitam para baixo do gigantesco carro processional em que é conduzida a imagem da divindade, para que ele os esmague, prática mencionada já em 1371 nas semi-míticas *Viagens* de Jean de Mandeville:¹⁴⁵

Item quant les grans festes de celle ydole viennent, si comme dedicacions de l'eglise, intronizations de l'ydole, tous les pays la entour si assemblent et mectent celle ydole a grant reuerence sur vn char aourné de draps d'or et de tartaires; et le mainnent ainsi entour la cité [...]. Apres les pucelles vont les pelerins qui sont de lointaines marches, des quelz pelerins se laissent cheoir dessouz les roes du char et laissent passer le char dessus euls, si que aucuns y muerent et les aucuns y brisent leurs bras, leurs iambes et leurs costes; et ce font il pour l'amour de leur dieu en grant deuocion et pensent que, de tant comme il font et sueffrent plus grans tribulacions pour l'amour de celle ydole, de tant seront il plus pres de Dieu et plus grant ioie auront en l'autre siecle.

A parte final deste texto coincide quase literalmente com o passo da *Peregrinação* que transcrevemos mais acima, sem que se possa determinar ao certo se acaso houve influência direta – o que aliás pouco importa, uma vez que é perfeitamente consentâneo com o pensamento que o autor exprime ao longo da obra. A mesma prática é relatada em verso na *Miscelânea* de Garcia de Resende, impressa em 1545.¹⁴⁶

¹⁴³ Vide, v. g. Jean Filliozat, *Les Philosophie de l'Inde*; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*; Karl H. Potter, Gerald James Larson, Ram Shankar Bhattacharya, Harold G. Coward & K. Kunjunni Raja, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, vol. IV, *Sāṃkhya*.

¹⁴⁴ Localidade por vezes designada, por metonímia, em inglês por Juggernaut, que na realidade transcreve o nome do pagode, Jaganâtha: 19° 59' N, 85° 56' E.

¹⁴⁵ Malcolm Letts, *Mandeville's Travels – Texts and Translations*, pp. 328-329; cf. as versões inglesas, *ibidem*, pp. 125 & 462.

¹⁴⁶ Garcia de Resende, *Miscelânea*, estrofes 77-78: vide Evelina Verdelho, *Livros das Obras de Garcia de Resende*, p. 552.

São gentios e acatam
 ídolos com grande amor
 há em alguns tanto fervor
 e devação que se matam
 por sua honra e louvor;
 quando os querem festejar
 em grandes carros mostrar
 com grandes rodas d'aceiro
 muitos vão tomar marteiro
 e deixam-se espedaçar.

Deitam-se no chão tendidos
 os carros passam por eles
 ficam por mêo partidos
 da vida e mundo esquecidos
 matam-se assi muitos deles;
 enganada devação
 e esta condenação
 e martiuro os tristes tem
 por seu mal, ão por seu bem
 por sua moor perdição.

Fernão Mendes Pinto relata também sumariamente a mesma prática, mas transpõe-na de Puri, na Índia, para o fabuloso pagode de Tinagogó, algures na Península Indochinesa¹⁴⁷. Ora tais excessos são estranhos ao budismo, que prefere “a via média”, como o próprio Buda deixou claro logo no *Sermão de Benares*, o discurso inaugural da sua pregação:¹⁴⁸

Há dois extremos, ó monges, que aquele que deixou o mundo deve evitar. Quais são esses dois extremos? Uma vida dada aos prazeres, devotada aos prazeres e ambições: é degradante, sensual, vulgar, ignóbil e sem vantagens; e uma vida dada às mortificações: é penosa, ignóbil e sem vantagens. Evitando esses dois extremos, ó monges, o Tathâgata obteve o conhecimento da via média, que leva ao discernimento, que leva à sapiência, que conduz à calma, à iluminação e ao *Nirvâna*.

Em rigor, na designação de tais disciplinas por “penitências” verifica-se uma certa distorção semântica, no sentido de uma aproximação às concções católicas, já que não subjaz àquelas nem a ideia de arrependimento nem a de uma satisfação pelo pecado. De facto, os casos semelhantes de ascetismo extremo que fazem parte da tradição bramânica não têm por objetivo agradar à divindade, pois é-lhes atribuída uma eficácia automática, *ex opere operato*, que leva os próprios deuses a temerem os ascetas. É típico o caso de Visvâmitra, um cxatria que, graças ao seu *tapas* (lit. “ardor”, no sentido de “ascese”), se conseguiu converter em brâmane¹⁴⁹, tamanhos foram os poderes que adquiriu, que Indra (o rei dos deuses, mais ou menos correspondente a Zeus na mitologia grega ou a Júpiter na

¹⁴⁷ Cap. clx.

¹⁴⁸ *Vinaya Piṭaka, Mahāvagga*, I, 6, § 17; tradução inglesa in *Vinaya Texts*, parte I (The Sacred Books of the East, ed. por F. Max Muller, vol. 13), p. 94; cf. *Sutra Piṭaka, Dhammachakkappavattanasutta*, § 2, trad. ing. in *Buddhist Suttas (ibidem)*, vol. 11), pp. 146-147.

¹⁴⁹ *Mahābhārata*, Śalya Parva, XL, 12: cf. Vettam Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, s. v. “Visvâmitra”.

latina), se arreceu e se decidiu a enviar a *apsará* ou ninfa das águas Rambhâ para o tentar – o que esta alcançou com êxito, sendo ao depois, como castigo, transformada em rochedo pelo asceta, estado em que permaneceria dez mil anos.¹⁵⁰

Uma vez que os jainas se concentram sobretudo no Guzarate, região que Fernão Mendes Pinto jamais menciona e, tirante a sua fugaz passagem por Diu, não devia conhecer, é provável que ao descrever as extravagâncias ascéticas que ouvimos tenha na realidade em mente práticas hindus que pode ter observado alhures na Índia, ou de que, meramente, ouviu falar. Embora sem frisar a nota, não se abstém de comentar, na reflexão com que encerra o capítulo, que tais extremos de penitência, que conduzem à morte do penitente, equivalendo por conseguinte a um suicídio ritual, são de inspiração demoníaca – do que, muito embora, julga poder retirar um *epimythion* edificante:

De maneira que todos estes, com estas tão várias e tão terríveis aspe-
rezas de vida, são mártires do demônio, o qual lhes dá por prêmio o inferno
para sempre. Pelo qual, é cousa digna de grandíssima dor e sentimento ver o
muito que estes miseráveis fazem por se perderem, e o pouco que os mais dos
cristãos fazemos por nos salvarmos.

De qualquer modo a localização da cena num meio budista, como era o da Península Indochinesa, não deixa de constituir um anatopismo. Outro, de idêntico teor, ocorre no capítulo cxxix, em que o embaixador da Cochinchina de regresso da Tartária toma conhecimento, ao chegar ao seu país, de que seu genro falecera e de que a viúva, sua filha, se cremara na pira do marido. Trata-se, bem entendido, da prática hindu conhecida por *sati*, esporadicamente atestada na Indonésia e no Champá, mas não na Cochinchina, nem de uma maneira geral em ambiente budista.¹⁵¹

Por estranho que pareça, a ignorância de Fernão Mendes Pinto à cerca do Buda e do budismo é geral na sua época, que não distingue nitidamente os budistas dos cultores de outras religiões orientais, confundindo-os a todos sob a designação genérica de *gentios*. Dos nossos escritores quincentistas apenas João de Barros parece ter entrevisto a distinção, supondo os budistas do Pequeno Veículo monoteístas, por certo devido à exclusividade do culto que prestam ao Buda histórico. Sem embargo, vai longe de mais na sua aproximação entre o monoteísmo judeo-cristão e o budismo – que conheceu sobretudo através de

¹⁵⁰ Válmiki, *Râmâyana*, Bálakânda, *sarga* 64; cf. Vettam Mani, *Purânic Encyclopaedia*, s. v. “Rambhâ”.

¹⁵¹ Cf. Panduranga Vaman Kane, *History of Dharmasâstra* (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law), 5 vols em 7 tomos, vol. II, parte i, cap. xv, pp. 624-636.

Domingos de Seixas, que encontrou moribundo num hospício de Lisboa, após ter sido durante 25 anos capitão da guarda del-rei de Sião.¹⁵²

Têm os siames que Deus é criador do Céu e a Terra, e que dá glória às almas dos bons e inferno às dos maus, e que a alma do homem tem dois espíritos custodes que a guardam e um que a tenta. Geralmente esta gente dos siames é mui religiosa e amiga da veneração a Deus, porque lhe edificam muitos e mui grandes e magníficos templos, deles de pedra e cal e outros de tijolo e cal; nos quais templos têm muitos ídolos de figuras de homens, os quais eles dizem estar no Céu, porque viveram bem na terra e que têm suas imagens por sua lembrança, mas não que as adorem.

A última afirmação é correta, já que para o budismo *Hinayâna* o objeto de culto é Siddhârta Gautama Śakya Muni, que viveu de c. 586 a 466 A. C. e é, por conseguinte, uma figura histórica, pelo que o culto que é prestado à sua efígie deve ser considerado de *dulia* ou simples veneração, e não de *latria*¹⁵³; o que é incorreto é atribuir aos budistas a crença num “Deus criador do Céu e da Terra”, que lhes é inteiramente estranha. Seja como for, João de Barros navega em águas assaz semelhantes às de Fernão Mendes Pinto, conquanto este não aparente a sutileza do cronista na sua distinção entre o que tradicionalmente se designa por culto de *latria*, reservado a Deus, e o de *dulia*, prestado às imagens.

Para o nosso autor, que mete hindus, budistas, xintoístas, taoístas e quejandos todos no mesmo saco, a idolatria é, como de quando em quando afirma, ainda que sem grande ênfase, obra do demónio, que no entanto não destrói inteiramente o que nessas religiões há de bom. Assim o vimos no comentário que tece às cenas de auto-imolação junto do pagode de Tinagogó, que remata com a judiciosa observação.¹⁵⁴

E a este modo, há entre esta gente, a que, por outra parte, não falta grande juízo e entendimento em todas as outras cousas, outras muitas de cegueiras e brutalidades tão fora de toda a razão e entendimento humano, que fica sendo um grandíssimo motivo de dar contiamente infinitas graças a Deos aquele a quem Ele, por sua infinita bondade e misericórdia, quiz dar o lume da verdadeira fé, para se salvar com ele.

¹⁵² *Ásia*, Década III, liv^o ii, cap. 5.

¹⁵³ Sobre estas noções, *vide* A. Chollet, art^o “Culte, en général”, in A. Vacant & E. Mangenot (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. III, s. v.

¹⁵⁴ Cap. clx.

Assim o voltamos a ver pouco depois: no caminho daí para Timplão, quando o narrador e seus companheiros topam com uma gigantesca hospedaria para peregrinos, chamada Manicafarão, “que em nossa linguagem pròpriamente quer dizer prisão dos deuses”, servida por 4.000 sacerdotes¹⁵⁵. Existiriam aí, ao longo de doze ruas e à razão de 240 por rua, 2.880 casas, todas repletas de romeiros, que aí vinham venerar “um deus cativo de gente estrangeira”. Crer-se-ia, de feito, que “por não ter [tal deus] liberdade para se poder tornar para sua terra, fica muito mais aceita esta visitação” aos 100.000 fiéis que aí acorrem de contínuo.

A razão de ser do santuário foi-lhes ao depois explicada por um dos sacerdotes: havia já 7.321 luas (o que perfaz 610 anos), travara-se áspera e cruel batalha entre o Calaminhão e o Siammom, “emperador dos montes da terra”, em que pereceram de ambas as partes “dezasseis laquesás de homens, e cada laquesá tem cem mil”¹⁵⁶; e nas guerras que se sucederam, “se é verdade o que nossas histórias contam”, vieram a perecer mais cinqüenta laques, ou seja, cinco milhões. Foi em tais pelejas que se cativaram todos os deuses que ali se viam presos – o que não sofreram os vencidos, que para os recuperarem fizeram, mas sem êxito, 64 levantamentos sucessivos. A história é, com toda a probabilidade, inteiramente inventada, mas serve de pretexto ao autor para introduzir mais um *epimythion* edificante:

E especulado bem este negócio por alguns dos nossos que eram mais curiosos, se afirma, segundo o dito deste grepo, & pelo que ali nos jurou em sua verdade, que sobre a libertação destes ídolos que aqui vimos presos, são mortos por algũas vezes mais de três contos de homens, afora os das batalhas passadas; donde se pode ver claramente quanto o demónio tem sojeitos estes miseráveis & por quantas maneiras de despropósitos & desatinos os leva em tanta quantidade ao inferno.

A ideia de que os deuses das gentes são reais, conquanto não divinos mas diabólicos, tem sólidos fundamentos bíblicos, uma vez que o Antigo Testamento implícita ou explicitamente assimila as divindades gentílicas aos demónios¹⁵⁷: *omnes dii gentium dæmonia*, “todos os deuses das gentes são demónios”, diz, na versão da Vulgata, o salmo 95. S. Paulo, contudo, adota uma posição ao mesmo

¹⁵⁵ Cap. clxii.

¹⁵⁶ De facto *lakṣa* em sânscrito (em concaním *lakh*, em indo-português *um laque*) significa 100.000, embora o seu derivado *laksa* signifique em malaio, como vimos já, apenas 10.000.

¹⁵⁷ Cf. Deut, 32, 17; 2 Par 11, 15; Sl 105, 37; I Cor, 10, 20; Ap, 9, 20.

tempo mais moderada e mais abrangente, ao identificar os ídolos ao nada¹⁵⁸, enquanto equipara à idolatria a fornicação, a cupidez e a imundice.¹⁵⁹

Na literatura patrística é particularmente nítida a posição de S. Justino¹⁶⁰:

Outrora, os demónios perversos, fazendo aparições, violaram mulheres, corromperam jovens e mostraram espantelhos aos homens, como que assustando aqueles que não discerniam racionalmente as cousas que sucediam; e tomados uns e outros de temor, sem saberem que os demónios eram perversos, chamaram-lhes deuses e atribuíram a cada um seu nome, conforme cada um dos demónios a si mesmo o dava. Quando, porém, Sócrates, com verdadeira razão examinou e tentou pôr a claro as cousas e afastar dos demónios os homens, os demónios, por meio de homens que se comprazem no mal, fizeram com que fosse executado como ímpio e ateu.

S. Justino contrapõe, pois, claramente a filosofia à idolatria¹⁶¹, vendo naquela uma colêção de “sementes do Verbo” e nesta uma ilusão diabólica; e Sócrates é para ele um mártir cristão *ante litteram*.

S. Clemente de Alexandria (c. 150-215) vai mais longe ainda, já que vê na filosofia a senda por que, na sua providência, Deus conduziu os povos ao Evangelho, tal como pelo Antigo Testamento preparou o Povo.¹⁶²

A filosofia, portanto, essa cousa tão útil, floresceu outrora entre os bárbaros, resplandecendo pelos povos; após o que chegou também aos gregos. Presidiram-lhe, pois, não só os profetas dos egípcios e os caldeus¹⁶³ dos assírios, como também os drúidas dos gauleses, os xamanes¹⁶⁴ dos báctrios, e dos celtas os que entre eles filosofaram, dos persas os magos, que outrora anunciaram o nascimento de nosso Salvador, precedendo-os uma estrela à

¹⁵⁸ I Cor, 10, 19.

¹⁵⁹ Ef, 5, 5.

¹⁶⁰ *I Apologia*, 5, 2-3; cf. *II Apologia*, 4(5), 1-6.

¹⁶¹ Sobre a evolução da doutrina católica acerca da idolatria, vide A. Michel, artº “Idolatrie, Idole” in A. Vacant & E. Mangenot (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo VII, s. v. (col. 602-669).

¹⁶² *Estrómatos*, I, 28. Não tendo à mão o texto grego original, traduzimos da velha versão latina de Gentien Hervet (1499-1584), *Clementis Alexandrini, viri longe doctissimi, qui Panteni quidem Martyris fuit discipulus, præceptor verò Origenis, omnia quæ quidem extant opera* (Paris, 1572), p. 92.

¹⁶³ Sem embargo do seu uso concomitante como etnónimo, o termo grego χaldaῖος, “caldeu”, designa muitas vezes de modo especial, como aqui, os sacerdotes e astrólogos da Caldeia: assim em Heródoto, *Histórias*, I, 181; Arriano, *Anábase*, VII, 17, etc. O mesmo se passa com o seu correspondente latino, *chaldæus*: Cícero, *De Devinazione*, I, 1, 2; Catão, *De re rustica*, V, 4; etc.

¹⁶⁴ No texto que utilizámos, *semanæi*; a interpretação é nossa.

vinda para a Judeia, dos índios os gimno-sofistas¹⁶⁵ e outros filósofos bárbaros. Existem deles duas espécies: uns, com efeito, chamam-se sarmanes¹⁶⁶, os outros brâmanes. E dos sarmanes uns certos, a que chamam alóbios [“que levam outra vida”], nem habitam as cidades, nem casa ou teto possuem: cobrem-se de casca de árvores, comem as glandes e bagas das árvores e bebem água pelas mãos; nem conhecem núpcias, nem criação de filhos, tal como os que hoje se chamam encratitas, ou seja, continentes. Há também na Índia os que seguem os preceitos de Buda, ao qual, por sua insigne virtude, honram como um deus.

Nesta lógica, Buda – de que se encontra aqui a primeira menção no Ocidente –, tal como Lao Tzu e Confúcio, poderia lidamente ser objeto de veneração, ainda que não de latría. Na esteira de Mateus Ricci (1552-1610), os jesuítas do século XVII admitiram-no no que toca ao último, embora não aos dois primeiros, certamente porque o budismo, como religião bem estruturada, lhes parecia o principal obstáculo à evangelização da China e do Japão.

Fernão Mendes Pinto não alcança tão longe, pois não consegue distinguir os discípulos de Buda dos sequazes de outras doutrinas, tendo a imagem daquele por um ídolo entre os demais.

Tanto quanto sabemos o primeiro autor a aludir claramente ao *Budão*¹⁶⁷ é Diogo do Couto, na sua *Década Quinta*, a propósito de Ceilão, onde topou com o *Theraváda*, que é, do ponto de vista histórico, a forma mais pura de budismo. Entrevê inclusive a identidade entre o Buda e o santo venerado pelas diversas igrejas cristãs sob o nome de S. Josafate. Na origem desta veneração está a adaptação georgiana de uma versão em médio-persa de uma das biografias do Buda¹⁶⁸; mas tais detalhes, que nos levariam inútilmente para longe do nosso tema, não nos interessam aqui. De qualquer forma, Fernão Mendes Pinto está ainda muito

¹⁶⁵ Lit. “sofistas nus”, o que em rigor quadra bem sobretudo aos jainas digambaras, mas é usado genéricamente pelos clássicos para designar os ascetas nus e semi-nus, de qualquer credo, que pululavam na Índia.

¹⁶⁶ Adaptação do sânscrito, *śramaṇa*, “asceta, penitente, monge mendicante”, aplicável tanto a hindus como a jainas e, sobretudo, a budistas.

¹⁶⁷ Esta forma, usada por Couto, não é, como pode parecer, um aumentativo de *Buda*, mas a transcrição do tâmul ou do malaiala *Buddhan*, formado com a desinência *-n*, como é normal nos empréstimos sânscritos que denotam pessoas e entes racionais (recebendo as cousas e os animais irracionais a desinência *-m*); igual origem tem o nome *Xivém* ou *Xivão* dado ao deus Śiva, etc. Como os portugueses freqüentavam sobretudo o sul da Índia usurparam em geral às línguas dravídicas os vocábulos necessários para designar as cousas próprias da Índia.

¹⁶⁸ Annie & Jean-Pierre Mahé, *La sagesse de Balahvar - Une vie christianisé du Bouddha*; Margarida Corréa de Lacerda, *Vida do Honrado Infante Josaphate, filho Del Rey Avenir (versão de Frei Hilário da Lourinhã e a identificação por Diogo do Couto (1542-1616) de Josaphate com o Buda)*.

longe de tal conhecimento das religiões asiáticas e, *a fortiori*, do evidenciado poucas décadas depois por Manuel de Faria e Sousa, na notável dissertação sobre as religiões do Oriente que inclui na sua *Asia Portuguesa*.¹⁶⁹

A confusão entre os diversos credos compreende-se sobretudo no caso do Extremo Oriente, onde é nítida a tendência para o sincretismo religioso. Diz-se muitas vezes que a maioria dos chineses segue a religião confuciana, mas esta expressão é imprópria, já que Confúcio se limitou a formular uma moral social baseada no respeito pela família e pelas hierarquias sociais, sem jãmais se pronunciar sobre os cultos¹⁷⁰. A religião tradicional da China, comportando nomeadamente o culto dos antepassados e o do Céu, é-lhe muito anterior e Confúcio nada fez para a reformar; pelo contrário, interrogado por diversas vezes sobre o mundo sobrenatural sempre se negou a responder, refugiando-se numa douda ignorância:¹⁷¹

vós não sabeis como servir aos homens, como saberíeis servir aos espíritos?
[...]; não sabeis o que é a vida, como podereis saber o que é a morte?

Muitas das divindades a que os chinas prestam culto são na realidade figuras históricas “evemerizadas”, mais próximas dos nossos santos que dos deuses do paganismo; e o mesmo carácter reveste o culto prestado a Confúcio – que por isso os jesuítas procuraram apresentar como meramente cívico e, portanto, compatível com o cristianismo. Foi o taoísmo – de início, ao que parece, saber esotérico dos adivinhos e depois sistema filosófico, de tendência anarquista e dominante apofática – que, sobretudo a partir do século II da nossa era, gradualmente tomou o carácter de religião, chegando a criar uma hierarquia chefiada por uma espécie de patriarca ou papa¹⁷². Não há, no entanto, uma distinção nítida entre os seguidores da religião tradicional e os taoístas, praticando muitos indivíduos simultaneamente as duas religiões – ou mesmo as três, quando alargam

¹⁶⁹ Cf. o nosso art.^o “Uma visão cristã do hinduísmo na primeira metade de Seiscentos”.

¹⁷⁰ Vide Marcel Granet, *La religion des Chinois*; Max Kaltenmark, “La religion de la Chine Antique”, in H. C. Puech, *Histoire des Religions*, I, pp. 927-957; Guillaume H. Dunstheimer, “Religion officielle, religion populaire et sociétés secrètes en Chine, depuis les Han”, *ibidem*, III, pp. 371-448; C. K. Yang “The functional relationship between Confucian thought and Chinese Religion”, in John K. Fairbank, *Chinese Thought & Institutions*, pp. 269-290.

¹⁷¹ *Apoftegmas de Confúcio*, XI, 11: vide S. Couvreur, S. J., 四書 - *Les Quatre Livres, avec un commentaire abrégé en Chinois, une double traduction en Français et en Latin et un vocabulaire des lettres et des noms propres*, pp. 188-189; James Legge, *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*, pp. 240-241. Cf. Pierre Do-Dinh, *Confucius et l’Humanisme Chinois*.

¹⁷² Vide Max Kaltenmark, “Le Taoïsme religieux”, in H. C. Puech, *Histoire des Religions*, I, pp. 1216-1248; Idem, *Lao Tseu et le Taoïsme*.

ao budismo o sincretismo. Sobretudo fora da China, em terras de imigração, é freqüente que no mesmo templo coexistam imagens de Buda, de Confúcio, de Lao Tzu e de variados deuses ou semi-deuses das três religiões. No Japão tem o budismo uma posição mais definida; mas a seu lado subsiste o xintô (神道, *Shintō*, *Shindō* ou *Kami no Michi*, lit. “via das divindades”), que é, como a religião chinesa, um animismo evoluído e depurado, mas bastas vezes praticado à mistura com o *Mahâyâna*¹⁷³. Não admira, pois, que Fernão Mendes Pinto não saiba distinguir as coisas e todas enfie no mesmo saco.

O que pode causar certa estranheza é que não distinga das religiões do Extremo Oriente o budismo *Hinayâna* com que topou na Península Indochinesa, desde Bramá ao Camboja, com o seu culto centrado em Buda e o seu caráter vincadamente monástico. Quando ao hinduísmo, há que reconhecer que, ao tempo, no espaço geográfico em que se desenrola a *Peregrinação*, estava já limitado ao extremo oriental de Java, a Bali e ao Champá, de que pouco fala o nosso texto.

A posição do autor quanto aos deuses gentílicos não é bem clara. Que por detrás do paganismo jaz uma ilusão diabólica, parece ponto assente¹⁷⁴; o que o não é, contudo, é o grau de realidade que o autor atribui às suas divindades. No episódio da paixão de Smim Hatw, parece ecoar a teoria de S. Justino, segundo a qual as deidades gentílicas seriam na realidade demónios, que conseguiram enganar os homens e fazer-se adorar como deuses, já que no momento supremo o mártir confessa: “só o vosso Deos é o verdadeiro & todos os outros mentirosos”. Já na cena do naufrágio do narrador nas Léquias¹⁷⁵, a expressão, posta na boca do “broquéim da justiça” após ter interrogado os naufragos, que se defenderam das suspeitas que sobre eles recaíam declarando que “o Deos em que críamos nos vedava em sua santa lei o matar & o furtar”¹⁷⁶, não é tão absoluta:

Se estes falam verdade, podemos dizer que são como nós, & o seu Deos muito melhor que todos os outros, pelo que parece que assi será como dizem.

Sem querermos forçar a nota nem achar nas páginas de Fernão Mendes Pinto uma coerência absoluta, diríamos que esta última observação

¹⁷³ Vide Hartmut O. Rotermund, “Les croyances du Japon antique”, in H. C. Puech, *Histoire des Religions*, I, pp. 958-991.

¹⁷⁴ Cf., além dos passos citados, o que se diz dos bonzos do Japão, “ministros do diabo”, no cap. ccxi.

¹⁷⁵ O cordão de ilhas que se estende entre a Formosa e o Japão, ditas em japonês 琉球, *Ryūkyū*, em cantonês *Lâu K'áu* e em mandarim *Liu Ch'iu*; a forma portuguesa provém aparentemente da forma árabe *Likîwá*, usada por exemplo nos *Roteiros* de Ibn Mâjid. Também se lhes chama “ilhas dos Gores”, do etnónimo árabe *ghûrî*, correspondente ao topónimo al-Ghûr, termo que engloba também a Formosa: cf. G. R. Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts containing Material on South-East Asia*.

¹⁷⁶ Cap. cxl.

corresponde ao sentimento comum de alguém que tivesse ouvido falar das verdades do cristianismo, ao passo que a do Xemindó corresponde a uma iluminação que recebeu – quiçá como prémio da resignação com que, tal como um *strastoterpet'* ou “padecente” russo¹⁷⁷, não necessariamente mártir pela Fé, aceitou sua paixão.

Num caso como no outro, como dizem os muçulmanos, *Allâh akbar*, “Deus é o maior”.¹⁷⁸

UM CRISTIANISMO RESIDUAL?

Um capítulo há na *Peregrinação* que, ainda que brevemente, merece um tratamento à parte: o capítulo clxiv, “De que maneira este embaixador falou ao Calaminhão, da resposta que ele lhe deu, e como nesta cidade se pregou antigamente a lei evangélica”. Não só o caso é diferente dos precedentemente analisados, como mais detalhada a discussão teológica.

Uma tradição que remonta à segunda metade do século III da nossa era, reportada nos apócrifos *Atos de Tomé*, originalmente redigidos em siríaco mas prontamente traduzidos em grego, latim e outras línguas da Cristandade, pretende, e com alguma verosimilhança como alhures mostrámos¹⁷⁹, que o apóstolo S. Tomé tenha pregado na Índia, onde o seu túmulo, sito em Meliapor, é venerado pelo menos desde o século VI. Tradições locais dos chamados “Cristãos de S. Tomé” do Quêrala ou Malabar, recolhidas pelos nossos escritores quinhentistas, atribuem-lhe também viagens apostólicas à China e à ilha de Socotorá. Na *Peregrinação* insinua o nosso autor que terá talvez prègado também no fabuloso reino do Calaminhão.

Há que notar por outra parte que a presença de missionários cristãos nestorianos, vindos do que é hoje o Iraque, na Ásia Central, está atestada desde o

¹⁷⁷ Cf. E. Behr-Sigel, *Prière et Sainteté dans l'Église Russe*; Ivan Kologrivof, *Essai sur la Sainteté en Russie*.

¹⁷⁸ Ao contrário do que algumas pessoas pensam, *Allâh* não é o nome próprio da “divindade em que crêem os maometanos”, mas simplesmente o substantivo comum *ilâh*, “deus, divindade” (no feminino *ilâha*, “deusa”, no plural, *âlîha*, “deuses, divindades”), cuja vogal inicial se elide, precedido do artigo definido *al*, que denota a sua unicidade; corresponde por isso perfeitamente ao grego ò Θεός ou ao italiano *Iddio*; a melhor tradução em português seria, ainda que a expressão seja inusitada, “o Deus”.

¹⁷⁹ Vejam-se detalhes no nosso estudo “A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”; podem achar-se alguns pormenores mais in “A Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China, um relato siríaco da chegada dos Portugueses ao Malabar e seu primeiro contacto com a hierarquia cristã local”.

século VI¹⁸⁰. A eles se deve a cristianização de algumas tribos mongóis, como os Öngüt e os Kerait, com que tanto os viajantes franciscanos do século XIII como Marco Polo vieram a topar¹⁸¹. Foi em sua busca que, meio século depois do nosso autor, Bento de Góis¹⁸², partindo do Império Mogol, se internou no coração da Ásia, vindo a encontrar a morte às portas da China ao cabo da longa travessia. A presença de nestorianos na China, inclusive no porto de Zaitun ou Chinchéu de que falámos já, está bem atestada desde meados do século VII, graças à célebre “Estela de Si Ngan Fu”¹⁸³, erigida em 781 e achada pelos jesuítas portugueses em 1625 nos arredores da antiga capital dos T’ang (618-907), Ch’ang An¹⁸⁴. As reminiscências da evangelização nestoriana aparecem por vezes mescladas às tradições concernentes ao apostolado de S. Tomé, tanto mais que, tal como os Papas de Roma atribuem a S. Pedro a fundação da sua sé, os Católicos do Oriente ou Patriarcas de Babilónia atribuem a da sua a S. Tomé. No capítulo clxiv da *Peregrinação* a cousa mais improvável é assim a existência do Calaminhão...

Foi o embaixador del-rei dos Tártaros quem teve a iniciativa de interrogar um dos grepos de que era amigo, “porque naturalmente todos são bem inclinados & caridosos no conversar & comunicar cos estrangeiros”, perguntando-lhe há quanto tempo o mundo fora criado. Respondeu-lhe o religioso que

quanto ao mundo & as mais cousas em que apontava, a que por natureza se não sabia pai nem mãe, que pai & mãe tiveram, inda que não palpáveis & visíveis como as outras cousas; & que o mundo por si não tivera mais criação que aquela que procedera da vontade do seu Criador, a qual Ele, em um certo tempo determinado na sua mente divina, manifestara aos moradores do céu que já antes eram. E que, segundo o que disso era escrito, havia oitenta e duas mil lúas, & que descuberta a terra do lago das águas, criara Deus nela um fermoso jardim em que pusera o primeiro homem...

Professor-se-ia, portanto, em terras do Calaminhão a ideia da criação do mundo no tempo, *ex nihilo*, e não a ideia hindu de universo recorrente, periódicamente criado e reabsorvido em Deus, num eterno retorno. Segue-se a história do

¹⁸⁰ J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*; F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*; Paul Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*.

¹⁸¹ Vide Sir Henry Yule, *Cathay and the Way thither, being a Collection of Medieval Notices of China*. O texto original latino dos itinerários traduzidos por Yule pode ver-se in Anastasius van den Wyngaert, O. F. M., *Sinica Franciscana*, vol. I.

¹⁸² Eduardo Brazão, *Em Demanda do Cataio*.

¹⁸³ G. Pauthier, *L'inscription syro-chrétienne de Si-Ngan-Fou*.

¹⁸⁴ Hoje Hsi An, em *pinyin* Xi'an, 34° 15' N, 108° 57' E.

fruto proibido e da expulsão do Paraíso de Adá e Bazagom – os nossos primeiros pais, tentados pela Serpe Tragadora da Casa do Fumo, que é na *Peregrinação* o nome corrente do Diabo. Admirado com tal doutrina, replicou o embaixador:

Certo que nunca el-rei meu senhor ouvio cousa como esta que agora me disseste, nem os sacerdotes de nossas bralas¹⁸⁵ tal nos disseram, nem nos poem o prémio de nossas obras em mais que em possuirmos riquezas & saúde nesta vida, porque despois da morte dizem que não há galardão, mas que havemos de acabar todos como as alimárias do mato, tirando as vacas, que despois de mortas, pelo leite que nos dão, se convertem em outras vacas do mar, & que dos bugalhos dos seus olhos saem as pérolas que nele se acham.

A última frase é, como lhe chamou João David Pinto Correia, um *exotema*, ou seja, uma alusão destinada a despaisar o leitor, criando-lhe uma ideia de estranheza e obrigando-o a transportar-se assim em mente para um espaço exótico. A referência às vacas é, como vimos já em outro passo, anatópica, apontando para a Índia, onde de facto são tidas como “segundas mães” pelo leite que dão aos homens; no Extremo Oriente e mesmo no Sueste Asiático, onde não está em costume o consumo de laticínios, tal ideia faria pouco sentido¹⁸⁶. Quanto à ideia de que “havemos de acabar todos como as alimárias do mato”, não faz parte de nenhuma religião, já que há sobejas provas de que, pelo menos desde o Mesolítico, sempre os homens creram de uma forma ou de outra numa sobrevivência da alma para além da morte, ainda que muitas vezes a possam ter concebido como uma vida apagada e ténue, como é a do Hades dos Antigos. Trata-se ou de uma hipérbole, ou de uma distração do nosso autor, que em vários outros passos da obra alude ao culto dos mortos, o que pressupõe que continuem a existir. Quanto à noção de que nos pagodes da Tartária se não ensinava que houvesse galardão após a morte, é inteiramente anacrónica: pode assim ter sido na Índia na época védica (II milénio A. C.) ou na Grécia de Homero, mas já nas Upanixades, redigidas a partir de c. 800 A. C., antes portanto da prègação de Buda, o bramanismo afirmava a possibilidade de *moksa*, ou libertação do ciclo das reencarnações, por união à Divindade. É verdade que esta raramente é concebida como um Deus pessoal; contudo,

¹⁸⁵ Isto é, pagodes, templos pagãos; do malaio *berhala*, “ídolo”, de que deriva também a forma *varela*, que com aquela concorre nas páginas da *Peregrinação*.

¹⁸⁶ É significativo que em malaio “manteiga” se diga *mentéga* e “queijo” *kéju*, o que parece mostrar que o seu consumo foi se não introduzido pelo menos divulgado pelos portugueses. Segundo Tomé Pires, queijo e manteiga eram ainda desconhecidos em começos do século XVI.

a ideia de um *Brahman*, “força ou sopro divino”¹⁸⁷, hipostasiado e dotado de vontade, identificado com Rudra, deus dos ventos e das tempestades (mais tarde designado pelo epíteto de Śiva, “o Benigno”), aflora já nas Upanixades mais recentes, como a *Śvetâsvatara Upaniṣad*¹⁸⁸. Também no budismo é essencial a ideia de *mokṣa* obtido por mérito pessoal, ainda que identificado com o *nirvâṇa* e não com a união ao *Brahman* ou com a dissolução n’Ele. Todas são, afinal, formas de beatitude *post mortem*, que de um modo ou de outro se conquistam na terra como galardão de uma vida meritória.

É possível que o nosso autor apresente a visão grosseira do Além que acabámos de escutar para ir desde logo preparando o leitor para o que em seguida narra: perante o espanto do embaixador, confessa-lhe, de facto, o grepo:

“Nem isto de que eu agora te quiz tratar por amizade te dirá ninguém nesta terra, senão se for um grepo muito douto como eu sou”. E olhando com este fumo de presunção para os nove que estávamos detrás do embaixador, nos disse sorrindo-se, como ministro do demónio que era, & cuidando que o teríamos nós na conta em que ele se tinha: “já que vós outros por serdes estrangeiros, careceis de notícia desta verdade, folgaria que me ouvísseis mais vezes [...]”.

Parece poder-se daqui concluir que o grepo guardava este conhecimento como um saber esotérico, apenas o partilhando com alguns eleitos, quando deveria ser destinado a todos, e que é talvez por isso que é classificado de “ministro do demónio”. Em seguida, interrogado por Gaspar de Medeiros, um do grupo, mostra conhecer a história do dilúvio, como castigo divino geral, após o qual não houve mais nenhum do mesmo tipo; mas castiga Deus bastas vezes os reinos e os povos com guerras, fomes, aflições, trabalhos e doenças, “e sobretudo com pobreza, que era o remate de todos os males”.

“E tornado a perguntar se tinham esperança que Deos em algum tempo se aplacasse, para os homens a poderem também ter de entrarem no céu”, respondeu que “assi como Deos era Bem infinito, se havia de inclinar aos bens que os homens por seu amor & por seu respeito fizessem na terra”. Inquiriram finalmente “se ouvira dizer ou achara escrito” que “viesse algum homem ao mundo,

¹⁸⁷ Não confundir este termo, que é neutro, com a sua forma masculina, que faz no nominativo *Brahmā*, “Bramá, o Deus criador”, nem sobretudo com *brāhmaṇa*, “brâmane”.

¹⁸⁸ Cf. Bede Griffiths, *Expérience chrétienne et mystique hindoue*; Albert Schweitzer, *Les Grands Penseurs de l’Inde – Étude de Philosophie comparée*.

o qual morrendo morte de cruz satisfizesse a Deos por todos os homens”. A resposta nada tem de budista nem sequer de hindu, pois é dada em termos que recordam os de S. Anselmo de Cantuária (1033-1109)¹⁸⁹, dir-se-ia constituir uma mescla da *Epístola aos Hebreus* com Evémero¹⁹⁰ e com sua interpretação historicista do politeísmo pagão:

Ninguém pode satisfazer perfeitamente a Deos senão o mesmo Deos, ainda que houve já no mundo homens santos & virtuosos que satisfizeram por si & por alguns seus amigos, como os deoses das nossas varelas, segundo o que os grepos nos certificam disso. Mas haver um só que satisfizesse por todos, não temos atêgora nenhũa notícia disso, nem pode ser criar a Terra por si em pedreira tão baixa rubi de tão altos quilates.

Finalmente, lá se descaí a dizer que houve em tempos um homem chamado João, discípulo de um outro que se chamava Tomé Modeliar, “que os homens de Dumclée haviam morto”¹⁹¹, que veio àquela cidade onde prêgara públicamente que Deus se fizera homem e morrerá pelos homens,

cousa que nesta terra fez tamanho abalo em toda a gente, que muitos creram ser isto verdade; & outros à maneira de contrabando, por excitação dos grepos da lei do Quiay Figrau, deos dos átomos do Sol, lhe reprovavam o que dizia, pelo qual foi desterrado desta cidade para o Savady¹⁹², reino dos bramáas, e daí pelo mesmo caso o foi para a cidade de Digum¹⁹³, onde foi morto, por causa que prêgava disto públicamente, que era certificar que Deos se fizera homem e se pusera na Cruz pelos homens.

Por conseguinte, o mistério da Cruz não foi apenas escândalo para os gregos, como queria S. Paulo: foi-o também para os bramás...

¹⁸⁹ Vide Anselme de Cantorbéry, *Porquoi Dieu s'est fait homme*.

¹⁹⁰ Cf. Manuel Antunes, artº “Evémero” in *Verbo – Enciclopédia...*, vol. 11, s. v.

¹⁹¹ Refere-se ao apóstolo S. Tomé; *modeliar* é uma adaptação do malaiala e tâmul *mudaliyar*, plural (usado honorificamente para designar um indivíduo singular de posição importante) de *mudali*, “chefe, cabo, pessoa principal”, por seu turno derivado de *mudal*, “princípio, cabeça, cabedais, fazenda, dinheiro, capital”; mas a morte de Tomé é sempre colocada pela tradição em Meliapor, onde se acha seu túmulo, e não em “Dunclé”, *happax* não identificável.

¹⁹² Sandoway, no Arracão, com que topámos acima.

¹⁹³ Geralmente grafado *Degum*, transcrição de *Dagon*, nome *mon* de Rangum (que subsiste no nome do célebre pagode de Shwe Dagon, sito na sua periferia); o nome *Rangum*, ou, na moderna pronúncia local, *Yangon* (16° 47' N, 96° 13' E), foi-lhe dado em 1756 pelo rei birmano Alaungpaya, que a reconquistou aos *mons* que mais uma vez se haviam rebelado.

No entanto, a conclusão que se retira do episódio é ao fim e ao cabo positiva, pois após o terem certificado de que assim se passara na verdade, o grepo, exprimindo o anelo univeral pelo Emanuel ou “Deus connosco”, é levado a exclamar “com as mãos levantadas e os olhos no céu”:

A Ti, Deos & Senhor, de cuja formosura & bondade são testemunha os céos
com suas estrelas, peço de todo meu coração que permitas que em nossos tempos
chegue a hora em que as gentes do mundo Te dem graças por tamanha mercê.

O ISLÃO E A IDEOLOGIA DA CRUZADA

Fernão Mendes Pinto apenas deve ter tido contactos relevantes com o islão *lato sensu* malaio, e é por isso que nos capítulos da obra que decorrem nessa zona se não notam as incongruências históricas, geográficas, lingüísticas e etnológicas que alhures pululam.

A sua viagem à Arábia e Etiópia é com toda a probabilidade fictícia. É assaz significativo que, anatòpicamente, Fernão Mendes atribua a um dignitário de Medina o título malaio de “Rajá Dato Moulana”¹⁹⁴. É verdade que, corretamente, coloca a tumba do “Profeta Nobi” (isto é, de Mafamede, pois *nabîy* em árabe significa simplesmente “profeta”) em Medina e não em Meca, onde a situava a tradição medieval – que a supunha flutuar no ar sob a cúpula do santuário, onde na realidade estaria disfarçado um gigantesco íman que a atrairia, pois era confecionada em ferro, assim se enganando os incautos. Seria esse o “milagre” que traria a Meca os peregrinos. Embora despida dos elementos míticos, essa tradição ecoa ainda nas páginas de escritores tão bem informados como Castanheda¹⁹⁵ e Barros¹⁹⁶. No entanto, já antes de Fernão Mendes Pinto, Ludovico de Varthema¹⁹⁷, Duarte Barbosa¹⁹⁸ e Tomé Pires¹⁹⁹ haviam transmitido a informação correta, situando em Medina o sepulcro do Profeta.

¹⁹⁴ Cap. vi. *Raja* é o termo malaio, usurpado ao sânscrito, para significar “rei”; *dato*’ ou *datok*, cujo significado original parece ser “avô”, um título de nobreza, comum a muitas línguas austronésicas (*ratu* em javanês, *dato* em tétum, etc.); apenas *maulana*, apelativo de cortesia dado pelos malaios aos doutores da lei islâmica, é um termo de origem árabe, língua em que *mawlânâ* significa “nosso mestre”.

¹⁹⁵ *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, liv^o IV, cap. xii.

¹⁹⁶ *Ásia*, II, viii, 1.

¹⁹⁷ *Le voyage de Ludovico Varthema en Arabie & aux Indes orientales*, cap. xi, p. 56.

¹⁹⁸ *Vide* Maria Augusta da Veiga e Sousa, *O Livro de Duarte Barbosa (Edição Crítica e Anotada)*, cap. 26, § 1 - cap. 27, § 1.

¹⁹⁹ Armando Cortesão (ed.); *The Suma Oriental of Tomé Pires*, f. 120; cf. Luís Filipe Thomaz, “O malogrado estabelecimento...”, p. 411.

Fernão Mendes tinha, de qualquer maneira, como seria de esperar, muito mais conhecimentos a respeito do islão do que a respeito do budismo e das outras religiões orientais. Põe mesmo na boca dos corsários mouros de Coja Acém²⁰⁰ a *šahādah* ou profissão de fé muçulmana, *lā ilāh^a illā 'Llāh^a, Muḥammad^{um} raçul^u 'Llāhⁱ*, (“não há mais deuses senão Deus, Mafamede é o enviado de Deus”):²⁰¹

O perro do Coja Acém que até este tempo não era ainda conhecido, acudio com muita pressa ao desmancho que via nos seus, armado com uma coura de lâminas de citim cramesim franjada d’ouro, que fora de portugueses, & bradando alto para que todos o ouvissem, disse por três vezes: “*Lah hilah hilah lah muhamed roçol halah*, ó massoleimões e homens justos da santa lei de Mafamede, como vos deixais vencer assi de ùa gente tão fraca como são estes cães, sem mais ânimo que de galinhas brancas e de molheres barbadadas? A eles, a eles, que certa temos a promessa do livro das flores, em que o Profeta Noby abastou de deleites aos daroezes²⁰² da casa de Meca; assi fará hoje a vós & a mim, se nos banharmos no sangue destes cafres²⁰³ sem lei!” Com as quais malditas palavras o diabo os esforçou de maneira que fazendo-se todos num corpo amoucos²⁰⁴, tornaram a voltar tão esforçadamente que era espanto ver como se metiam nas nossas espadas.

Os cristãos retribuem-lhes na mesma moeda, invocando as mais das vezes Jesus Cristo, que em tais passos queda praticamente reduzido ao papel de um deus tribal, mais forte que o do vizinho, que luta pela sua gente e lhe confere a vitória. Assim na prece que, “tirando o barrete e cos joelhos no chão”, profere António de Faria antes de dar combate a Coja Acém:²⁰⁵

²⁰⁰ *I. e.*, Kh^wāja Ḥasan, em que *Kh^wāja* é um apelativo de cortesia persa, usado também em malaio, que se aplica sobretudo a mercadores ricos e a eunucos. Cf. Paul Pelliot, “Le Hôja et le Sayyid Ḥusain de l’Histoire des Ming”, in *T’oung Pao*, vol. XXXVIII, liv. 2-5, pp. 81-292.

²⁰¹ Cap. lix.

²⁰² Do persa *darwiš*, “pobre, indigente, mendicante” e daí “monge, derviche, religioso muçulmano”. A forma *derviche*, hoje mais corrente, é usurpada ao francês, que por seu turno a usurpou ao turco.

²⁰³ Do árabe *kāfir*, “infiel, descrente, irreligioso”; o seu uso para cristãos ou judeus é pejorativo. O do termo português *cafre* só mais tarde se começou a restringir aos habitantes não-muçulmanos da África Oriental.

²⁰⁴ Do malaio *amok*, “homem que decide matar até ser morto, que combate até morrer”, em que o ditongo *-ou-* se deve certamente a contaminação com *mouco*, favorecida pelo facto de o amouco não escutar ninguém.

²⁰⁵ Cap. lvii.

Senhor Jesu Cristo, assi como Tu, meu Deos és verdadeira esperança dos que em Ti confiam, eu, mais pecador que todos os homens, te peço com muita humildade em nome destes servos cujas almas Tu remiste co teu precioso sangue, que nos dês esforço & victória contra este inimigo cruel matador de tantos portugueses, o qual eu, co teu favor & ajuda, por honra do teu santo Nome, determino de ir buscar como atêgora tenho feito para que a mãos destes teus servos & fiês soldados pague o que há tanto tempo que nos deve.

A caracterização dos cristãos como “soldados de Cristo” é, de facto, típica da ideologia da cruzada, ainda que aqui assaz abastardada. É de notar que em semelhantes ocasiões os cristãos jâmais clamam pelo seu Deus, que era também o dos seus rivais, mas sempre por Cristo, por vezes também por Santiago, o padroeiro da reconquista cristã da Península Ibérica²⁰⁶. De qualquer maneira, a invocação de nomes santos em brigas entre corsários roça pelo ridículo, e Rebecca Catz tem talvez razão ao ver nela uma intenção satírica. A verdade, porém, é que o exemplo vinha de mais alto: não usava da mesma linguagem a chancelaria papal? Na bula em que felicitara D. Afonso IV pela vitória do Salado²⁰⁷, concedendo-lhe a dízima dos rendimentos eclesiásticos para prosseguir a ofensiva contra o reino merínida de Fez ou contra o de Granada, escrevera, de facto, o papa Bento XII – é verdade que duzentos anos antes de Fernão Mendes Pinto e, portanto, num contexto histórico assaz diverso:

Rejubilamos e exultamos no Senhor! Alegra-se e exulta a Santa Madre Igreja, e a nós e à própria Igreja causa grande aumento de júbilo que o Rei dos Reis e Senhor dos Exércitos tenha salutarmente dirigido a tua mente para a prática de atos virtuosos e esforçados, e para serviços que Lhe são gratos, contra os pérfidos agarenos das partes de África, inimigos da cruz, que sempre anelam pelo extermínio dos cristãos; e preparou teu ânimo não só para a defesa da fé católica, mas também para a dilatação dela e para o extermínio dos mesmos inimigos...

Seja ou não satírica a sua intenção, a verdade é que Fernão Mendes Pinto, como a maioria dos portugueses da sua época, não morria de amores pelo islão. Os muçulmanos continuavam a ser os principais rivais dos portugueses na luta

²⁰⁶ Cap. lix.

²⁰⁷ Bula *Gaudemus et exultamus*, de 30 de Abril de 1341, pub. in *Monumenta Henricina*, vol. I, Coimbra, 1960, doc. 84, pp. 178 & sqq. Cf. *ibidem*, doc. 85 & 86.

pelo domínio do Índico, e os maiores concorrentes ao seu trato mercantil; a despeito da proximidade entre as duas religiões, sobretudo quando comparadas às “religiões ateias” do Extremo Oriente, isso não facilitava a compreensão mútua. De qualquer maneira, o islão afigurava-se ao nosso autor uma religião superficial, formalista e violenta. Como de costume, a apreciação é posta na boca de gentios: os grandes da corte do rei hindu de Pasuruan (na realidade, como vimos já, o de Panarukan), convidado pelo sultão de Demak a abraçar a fé islâmica:²⁰⁸

...se conluio por parecer de todos que, quando a fortuna de todo lhe fosse contrária nesta saída que queriam fazer contra os seus inimigos, inda tomariam isso por menos mal & menos afronta sua que verem seu rei cercado de ãa gente tão baixa & tão vil que, contra toda a razão & justiça, os queria por força obrigar a deixarem a fée em que seus pais os criaram, & aceitarem outra que ela novamente tinha tomado, por conselho de farazes²⁰⁹ que não punham a salvação em mais que em lavar as partes traseiras, não comer porco & casar com sete mulheres.

Esse formalismo não retira, contudo, aos moiros o senso moral nem o sentido da justiça distributiva. Assim sucede quando no regresso da Etiópia o narrador, feito cativo por um corsário turco, está para ser mandado “de esmola à Casa de Meca”; um janízaro que capitaneava uma das três galeotas que o haviam apresado, chamado Coja Zeinal²¹⁰, declara então:²¹¹

Mas quanto melhor vos fora, para salvação da vossa alma, partirdes cos pobres soldados do vosso que vos sobeja, do que com palavras de hipocresia quererdes-lhe roubar o seu, como tendes por ofício fazer continuamente; & se quereis não levar as mãos vazias, como dizeis, para por vosso interesse peitardes os cacizes de Meca, seja co património que vosso pai vos deixou & não cos cativos que custaram muitas vidas dos que já estão enterrados & a nós, os que estamos vivos, muito infindo sangue, do que vos não vejo a vossa cabaia tão tinta como me vós podeis ver a minha & a destes pobres soldados que estão presentes.

²⁰⁸ Cap. clxxiii.

²⁰⁹ “Gente desprezível”, do árabe *farrās*, “moço, criado que estende o tapete” (da mesma raiz de *farš*, “tapete”); em Goa o termo especializou-se para designar a casta muito baixa designada em canconim por *mhar*.

²¹⁰ *I.e.* Kh^wāja Zain al-..., faltando o resto do nome, que significa “ornamento de..., pérola de...”, usando-se sobretudo no nome composto *Zain al-‘ābidīn*, lit. “ornamento dos fiéis, pérola dos crentes”.

²¹¹ Cap. vi.

De qualquer maneira, o desprezo de Fernão Mendes Pinto pelo islão não é tamanho que o coíba de, ao arrepio da política oficial, militar com outros quarenta portugueses nas hostes do sultão de Demá, que empreendia um *jihâd* para incluir à força no *dâr* “*l-Islâm*”²¹², ou seja, no território submetido à lei islâmica, a extremidade oriental de Java, ainda hindu...

A ÉTICA

Um outro aspeto em que Fernão Mendes Pinto projeta, algo abusivamente, sobre os orientais os seus conceitos cristãos é a consciência aguda do pecado, que é, por assim dizer, a óbvia contrapartida lógica da excelência infinita do Deus único, mas que em finais da Idade Média e começos da Moderna tendia no Ocidente a exacerbar-se, por vezes a um nível doentio²¹³. Tem evidentemente razão na importância que confere ao culto dos mortos, pelo menos na China e nas suas dependências culturais, como o Japão e a Cochinchina, mas não no significado que lhe atribui.

De facto, o culto dos antepassados liga-se aí às ideias de permanência da família e de piedade filial²¹⁴ – que se tornou uma verdadeira obsessão, pelo menos desde finais da época T’ang (607-918), quando em 845 foram, por decreto imperial, encerrados 40.000 mosteiros budistas, considerados “famílias artificiais” a que não assistia o direito de se substituírem às naturais²¹⁵, medida que, no período das Cinco Dinastias (907-979), foi na China setentrional, então sob o domínio dos Chou Posteriores (951-960), renovada em 955, acarretando a supressão de 30.366 templos e mosteiros²¹⁶. O culto tradicional consiste, todavia, muito mais em honrar os antepassados para que sejam propícios à sua descendência do que em interceder junto das instâncias celestiais para que lhes sejam perdoados seus pecados. Dado o carácter impessoal e abúlico do Ente Supremo nas concêções do Extremo Oriente, em rigor nem sequer existe uma entidade com capacidade para o fazer.

²¹² Lit. “casa da submissão [a Deus]” ou “morada do islão”; opõe-se a *dâr* “*l-Harb*”, lit. “casa da guerra”, que designa os territórios por islamizar.

²¹³ Cf. Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur – La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*.

²¹⁴ Cf. [Atribuído a] Confúcius, *Le livre de la Piété filiale, traduit du Chinois et présenté par Roger Pinto, suivi de la traduction ancienne et des commentaires publiés par le révérend père Cibot, des missionnaires de Pe-Kin, en 1779*.

²¹⁵ Jacques Gernet, *O Mundo Chinês*, vol. I, pp. 276-278.

²¹⁶ Wolfram Eberhard, *A history of China*, pp. 203-204.

O autor parece inclusivamente atribuir aos gentios da Península Indochinesa a crença numa espécie de Purgatório, por cujas almas podiam os vivos interceder – cousa que nem no budismo nem no hinduísmo ou no jainismo faz sentido, dada a crença na reencarnação, que faz com que a purificação de uma alma consista no seu retorno a este mundo de dor, único purgatório existente. De facto, ao narrar a grande procissão que se faria em Tinagogó com inúmeras charolas ricas em que eram conduzidos os ídolos, entremeadas com 226 carros triunfais, pinta-nos:²¹⁷

Em cada um dos quais [carros] iam pelo menos duzentas pessoas, entre sacerdotes & gente de guarda, & em todo cima ia um ídolo de prata com ãa mitra d’ouro na cabeça, & todos levavam ao pescoço fios de pérolas & colares ricos de pedraria. Derredor deles iam muitas caçoulas de cheiros suavíssimos & mininos em joelhos, com maças de prata aos ombros & outros com trébulos nas mãos, que de quando em quando, ao som de certos instrumentos, encenavam por três vezes, dizendo em voz triste & sentida: *patixirou numilem forandaché vaticur apolem*²¹⁸, que quer dizer: “abranda, Senhor, a pena dos mortos, para que te louvem com sono quieto”; a que todo o povo, com um tumulto de vozes respondia: “assi te apraza que seja em todos os dias que nos mostras o teu Sol”.

Se, por um lado, todos os homens parecem crer em Deus, Deus, quando necessário, inspira-os a praticar boas ações, independentemente da religião que seguem, como vemos aquando do naufrágio do autor nas ilhas Léquias, narrado nos capítulos cxxxviii a cxliii. Difamados por um corsário chim que afirmava “que era nosso costume espiarmos ãa terra sô color de mercancia & depois a tomarmos como ladrões, matando & assolando toda a cousa que nela achávamos”, os naufragos foram condenados ao esquartejamento pelo rei local. Então, as mulheres da terra,

movidas pela causa primeira & principal que é Deos nosso Senhor, autor de todos os bens, O qual, movido da sua infinita bondade & misericórdia, quando os trabalhos & os infortúnios são maiores então acode co remédio mais certo a aqueles que se acham mais atribulados & mais desconfiados do remédio da terra, inda que eram gentias, se enterneceram tanto

²¹⁷ Cap. clx.

²¹⁸ A consonância da frase recorda o concanim, falado em Goa, e as terminações das palavras são idênticas a diversas desinências usadas nesse idioma, mas a frase não faz sentido.

que decidiram escrever uma carta a El-Rei, intercedendo pelos prisioneiros. A referência ao “primeiro motor” ou “motor imóvel” tem ressaibos de tomismo e, através dele, de aristotelismo. No entanto não é líquido que Fernão Mendes Pinto atribua, como S. Tomás, todas as boas ações que descreve a uma iniciativa gratuita de Deus, já que nas páginas anteriores os naufragos a haviam impetrado instantemente, com lágrimas e com preces; e que, por outro lado, as mulheres da terra haviam como que merecido uma inspiração divina através da caridade com que os haviam acolhido, trazendo-lhes muito arroz e peixe cozido, e pedindo esmolas com que os vestir, clamando por todas as ruas:

Ó gentes, gentes que professais a lei do Senhor, cuja condição é (se se pode dizer) ser pródigo para com nosco em nos comunicar seus bens, saí do encerramento de vossas paredes a verdes carne de nossa carne tocada por ira da mão do Senhor poderoso & socorrer-lhe com vossas esmolas, para que a misericórdia de sua grandeza vos não desampare como a eles.

A cena, aliás, nada contém de inverosímil, já que no budismo *Mahâyâna* a virtude por excelência – a que leva os *bodhisattvas* a renunciar ao *nirvâna* para salvar os outros mortais – é a *karuṇâ* ou compaixão, que se estende não só aos homens, mas a todos os seres vivos.

Assim como a crença em Deus é geral, assim também a moral de que os gentios, pelo exemplo ou pela palavra, dão testemunho é universal. É isso que permite aos não-cristãos ensinar aos cristãos o autêntico cristianismo, em nome de uma moral natural que o cristianismo integra e supera, mas não abole. A cena mais bela e mais conhecida é a que se passa ainda no “piso térreo” da *Peregrinação*, em que o autor acompanha António de Faria, quando na ilha sugestivamente dita “dos Ladrões”, onde haviam naufragado, a chusma de portugueses toma de surpresa uma lanteá que aí surgira para nela ganhar Liampó²¹⁹. Na embarcação ficara um “minino de doze até treze anos”, que António de Faria se propôs adotar como filho. Então, “com um sorriso a modo de escárneo”, retorquiu-lhe o mocito:²²⁰

Não cuides de mim, inda que me vejas minino, que sou tão parvo que possa cuidar de ti que roubando-me meu pai me hajas a mim de tratar como filho;

²¹⁹ Colónia informal de mercadores portugueses na costa chinesa, anterior ao estabelecimento em Macau, identificável segundo João de Barros com o porto de Ning Po (29° 55' N, 121° 40' E); segundo o Visconde da Lagoa (*Glossário Toponímico...*, s. v.), o porto visitado por Fernão Mendes não seria esse mas o de Chin Hai, a nordeste daquele, ainda que a pouca distância (29° 57' N, 121° 43' E).

²²⁰ Cap. Iv.

& se és esse que dizes, eu te peço muito, muito, muito por amor do teu Deus que me deixes botar a nado a essa triste terra onde fica quem me gerou, porque esse é o meu pai verdadeiro, com o qual quero antes morrer ali naquele mato onde o vejo estar-me chorando, que viver entre gente tão má como vós outros sois [...].

Sabeis porque vo-lo digo? Porque vos vi louvar a Deos despois de fartos com as mãos alevantadas & cos beiços untados, como homens que lhes parece que basta arregar os dentes ao céu sem satisfazer o que tem roubado; pois entendi que o Senhor da mão poderosa não nos obriga tanto a bolir cos beiços quanto nos defende tomar o alheio, quanto mais roubar & matar que são dous pecados tão graves quanto despois de mortos conhecereis no riguroso castigo de sua divina justiça.

Admirado com a sabedoria do rapaz, António de Faria sugeriu-lhe então que se tornasse cristão, o que ele não quis fazer sem prévias explicações.

E declarando-lho António de Faria por palavras discretas ao seu modo, lhe não respondeo o moço a elas, mas pondo os olhos no céu, com as mãos alevantadas disse chorando: “Bendita seja, Senhor, a tua paciência, que sofre haver na terra gente que fale tão bem de Ti & use tão pouco da tua lei, como estes miseráveis & cegos que cuidam que furtar & prêgar Te pode satisfazer como aos príncipes tiranos que reinam na terra”.

A moral política parece ser uma das preocupações maiores do nosso autor. Na *Peregrinação* faz em certo passo uma irrupção tão vigorosa, que irresistivelmente nos recorda as diatribes de Frei Bartolomeu de las Casas (1494-1566)²²¹. A cena passa-se nas ilhas Léquias, onde o autor, no regresso da sua primeira viagem ao Japão, naufragou com um punhado de companheiros. No longo interrogatório a que os submete o “broquém da justiça”²²², vem à baila a conquista de Malaca – cujo sultão, de facto, se queixara ao imperador da China, o que, como é sabido, veio a acarretar a detenção de Tomé Pires:²²³

²²¹ Bartolomé de las Casas, *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*; “Opúsculos, Cartas y Memoriales”, *Obras Escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, vol. V; cf. Marianne Mahn-Lot, *Bartolomé de las Casas et le Droit des Indiens*; Idem, *Bartolomé de las Casas, L’Évangile et la force*.

²²² O termo, que é um *happax* de Fernão Mendes Pinto, parece inventado; poderia quando muito representar uma adaptação do malaio *berhakim*, “levar a tribunal, processar, recorrer à justiça”, mas aqui o sentido é mais o de “promotor de justiça”, substantivo e não verbo.

²²³ Cap. cxi. Cf. Paul Pelliot, “Le Hôja et le Sayyid Husain de l’Histoire des Ming”, in *T’oung Pao*, vol. XXXVIII, liv. 2-5, pp. 81-292.

Pois qual foi a causa porque as vossas gentes no tempo passado, quando tomaram Malaca pela cubiça de suas riquezas, mataram os nossos tanto sem piedade, de que ainda agora há nesta terra algumas viúvas?²²⁴[...].

Pois que é isto que dizem de vós? Negareis que quem conquista não rouba? Quem força não mata? Quem senhoreia não escandaliza? Quem cubiça não furta? Quem aprema não tiraniza? Pois todas estas cousas se dizem de vós & se afirmam em lei de verdade, por onde parece que largar-vos assi Deos da sua mão, dando licença às ondas do mar que vos afogassem debaixo de si, muito mais foi inteireza de sua justiça que sem-razão que usasse convosco.

O recurso à China utópica, de que falámos já, permite por vezes formular críticas mais ou menos tácitas, estabelecendo um contraste implícito com o que se passava em Portugal, mas deixando ao leitor a tarefa de o explicitar e daí retirar a ilação pretendida. É o que sucede nomeadamente na cena em que o autor e seus companheiros, presos em Pequim, rogam aos “procuradores dos pobres” que regularmente visitavam as prisões, que intercedam por eles junto do “cháem da justiça” em cujas mão estava o processo²²⁵. O pedido escandalizou “os quatro da irmandade”:

“Se vós outros fôreis naturais como sois estrangeiros, isso só bastara para vos riscarmos da obrigação que a casa vos tem, & nunca mais darmos passada em vossos negócios; mas a vossa ignorância & simplicidade nos fará dissimularmos agora esta vossa fraqueza, porque crede que quem isto comete não é digno das esmolos de Deos” [...].

Um deles então olhando para os outros lhes disse: “Quiçá que não tem estes homens tão pouca razão no que agora apontaram quão pouca nós tivemos em os escandalizarmos, porque pode bem ser que se custume isso entre eles; porque assi como por serem bárbaros carecem do perfeito conhecimento da nossa verdade, assi também não será muito terem entre eles tão pouca consciência os ministros da justiça que será necessário às partes fazerem mais caso da aderência para com eles que do direito que tiverem nas suas causas” [...].

“Muita razão é que nos façais lembrança nesta cousa que tanto vos vai, por que nos apliqueis a fazermos as diligências necessárias em menos tempo, para que se conclua mais brevemente vossa soltura; mas não é razão para que

²²⁴ Malaca mantinha de facto relações comerciais com as Léquiias, e é provável que no momento da conquista houvesse lá uma pequena colónia mercantil de gores, de que alguns poderão ter perecido na expugnação da praça.

²²⁵ Cap. cii.

nos peçais que falemos ao julgador com tenção de por nosso respeito fazer ele o que não deve em seu ofício, porque será dar-lhe motivo de pecar contra Deos & ir-se ao Inferno, e nós ficaremos mais pròpriamente servos do Diabo que ministros do remédio dos pobres; & se dizeis que tendes justiça para que se vos olhe por ela, isso se há de ver no feito por onde a causa se há de julgar, & não pelo que outrem de fora possa lembrar [...]”.

É interessante notar o acento que Fernão Mendes põe na moral pública, sem quase nunca aludir à estritamente privada, como seria nomeadamente o caso da moral sexual, conquanto práticas como a poligamia, a que tantas vezes alude, lhe pudessem fornecer farto tema para reparos, se a isso se dispusesse. Mais ainda lho dariam – se delas se tivesse apercebido, o que não parece ser o caso – as práticas de pederastia corrente nos mosteiros budistas do Japão onde, como na Grécia antiga, eram consideradas parte integrante do processo de educação dos jovens.

Na Antiguidade Cristã, quando se praticava apenas a penitência pública, eram, evidentemente, apenas as faltas públicas – ainda que incluindo delitos como o adultério – que eram objeto de penitência, que nesse tempo não era ite-rável, podendo a ela recorrer-se apenas uma vez na vida. Com a popularização da confissão privada, prática de origem monástica difundida nos meios laicos do Ocidente sobretudo pelos monges irlandeses da Alta Idade Média, o enfoque mudou gradualmente, sobretudo a partir do IV Concílio de Latrão, que em 1215 a tornou obrigatória para os leigos, pelo menos uma vez por ano. A moral sexual foi desde então tomando importância crescente nos manuais de prégadores e confessores, o que veio a tornar-se quase uma obsessão no ambiente rigorista da Contra Reforma católica²²⁶. Em particular os jesuítas, de que o autor se mostra muito próximo, atribuíram-lhe na prática grande relevo, nomeadamente através do culto do angélico jovem S. Luís de Gonzaga (1568-1591), incorrendo até na censura, quiçá por vezes não desmerecida, de anteporem a castidade à caridade.

Não é assim nas páginas da *Peregrinação*. Se não treslemos, a única incursão no domínio da moral sexual é uma apreciação, assaz positiva, que faz sobre um costume com que topou em Java:²²⁷

²²⁶ Vide, v. g., “Groupe de la Bussière”, *Pratiques de la Confession – Des Pères du désert à Vatican II – Quinze études d’histoire*; cf. Mary Flowers Braswell, *The Medieval Sinner - Characterization and Confession in the Literature of the English Middle Ages*; Siegfried Wenzel, *Fasciculus Morum - A Fourteenth-Century Preacher’s Handbook*.

²²⁷ Cap. clxxii.

Foi sempre costume antiqüíssimo dos reis destes reinos, desd'o princípio deles, tratarem as cousas de muita importância & em que se requer paz & concórdia por molheres [...]. E dão para isto por razão que ao género feminino, pela brandura da sua natureza dera Deos mais afabilidade & autoridade & outras partes para se lhe ter mais respeito que aos homens, porque são secos & por essa razão menos agradáveis à parte onde se mandam. Porém esta molher que cada um destes reis custuma de mandar a cousas de qualidade que digo [...] há de ser casada de legítimo matrimónio ou ao menos que há de ser viúva de seu marido legítimo; & se pario de seu marido, há de provar por estromento como criou a seu peito todos os filhos que houve dele, porque a que pario e não criou os filhos, podendo-o fazer, dizem que fica mais propriamente sendo mãe de deleitação, como qualquer corrupta & desonesta, que mãe verdadeira do seu próprio filho [...]. E se sendo moça acerta a ficar viúva, para maior fineza de sua virtude se há-de meter em religião, por que pareça que não casou tanto para os gostos que daí podia esperar quanto para ter filhos, conforme à limpeza e honestidade com que Deos no paraíso da terra ajuntou os primeiros dous casados. E para que o seu matrimónio seja de todo limpo e conforme à lei de Deos, dizem que depois de se sentir pejada não há de ter mais comunicação com seu marido, porque já então não será ajuntamente puro & honesto senão sensual & çujo.

O comportamento aqui atribuído às mulheres jaus, não é totalmente imaginário, pois é, nas suas linhas gerais, confirmado por Tomé Pires num trecho da sua *Suma Oriental*.²²⁸

De qualquer modo, este passo está em consonância com os moralistas da época, que recomendavam que do comércio carnal se excluísse a busca do prazer próprio – conquanto considerassem ao mesmo tempo que a sua oferta ao cônjuge legítimo era um *debitum*²²⁹, um dever tão premente que alguns admitiam que, em caso de necessidade, o coito tivesse lugar mesmo num espaço sagrado.

UM MOLINISTA ANTE LITTERAM

No lúcido estudo que serve de introdução à sua antologia de textos da *Peregrinação*, António José Saraiva observou, com a sua consueta acuidade, ainda que não em tamanho pormenor como aqui fazemos, os principais traços da

²²⁸ Armando Cortesão (ed.), *The Suma Oriental of Tomé Pires*, f. 149 v.

²²⁹ A expressão é de S. Paulo, I Cor 7, 3.

religião de Fernão Mendes Pinto²³⁰. A nossa análise coincide *grosso modo* com a sua. Terá talvez razão ao aproximar a religiosidade do nosso autor da de Erasmo, parecendo até sugerir que terá quiçá sofrido a sua influência. Parece-nos contudo – *aliquando bonus dormitat Homerus* – que lhe não assiste razão ao afirmar:

Mas Fernão Mendes Pinto parece ir mais longe que Erasmo. Com efeito, dentro do Cristianismo a verdade religiosa é *revelada*, isto é, resulta da palavra de Deus, transmitida pelos seus evangelistas e apóstolos; e a razão humana é impotente para alcançar pelos seus próprios meios. Ora a verdade religiosa que Fernão Mendes Pinto atribui às suas personagens gentias não é revelada, e, todavia, brilha pela sua superioridade. É um produto puramente humano. Há, portanto para ele uma verdade religiosa fora da revelação divina. Esta tese é radicalmente herética em relação ao Cristianismo.

Parece-nos também excessivo afirmar que o nosso autor, pela sua “ideia de um Deus universal, superior aos ritos com que é adorado e identificado apenas com uma lei moral”, roça pelo deísmo. Este define-se geralmente como “doutrina que admite a existência de Deus mas nega a revelação e por vezes mesmo a Providência”²³¹. Ora Fernão Mendes Pinto, embora minimizando, se assim se pode dizer, a Revelação, não a nega, e o seu Deus é claramente providente e, como dizem os muçulmanos, *Malik" yaumi 'l-dîni* ou “Senhor do Dia do Juízo”, retribuindo a cada um consoante seus méritos.

Vejam as cousas no seu contexto histórico e teológico. O pensamento cristão tradicional sempre afirmou, com mais ou menos veemência consoante os pensadores, a possibilidade de um *conhecimento natural de Deus*, ou seja, de um conhecimento de Deus – e, portanto, do Bem, da Verdade, da Justiça e da Beleza – através das faculdades naturais do homem, como sejam a intuição e a razão, independentemente da Revelação. Segundo S. Paulo²³², é exatamente por isso que, nas suas abominações, os pagãos são indesculpáveis:

...porquanto o que de Deus se pode conhecer está à vista deles, já que Deus lho manifestou. Com efeito, o que é invisível n'Ele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras. Por isso não se podem desculpar: pois tendo conhecido a Deus não o glorificaram nem lhe deram graças como a Deus é devido. Pelo contrário:

²³⁰ António José Saraiva, *Fernão Mendes Pinto*, pp. 33-34.

²³¹ Armand Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, s. v. “Déisme”.

²³² Rom 1, 19-24.

tornaram-se vazios nos seus pensamentos e obscureceu-se o seu coração insensato. Afirmando-se como sábios tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus incorruptível por figuras representativas do homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de répteis. Por isso é que Deus, de acordo com os apêntes dos seus corações, os entregou à impureza.

Pensadores cristãos houve desde sempre que, não negando muito embora a possibilidade do conhecimento natural de Deus, nem do Bem que Deus personifica – sem o que, como no século II muito bem acentuou S. Justino²³³, o homem seria pura e simplesmente irresponsável – puseram preferentemente o acento naquele desvario dos pagãos que Paulo evoca na parte final do texto que citámos, tomando daí pretexto para rejeitar em bloco a filosofia helénica. Tal foi a atitude de Taciano no seu *Discurso contra os Gregos* e a de Hermias no seu *Escárnio dos Filósofos Pagãos*²³⁴, ambos *grosso modo* contemporâneos de Justino.

No entanto, mesmo antes de, no século III, a Escola de Alexandria ter metido ombros à tarefa ingente de exprimir a mensagem cristã na linguagem da filosofia grega, não faltou quem adôstasse a posição inversa, vendo antes nesta uma verdade imperfeita, ainda assim precursora do cristianismo: tal foi, como adiantámos já, o caso do mártir S. Justino e o de Clemente de Alexandria.

É nesta mesma linha que, uns dois séculos mais tarde, Paládio (c. 363-431), bispo de Helenópolis, na Bitúnia – que podemos classificar de precursor de Fernão Mendes Pinto – escreve o seu pequeno tratado *Dos povos da Índia e dos costumes dos Brâmanes*, em que apresenta estes como uma espécie de pioneiros do monacato cristão. Esse tópico reaparece, séculos depois, na famosa *Carta do Preste João* ao imperador bizantino²³⁵ e no livro das *Viagens* de Sir John Mandeville de que falámos já.

Não teria cabimento acompanhar aqui a evolução do conceito de conhecimento natural de Deus, nem as múltiplas formas que assumiu na história do pensamento cristão. Basta que se note que mesmo S. Agostinho, a despeito do seu pessimismo radical para com a natureza humana corrompida pelo pecado original, o aceita, como uma espécie de evidência intrínseca, que o homem descobre quando desce ao âmago do seu ser: *in te redi, in interiori homine habitat veritas*, “regressa a ti: no mais íntimo do homem habita a verdade”²³⁶. Como é bem sabido, para os Escolásticos, sequazes de Aristóteles e, por conseguinte,

²³³ I *Apologia*, 46, 1; Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, p. 232.

²³⁴ Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, pp. 549-628 & 875-888, respetivamente.

²³⁵ Podem ver-se mais detalhes no nosso art.º “Entre l’histoire et l’utopie: le mythe du Prêtre Jean”.

²³⁶ *De vera religione*, 39, 72.

muito mais virados para o mundo material, chega-se a Deus mais por um raciocínio discursivo a partir dos dados da experiência extrínseca – as célebres “cinco vias ontológicas de S. Tomás de Aquino”²³⁷ – do que por introspecção e intuição. Procurando delimitar exatamente o campo da fé do da razão, afirma o Doutor Angélico que de Deus pode a luz natural discernir *an sit* (“se é”), ainda que sem o socorro da Revelação não possa descortinar *quid sit* (“o que é”).²³⁸

Este tópico parece-nos assaz importante, já que admitir a possibilidade de, pela razão natural comum a toda a espécie humana, conceber Deus, significa reconhecer a toda a humanidade uma capacidade religiosa, maior ou menor, é verdade, mas que em todo o caso implica necessariamente a existência de valores positivos fora do cristianismo histórico.

A rotura com esta tradição milenar do pensamento cristão humanista só se esboça na segunda metade do século XIII, com o “averroísmo latino” de Siger de Brabante († 1281), Boécio de Dácia († c. 1284), Marsílio de Pádua († c. 1342) etc., para se afirmar decididamente na centúria imediata com os nominalistas, em especial Guilherme de Ockham (1285-1349). Os averroístas professavam um fideísmo radical, que considerava o objeto da fé inteiramente distinto do da filosofia ou da ciência, o que implicitamente equivale a afirmar a existência de duas verdades paralelas, não sendo, por conseguinte, as da fé acessíveis à razão²³⁹. Retirando de tal sistema todas as conseqüências, pouco espaço restaria ao conhecimento natural de Deus.

Mais importante é a posição dos nominalistas, já que foi deles que os reformadores do século XVI colheram a inspiração. Foi com o nominalismo que se pôs com toda a acuidade o chamado “problema dos universais”. Para os escolásticos, ditos por isso “realistas”, o universal é uma realidade em si, distinta dos indivíduos que concretamente o compõem: o Homem existe, ainda que tão somente em potência, para além de Sócrates, de Platão ou de qualquer outro homem individualmente considerado. Para Ockham, ao invés, apenas existem os indivíduos concretos; o termo universal que, por conveniência, os designa coletivamente, é um mero sinal da pluralidade das coisas singulares, um puro nome – de onde a designação de *nominalista* dada à sua escola. Se não existem os universais, torna-se impossível conceber Deus como Sumo Bem, Suma Justiça, etc., já que tais termos mais não são que puros nomes; a teologia racional torna-se na prática impossível e, como para os averroístas, a existência de Deus passa a ser objeto de mera fé: “não

²³⁷ *Summa Theologica*, I^a, qu. 2, art^o 3.

²³⁸ *Summa contra gentiles*, liv^o I, cap. 3 & sqq.

²³⁹ Vide Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen âge - Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*; ou, mais sucintamente, Édouard Jeuneau, *La Philosophie Médiévale*.

se pode saber com evidência que Deus é”. Para os nominalistas (que assim, sem o saberem, reeditam o pensamento da escola muçulmana axarita, oficial entre os sunitas desde a época abácida²⁴⁰), Deus aparece essencialmente como onipotência e como vontade soberanamente livre. Na expressão ousada de Ockham, teria sido possível a Deus – que encarnou em homem mas poderia ter encarnado em burro – criar um mundo em que o roubo, o adultério e o ódio fossem as virtudes, e seu inverso o pecado. Não existindo *a priori* nem Bem, nem Justiça, nem qualquer outra virtude, a vontade de Deus apenas através da Escritura, pela qual, no uso da sua onipotência, se revelou, pode ser conhecida.

Embora fazendo sua esta derradeira ideia²⁴¹, os reformadores do século XVI nem sempre foram tão longe: por exemplo João Calvino, embora restrinja à fé (que é para ele um dom divino gratuito, reservado aos eleitos) o conhecimento de Deus como redentor, admite uma noção de Deus como criador a partir da experiência intrínseca e extrínseca da criação²⁴². Seja como for, as teses nominalistas influíram decididamente no pensamento da Reforma, e isso explica a pouca permeabilidade da missionação protestante às culturas locais e ao substrato pré-cristão em geral. O ockhamismo foi também largamente adotado pelos franciscanos a partir do século XVI, o que, para além da rivalidade sempre latente entre ordens religiosas, deve ter contribuído para os fazer alinhar contra os jesuítas nas querelas dos *ritos sínicos* e dos *ritos malabares*.²⁴³

Seja como for, é em perfeita sintonia com o passo da *Epístola aos Romanos* citado mais acima e com toda a tradição que remonta a S. Justino e a Clemente Alexandrino, que, na sua disputa com os bonzos do Japão, S. Francisco Xavier explica como Deus, sendo bom, deixara os japões tantos séculos sem conhecimento do Evangelho que os salvaria:²⁴⁴

[...] Pois é certo que não houve, nem haverá nenhum, por bárbaro que seja & criado nas brenhas entre as feras, o qual chegando a ter livre uso da razão não entenda que é justo & devido adorar somente a quem o criou; falar verdade; não tomar o alhêo; não matar nem prejudicar aos outros; usar de toda a honestidade no lícito & fiel matrimônio; & tudo o mais que temos nos divinos mandamentos. Ora sendo os homens por natureza tão diferentes nas opiniões & regras

²⁴⁰ Cf. Louis Gardet & M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane - Essai de Théologie Comparée*; Louis Gardet, *Raison et Foi en Islam*.

²⁴¹ Cf. Alister MacGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*.

²⁴² Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*.

²⁴³ Henri Bernard-Maitre, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne*; Jacques Gernet, *Chine et Christianisme*; Jean-Pierre Duteh, *Le mandat du Ciel - Le rôle des Jésuites en Chine*.

²⁴⁴ João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, cap. xxvii, fls. 669v-670.

de vida & costumes, não é possível que todos sem faltar nenhum consentissem nestes principios se Deus, como autor da natureza, os não publicara per meio da própria rezão natural nas praças das almas de cada um & os não imprimira com mais firmeza nas vontades e corações humanos [...]

Mas os mais dos homens, desprezando aquela primeira lição, vivendo em tudo ao revés do que Deus lhes prega per meio das proprias consciencias, eles se fazem indinos do Senhor lhes mandar declarar nem estes preceitos nem os mais mysterios de sua santa lei. Antes com summa justiça são e serão atormentados no inferno, não por não cumprirem a lei que lhes não foi anunciada, como vós dizeis, mas porque começando Deus a lha denunciar eles a desprezaram [...]

Resulta claro de tudo quanto acima escrito fica que Fernão Mendes Pinto está neste ponto de inteiro acordo com Xavier.

Menos razão ainda que António José Saraiva nos parece ter António Rosa Mendes²⁴⁵, que – se bem interpretamos a sua escrita conceptista e repleta de jogos de palavras, nem sempre evidentes – tenta estabelecer um contraste entre o ideário do nosso autor e as concensões dos jesuítas:²⁴⁶

Ora o optimismo antropológico assim com tanto vigor proclamado [por Fernão Mendes Pinto] é o que para o jesuitismo representa o erro e o vício fundamental. Porque o homem confiado em si, que ainda espera algo de si, é o essencial pecador: porque nada há a esperar da natureza humana insanavelmente pecadora – o jesuíta responde com a dependência e a obediência absolutas: o homem não pode viver desde si e deve renunciar à autonomia e dispor-se a viver governado por uma instância heterónoma, sem a qual não haverá caminho possível para a salvação.

Dir-se-ia que, cuidando ler Inácio de Loyola, o autor leu Lutero, Baio ou Jansênio... E continua:

A moralidade da *Peregrinação*, que se funda no valor primacial do homem ajudado por Deus, é um humanismo; a disciplina obediencial, que reduz o jesuíta – *perinde ac cadaver*²⁴⁷, ou “como bordão de um homem velho,

²⁴⁵ António Rosa Mendes, “A *Peregrinação* e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”.

²⁴⁶ António Rosa Mendes, “A *Peregrinação* e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, p. 104.

²⁴⁷ *I. e.*, “tal como um cadáver”; a expressão adótada pelos jesuítas como um lema é na realidade de origem franciscana, retirada da *Vita Secunda Sancti Francisci*, II, 9, redigida c. 1246-47 por Tomás de Celano (c. 1190-1265) e retomada por S. Boaventura (1221-74) na sua *Legenda Maior Sancti Francisci*, (cap. vi), redigida para substituir aquela: vide Renzo Tosi, *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*, n° 1031.

que serve onde quer e em qualquer cousa que dele se quiser ajudar quem o tem na mão” – a instrumento da divina providência encarnada no Superior, um contra-humanismo.

Ninguém põe em causa a exatidão dos excertos que o autor faz das *Regras dos Jesuítas*²⁴⁸, nem sequer o critério da sua seleção; mas as *Regras* respeitam à *praxis* e não à *theoria*, tal como em Kant o ponto de vista da *Razão Prática* não coincide necessariamente com o da *Razão Pura*. A nosso ver o erro resulta de estabelecer comparações entre o que não é legitimamente comparável, a saber, entre a antropologia filosófica ou teológica e a teologia ascética, pois tal como uma coisa é jejuar e outra sofrer de oclusão intestinal, a renúncia ascética à vontade própria está longe de implicar a negação do livre arbítrio ou a capacidade deste para se orientar para o Bem. Aliás, já em 680-681 o III Concílio de Constantinopla, convocado para tomar posição na querela monotelita, definira que em Cristo existiam duas vontades, a humana e a divina, conformando-se sempre a primeira com a segunda por consciente e voluntária opção moral, e não por necessidade ontológica²⁴⁹. Essa conformidade é, ao fim e ao cabo, uma das facetas da *kenôsis* do Verbo, se acaso esta se pode separar do modo como na Trindade das suas Hipóstases Deus se relaciona com o mundo.²⁵⁰

Esta problemática leva-nos a abordar, ainda que brevemente, o espinhoso problema que lhe está ligado e que ao longo dos séculos foi o grande pomo de discórdia da teologia ocidental: a questão da graça e do livre arbítrio. É interessante notar que o mesmo debate se encontra na teologia muçulmana, em que as posições mais liberais dos motazilitas, partidários do livre arbítrio, cujo pensamento se perpetuou entre os xiitas, se defrontaram com as dos axaritas, adotadas em geral pelos sunitas, que defendem haver uma moção divina por detrás de todo o ato humano.²⁵¹

Bastas vezes confrontados com o gnosticismo e com o maniqueísmo, que tinham o mundo por radicalmente mau, obra de um demónio, influenciados, para mais, pelo monismo dos estoicos, os Padres gregos professam em geral um humanismo assaz otimista, que, sem excluir a necessidade da graça divina, deixa à iniciativa humana o passo inicial. Assim se exprimem a tal propósito no século IV S. João Crisóstomo e na centúria imediata S. Cirilo de Alexandria:

²⁴⁸ *Regras da Companhia de IESV*, 1603.

²⁴⁹ Vide F.-X. Murphy & P. Sherwood, *Constantinople II et III (Histoire des Conciles Œcuméniques, vol. 3)*.

²⁵⁰ Cf. o nosso artº “A *kenôsis* de Deus Padre na pena do Pº Sérgio Bulgakov”.

²⁵¹ Vide Ch. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la Pensée Musulmane (Solution Mu'tazilite)*. Cf. Albert N. Nader, *Le Système Philosophique des Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)*.

Crer, em seu começo, depende de nossas boas disposições. Nem Deus nem a graça do Espírito se antecipam ao nosso propósito. Mas Ele chama-nos e espera que de bom grado avancemos por nós mesmos. Então, quando temos já avançado, fornece-nos toda a ajuda que vem d'Ele.²⁵²

Há uma fé que depende de nós e uma fé que vem de Deus. Pois se nos compete começar e pôr em Deus todas as nossas forças, nossa confiança e nossa fé, cabe à graça de Deus tornar-nos perseverantes e firmes.²⁵³

A ideia de uma corrupção radical da espécie humana apenas aparece em autores tardios de tendência monofisita, como Julião de Halicarnasso (séc. VI), para justificar a impossibilidade de Cristo assumir uma natureza corrupta; mas mesmo nas igrejas ditas monofisitas acabou por prevalecer a teologia de Severo de Antioquia, muito mais moderada e consentânea com o otimismo tradicional da tradição oriental.²⁵⁴

Essa confiança otimista nas capacidades da natureza humana assenta no postulado da liberdade moral do indivíduo, em que, na esteira de Tertuliano – que via nela a essência da “imagem e semelhança” do homem com a Divindade – S. Gregório de Nissa via “uma honra divina” e S. Metódio de Olimpo “o dom supremo que o homem recebeu de Deus”. Longe de conduzir ao laxismo moral, tal noção aparece associada ao grande valor atribuído à ascese e ao esforço individual na obtenção do autodomínio, que conduz à perfeição e atrai a graça divina. É o tema predileto da antiga literatura monástica, como a *Vida de Antão* de S. Atanásio de Alexandria, as *Conferências* de S. João Cassiano, os *Apophthegmata Patrum*, a *História Lausiaca* de Paládio, etc. Um célebre autor espiritual, S. Isaac de Nínive – cuja obra, redigida inicialmente em siríaco, foi prontamente vertida em grego, em latim e daí em português medieval e noutras línguas, merecendo ao autor ser venerado como santo por todas as igrejas cristãs, a despeito de ter sido bispo da igreja nestoriana – proibia até que se falasse aos noviços em misericórdia divina, para evitar que, confiando nela, se descuidassem de seus esforços ascéticos.²⁵⁵

Foi exatamente dos círculos monásticos do Ocidente que partiu a tomada de posição que iria desencadear a interminável querela da liberdade e da graça que percorre de cabo a rabo toda a história do cristianismo latino. Querendo realçar

²⁵² Migne, PG, LI, col. 276, citado por René-Charles Dhont, O.F.M., *Le problème de la Préparation à la Grace - Débuts de l'École Franciscaine*, p. 27.

²⁵³ Migne, PG, LX, col. 641-642, cit. por René-Charles Dhont, O.F.M., *Le problème de la Préparation à la Grace - Débuts de l'École Franciscaine*, p. 28.

²⁵⁴ Jacques Jarry, *Hérésies et Factions dans l'Empire Byzantin, du IV^e au VIII^e siècle*.

²⁵⁵ Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles: les 86 Discours Ascétiques - Les Lettres*; Idem, II, *Discours récemment découverts*.

a necessidade do esforço individual, um monge de origem britânica, Pelágio, por certo mais bem intencionado que bem esclarecido, emitiu a sua teoria de que a graça divina consiste pura e simplesmente no dom do livre arbítrio que Deus concedera ao homem – o que, *inter alia*, evacuava de sentido a redenção operada por Cristo, tornava inútil a mediação da Igreja e reduzia os sacramentos a meros meios de ação psicológica.

A oposição ao pelagianismo partiu sobretudo de S. Agostinho (354-430), que, no ardor da polémica, foi gradualmente endurecendo a sua posição, insistindo cada vez mais sobre a gratuitidade da graça e opinando que a iniciativa de qualquer boa obra partia sempre de Deus²⁵⁶. Acabou assim por introduzir o conceito de predestinação dos santos, necessário para explicar porque dava Deus a uns e a outros não a graça de bem obrar – ideia que onze séculos mais tarde Calvino havia de levar às últimas conseqüências.

Agostinho brilhava quase como astro único no Ocidente latino, onde os demais Doutores da Igreja eram mais moralistas que teólogos. A sua concêção, que reforçava o papel mediano da Igreja e dos seus sacramentos, agradava por certo ao clero, enquanto o ritualismo que lhe era inerente quadrava bem à mentalidade ainda impregnada de magia dos bárbaros recém-convertidos. Não admira que tenha tido grande curso durante toda a Alta Idade Média.

O ponto de vista tradicional, mais otimista, foi defendido quase exclusivamente pela escola de Marselha, em que avulta a figura de S. João Cassiano († 434), um dos principais divulgadores do monaquismo oriental no Ocidente. Eis três extratos das suas *Conferências* que ilustram bem a sua oposição ao predestinacionismo agostiniano, mas ao mesmo tempo o seu reconhecimento da necessidade da graça:

Como se pode, sem sacrilégio ingente, pensar que Aquele que não quer que se perca um só destes pequeninos não queira a salvação de todos em geral, mas somente a de alguns?

Nem se há de acreditar que Deus tenha feito o homem tal que não queira nem possa nunca fazer o Bem. De resto nem se poderá dizer que lhe tenha permitido o livre arbítrio se lhe concedeu apenas que queira e possa o mal, mas não possa nem queira por si mesmo o Bem.

E assim, sempre a graça de Deus coopera com o nosso livre arbítrio para o lado do Bem e em tudo o coadjuva, protege e defende, de modo que bastas vezes exige ou espera também dele esforços de boa vontade, para que não pareça conferir os seus dons ao que dorme ou está dissolto por um ócio inerte.²⁵⁷

²⁵⁶ *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, tomo VI: Tratados sobre la gracia.

²⁵⁷ *Conferência XIII*, 7, 12 & 13: vide Jean Cassien, *Conférences*, vol. II, pp. 156, 164 & 166.

É, no fundo, a posição resumida num célebre adágio da Idade Média, que, esse, atravessou incólume os séculos: *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, “a quem faz o que em si cabe Deus não recusa a graça”.²⁵⁸

Os agostinianos da Gália, conduzidos por S. Próspero da Aquitânia († c. 455-463), moveram contudo renhida luta aos marselheses, até que em 529 um concílio reunido em Orange sob a presidência de S. Cesário de Arles condenou as suas proposições mais extremas, sem contudo dar integral razão aos sequazes de Agostinho²⁵⁹. Incluídos nas colêções de cânones publicadas desde os alvares da imprensa²⁶⁰, os decretos do concílio de Orange vieram a adquirir tardiamente uma autoridade que provávelmente não pretendiam ter. Foi certamente por isso que Cassiano, suspeito desde então de heterodoxia, embora venerado como santo na diocese de Marselha, com festa solene e oitavário, e também pela igreja grega, jãmais foi inscrito no Martirológio Romano. À doutrina da sua escola veio a dar-se a partir do século XVII a infeliz designação de *semi-pelagianismo*, como se constituísse uma espécie de compromisso entre o pelagianismo e a ortodoxia.

Assim, ainda que sob uma forma moderada, o agostinianismo veio a imperar praticamente sem contestação durante toda a Alta Idade Média, refletindo-se ainda na colêção das *Sentenças* de Pedro Lombardo (1100-1160), que durante muito tempo constituíram na Europa a base do ensino universitário. Foi da escola agostiniana que saiu Martinho Lutero (1483-1546), que retirou do pensamento do mestre de Hipona as ilações mais extremas, substituindo inclusivamente o conceito de livre arbítrio pelo de *servo arbítrio*, visto como uma consequência do pecado original.

Há que notar, todavia, que não foi apenas no seio da Reforma que o pensamento agostiniano achou continuidade: achou-a também na fronteira assaz fluida entre ortodoxia e heterodoxia em que se moveram Baio (1513-1589) e Jansénio (1585-1638), e entre pensadores jãmais condenados por Roma, como Noris (1631-1704), Belleli (1675-1742) e Berti (1696-1766), todos eles frades agostinhos. Foi principalmente dessa ordem que partiu no século XVII a oposição às experiências missionárias dos jesuítas, acusados de laxismo moral, sincretismo religioso e humanismo paganizante, que conduziriam à interdição dos

²⁵⁸ Este adágio, que veio a ser tido por um postulado indiscutível, parece representar a adaptação de um provérbio grego, já citado por Ésquilo (525-456 A. C.) n’*Os Persas* (v. 742) e em seguida por numerosos outros autores, tanto gregos como latinos: vide Renzo Tosi, *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*, n° 914 (cf. n° 915).

²⁵⁹ Cf. Paul Christophe, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*; Rebecca Harden Weaver, *Divine Grace and Human Agency – A Study of the Semi-Pelagian Controversy*.

²⁶⁰ V. g. F. Bartholomæo Caranza, *Summa Conciliorum Omnium à S. Petro usque ad Pium III Pont.*, auctore [...], f. 104v & sqq.

ritos chineses pela Sé Romana em 1715 e de novo em 1742, e dos ritos malabares em 1734, 1739 e 1741. As acusações que se faziam nos séculos XVII e XVIII à Companhia de Jesus são assim diametralmente opostas às que lhe fez em nossos dias António Rosa Mendes...

Entretanto, desde o século XI, com Anselmo de Laon († 1117) e Abelardo († 1142), esboçara-se uma reação contra o pessimismo inerente à teologia agostiniana, que se veio a afirmar decididamente no século XIII com o humanismo franciscano²⁶¹. No espírito do misticismo cósmico do Pobrezinho de Assis os franciscanos tenderam a ver o mundo não só como um dom mas como um espelho de Deus. S. Boaventura (1221-1274) sintetiza essa ideia numa bela frase: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*, “a fábrica do mundo é como que um livro em que resplandece, se representa e se lê a Trindade criadora”²⁶². Desta perspetiva a natureza humana, com todos os seus atributos inclusive o livre arbítrio, tido como uma graça de Deus, era, por assim dizer, reabilitada. Achou-se finalmente uma fórmula feliz que ressalvava ao mesmo tempo o livre arbítrio, a transcendência da salvação e a gratuitidade da graça: esta não é dada aos que dormem, mas aos que a merecem, embora tal mérito seja somente *de congruo* e não *de condigno*, isto é, em virtude da fidelidade de Deus às suas promessas (nomeadamente o versículo de Zacarias 11,8, *convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos*, “virai-vos para Mim e eu me virarei para vós”) e não de qualquer proporção entre o merecimento humano, sempre limitado, e o dom infinito da graça divinizante.²⁶³

É interessante notar que S. Tomás de Aquino (1225-1274) começou por adotar uma posição *grosso modo* semelhante. No entanto, ao que parece devido à descoberta que entretanto fez de um escrito de Aristóteles que na época começava a circular sob o nome de *Liber de Bona Fortuna*, e provavelmente também dos cânones de Orange, mudou de parecer, aproximando-se do agostinismo; cessou assim de admitir que a *gratia gratis data*, ponto de partida de todo o ato salvífico, possa consistir no conjunto das solicitações ao Bem que, segundo as disposições da Providência, o homem recebe, passando a identificá-la com uma moção interior, imediata e infalível de Deus, “primeiro motor”, sobre a alma – o que, logicamente, o conduz a aceitar a doutrina da predestinação. Tais são as opiniões que adota no mais célebre e difundido dos seus escritos, a *Summa Theologica*.²⁶⁴

²⁶¹ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval (I: A Natureza do Indivíduo em João Duns Scoto; II: Franciscanismo e Cultura)*.

²⁶² *Brevilóquio*, II, xi, 1 (*Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, tomo I, p. 282).

²⁶³ René-Charles Dhont, *Le problème de la Préparation à la Grâce*.

²⁶⁴ I^a, qu. 23, art. 5; I^a II^e, qu. 109, art. 6; qu. 112, art. 2 & qu. 113, art. 2.

Pode hoje parecer-nos que essas posições, que reduzem o homem a uma espécie de *marionette* de Deus, poderiam ser facilmente contestadas, tanto mais que se baseiam fundamentalmente em Aristóteles, cuja autoridade em matéria de fé é mais que duvidosa; no entanto o prestígio que rapidamente adquiriu o Doutor Angélico, e através dele o Estagirita, impediu que assim sucedesse. Foi mais contornando-as do que contestando-as que os jesuítas renovaram o humanismo otimista dos franciscanos de antanho.

Ordem virada para a ação, a Companhia de Jesus não se preocupou grandemente com a criação de uma escola original de pensamento, preferindo renovar o de S. Tomás, e dando assim origem à Segunda Escolástica, que floresceu sobretudo nas universidades de Salamanca, Alcalá, Coimbra e Évora. Interessamos sobretudo aqui o pensamento de Luís de Molina (1535-1600), já que nos parece ser o molinismo, que a Companhia acabou por adotar oficialmente nas suas universidades, o fundamento teórico da *praxis* missionária dos jesuítas. Deve-se-lhe, com efeito, a mais liberal das teorias ou “Sistemas da Graça” que se desenvolveram no seio do catolicismo romano, e a que melhor salvaguarda o livre arbítrio. Na esteira de S. Agostinho e S. Tomás, Molina afirma a necessidade da graça como *initium salutis*; mas, à semelhança dos franciscanos da Idade Média, engloba no conceito de graça todas as condições internas e externas que Deus proporciona ao homem para bem agir; sobretudo considera que a “graça eficaz” não é atualmente conferida por Deus senão *post prævisa merita*, ou seja, àqueles que, na sua presciência, sabe que dela farão um bom uso. A providência e a presciência divinas conciliam-se com o livre arbítrio através da teoria da *ciência média* de Deus, pela qual Ele conhece não só todo o real e todo o possível, mas também o futurível ou futuro condicional, que se situa entre eles (de onde o nome de “ciência média”); ou seja: o que cada homem faria em tal ou tal situação se Deus a viesse a produzir. O mais importante do ensino de Molina parece-nos, contudo, ser a tese de que o pecado original nem enfraqueceu a liberdade enquanto poder de decisão, nem a capacidade natural do homem para praticar o Bem natural, pelo que os próprios gentios, conquanto não possuam as virtudes teológicas, podem cultivar e possuir todas as virtudes morais²⁶⁵. É aí que reside a razão da possibilidade de existirem valores positivos em qualquer civilização.

Fernão Mendes Pinto pode ter, após o seu regresso ao Reino, conhecido Molina, que estudou em Coimbra e em Évora; mas não pode ter tido conhecimento da sua obra fundamental, a *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, diuina præscientia, prouidentia, prædestinatione, et reprobatione ad nonnullos*

²⁶⁵ Vide Orlando Romano, *O Molinismo - Esboço Histórico da génese dos conceitos filosóficos - I: O livre arbítrio e as virtudes morais*.

primæ partis Diui Thomæ articulos, cuja primeira edição saiu do prelo em Lisboa em 1588, portanto após a morte do nosso autor.

Mas banha nas mesmas águas, que são as de uma antiga tradição, que, na sua forma explícita, remonta pelo menos a S. Justino, em meados do século II.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris: Robert Laffont, 2007
- Annales du Siam - III: Chronique de Xieng Mãi*, trad. de M. Camille Notton, Paris: Lib. Orientaliste Paul Geuthner, 1932
- AGOSTINHO (SANTO), *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, tomo VI: Tratados sobre la gracia, Madrid: BAC, 1956
- ALFEYEV, HILARION, *Le mystère sacré de l'Église - Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du Nom de Dieu*, Friburgo (Suíça): Academic Press, 2007
- ANDAYA, Barbara Watson, "Political Developments between the Sixteenth and the Eighteenth Centuries", in Nicholas Tarling (dir.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- ANSELMO (SANTO): Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris: Sources Chrésiennes, Ed. du Cerf, 1963
- BARROS, João de, *Ásia - Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, 6ª ed., por Hernani Cidade e Manuel Múrias, 4 vols., Agência Geral das Colónias, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1945-1946
- BASKIN, Wade (ed.), *Classics in Chinese Philosophy - From Mo Tzu to Mao Tse-Tung*, Nova Iorque: Philosophical Library, [1972]
- BEARMAN, P. J. et alii, *Encyclopédie de l'Islam - Nouvelle Édition*, 12 vols, Leida: Brill, 1954-2005
- BEHR-SIGEL, E., *Prière et Sainteté dans l'Église Russe*, Paris: Éd. du Cerf, 1950
- BERARDINO, A. di (dir.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Petrópolis & S. Paulo: Ed. Vozes / Paulus, 2002
- BERNARD-MAÎTRE, Henri, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne*, Paris: Cathasia, 1935
- BIARDEAU, Madeleine & MALAMOUD, Charles, *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne*, Paris: PUF, 1976

- BOAVENTURA (São), *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, tomo I, Madrid: BAC, 1945
- BODDE, Derk, *Chinese Thought, Society and Science – The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China*, Honolulu: University of Hawaii Press, [1991]
- BORN, Dr. A. van den (dir.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 6ª ed., Petrópolis: Ed. Vozes, 2004
- BOUAMRANE, Ch., *Le problème de la liberté humaine dans la Pensée Musulmane (Solution Mu'tazilite)*, Paris: Lib. Philosophique J. Vrin, 1978
- BRASWELL, Mary Flowers, *The Medieval Sinner - Characterization and Confession in the Literature of the English Middle Ages*, Londres & Toronto: Farleigh Dickinson University Press, 1983
- BRAZÃO, Eduardo, *Em Demanda do Cataio*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1954 [reimp. Instituto Cultural de Macau, Macau, 1989]
- BUDDHIST SUTTAS*, translated from the Pâli by T. W. Rhys Davids, vol. 11, Oxford, 1881 (reimp. Delhi, 1994)
- CARANZA, Fr. Bartolomeo de, *Summa Conciliorum Omnium à S. Petro usque ad Pium VIII Pont.*, auctore..., Venetia: Apud Iacobum Vitalem, 1573
- CATZ, Rebecca, *Fernão Mendes Pinto – Sátira e anti-cruzada na 'Peregrinação'*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981
- CASSIANO (São João): Jean Cassien, *Conférences*, 3 vols, Sources Chrétiennes, Paris: Éd. du Cerf, 1958
- CASTANHEDA, Fernão Lopes de, *História do Descobrimento & Conquista da Índia pelos Portugueses*, 4 tomos, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924-1933
- CH'EN, KENNETH, *Buddhism in China - A historical Survey*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972
- CLEMENTE ALEXANDRINO (São): *Clementis Alexandrini, viri longe doctissimi, qui Panteni quidem Martyris fuit discipulus, præceptor verò Origenis, omnia quæ quidem extant opera (...)*, Gentiano Herueto Aureliano interprete, Paris, 1572
- CONFUCIUS [atribuído a], *Le livre de la Piété filiale, traduit du Chinois et présenté par Roger Pinto, suivi de la traduction ancienne et des commentaires publiés par le révérend père Cibot, des missionnaires de Pe-Kin, en 1779*, Paris: Éd. du Seuil, 1998
- COUVREUR, J., S.J., 四書 - *Les Quatre Livres, avec un commentaire abrégé en Chinois, une double traduction en Français et en Latin et un vocabulaire des lettres et des nomes propres*, Ho Kien Fou: Imprimerie de la Mission Catholique, 1895 [reimp. Taipé, 1972]

- CORDIER, Henri, *Histoire Générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la Dynastie Mandchoue*, 4 vols, Paris: Lib. Paul Geuthner, 1920-1921
- CORREIA, Gaspar, *Lendas da Índia*, ed. de Rodrigo José de Lima Felner, 4 vols em 8 tomos, Coimbra: Academia Real das Sciencias / Tipografia da Universidade de Coimbra, 1864-1923 [reimp. 1967]
- CORREIA, João David Pinto, *Autobiografia e Aventura na literatura de viagens: a «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Seara Nova / Editorial Comunicação, 1979
- CORTESÃO, Armando (ed.), *The Suma Oriental of Tomé Pires, an account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515, and The Book of Francisco Rodrigues, rutter of a voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, written and drawn in the East before 1515*, translated from the Portuguese MS in the Bibliothèque de la Chambre des Députés, Paris, and edited by..., Londres: Hakluyt Society, 1944 [reimp. Liechstenstein: Nendeln, 1967]
- COUTO, Diogo do, *Continuação da Ásia de João de Barros por Diogo do Couto*, 15 vols, Lisboa: 1780-88 [reimp. Livraria Sam Carlos, 1973-1975].
- CHRISTOPHE, Paul, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux & Paris: Duculor & Lethielleux, 1969
- CUVILLIER, Armand, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, 4^a ed., Paris: Armand Colin, 1956
- DALGADO, Monsenhor Sebastião Rodolpho, *Glossário Luso Asiático*, 2 vols, Coimbra: Academia das Sciencias / Imprensa da Universidade, 1919-1921
- DANGE, Dr. (Mrs.) S. S. & Bhandarkar, R. G. (eds.), *Sacrifice in India: Concept and Evolution*, Aligarh: Viveka Pub., 1987
- DANIELOU, Jean, *Les saints "paiens" de l'Ancien Testament*, Paris: Ed. du Seuil, 1956
- DELUMEAU, Jean, *Le Pêché et la Peur – La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris: Fayard, 1983
- DHONT, O. F. M., René-Charles, *Le problème de la Préparation à la Grace - Débuts de l'École Franciscaine*, Paris: Éd. Franciscaines, 1946
- DO-DINH, Pierre, *Confucius et l'Humanisme Chinois*, Paris: Ed. du Seuil, 1958
- DOWEY, Jr., Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 2^a ed., Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Pub., 1994
- EBERHARD, Wolfram, *A History of China*, 4^a ed., Londres & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977
- Enciclopédia Verbo, Edição Século XXI*, 29 vols, Lisboa: Ed. Verbo, 1998-2003

- Encyclopædia Britannica - A New Survey of Universal Knowledge*, 17 vols, Chicago, Londres & Toronto: Enc. Britannica, Ltd., 1960
- ERNOU, A. & Meillet, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine - Histoire des Mots*, Paris: Ed. Klincksieck, 1985
- DUTEH, Jean-Pierre, *Le mandat du Ciel – Le rôle des Jésuites en Chine*, Paris: Éd. Arguments, 1994
- FARIA, Fr. Francisco Leite de, *As muitas edições da “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1992
- FAIRBANK, John K., *The Chinese World Order: Traditional China’s Foreign Relations*, Cambridge (Massachusetts): Harvard Oriental Series, 1974
- FILLIOZAT, Jean, *Les Philosophie de l’Inde*, “Que sais-je?”, Paris: PUF, 1970
- FISTIÉ, Pierre, *La Thaïlande*, Paris: PUF, 1971
- FLORES, Maria da Conceição Ferreira, *Os Portugueses e o Sião no século XVI*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995
- FUNG YU-LAN, *A short History of Chinese Philosophy*, Nova Iorque & Londres: The Free Press / Collier Macmillan, 1966
- GARDET, Louis, *Raison et Foi en Islam*, Extraits de la *Révue Thomiste*, Novº - Dezº 1937 – Abr. 1938, Paris: Desclée de Brower, 1937-1938
- GARDET, Louis & Anawati, M., *Introduction à la Théologie Musulmane - Essai de Théologie Comparée*, Paris: Lib. Philosophique J. Vrin, 1948
- GERNET, Jacques, *Chine et Christianisme*, Paris: Gallimard, 1982
- GERNET, Jacques, *O Mundo Chinês*, 2 vols., Lisboa & Rio de Janeiro: Ed. Cosmos, 1974-1975
- GILSON, Étienne, *La Philosophie au Moyen âge - Des origines patristiques à la fin du XIVº siècle*, 2ª ed., Paris: Payot, 1952
- GIRARDOT, N. J., *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun)*, Berkeley, Los Angeles & Londres: University of California Press, 1988
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Humanismo Medieval (I: A Natureza do Indivíduo em João Duns Scoto; II: Franciscanismo e Cultura)*, Braga: Edições Franciscanas, 1971
- GRAAF, H. J. de & Pigeaud, Th. G., *De eerste Moslimse Vorstendommen op Java – Studiën over de Staatkundige Geschiedenis van de 15de en de 16de eeuw*, Haia: Verhandelingen van Het Koninklijk Inttituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Martinus Nijhoff, 1974
- GRAAF, H. J. de & Pigeaud, Th. G., *Islamic States in Java, 1500-1700, A summary, Bibliography and Index*, Haia:Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Martinus Nijhoff, 1976

- GRANET, Marcel, *La religion des Chinois*, Paris: PUF, 1951
- GRIFFITHS, Bede, *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, Paris: Ed. Albin Michel, 1956
- GRIMAL, Pierre, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, trad. de Victor Jabouille, Lisboa: Difel, [1992]
- GROSLIER, Bernard P., *Angkor et le Cambodge au XVI^e siècle, d'après les sources Portugaises et Espagnoles*, Annales du Musée Guimet, Paris: PUF, 1958
- “Groupe de la Bussière”, *Pratiques de la Confession – Des Pères du désert à Vatican II – Quinze études d'histoire*, Paris: Ed. du Cerf, 1983
- GUEDES, Maria Ana Marques, *Interferência e Integração dos Portugueses na Birmânia, c. 1580-1630*, Lisboa: Fundação Oriente, [1994]
- HALL, D. G. E., *A History of South-East Asia*, 3^a ed., Londres, Melbourne, Toronto & Nova Iorque: Macmillan / St Martin Press, 1970
- HORNBLOWER, Simon & SPAWFORTH, Antony, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford & Nova Iorque: Oxford University Press, 1996
- HTIN AUNG, Maung, *A History of Burma*, Nova Iorque & Londres: Colombia University Press, 1967
- ISAAC DE NÍNIVE (Santo): Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles: les 86 Discours Ascétiques - Les Lettres*, Paris: Desclée de Brower, 1981
- ISAAC DE NÍNIVE (Santo): Isaac le Syrien, *II, Discours récemment découverts*, Bellefontaine (Bégrolles-en-Mauge): Abbaye de Bellefontaine, 2003
- JARRY, Jacques, *Hérésies et Factions dans l'Empire Byzantin, du IV^e au VIII^e siècle*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1968
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, *Libro del Conocimiento de todos los reinos y tierras y señoríos que son por el mundo, escrito por un franciscano español a mediados del siglo XIV*, estudio, edición y notas por [...], Barcelona: Ed. El Albir, 1980
- KALTENMARK, Max, *La Philosophie Chinoise*, Paris: PUF, 1972
- KOLOGRIVOF, Ivan, *Essai sur la Sainteté en Russie*, Bruges: Ed. Beyaert, 1953
- KANE, Panduranga Vaman, *History of Dharmasâstra (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law)*, 5 vols em 7 tomos, Puném (Poona): Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941
- JEAUNEAU, Édouard, *La Philosophie Médiévale*, Paris: PUF, 1963
- LABOURT, J., *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris: Lib. Victor Lecoffre, 1904
- LACERDA, Margarida Corrêa de, *Vida do Honrado Infante Josaphate, filho Del Rey Avenir (versão de Frei Hilário da Lourinhã e a identificação por Diogo do Couto (1542-1616) de Josaphate com o Buda)*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963

- LAS CASAS, Bartolomé de, *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*, edición crítica bilingüe, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984
- LAS CASAS, Bartolomé de, “Opúsculos, Cartas y Memoriales”, *Obras Escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, Ilustración preliminar y edición por Juan Pèrez de Tudela Bueso, vol. V, Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1958
- LÊ THÀNH KHÔI, *Histoire du Vietnam des origines à 1858*, Paris: Sudestasie, [1987]
- LEGGE, James, *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*, Chinese Text, Translation with Exegetical Notes and Dictionary of all Characters, by [...], Oxford: Clarendon Press, 1893 [reimp. Nova Iorque: Dover Publications, 1971]
- LETTES, Malcolm, *Mandeville’s Travels – Texts and Translations*, Londres: Hakluyt Society, Londres, 1953 [reimp. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint, Ltd, 1967]
- LUCENA, João de, *História do Padre Francisco Xavier*, ed. fac-similada [da 1ª, Pedro Crasbeeck, Lisboa, 1600], com um prefácio de Álvaro J. da Costa Pimpão, 2 vols, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952
- Mahâbhârata*: edição crítica de P. P. Subrahmanya Sastri, *The Mahâbhârata*, 18 vols, Madrastra: Ramaswamy Sastrulu & Sons, 1931
- MACGRATH, Alistair, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford & Cambridge (Massachussets): Blackwell Pub., 1987
- MAHÉ, Annie & Jean-Pierre, *La sagesse de Balahvar – Une vie christianisée du Bouddha*, Paris: Ed. Gallimard, 1993
- MAHN-LOT, Marianne, *Bartolomé de las Casas et le Droit des Indiens*, Paris: Payot, 1982
- MAHN-LOT, Marianne, *Bartolomé de las Casas, L’Évangile et la force*, Paris: Ed. du Cerf, 1991
- MANI, Vettam, *Purânic Encyclopaedia – A comprehensive Dictionary with Special References to the Epic and Purânic Literature*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1975 (reimp.1984)
- MARGERIE S. J., Bertrand de, “Les grands auteurs religieux dans la littérature classique du Portugal”, *Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, vol. XXI, 1991, fasc. 2, pp. 331-362
- MASSON, André, *Histoire du Vietnam*, Paris: PUF, 1960
- MATHIEU, Rémi, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris: Gallimard, 1989

- MENDES, António Rosa, “A *Peregrinação* e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, *Mare Liberum - Revista de História dos Mares*, nº 15, Junho de 1998, pp. 33-106
- MICHEL, A., *Lao Tseu et le Taoïsme*, Paris: Ed. du Seuil, 1965
- MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina (PL)*, 217 vols, Paris: e. a./Garnier, 1844-55; *Series Græca (PG)*, 161 vols, e. a./Garnier, 1856-66
- Monumenta Henricina*, ed. de António Joaquim Dias Dinis, O. F. M., 15 vols & supl., Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960-1974
- MURPHY, F.-X. & Sherwood, P., *Constantinople II et III (Histoire des Conciles Œcuméniques*, pub. sous la direction de Gervais Dumeige, S. J., vol. 3), Paris: Éd. de l’Orante, 1974
- NADER, Albert N., *Le Système Philosophique des Mu’tazila (Premiers Penseurs de l’Islam)*, Beirute: Dar El-Machreq SARL, 1984
- NAU, F., *L’expansion nestorienne en Asie*, Annales du Musée Guimet, Paris: Bibliothèque de Vulgarisation, 1914
- PAUTHIER, G., *L’inscription syro-chrétienne de Si-Ngan-Fou*, Paris: Firmin Didot Frères, 1851
- PELLIOT, Paul, “Le Hôja et le Sayyid Husain de l’Histoire des Ming”, in *T’oung Pao*, vol. XXXVIII, liv. 2-5, Leida: E. J. Brill, 1948, pp. 81-292
- PELLIOT, Paul, *Recherches sur les Chrétiens d’Asie Centrale et d’Extrême-Orient*, 2 vols, Paris: Imprimerie Nationale / Fondation Singer Polignac, 1973-1984
- PHAYRE, Sir Arthur P., *A History of Burma, including Burma proper, Pegu, Taungu, Tenasserim and Arakan, from the earliest time to the end of the First War with British India*, Londres, 1883 [reimp. Bibliotheca Orientalis, Bangkok, 1998]
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto (edição facsimilada da edição de 1614)*, apresentação de José Manuel Garcia, Maia: Castoliva Ed., 1995 // Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação & Cartas; em apêndice: Testamento de António de Faria, [...]*, Edição Comemorativa dos Descobrimentos Portugueses, edições Afrodite / Fernando Ribeiro de Mello, Lisboa & Porto, 1989 // Rebecca D. Catz, *The Travels of Mendes Pinto [...]*, edited and translated by [...], Chicago & Londres: The University of Chicago Press, [1984]
- POTTER, Karl H.; LARSON, Gerald James; BHATTACHARYA, Ram Shankar; COWARD, Harold G. & RAJA, K. Kunjunni, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidas Pub., 1987
- PUECH, Henri-Charles (dir.), *Histoire des Religions*, vol. 1, Encyclopédie de la Pléiade, Paris: Ed. Gallimard, 1970

- RADHAKRISHNAN, S., *Indian Philosophy*, 2 vols, Londres: George Allen & Unwin, 1927
- Regras da Companhia de IESV*. Impressas com licença do Supremo Conselho da S. Inquisiçãam & do Ordinário, Évora: Manoel de Lyra, Impressor, 1603
- RÂZÎ, Fakhr ad-Dîn ar-, *Traité sur les Noms Divins*, introduction, traduction et annotations par Maurice Gloton, Paris: Devry-Livres, 1986-1988
- RESENDE, Garcia de: *vide* VERDELHO, Evelina
- ROMANO, Orlando, *O Molinismo - Esboço Histórico da gênese dos conceitos filosóficos - I: O livre arbítrio e as virtudes morais*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1969
- RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologistas Giegos (s. II)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954
- SARAIVA, António José, *Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca da Ideologia Senhorial*, Lisboa: Jornal do Fôro, 1961
- SARAIVA, António José, *Fernão Mendes Pinto*, Publicações Europa-América, 1958
- SCHURHAMMER, Georg, *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, Friburgo & Bilbao: Herder & C^a., Ed. Mensajero, Gobierno de Navarra, Compañía de Jesus & Arzobispado de Pamplona, 1992, tomo IV
- SCHWEITZER, Albert, *Les Grands Penseurs de l'Inde – Étude de Philosophie comparée*, Paris: Payot, 1956
- SOUSA, Maria Augusta da Veiga e, *O Livro de Duarte Barbosa (Edição Crítica e Anotada)*, 2 vols., Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical / Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996-2000
- STAAL, Frits, *Jouer avec le Feu: Pratique et théorie du rituel védique*, Paris: Collège de France, Instituts de Civilisation Indienne, 1990
- STEENS, Eulalie, *Dictionnaire de la Civilisation Chinoise*, s/l: Ed. du Rocher Jean-Paul Bertrand, 1996
- TIBBETTS, G. R., *A Study of the Arabic Texts containing Material on South-East Asia*, Leida & Londres: Royal Asiatic Society / E. J. Brill, 1979
- TOMÁS DE AQUINO (São): Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologica*, cura Fratrum eiusdem Ordinis, 5 vols, Madrid: Editorial Católica - Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, 1962, 1956, 1958 e 1958
- TOMÁS DE AQUINO (São): Sancti Thomae de Aquino *Summa Contra Gentiles*, Turim & Roma: Casa Editrice Marietti, 1934
- THOMAZ, Luís Filipe, *De Malaca a Pegu - Viagens de um feitor português (1512-1515)*, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudos Históricos anexo à Faculdade de Letras de Lisboa, 1966

- THOMAZ, Luís Filipe, “A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”, *Lusitania Sacra*, Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, vol. III, Lisboa, 1991, pp. 349-418; também pub. na série *Separatas* do Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, n° 233, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992
- THOMAZ, Luís Filipe, “A *Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China*, um relato siríaco da chegada dos Portugueses ao Malabar e seu primeiro contacto com a hierarquia cristã local”, *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVI, ano 1991, pp. 119-181; também pub. na série *Separatas* do Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, n° 224, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992
- THOMAZ, Luís Filipe, *A questão da pimenta em meados do século XVI – Um debate político do governo de D. João de Castro*, Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 1998
- THOMAZ, Luís Filipe, “Uma visão cristã do hinduísmo na primeira metade de Seiscentos”, *Didaskalia*, vol. XXIX, 1999, fasc. 1 & 2, pp. 163-184
- THOMAZ, Luís Filipe, “O malogrado estabelecimento oficial dos portugueses em Sunda e a islamização da Java” in Luís Filipe F. R. Thomaz (dir.), *Aquém e Além da Taprobana - Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin & Denys Lombard*, Lisboa: Centro de História de Além-Mar, FCSH / UNL, 2002
- THOMAZ, Luís Filipe, “A Birmânia mudou de nome?”, *Brotéria*, vol. 178, 2, Fev° 2014, pp. 121-131
- THOMAZ, Luís Filipe, “A *kenôsis* de Deus Padre na pena do P^e Sérgio Bulgakov”, *Communio*, ano XXXII, n° 4, Out°-Dez° 2015, pp. 433-441
- THOMAZ, Luís Filipe, *La Expansión Portuguesa, un prisma de muchas caras*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2016
- THOMAZ, Luís Filipe, “As competências lingüísticas de Fernão Mendes Pinto e o seu uso do malaio”, *Biblos – Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, n. s. VII, 2009, pp. 297-324
- THOMAZ, Luís Filipe, “Entre l’histoire et l’utopie: le mythe du Prêtre Jean”, in *Les civilisations au regard de l’autre*, Actes du colloque international, Paris, 13 et 14 décembre 2001, Paris: UNESCO, 2002, pp. 117-142
- VARTHEMA, L., *Le voyage de Ludovico di Varthema en Arabie & aux Indes orientales (1503-1508)*, avant-propos de Geneviève Bouchon, préface de Jean Aubin, traduction de Paul Teyssier, notes de Luís Filipe Thomaz, Gilles Tarabout, Paul Teyssier & Gérard Troupeau, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian - Chandeigne, 2004

- TOSI, Renzo, *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*, S. Paulo: Martins Fontes, 1996
- UHLLI, Siegbert *et alii* (dir.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 5 vols., Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2003-2015
- VACANT, A., & E. Mangenot (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 tomos em 30 vols, Paris: Letouzey et Ané, 1903-1950
- VANDIER-NICOLAS, Nicole, “La philosophie chinoise, des origines au XVII^e siècle”, in Brice Parain, *Histoire de la Philosophie*, tomo I, Paris: Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1969, pp. 248-404
- VÂLMÍKI, *Râmâyana*: Dr. Ramashraya Sharma & Ravi Prakash Arya (ed.), *Ramayana of Valmiki*, 4 vols [texto sânscrito e tradução inglesa], Delhi: Parimal Publications, 1998; Juan B. Bergua (tradução, estudo preliminar e notas por), *El Ramayana*, 2 vols, Madrid: Clásicos Bergua, 1963
- VERDELHO, Evelina, *Livros das Obras de Garcia de Resende*, ed. crítica, estudo textológico e linguístico por [...], Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994
- Vinaya Texts*, translated from the Páli by T. W. Rhys Davids & Hermann Oldenberg, parte I (The Sacred Books of the East, ed. por F. Max Muller, vol. 13), Oxford, etc.: Oxford University Press, 1885 [reimp. Delhi: Motilal Banarsidas Pub., 1996]
- VEIT, Veronika, “The eastern steppe: Mongol regimes after the Yuan (1368-1636)”, in Nicola di Cosmo, Allen J. Frank & Peter B. Golden, *The Cambridge History of Inner Asia - The Chinggisid Age*, Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 2009
- WEAVER, Rebecca Harden, *Divine Grace and Human Agency – A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon: Mercer University Press, 1996
- WENZEL, Siegfried, *Fasciculus Morum - A Fourteenth-Century Preacher’s Handbook*, edition and translation by [...], University Park & Londres: The Pennsylvania State University Press, 1989
- WYATT, David K., *Thailand - A Short History*, New Haven & Londres: Yale University Press, 1982
- WYATT, David K. & WICHIEENKEEO, AROONRUT, *The Chiang Mai Chronicle*, 2d ed., Chiang Mai: Silkworm Books, [1992]
- WYATT, David K., *The Royal Chronicles of Ayuthaya*, a Synoptic Translation by Richard D. Cushman, edited by [...], Bancoc: The Siam Society under Royal Patronage, 2000
- YULE, Henry & Burnell, A. C., *Hobson-Jobson – A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of kindered Terms, Etymological, Historical,*

Geographical and Discursive, Londres, 1886 [reimp. Bombaim & Delhi: Rupa & Co. Calcutta, Allahabad, 1986]

YULE, Sir Henry, *Cathay and the Way thither, being a Collection of Medieval Notices of China*, 4 vols, Londres: Hakluyt Society, 1913-1916 [reimp. Nendeln (Liechtenstein): Kraus Reprint, 1967]

WYNGAERT, O.F.M., Anastasius van den, *Sinica Franciscana*, vol. I, Quaracchi (Florença): Colégio de S. Boaventura, 1929

PRÆTER OPERA OBITER CITATA:

BAILLY, M. A., *Dictionnaire Grec-Français*, 11^a ed., Paris: Hachette, 1928

BLACKIE, W. G., *The Imperial Gazetteer, a general Dictionary of Geography, physical, political, statistical and descriptive*, 2 vols, Londres, Glasgow & Edimburgo: Blackie and Son, 1876

BUCHWALD, Wolfgang, Armin Hohlweg & Otto Prinz, *Dictionnaire des Auteurs Grecs et Latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Turnhout: Brepols, 1982

CHERPILOD, André, *Dictionnaire étymologique des noms géographiques*, Paris, etc.: Masson, 1986

Dicionário Chinês [Cantonês]-Português, edição do Governo da Província, Imprensa Nacional de Macau, 1962

EITEL, Ernest J., *Hand-Book of Chinese Buddhism, being a Sanskrit-Chinese Dictionary with a Chinese Index* by K. Takakuwa, 2^a ed., Tóquio: Sanshusha, 1904
Grand Dictionnaire Ricci de la Langue Chinoise, 7 vols & sup., Paris & Taipé: Desclée de Brouwer, Instituts Ricci, 2001

GUNDERT, Rev. H., *A Malayalam and English Dictionary*, Mangalor: C. Stolz, 1872 [reimp. Asian Educational Services, Nova Delhi & Madrasta, 1992]

HORNE, Elinor Clark, *Javanese-English Dictionary*, New Haven & Londres: Yale University Press, 1974

ISKANDAR, Dr. Teuku, *Kamus Dewan* [Dicionário unilígue de Malaio], Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1970

KAZIMIRSKI, A. de Biberstein, *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 vols, Paris: Maisonneuve & C., 1860

LAGOA, Visconde da, *Glossário Toponímico da Antiga Historiografia Portuguesa Ultramarina*, I parte [única publicada], Ásia e Oceania, 3 vols & supl., Lisboa: Junta de Investigações Coloniais, 1950-1954

- LESLAU, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic), Ge'ez-English, English-Ge'ez with an index of the Semitic Roots*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991
- LEWIS, Charlton, & Charles Short, *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1907
- MONIER-WILLIAMS, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1899
- NELSON, Andrew Nathaniel, *The Modern Reader's Japanese-English Character Dictionary*, Rutland, Vermont & Tóquio: Charles E. Tuttle & C. Pub., 1962
- RHYS DAVIDS, T. W., & William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Chipsated, Surrey: Pali Text Society, 1925
- STEINGASS, F., *A comprehensive Persian-English Dictionary*, 2ª ed., Nova Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1981
- Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 18 vols & 4 supl., Lisboa: Editorial Verbo, 1963-1995: cf. *Enciclopédia Verbo, Edição Século XXI*
- WILKINSON, R. J., *A Malay-English Dictionary (Romanised)*, 3 tomos, Cingapura: Kelly & Walsh, 1901-1903
- ZOETMULDER, P. J., & S. O. Robson, *Old Javanese-English Dictionary*, 2 vols, Haia: Martinus Nijhoff, 1982

Arte e Peregrinações na Diáspora Portuguesa no tempo de Mendes Pinto

Vítor Serrão*

a Isabel Almeida

1. STATUS QAESTIONIS SOBRE A PEREGRINAÇÃO

Cumprem-se neste momento quatro séculos sobre a edição póstuma de um dos mais célebres livros da literatura de viagens de todos os tempos, a *Peregrinação de Fernam Mendez Pinto*, saída dos prelos de Pedro Craesbeeck, em 1614, e custeada pelo livreiro Belchior de Faria¹. A redacção da magna obra, como hoje se sabe, foi iniciada no Oriente, por volta de 1555, e acabada em Almada, cerca de 1578. O autor refere-se-lhe como “relação” do “discurso da [sua] vida” (em carta de 1554 aos *seus irmãos da Companhia de Jesus*²), chamando-lhe, também, *itinerario para a China*. Sabemos que o manuscrito circulava entre quem seguia as coisas do Oriente, sendo referido em 1586 pelo carmelita descalço

* ARTIS-IHA-FLUL – Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

¹ O texto desenvolve a comunicação apresentada em 12 de Junho de 2014 ao *Congresso sobre a Peregrinação* (comemorativo do 4º centenário da edição da *Peregrinação*), organizado pelo Instituto de Cultura e Língua Portuguesa na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. O autor manifesta reconhecimento a Isabel Almeida, a Jaelson Bitran Trindade e a Rui Mesquita Mendes e, ainda, a Alexandre Magno Flores, Ana Cristina Costa Gomes, Fernando-António Almeida, Francisco Contento Domingues, Francisco Roque de Oliveira, Luís Filipe Reis Thomaz, Luís Filipe Barreto, João David Pinto Correia, Joaquim Barbosa (Provedor da Misericórdia de Almada), Jorge Santos Alves, José Manuel Garcia, Hugo Crespo, Maria Adelina Amorim, Mário Roque, Marta Pacheco Pinto, Miguel Tamen, Patrícia Couto, Pedro Pinto, Rui Loureiro e Zulmira Coelho Santos.

Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto em que da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouvio no reyno da China, no da Tartaria, no do Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no do Calaminhan, no de Pegù, no de Martavão, & em outros muytos reynos & senhorios das partes Orientais, de que nestas nossas do Occidente ha muyto pouca ou nenhũa noticia. E tambem da conta de muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras pessoas... / escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto. - Em Lisboa : por Pedro Crasbeeck : a custa de Belchior de Faria Cavaleyro da casa del Rey nosso Senhor, & seu Livreyro, 1614.

² Rebecca Catz, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e Outros Documentos*, p. 40.

Frei Jerónimo Gracián de la Madre de Dios no seu livro *Stimulo de la Propagación de la Fee* (Lisboa, 1586), que cita os futuros caps. XCII-XCIV da *Peregrinação*.

O livro, que congregará vasto sucesso em Portugal e na Europa, com sucessivas traduções, foi organizado pelo cronista-mor do Reino e próximo do escritor, Francisco de Andrade, a quem coube a tarefa de reordenar o manuscrito e, quase de certeza, de o retitular. Só viria a ser editado em 1614, graças ao esforço desse cronista e amigo pessoal de Mendes Pinto, que compilou o texto, ordenando-o em 236 capítulos e fazendo-o sair dos prelos na altura em que os jesuítas desenvolviam a campanha em prol da canonização de São Francisco Xavier.

A presente comemoração do quarto centenário da saída da *Peregrinação* na Lisboa de 1614 (o mesmo ano em que saía também dos prelos a *Quarta Década da Ásia* de João de Barros) é um bom pretexto para se analisarem os conhecimentos e também as nebulosas existentes sobre a vida, a obra e o tempo do célebre escritor português, autor do mais fantástico testemunho das terras asiáticas até à data conhecido. As relações artísticas do escritor e as influências que a sua obra terá na produção dos artistas do tempo merecem ser, naturalmente, entrevistas e analisadas, pois a arte portuguesa do final do século XVI abre-se em crescente surpresa ao deslumbramento dos exotismos orientais, que se patenteiam em inúmeras obras, fruto de uma experiência viva com o inóspito da Índia e da Ásia, reconhecível através da chegada ao mercado lisboeta de peças de arte (têxteis, faiança, biombos, pinturas) e do contacto com testemunhos e descrições viajeras, que proporcionam a realização de novas peças sob signo da miscigenação artística, algumas delas extraordinárias pelo modo sincrético como formas de arte asiática e referências literárias europeias se entrecruzam.³

Ainda não se sabem as razões por que o livro saiu tão tarde, fruto de peripécias ainda não absolutamente esclarecidas, já que em 1614 Fernão Mendes Pinto (Montemor-o-Velho, c. 1510 - Almada, 1583) era falecido, havia trinta e um anos, na sua quinta no termo da vila de Almada⁴. É certo que, desde 1603, houvera licença oficial para a publicação da obra, obtida pelo Andrade, com o apoio mecenático de D. Duarte, marquês de Malagón e Frechilla e irmão do Duque de Bragança D. Teodósio II, mas por razões obscuras tal edição gorou-se. Este culto mecenas, note-se, era pessoa muito interessada pelas matérias do Oriente, possuindo na sua coleção peças exóticas e tendo sido o patrocinador de edições como o livro de Frei João Álvares, *Etiopia Oriental*, de 1609. Aliás, era

³ Cf. Vítor Serrão, “Transmigrações artísticas: uma notável caixa-escritório indo-sino-portuguesa de inspiração camoniana”.

⁴ Cite-se, por ser a mais recente e actualizada, a biografia do escritor em Jorge Santos Alves (coord.), *Fernão Mendes Pinto e a Peregrinação*, Lisboa: IN-CM, 2012, 4 vols.

seu capelão o padre Francisco de Herrera Maldonado, que em 1620 publicou em Madrid um livro chamado *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto portuguez*, com comentários à obra e dedicatória a D. Duarte de Bragança.

Em 1614, porém, as circunstâncias tinham mudado em favor da edição do manuscrito original, e é de crer que foi o esforço visando a santificação de Francisco Xavier, o Apóstolo das Índias, numa formidável campanha levada a cabo nas instâncias de Roma pelos padres da Companhia de Jesus, que facilitou a publicação. De facto, a campanha pró-xavieriana atingia o seu auge, e o livro de Fernão Mendes Pinto tornara-se por demais necessário para fortalecer tal campanha, por ser um testemunho fundamental nessa estratégia, já que o escritor conhecera e privara com o futuro santo e lhe dedicou algumas páginas importantes na *Peregrinação*.

Resta dizer que é de primordial importância estudar-se em todo este contexto a obra historiográfica de Francisco de Andrade, parte da qual persiste manuscrita, e inédita, a fim de indagar qual o grau de responsabilidade que lhe coube na organização do texto de seu amigo Fernão Mendes Pinto quando surgiu finalmente a possibilidade de o mesmo poder vir a ser editado. Os círculos humanísticos de Almada neste final de centúria precisam de ser melhor estudados, no quadro das relações que uniam estas personagens ligadas às letras, história e artes e que gravitavam em torno do cronista-mor do Reino e de Manuel de Sousa Coutinho.

A edição *princeps* granjeará de imediato um grande sucesso na Europa, sendo traduzida em castelhano (Herrera Maldonado, Madrid, 1620), em francês (Bernard Figuiet, Paris, 1628), em neerlandês (Amsterdão, 1652), em inglês (Londres, 1653, *The Voyages and Adventures of Fernand Mendez Pinto*) e em alemão (Amsterdão, 1671)⁵. Nova edição portuguesa sai em 1672 em Lisboa, a cargo de António Crasbeeck de Mello. Só no século XVII, o livro terá dezoito edições, em seis línguas. Foi especialmente relevante que, passados seis anos sobre a edição lisboeta, a obra fosse traduzida para castelhano por autorizada responsabilidade do citado Francisco de Herrera Maldonado, o que contribuiu para o sucesso editorial na Europa.

Ao assinalar o 4º centenário da edição *princeps* da *Peregrinação*, obra que no panorama literário sempre foi vista como “o mais prodigioso banquete de fantasia da literatura portuguesa”, e que por essa razão viria a atingir 167 edições⁶, destacaram-se as de texto integral a cargo de autores como Brito Rebelo, Jordão de Freitas, Costa Pimpão e César Pegado, Adolfo Casais Monteiro, António José Saraiva, Maria Alberta Menères e Aníbal Pinto de Castro, versões abreviadas e adaptações por José

⁵ João José Alves Dias, *Muitas e muito estranhas cousas que viu e ouviu... O primeiro século de edições da Peregrinação*.

⁶ Cf. o estudo de conjunto de Frei Francisco Leite de Faria, O.F.M., *As muitas edições da Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*.

Tavares, Aquilino Ribeiro, António Sérgio, Rodrigues Lapa, Branquinho da Fonseca e Adolfo Casais Monteiro, entre outras editadas ao longo do século XX, e, mais recentemente, a edição monumental coordenada por Jorge Santos Alves (IN-CM, 4 vols).

A obra inspirou estudiosos tanto na perspectiva histórico-literária como na sociológica, antropológica, geográfica, mas faltava (e continua a faltar) uma leitura artística. Sabemos que houve edições ilustradas no século XVII, como a edição alemã, com imaginosas estampas onde um artista não identificado compôs as atmosferas asiáticas e os testemunhos de exotismo que entendeu dever destacar a partir da leitura do texto traduzido. Mas não é de esquecer também que, nos nossos dias, saíram edições da *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto* profusamente ilustradas, como é o caso da ed. Sá da Costa (com adaptação de Aquilino Ribeiro e ilustrações de Jaime Martins Barata), ou súmulas infanto-juvenis em banda desenhada com pranchas de José Ruy (primeiro publicadas a preto e branco entre Dezembro de 1957 e Junho de 1959 na revista *Cavaleiro Andante*, e, depois, em álbum a cores, intitulado *Fernão Mendes Pinto e a sua Peregrinação*, pela Meribérica-Liber, em 1987). Destaca-se, ainda, a belíssima capa desenhada por José Brandão para o disco (duplo álbum) de Fausto Bordalo Dias, *Por este Rio Acima*, dedicado à *Peregrinação* e editado em 1982 pela Triângulo, com arranjos de Eduardo Paes Mamede e de Fausto, e orquestrações, direcção musical e produção de Eduardo Paes Mamede.

2. FERNÃO MENDES PINTO E AS ARTES DO SEU TEMPO

No tempo de Fernão Mendes Pinto, Lisboa era centro mercantil aberto a colónias estrangeiras e abandona o *facies* medievalizante, assumindo dinâmicas de grande desenvolvimento que impressionavam quem a visitava e a descrevia em tons exóticos, dando conta de uma cidade cosmopolita, “varanda do Atlântico” e espécie de *umbilicus mundi*, de urbanismo sinuoso ao longo das sete colinas, um carácter desalinhado, que se miscigena e se torna rota comercial onde ocorrem povos de todas as partes.⁷

Essa imagem da Lisboa que na era manuelina-joanina se assumia uma varanda do Atlântico, a próspera capital do Império da pimenta e das especiarias, mantinha-se forte nos anos da Monarquia Dual e era razão de orgulhoso acento⁸. Durante o Renascimento (e sobretudo durante o Maneirismo), essa imagem de euforia, na ressaca do contexto ascendente das Descobertas, manteve-se

⁷ Irisalva Moita (coord.), *O Livro de Lisboa*.

⁸ Vítor Serrão, “O mar na pintura portuguesa. Representações marítimas na arte portuguesa dos séculos XVI e XVII”.

em testemunho por vezes efusivo, com os fundos de marinha em visão naturalista da viagem e senhorio dos mares, com embarcações e trechos da faina e representações de guerra, de naufrágios, com simbologia marítima, referências à fúria dos mistérios insondáveis da viagem, que tornavam a cidade, também por isso, dotada de um profundo poder atractivo como empório internacional.

A essa visão de viagem, presente na pintura e na iluminura portuguesas do século XVI, acrescem referências imagéticas à presença do 'outro' e a testemunhos de exotismo, quando não a exercícios veementes de ecumenismo, como sucede no *Pentecostes* pintado por António Leitão, um pintor-fidalgo muito activo na raia beirã e transmontana dada a sua vinculação política ao partido de D. António, Prior do Crato, que o leva a afastar-se dos círculos dominantes. O quadro em causa data de cerca de 1580 e encontra-se hoje na capela de Santo António em Freixo de Espada à Cinta, onde o tema da *Descida do Espírito Santo sobre a Virgem e os Apóstolos* mostra a rara inclusão de japoneses, maghrebins e outros povos de várias raças e credos tocados pela expansão portuguesa e pelo espírito da missão cristã, porta maior da dominação colonial⁹. O desenvolvimento de pólos artísticos com territórios como a China e o Japão remonta a esta época e torna-se possível imaginar que o citado quadro de Freixo de Espada à Cinta se pudesse explicar no âmbito de uma pesquisa de descobertas por esses mundos desconhecidos que paulatinamente se abriam ao êxtase e também à cobiça da civilização ocidental¹⁰. Certo é que ele se situa cronologicamente num estádio anterior às mais conhecidas representações seiscentistas (as telas de André Reinoso na sacristia da igreja de São Roque, por exemplo) ou às figurações de japoneses na arte *namban*, o que dá uma ideia do que seria essa arte estranha e inebriada pelas novidades vindas do Oriente, que se consumia no tempo de Fernão Mendes Pinto...

O desenvolvimento da chamada *arte namban*, através da pintura, escultura, cerâmica, mobiliário, laca, ornamentos e objectos de culto gerados após a chegada ao Japão dos portugueses, começa a ter desenvolvimento ao longo da segunda metade do século XVI e primeira do século XVII, intercambiando obras e experiências no mercado do Ocidente¹¹. Este tipo de pintura sacra de evangelização tende naturalmente a miscigenar-se com contribuições, materiais, técnicas e gostos autóctones; destacam-se as caixas-escrivaninhas (*suzuribaco*), peças em laca

⁹ Vítor Serrão, "Ecumenism in images and trans-contextuality in Portuguese 16th century art: Asian representations in *Pentecostes* by the painter António Leitão in Freixo de Espada à Cinta".

¹⁰ Sobre este ambiente de desvendamento e debate sobre os Novos Mundos no século XVI, cfr. Sylvie Deswarte-Rosa, *Ideias e Imagens em Portugal na época dos Descobrimentos. Francisco de Holanda e a teoria da arte*.

¹¹ É incontornável o ensaio de Alexandra Curvelo, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas. A 'Arte Nam-ban' e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova Espanha (c. 1550-1700)*.

(*urushi*), porcelanas, ourivesaria, armas lavradas (*tsuba*), pintura sobre papel, e os famosos *biombos* com a chegada das naus (*Kurofune*), usos, armas, vestuário luso, as populações nativas e o cortejo dos estrangeiros. O acervo de *biombos nam-bam* espalhado pelos grandes museus do mundo é excepcional, e ainda sobrevivem no Japão mais de cinco dezenas de obras deste tipo, na sua maioria pintadas por artistas da escola de Kano¹². No caso da tábua freixense, a representação de nipónicos é não só testemunhal mas de enfoque mais comprometido, digamos assim, no modo como se busca *ecumenizar* o sentido da Expansão nos Novos Mundos.

Merece ser também destacada nesta breve síntese, em análise iconológica, a série de representações com temas do mar e da viagem na arte portuguesa da segunda metade do século XVI e na viragem para o XVII, como é o caso da grande tela *Nossa Senhora da Boa Viagem velando pela protecção do comércio na barra de Lisboa*, raro *ex-voto* gratulatório encomendado pelo mercador francês estabelecido em Lisboa Antoine Magnonet e sua mulher Ana Telheiras Cardoso. Este quadro é obra do pintor Domingos Vieira Serrão com colaboração de Simão Rodrigues (cerca de 1620), e encontra-se na igreja de São Luís dos Franceses, em Lisboa¹³. A estrutura da tela tardo-maneirista, grande paisagem sobre Lisboa com o rio Tejo encrespado em primeiro plano, com sugestão dos naufrágios e os perigos do mar insondável, acentua o peso da intercessão divina face aos elementos em fúria. Antoine Magnonet enriquecera na carreira comercial da Índia e Brasil e como escravagista, e foi benfeitor da Confraria de S. Luís, Rei da França, igreja onde se fez enterrar, com Ana Telheiras Cardoso, cerca de 1624. Fundou aí, em 1606, a capela de Nossa Senhora de Porto Seguro e encomendou a tela, por volta de 1615-1620, aos referidos pintores, em “regime de sociedade”. Esta visão do mar como espaço onírico e *dimensão épica* do *eterno misterioso* pode ser analisada nesta e em outras obras do tempo de Fernão Mendes Pinto, e em gravuras maneiristas como a estampa de Giovanni Stradano que ilustra a *Ornithologia* de Ulisses Aldrovandi, editada em 1599, que podemos admirar como evocativa, de certa forma, da saga do próprio Fernão Mendes Pinto perdido por terras da Ásia, num sentido do *medo ancestral*. Continua a sentir-se nestas obras o eterno temor que o mar provoca, no seu elemento natural de agitação e fúria cíclica, mas o discurso artístico acentua sempre o poder protector do *sagrado cristão* no enfrentamento de tais temores. O carácter gratulatório do grande painel de São Luís dos Franceses, um grande *ex-voto* marítimo tomado como exemplo do que aqui se analisa, atesta o mesmo espírito de elogio da viagem que perpassa na obra de Fernão Mendes Pinto, aliás recém-editada nos prelos de Pedro Craesbeeck.

¹² Alexandra Curvelo, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas*.

¹³ Vítor Serrão, *A Pintura Proto-Barroca em Portugal, 1612-1657. O Triunfo do Naturalismo e do Tenebrismo*.

Estes assuntos eram notoriamente os que envolviam as referências artísticas e literárias do escritor Fernão Mendes Pinto, personalidade muito respeitada no seu tempo, quando nos lembramos, por exemplo, que antes da *joyeuse entrée* em Lisboa, o próprio Filipe II, recém-jurado em Tomar como Filipe I de Portugal, estadeou em Almada e o foi visitar – diz a tradição que discutindo, nesse encontro, certos particularismos da *Peregrinação* a respeito da China. Mas se não se conhecem relações directas de Pinto com a arte do tempo, estes temas da viagem marítima e da sedução das terras do Oriente estão patentes em inúmeras obras coevas – de pintura, faiança, azulejo, ourivesaria, mobiliário e têxteis –, as quais se podem reclamar, pelas citações exóticas, da mesma influência em que a obra literária do escritor se insere.

Um dos temas iconográficos e artísticos que habitualmente se ligam à saga da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto é o tema do famoso *caquesseitão*, representado em aquamanis de prata do início do século XVII (ou ainda do final do século anterior), caso do exemplar que foi licitado em data recente em Paris, no leilão da Sotheby's¹⁴. Trata-se de peças de grande raridade, de que só sobrevivem na actualidade oito objectos, um dos quais, de qualidade especialmente vincada, é o que se encontra na colecção do senhor Dr. Mário Roque e deve ser ainda de factura quinhentista¹⁵. Usados como recipientes de água, ou melhor, para a purificação ritual antes das refeições, com execução de fino labor em prata repuxada e cinzelada, representam o animal mitológico descrito pela primeira vez por Fernão Mendes Pinto na sua *Peregrinação* (cap. XIV), como visto em Sumatra, ainda que possa ser ligado mais genericamente à figura dos dragões cobertos de escamas e com cauda de serpente que povoam o mundo das *mirabilia* do século XVI.¹⁶

Para o historiador de arte Hugo Crespo, já em gravuras anteriores à saída da *Peregrinação* (como uma estampa flamenga de Aertgen Claesz, de Leyden, datada de 1523) aparecem monstros com poses extravagantes e tipologias idênticas às que se representam nos aquamanis, o que leva esse autor a descrever que não tenha sido a fonte literária de Mendes Pinto (ou pelo menos não seria a única) a inspirar os artistas e encomendantes de tais exóticos objectos¹⁷. Seja como for, os artistas exploraram o tónus terrífico e misterioso e caracterizaram o animal mitológico com pés de pássaro, corpo escamado e cabeça de dragão (descrito

¹⁴ O *caquesseitão* transacionado em Paris era da colecção dos marqueses de Alegrete e não estava inventariado nem classificado pelo Estado, apesar dos pareceres em contrário à sua venda para o estrangeiro. O então Instituto dos Museus e da Conservação (IMC) deu autorização para a saída definitiva da peça, o que muito se lamenta.

¹⁵ Hugo Crespo, *Jóias da Carreira da Índia*.

¹⁶ Maria Adelina Amorim, "Viagens e mirabilia: monstros, espantos e prodígios".

¹⁷ Hugo Crespo, *Jóias da Carreira da Índia*, pp. 161 e 167.

por Luísa Penalva como “peça extraordinária no panorama da ourivesaria e iconografia luso-oriental”) sempre em fidelidade à descrição do escritor, pelo que não deve ser minorado o peso do seu relato. Ademais, na arte luso-asiática deste tempo não são poucas as peças onde o referencial literário sobressai, como é bom exemplo uma caixa-escritório, produção indo-sino-portuguesa, que inclui na tampa uma citação literária de inspiração camoniana.¹⁸

Na realidade, o modo como se caracteriza o animal *caquesseitão* em Fernão Mendes Pinto é muito similar ao que se admira nestas raríssimas e notabilíssimas peças. O passo em causa é o seguinte:

Do que mais passou neste caso ate Pero de Faria me mandar a este Rei Bata, e do que vi no caminho [...]. Vimos aqui também ùa muito nova maneira, e estranha feição de bichos, a que os naturais da terra chamam Caquesseitao, do tamanho de ùa grande pata, muito pretos, conchados pelas costas, com ùa ordem de espinhos pelo fio do lombo, do comprimento de ùa pena de escrever, e com asas da feição das do morcego, co pescoco de cobra, e ùa unha a modo de esporão de galo na testa, co rabo muito comprido pintado de verde e preto, como são os lagartos desta terra. Estes bichos de voo, a modo de salto, caçam os bugios e bichos por cima das árvores, dos quais se mantém.¹⁹

O belíssimo aquamanil da colecção Mário Roque é especialmente similar, como se vê, ao animal lendário e fantasista que se descreve no texto da *Peregrinação*. A peça constitui, em termos artísticos, um notável exemplar daquilo que geralmente se designa por ourivesaria indo-portuguesa – ainda que, a crer em Hugo Crespo, se trate antes de uma produção luso-asiática, executada no sul da China num ambiente artístico em que eram apertados os contactos com a arte da Índia portuguesa e, quiçá, com o território da célebre Cochinchina.²⁰

Existem aquamanis com representação de caquesseitões e monstros similares produzidos também em cristal de rocha e, mesmo, em cocos das Maldivas. Os sincretismos proporcionados pelos Descobrimentos abriram campo a uma série de reprodução de *mirabilia* que tornam tão ricas as artes decorativas europeias do Quinhentismo tardio. Uma recente exposição no Museo Nacional del Prado, por exemplo, mostrou uma peça de cristal de rocha e ouro esmaltado, da oficina milanesa dos Sarachi, de fim do século XVI ou início do XVII²¹. Se é certo

¹⁸ Vítor Serrão, “Transmigrações artísticas: uma notável caixa-escritório indo-sino-portuguesa de inspiração camoniana”; “Caixa-escritório, produção indo-portuguesa”.

¹⁹ *Peregrinação de Fernam Mendez Pinto*, f. 14.

²⁰ Hugo Crespo, *Jóias da Carreira da Índia*, p. 169.

²¹ *Arte transparente. La tallas del cristal en el Renacimiento milanés*, com várias referências.

que a fonte de peças exóticas deste tipo pode ser encontrada em obras como o *Exoticorum Libri Decem* (Leiden, 1605), de Charles de l'Écluse²², a verdade é que obras como a de Fernão Mendes Pinto ajudaram a multiplicar sugestões plásticas febris de pendor imaginoso, como os caquesseitões aqui referenciados.

3. FERNÃO MENDES PINTO, O CRONISTA FRANCISCO DE ANDRADE E O PINTOR GIRALDO FERNANDES DE PRADO

Como se disse atrás, é a relação breve mas próxima de Fernão Mendes Pinto com São Francisco Xavier que deverá explicar o grande interesse pelo manuscrito e que conduz, assim, a que a *Peregrinação* seja publicada em 1614, quando os jesuítas preparavam já, com grande intensidade, a promoção de Francisco Xavier a santo da Igreja, a qual seria obtida nas instâncias romanas em 1622 (depois de, em 1619, ser designado Beato).

Nesse âmbito se inserem, também, outras iniciativas promocionais que os padres inicianos fizeram para abrir caminho à candidatura xavieriana, sendo a mais conhecida a série de vinte telas que mandam pintar em 1619 a André Reinoso, um dos melhores artistas de Lisboa, para decorar os espaldares dos arcazes da sacristia da igreja de São Roque, onde se narram a *vida e milagres de São Francisco Xavier*, ainda antes de ele ser beatificado e ulteriormente santificado²³. À falta de outra iconografia credível e de seguras fontes testemunhais, o livro de Fernão Mendes Pinto, que conhecera o Apóstolo das Índias, funcionou como fonte nesta estratégia da Companhia de Jesus para promover a canonização de Francisco Xavier, tal como sucederia, em 1619, com as telas da sacristia de São Roque, que buscaram inspiração, algumas delas, no livro do Padre João de Lucena, na edição ilustrada do *Itinerario* de Jan Huygen van Linschoten, de 1595, e em relatos chegados da Ásia.

A magna obra de Fernão Mendes Pinto foi iniciada em terras asiáticas, cerca de 1555, e acabada em Almada, cerca de 1578, mas circulou em restritos círculos de amigos almadenses, como Francisco de Andrade, Manuel de Sousa Coutinho, e alguns notáveis da Companhia de Jesus, que a conheciam. O pintor Giraldo Fernandes de Prado (c. 1530-1592), artista da Casa de Bragança, a que pertencia como cavaleiro fidalgo, contava-se entre estes membros de apertado grupo de *litterati* almadenses. Apurámos as relações que o escritor forçosamente manteve, nesse início dos anos 80, em Almada, com o citado pintor, cavaleiro

²² Charles de l'Écluse, *Exoticorum Libri Decem*, livro I, p. 193.

²³ Vítor Serrão, *A lenda de São Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso*.

ao serviço de D. Teodósio II, Duque de Bragança, e acabado de se instalar em Almada, precisamente no Convento dominicano de São Paulo, antes de tomar casa própria junto às de Francisco de Andrade e de Manuel de Sousa Coutinho, de quem era amigo²⁴. Estes círculos de relações intelectuais e amistosas precisam de ser bem aclarados. O próprio rei Filipe II, estante em Almada a aguardar ocasião para a sua entrada triunfal em Lisboa, findos os preparativos, teve oportunidade de ler ou ouvir ler partes da obra, alegadamente da parte do próprio escritor.

As informações contidas sobre a China, e as que respeitavam ao convívio com São Francisco Xavier, eram matérias de interesse especial por parte de círculos religiosos e políticos. Supõe-se que Fernão Mendes Pinto, como se referiu atrás, titulóu o seu glorioso manuscrito, quer como *Relação do Discurso da sua vida* (tal como anuncia, em carta de 1569 aos “seus irmãos da Companhia de Jesus”, o livro que escrevia) quer como *Itinerario para a China*, como parece que se chamava o manuscrito deixado por testamento a suas filhas, e que circulava entre algumas pessoas que seguiam as “coisas do Oriente”. Só assim se percebe que venha citado, três anos apenas sobre a sua morte, pelo ilustre carmelita descalço Frei Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, estante em Portugal na instalação da sua ordem, ao escrever o livro *Stimulo de la Propagación de la Fee* (editado em Lisboa, 1586), que cita a este propósito matérias do que seriam os futuros caps. XCII-XCIV da *Peregrinação* a respeito de certos acontecimentos.²⁵

A referência de Frei Jerónimo Gracián a esse misterioso manuscrito *Itinerario para a China* constitui a prova de que o texto era conhecido e circulava em determinados círculos, jesuíticos e não só²⁶, ainda que só viesse a sair em livro em 1614, graças ao esforço do amigo do escritor e cronista-mor do Reino Francisco de Andrade. A este cronista se deveu, aliás, a tarefa fundamental de compilar o manuscrito recebido por legado, no âmbito da tertúlia de *litterati* almadenses a que alegadamente presidia, dando-lhe ordenação de capítulos (236 capítulos) e quiçá título que celebrizou a obra, fazendo-a sair dos prelos na altura em que os jesuítas desenvolviam a grande campanha em prol da canonização de São Francisco Xavier. A obra fora maioritariamente escrita entre 1555 e antes de 1570, pois o autor já a ela se refere em carta de Dezembro de 1569 aos “seus irmãos da Companhia de Jesus”, em termos de “relação do discurso da sua vida”, sendo acabada em Almada, cerca de 1578.

²⁴ Vítor Serrão, “*Maniera*, peinture murale et calligraphie: Giraldo Fernandes de Prado (c. 1535-1592), un grand peintre, écrivain et noble enlumineur méconnu”.

²⁵ Francisco Roque de Oliveira, “A circulação do manuscrito da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto na Península Ibérica e os inqueritos sobre a geografia da China. As transcrições de Frei Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1586) e de Frei Marcelo de Ribadeneira (1601)”.

²⁶ Francisco Roque de Oliveira, “A circulação do manuscrito da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”.

4. UM PRESUMÍVEL RETRATO DE FERNÃO MENDES PINTO

Integra-se neste quadro de relações almadenses a probabilidade de Giraldo Fernandes de Prado ter pintado o retrato do escritor. Fernão Mendes Pinto está documentado nos últimos anos, entre 1563 e 1583, na vila de Almada, onde ocupou cargos na Câmara, foi irmão da Misericórdia e mamposteiro da Gafaria de São Lázaro e Hospital do Espírito Santo. Só nos últimos anos esse ambiente cultural mereceu maior atenção dos estudiosos. Na realidade, o escritor aí se relacionou com o escritor Manuel de Sousa Coutinho (Frei Luís de Sousa), com o cronista Francisco de Andrada (que foi provedor da Misericórdia e será compilador-editor da *Peregrinação*) e com o referido Giraldo Fernandes de Prado, pintor de D. Teodósio II, Duque de Bragança. Também lidou com dominicanos e jesuítas e, ainda, com o próprio Filipe II.

Está documentado, de há muito, o labor de Fernão Mendes Pinto como irmão da Santa Casa da Misericórdia de Almada, sendo conhecida, designadamente, a sua eleição em 1573 para mamposteiro do Hospital do Espírito Santo e Gafaria de São Lázaro, da Misericórdia de Almada, segundo documentação do Arquivo Histórico da Misericórdia de Almada²⁷. A ligação ao pintor Giraldo Fernandes de Prado decorreu nestes anos. O pintor-fidalgo trabalhou e morou no Convento domínico de São Paulo, tendo de seguida adquirido casas junto às do cronista Francisco de Andrade, começando a trabalhar para a Misericórdia almadense com regularidade²⁸. Sabemos que após a morte do escritor, em 1583, a sua viúva e os seus filhos continuaram ligados à Santa Casa almadense, num percurso que só em data recente foi melhor esclarecido pelo historiador Rui Mesquita Mendes a partir de valiosa base documental.²⁹

Mais se apura, a partir de documentação do Convento de São Paulo de Almada compulsada por Rui Mesquita Mendes, que Fernão Mendes Pinto teve de sua mulher Ana Correia de Brito (mais jovem que o escritor cerca de trinta anos)

²⁷ Alexandre Magno Flores, *Fernão Mendes Pinto: Subsídios para a sua Bio-Bibliografia*.

²⁸ Vítor Serrão, “*Maniera*, peinture murale et calligraphie: Giraldo Fernandes de Prado (c. 1535-1592), un grand peintre, écrivain et noble enlumineur méconnu”.

²⁹ Rui Mesquita Mendes, *História de Almada. Fernão Mendes Pinto e a sua Peregrinação na Outra Banda (1563-1583)*; “Fernão Mendes Pinto: contributos históricos e documentais sobre a sua vida e obra” (no prelo). Este investigador explora a mais antiga biografia do escritor, da autoria do Licenciado João Franco Barreto no início da segunda metade do século XVII, com destino à sua *Bibliotheca Lusitana* (ms. do Arquivo da Casa Cadaval), e transcreve também a carta de Francisco Galvão de Mendanha a Francisco de Andrada, de 1598, onde aquele afirma taxativamente que na biblioteca almadense do cronista existia o “livro que fernão Mendez pinto fes dos acontecimentos nas partes da China e Jappão que me dizião V.M. tinha em seu poder”. A citação integral consta em Rui M. Mendes, *Fernão Mendes Pinto e a sua Peregrinação na Outra Banda (1563-1583)*, publicado no seu blog <http://historiadealmada.blogspot.pt/2013/04/fernao-mendes-pinto-e-sua-peregrinacao.html> (3-4-2013).

um filho e duas filhas, e que coube a estas, D. Madalena de Brito e D. Joana de Brito, algumas obrigações para com a Misericórdia, em cuja igreja estão sepultadas. Estas senhoras doaram aos frades dominicanos a sua parte da Quinta de Monte Alvão, propriedade ainda hoje existente e situada no Vale de Palença, entre as freguesias de Caparica e Pragal³⁰, que deve ter sido a casa e quinta onde viveu Fernão Mendes Pinto e, como sugerem Rui Mesquita Mendes e outros autores, o local da escrita final da sua *Peregrinação*.

As referências à posse do livro em bibliotecas importantes do início do século XVII mostram o impacto que o livro recebe de imediato; por exemplo, na abonada livraria do 3º Conde de Basto, D. Lourenço Pires de Castro, governador militar de Évora, existente no seu Paço eborense, consta já a referência, entre cerca de quinhentos títulos: “Fernão Mendes Pinto emquadernado em bezerro acamarado dourado, que foi avaliado em quinhentos reis V500”.³¹

Fernão Mendes Pinto custeou obras da igreja da Misericórdia, que se construía e decorava nos anos 70 e 80 do século XVI, beneficiando a Santa Casa com réditos³², e nesse contexto conviveu com o pintor Giraldo Fernandes de Prado, que em 1584 pintaria a desaparecida Bandeira da Misericórdia e, em 1590, os seis painéis do retábulo-mor, recém-restaurados. Conhecem-se listas de esmolas para a obra do retábulo, que foi pago com apoio dos irmãos e de outros benfeitores almadenses³³. Embora estes quadros maneiristas sejam posteriores em sete anos à morte do escritor, eles atestam o gosto de Fernão Mendes Pinto, homem da Contra-Reforma, por esses valores didascálicos e de propaganda *decorosa*, dentro dos cânones do Maneirismo tridentino, que eram os do seu tempo e os da sua geração temperada pelos valores conciliares.³⁴

Os filhos de Fernão Mendes Pinto (do seu casamento com Ana Correia de Brito), incumbidos seguramente de cumprir as suas derradeiras vontades, foram irmãos da Misericórdia de Almada. Simão Correia faleceu em 12 de Maio de 1597, sendo enterrado em Santa Maria do Castelo³⁵. As filhas chamavam-se

³⁰ Fernando-António Almeida, “Fernão Mendes Pinto, morador na Quinta de Palença, no Pragal, termo de Almada”.

³¹ Arquivo Histórico da Fundação Eugénio de Almeida, Évora, *Inventario que se fez de todos os bens que ficarão per falecimento do senhor Conde de Basto dom Lourenso pires de Castro que faleseo em Catalunha no lugar de fraga sem descendentes deixando por sua universal herdeira a senhora Condessa de Basto Dona Violante de Lencastre sua molher*, f. 40v.

³² Vítor Serrão, “Iconografia do mar e da viagem na arte portuguesa no tempo de Fernão Mendes Pinto”.

³³ Vítor Serrão e Vanessa Antunes, “Giraldo Fernandes de Prado, ‘homem de admirável pincel’ (c. 1530-1592)”.

³⁴ Vanessa Antunes e Vítor Serrão, “Considerações técnicas, materiais e artísticas sobre o retábulo da Misericórdia de Almada e o seu pintor”.

³⁵ Rui Mendes, *Fernão Mendes Pinto e a sua Peregrinação na Outra Banda (1563-1583)* (referência inédita do

D. Madalena de Brito e D. Joana de Brito e tinham o apelido materno, Correia de Brito, deixaram o manuscrito da *Peregrinação*, em 1613, à irmandade da Casa Pia das Penitentes de Lisboa.

O que já se sabe sobre Giraldo Fernandes de Prado (Guimarães, c. 1530-Almada, 1592), cavaleiro dos Braganças, servidor da casa ducal em Guimarães, Barcelos e Vila Viçosa, e com fama entre os contemporâneos de “homem de admirável pincel na arte da pintura”, mostra que as relações com Fernão Mendes Pinto existiram, sendo ambos irmãos da Misericórdia de Almada; pode presumir-se, pois, que essas relações foram de âmbito confraternal no seio da Misericórdia, mas também literárias. Em 1561, Giraldo passara pela corte de Lisboa, onde escreveu e desenhou o álbum manuscrito *Tratado de Letra Latina* (hoje conservado na Universidade de Columbia, New York), livro de caligrafia com objectivos de educar D. João, futuro 6º Duque de Bragança. Foi um artista prolixo, educado nos círculos humanísticos da corte, e que revela no referido tratado de caligrafia as influências do *Champ Fleury* de Geoffroy Tory (1529) e dos manuais de caligrafia italianos de Giovanbattista Palatino e de Ludovico Arrighi Vicentino, e do biscaíno Juan de Içiar (1547), directamente tomados por si como fonte inspiradora do seu próprio manual de ensino.

Giraldo de Prado, após o desastre de Alcácer Quibir em que tantos almadenses ligados à Casa de Bragança ficaram cativos, estabeleceu-se em Almada, primeiro junto ao convento dominicano de São Paulo, onde convive com Frei Francisco Foreiro, e após 1582 em casas junto às do cronista Francisco de Andrada e às do escritor Manuel de Sousa Coutinho, ambos provedores da Misericórdia e, ambos, seus amigos – como o eram, documentadamente, de Fernão Mendes Pinto. O círculo de relações entre estes homens no fim dos anos 70 e início dos anos 80, numa Almada onde brilhava a tertúlia académica de Francisco de Andrada e Manuel de Sousa Coutinho, é por demais importante para se perceberem as conexões culturais envolvendo o autor da *Peregrinação* e se imaginarem os temas que eram discutidos.

Admitimos que um dos painéis do retábulo da igreja da Misericórdia de Almada, recém-restaurados, a grande tábuia central que representa a *Visitação da Virgem a Santa Isabel*, possa integrar um retrato póstumo de Fernão Mendes Pinto na figura de São José que acompanha a Virgem, com um estranho barço ao pescoço, um atributo que nunca aparece na iconografia das *Visitações*. Acresce para esta presunção o facto de o retábulo da igreja da Misericórdia ter sido encomendado a Giraldo de Prado, em 1589-1590, pelo Provedor Francisco de Andrade, ou seja, o cronista-mor do Reino e amigo de Fernão Mendes Pinto,

que guardou e compilou o manuscrito da *Peregrinação*, dando-o enfim à estampa em 1614. O facto de se tratar de uma efígie muito bem caracterizada, com objectivos precisos de guardar uma verosimilhança que as pessoas reconheçam, como pôde ser melhor observado após a limpeza e tratamento da tábua, reforça a nossa convicção de que seja Fernão Mendes Pinto a figura do assumido retratado no São José com corda de cativo ao pescoço, bordão de peregrino e chapéu na mão esquerda. Acresce, ainda, que também o pintor deixou testemunho da sua efígie no retábulo: na tábua da *Adoração dos Magos*, na fiada cimeira, à esquerda, pode descobrir-se o seu auto-retrato numa figura bem caracterizada e que fita directamente o espectador (figura essa, detectada apenas durante a recente limpeza e tratamento laboratorial do retábulo).

Ou, seja, o escritor, a quem a Misericórdia tanto devia em benesses feitas e cargos ocupados, teria merecido do cronista-mor do Reino e seu amigo Francisco de Andrada, enquanto Provedor da Santa Casa, a honra póstuma de ser memorizado perante os contemporâneos de Almada, a integrar uma das figuras centrais do retábulo pintado na capela-mor da igreja que ambos haviam ajudado a construir. Assim, pintado como São José na cena mariana da *Visitação da Virgem a Santa Isabel*, essa personagem de vincada máscara facial, fruto de bons pincéis, com o seu bordão firme de peregrino de sete partidas, o seu chapéu caído de intrépido viajante, a sua capa coçada e o seu barço de corda grosseira atado ao pescoço, símbolo das desditas sofridas no Oriente, parece assumir a imagem que os contemporâneos almadenses do escritor desejavam perpetuar do autor da *Peregrinação*.

Teremos, assim, um retrato póstumo de Fernão Mendes Pinto cuja existência era de todo desconhecida...

5. UMA SINGULAR PEÇA DE ARTE LUSO-ASIÁTICA³⁶

5.1. Um testemunho de sincretismos artísticos no tempo da *Peregrinação*

A oportunidade recente de analisar uma caixa-escritório de tipologia luso-asiática com notável valor artístico abriu campo a uma pesquisa pluridisciplinar que se revelou apaixonante e ajuda a clarificar as tendências da arte luso-asiática gerada e consumida no tempo de Fernão Mendes Pinto e tradutora desse caudal de influências recíprocas que se sabiam sabiamente miscigenar nos seus discursos plásticos. Tal peça, executada em madeira de anjelim entalhada e decorada

³⁶ O presente subcapítulo respeita a descrição e análise de peça seguidos in Vítor Serrão, “Transmigrações artísticas: uma notável caixa-escritório indo-sino-portuguesa de inspiração camoniana”.

com fina pintura de lacados, permitiu tecer várias considerações, não apenas sobre a peça propriamente dita, como também sobre esta mal estudada morfologia artística dentro do mobiliário do chamado ‘mundo colonial português’³⁷. Desta tipologia de caixas-escritório destinadas a guardar nas gavetas do interior correspondência e documentação privada dos viajeiros no Oriente, remanescem pouco mais de duas dezenas de exemplares, maioritariamente em museus e colecções estrangeiras.

São peças quase sempre de elaborada factura, em teca, angelim e outras madeiras, com tampas de decoração figurativa relevada e lacada, aplicações de ferro, interior com gavetas ou pequenas divisórias para guardar tinteiro, material de escrita e eventuais segredos, e decoração com ornatos vegetalistas de flores, acantos e ramagens, revelando no seu conjunto um encantador tónus exótico. Trata-se, geralmente, de encomendas de reinóis a artistas locais e, como tal, produzidas em contexto da sua estada no Sueste Asiático, pelo que mostram decoração de lacados chineses e folhagem indiana, ostentando, no anverso ou no reverso das tampas (ou em ambas as superfícies), programas decorativos “historiados”, de simbologia precisa, por vezes com “citações” clássicas dentro da tradição renascentista europeia, ou com temas vetero-testamentários, sempre subordinados ao gosto, aos estilemas e aos *modos de ver* de artistas e artífices actuantes na costa oriental da Índia em prósperos centros de trabalho para exportação.

Estamos, neste caso, perante uma peça de valia excepcional, tanto pela sua qualidade artística *de per se*, como pela sua complexa significação iconológica, que sugere certa familiaridade do seu encomendante com a obra do poeta Luís de Camões. Acresce o facto, único dentro da tipologia destas caixas, de a inscrição na filacteria ser gravada em relevo, e de o temário da tampa ser de explícita simbologia cristã recorrendo a um artifício literário. Obra produzida em contexto indo-sino-português, no seio de uma oficina oriunda quase de certeza de uma zona geográfica situada no Golfo de Bengala, pode ser datável do fim do século XVI ou do início do seguinte. Integrada numa tipologia de mobiliário doméstico portátil de que sobreviveram poucos exemplares, esta caixa-escritório mede 170 x 455 x 340 mm e encontra-se em bom estado de conservação. A tampa, de rebater, possui ainda gonzos e ferrolhos, originais, com lacados a negro e ouro, e está decorada no intradorso com uma águia bicéfala, e, no extradorso, com uma figura que parece ser um caçador português no Oriente, que caminha, risonho e de braço direito alçado, entre folhagem, volutas e cornucópias, usando barrete na cabeça, trajando gibão e casaco de mangas tufadas e calçando botas altas;

³⁷ Vítor Serrão, “Caixa-escritório, produção indo-portuguesa”.

que leva pendurada do braço esquerdo uma cesta que parece transportar pães de folar (ou peças de fruta ?) e, ao ombro, uma vara de onde pendem duas peças de caça, uma lebre e um pato (ou perdiz ?). Sobre a cabeça da figura masculina, desdobra-se uma filacteria onde se pode ler em inscrição de caracteres relevados um texto que reza assim: DAVA.LHO. VEMTO. NO. C(H)APEIRÃO. Q(UE)R LHE DÊ Q(UE)R NÃO³⁸. Os caracteres, gravados por alguém que não estava propriamente familiarizado com a língua portuguesa, mostram hesitações de labor na transposição de certas letras do modelo fornecido para a madeira entalhada, o que atesta, iniludivelmente, a factura da caixa num contexto geográfico asiático onde os processos de miscigenação cultural luso-indiana se manifestavam em plenitude. Infelizmente, a procedência da peça é-nos desconhecida, ignorando-se por isso a sua fortuna crítica e a sucessão dos seus proprietários. No intradorso, admira-se uma imponente águia bicéfala relevada, ladeada por bandas ondulantes com decoração vegetalista. A frente do móvel mostra, com seus lacados, uma decoração vegetalista similar à que preenche a tampa e se repete na ornamentação do tardo e nas ilhargas. Enfim, a mesma minúcia de labor estende-se à parte intestinal, compartimentada a fim de guardar tinteiro, papéis e instrumentos de escrita, a qual se apresenta lacada de vermelho³⁹. Tudo é delicado e concebido com dose de pormenor, o que atesta a encomenda cara, e o estatuto por certo elevado e culto do seu encomendante.

Trata-se de um valiosíssimo exemplar de mobiliário civil indo-sino-português, cuja tampa e decoração geral, tanto exterior como interior, revelam um grande apuro de execução e uma requintada linguagem simbólica e ornamental, o que mais faz estranhar o facto de se tratar de obra, até à data, completamente desconhecida dos estudiosos e coleccionadores. Integra-se, como se disse, na tipologia das chamadas caixas-escritório luso-asiáticas, objectos de pequeno ou médio formato, de planta rectangular, destinados a conter correspondência, jóias e outra documentação privada, todos situados num arco cronológico entre o último quartel do século XVI e os meados do XVII. Apenas sobrevivem, na actualidade, duas dezenas de exemplares desta tipologia, identificados em museus portugueses (Museu Nacional de Arte Antiga e Museu Nacional Soares dos Reis) e estrangeiros (como o Museu de Singapura) e em colecções privadas (as de Álvaro Sequeira Pinto, Pedro Aguiar Branco e Mário Roque, entre outras),

³⁸ A peça, até à data absolutamente desconhecida e nunca exposta, pertence à colecção do senhor Dr. Mário Roque, a quem devemos a oportunidade do seu estudo e a quem se agradece penhoradamente. Agradece-se também ao Doutor Nuno Senos a sua ajuda na difícil identificação da legenda.

³⁹ Consta que a última propriedade da caixa foi uma residência em Abrantes (informação do senhor Dr. Mário Roque).

que foram alvo de estudos por parte de especialistas das artes decorativas luso-orientais, dos quais se destacam em primeiro lugar os trabalhos de Bernardo Ferrão⁴⁰ e de Maria Helena Mendes Pinto⁴¹, em estudos absolutamente pioneiros nesta matéria.

A caixa da colecção Mário Roque pertence a uma família de objectos: as caixas-escritório luso-orientais, que nos séculos XVI-XVII circulavam em mãos de portugueses relacionados com a diáspora asiática, fossem homens de negócios, soldados, gente da Igreja, políticos, funcionários ou simples viajantes itinerando no espaço do Estado Português da Índia e no Extremo-Oriente. As encomendas foram em geral devidas a mercadores e oficiais do Estado em trânsito nas possessões asiáticas ou em regresso à pátria (embora não se conheça ainda documentação directa sobre o tipo de relações havidas entre os compradores portugueses e os artistas autóctones), mas também sabemos que houve aquisições de alta estirpe para peças congéneres que eram absoluta novidade na Europa: o próprio Filipe II, na sua entrada em Lisboa como primeiro rei da Monarquia Dual, trazia no acervo de ofertas caras escritórios adquiridos no Guzarate, que doou a seu herdeiro, e o Duque de Bragança D. Teodósio II doou aos frades do mosteiro da Cartuxa de Évora um escritório recamado de madrepérola, factos que atestam a circulação, em data temporã e em círculos da alta aristocracia e mesmo realengos, deste tipo de objectos de iniciativa privada oriundos da península do Hindustão, destinados tanto a casas nobres e burguesas, como à própria corte e, também, a conventos e irmandades.⁴²

O estudo quicá mais desenvolvido sobre este tipo de caixas-escritório de que nos ocupamos, coube a Pedro Moura Carvalho⁴³, a propósito da análise dos lacados que todas elas ostentam, a partir de um elenco apreciável de peças procedentes de diversas latitudes da diáspora lusófona, enquanto que Pedro Dias⁴⁴ e Alexandra Curvelo⁴⁵ analisaram outros casos particulares desta tipologia, atentando especialmente aos programas decorativos das tampas e às suas fontes iconográficas.

⁴⁰ Bernardo Ferrão, *Mobiliário Português. Índia e Japão*.

⁴¹ Maria Helena Mendes Pinto, *Lacas Namban em Portugal*.

⁴² Cf. M. Gachard, *Lettres de Philippe II à ses Filles les Infantes Isabelle et Catherine écrites pendant son Voyage en Portugal (1581-1583)*.

⁴³ Pedro Moura Carvalho, *O Mundo da Laca – 2000 Anos de História*, p. 144 e segs.; *Masterpieces. Pegadas dos Portugueses no Mundo*, Coord. de Álvaro Roquette e Pedro Aguiar Branco.

⁴⁴ Pedro Dias, *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822). O Espaço do Índico*, pp. 328-331.

⁴⁵ Alexandra Curvelo, “Escritório”, in *Os Espaços de um Império*, cat. 183, p. 226.

5.2. Os focos de produção das caixas-escritório

Os historiadores de arte e demais estudiosos têm discutido muito a origem geográfica e o foco exacto de produção deste tipo de peças destinadas ao mercado reinol e à exportação para a Europa, através de círculos de viajantes portugueses estabelecidos em terras asiáticas. Abundam as descrições de viajantes, as notas de inventários de colecções, e as descrições de centros de produção indianos, como os relatos que o francês Pyrard de Laval faz de Goa, Cambaia, Surrate e Chaul, ou os que Jan Huygen van Linschoten deixou escritos a propósito da cidade de Sinde, onde se produziam escritórios, cofres e caixas embutidas que seguiam depois para os mercados europeus; todavia, não existem referências precisas a este tipo de caixas-escritório em termos que nos permitam fixar os seus exactos focos produtivos.

A origem destas peças é, assim, matéria de continuada discussão. Para autores como o citado Pedro Moura Carvalho, os focos de produção destas caixas-escritório situavam-se no litoral da costa oriental da península do Hindustão, a zona do golfo de Bengala e Coromandel. Aí, nesses prósperos centros, onde a presença portuguesa foi mais forte do que se tem suposto, produziam-se muitas peças de mobiliário destinadas à exportação para a Europa, caso destas caixas-escritório tão cobiçadas pelos mercadores, clérigos, soldados e demais reinóis estantes em terras asiáticas. Trata-se de uma produção de artistas e artífices canarins, cuja especificidade é acentuada pela colaboração de artistas chineses nas decorações de laca. Desde 1540, mais ou menos, existiam possessões portuguesas na costa do Coromandel: como Nagapattinam, São Tomé de Meliapor e Pulicat. Houve nesta zona muitas disputas relacionadas com o controlo desse activo mercado indiano no que toca a peças de exportação para a Europa⁴⁶. As influências artísticas europeias, assim, coabitaram aqui com a tecnologia, o gosto, os repertórios ornamentais e a manufactura explícita dos hindus, tudo misturado com influências chinesas, mogóis e islâmicas, tanto nas técnicas como nos modelos e na iconografia seguida, bem como no estilo de execução de peças.⁴⁷

Exemplos de tipologia congénere à da fantástica caixa-escritório da colecção Mário Roque identificaram-se, até hoje, em peças que ostentam tampas e interiores com baixos-relevos lacados onde dominam as referências literárias explícitas, seja aos *Triunfos* de Petrarca, seja às *Metamorfoses* de Ovídio. Todavia, este exemplar aqui estudado é o primeiro que se identifica com uma referência camoniana concreta, facto que lhe confere uma valia histórica, artística,

⁴⁶ Cf. S. Arasaratnam, *Merchants, companies, and commerce on the Coromandel Coast, 1650-1740*; P. Swarnalatha, *The World of the Weaver in Northern Coromandel, c. 1750 – c. 1850*.

⁴⁷ Cf. Pedro Moura Carvalho, *O Mundo da Laca: 2000 anos de História*.

iconográfica verdadeiramente ímpar. A laca chinesa teve enorme impacto, nestes anos, no fabrico de caixas, contadores, escritórios avulsos, biombos e outras peças de exportação, os quais vão adquirir grande fama e ser alvo de disputa nos anos em que este mercado se consolida. A exportação chinesa reforçou-se muito nestes portos da costa oriental da Península do Hindustão nos séculos XVII e XVIII. Basta ver-se, por exemplo, a qualidade dos lacados chineses que enriquecem a decoração de tampa da caixa-escritório indo-portuguesa, de início do século XVII, hoje exposta no Museu de Singapura. Numa venda recente de Cabral Moncada Leilões⁴⁸, foi transaccionada uma caixa-escritório de fabrico vinculado ao Sueste asiático, em madeira entalhada, pintada e lacada, com tampa interior decorada com a pintura a ouro do *Triunfo do Amor*, e com feragens em ferro, ainda da segunda metade do século XVI, com inspiração em estampas maneiristas italo-flamengas segundo temas clássicos do Renascimento transalpino. A respeito de temas afins em tampas de caixas-escritório com alusões ao *Triunfo do Amor*⁴⁹, que atestam o cariz intimista e monofamiliar deste tipo de objectos, podem-se descobrir as fontes iconográficas utilizadas por estes portugueses que, longe da pátria, recorriam ao talento de mercadores indianos e pintores de laca chineses para lavrarem estas peças: num caso, é uma estampa veneziana de Bernardino da Novara, de 1488, que vai ser fonte de inspiração para a encomenda. Numa valiosa caixa da mesma tipologia, hoje no Museu de Singapura, do início do século XVII, o tema representado é vetero-testamentário e remete para *Abraão e o Sacrifício de Isaac*, na tampa de caixa-escritório indo-português, podendo neste caso detectar-se como fonte uma gravura nórdica dos Wierix e, acaso, uma utilização de peça em círculos cristãos-novos.

Uma das hipóteses alternativas que se aventou a respeito destes “centros” foi a de que a produção de escritórios seria focalizada na cidade de Cochim, na costa ocidental da Índia. Esta hipótese, defendida por autores como Rafael Moreira, José Jordão Felgueiras⁵⁰ e Pedro Dias⁵¹, assenta na importância estratégica de Cochim como metrópole onde a produção de robustas arcas de viagem, bem como de baús e caixas em madeira de angelim, estava no auge em pleno século XVI, o que poderia sugerir, por isso, que também este tipo especializado de caixas-de-viagem de uso pessoal fosse feito nesse contexto misto em que se associavam artífices de marcenaria e lacado locais e ‘chinos’, especializados em pintura de lacas. É certo que existia em Cochim uma afamada Rua dos Caixeiros,

⁴⁸ Catálogo de *Cabral Moncada Leilões*, 2008, leilão n° 95, lote 94. Dimensões: 12 x 26,5 x 21 cm.

⁴⁹ Cf. Pedro Moura Carvalho, *O Mundo da Laca: 2000 anos de História*, p. 143.

⁵⁰ José Jordão Felgueiras, “Arcas indo-portuguesas de Cochim”.

⁵¹ Pedro Dias, *Mobiliário Indo-Português*, pp. 90-98.

longa e torsa, onde o mercado de móveis afluía, a seguir à Rua da Seda e confinante com a Rua dos Sapateiros, e assim surge indicada na planta da cidade, de 1610, da autoria do arquitecto e engenheiro militar goês Júlio Simão (ou Simónides)⁵². Também uma planta de Cochim de 1635, por Pedro Barreto de Resende (Biblioteca Pública de Évora, inv.^o. CXV-2-1), mostra essa artéria, então em pleno desenvolvimento⁵³. A crer nesta hipótese, este tipo de caixas-escritório seria obra de marceneiros hindus que produziam caixas desse tipo para os “torna-viagem” de regresso a Portugal, o que poderia sugerir que, no caso da peça da colecção Mário Roque, se tratasse de um comerciante português com passagem ou estadia em Cochim (ou em Goa) e que procurasse dar à encomenda da sua caixa um timbre pessoal através da tampa com representação de um caçador com peças de caça ao ombro, sendo o texto da filacteria, nesse caso, uma alusão humorosa aos acasos da sorte. A tese não colhe, porém, não só porque nas peças oriundas de Cochim não se detectou qualquer caixa deste tipo, como pelo facto de serem distintas as tipologias decorativas reveladas nas arcas e caixões produzidos nessa cidade, quando cotejados com as caixas-escritório, por certo produzidas, maioritariamente, na costa oriental. Os desenhos de motivos vegetalistas da peça Mário Roque, tal como o material empregue e o tipo de laca, apontam, como se disse, para uma área de produção situada no Golfo de Bengala, a leste do cabo Comorim, na desembocadura do mar de Omã.

Deve referir-se, enfim, que outros autores defendem posição distinta: este tipo de peças não procederia, nem de Cochim, nem das possessões litorâneas do Golfo de Bengala, na chamada Costa do Coromandel, mas sim da China meridional, provavelmente feitas na província de Guangdong (à semelhança das primeiras porcelanas de exportação de Jingdezhen), sendo peças chinesas com temas europeus, destinadas ao mercado português e à exportação. O historiador de arte Hugo Crespo assenta essa hipótese no facto de, em alguma documentação familiar tardo-quincentista ou já seiscentista, se referenciam caixas-escritório com o que parece ser idêntica tipologia: por exemplo, como se mostra nas partilhas de Simão de Melo, capitão de Malaca, em 1570, e no inventário de bens do Conde de Linhares, de início do século XVII, aparecem referenciadas caixas chinesas de exportação junto a escritórios, rodela (escudos), mesas de preto e dourado, ou vermelho e dourado, da China, ao mesmo tempo que não se

⁵² Cf. Luís Silveira, *Livro das Plantas das Fortalezas, Cidades e Povoações da Índia Oriental*, p. 88. Sobre Júlio Simão, ou Simónides, cf. nova documentação em Vítor Serrão, “Pintura e Devoção em Goa no Tempo dos Filipes: o Mosteiro de Santa Mónica no ‘Monte Santo’ (c. 1606-1639) e os seus artistas” (“Painting and worship in Goa during the period of iberian union: the Santa Mónica monastery at ‘Monte Santo’ (c. 1606-1639) and its artists”).

⁵³ Cf. Rafael Moreira, *A Arquitectura Militar na Expansão Portuguesa*, p. 141, n.º 56.

referenciam peças de mobiliário feitas na Índia, com excepção das caixas e arcas (caixões de média e grande dimensão), em angelim, produzidas em Cochim.⁵⁴

As análises laboratoriais realizadas a peças deste grupo excluem qualquer produção indiana de laca, pois no século XVI não havia conhecimento da técnica nem as matérias-primas, ao contrário do que sucedia no sudeste asiático (Pegu, actual Birmânia, esta zona com referência a caixas no inventário Linhares; Sião, actual Tailândia; Sul da China, Ilhas Ryukyu e Japão). Mas tal não implica que existisse deslocação de artífices e oficinas com mão-de-obra mista, como pensamos que tenha amiúde sucedido. Os termos em que estas peças são descritas parece atestar essa produção híbrida, a partir de encomendas feitas por portugueses, caso do Conde de Linhares. Estes e outros inventários de bens de gente ligada a espaços asiáticos, recentemente analisados por Hugo Crespo, trazem nova luz sobre as qualidades do colecionismo português durante a Idade Moderna, quase sempre pautado por aberturas ao exótico. As referências documentais, como sucede no inventário de Jacques de Coutre, são preciosas a este nível, mas nunca referem mobiliário indiano e sim chinês, preto e dourado, peças que eram avidamente comercializadas pelos portugueses estantes na Ásia e que, ou vinham de seguida para a Europa, ou eram peças ofertadas aos Mogóis ou vendidas a Japoneses (tal como muitos biombos *namban*), em troca da cobiçada prata. São, em suma, circuitos de mercancia artística ainda insuficientemente explorados.

5.3. Presença de caixas-escritório em colecções portuguesas

Os inventários familiares que se vão descobrindo e investigando em arquivos portugueses numa perspectiva de História de Arte mostram que a presença de caixas-escritório com origem na Índia era mais constante do que se pensa. Na opulenta colecção dos Condes de Basto, que eram governadores militares de Évora e uma próspera família de aderentes ao partido dos Filipes, que reuniu no seu palácio alentejano (Paço de São Miguel, ou dos Condes de Basto) um riquíssimo acervo de peças de arte, existiam muitas obras que testemunham, fruto de aquisições e ofertas, o gosto dos nobres Castro pelo exotismo e o orientalismo.⁵⁵

O inventário permite reconstituir a riqueza acumulada no Paço dos Condes pelos três titulares, desde o 1º conde D. Fernando de Castro (1530-1617, nomeado em 1582), seu filho D. Diogo de Castro (fal. 1638), e seu neto D. Lourenço Pires de Castro (fal. 1642), sem esquecer que a colecção e os

⁵⁴ Hugo Crespo, catálogo da exposição *Global City: On the Streets of Renaissance Lisbon*, London, Wallace Collection, 2014.

⁵⁵ Cf. Vitor Serrão, "As artes decorativas na colecção palaciana de D. Fernando de Castro, 1º Conde de Basto, na Évora do final do século XVI".

melhoramentos da casa começaram no tempo de seu pai D. Diogo de Castro. Segundo essas minuciosas descrições, correspondentes a três listagens sucessivas de peças (1582, 1617 e 1643), existiam no paço de Évora (e também no seu paço de Lisboa, junto a Castelo Picão) muitas obras de arte que atestam o gosto desta casa fidalga e as suas relações com Itália, Flandres, Castela e, ainda, a China e a Índia, sendo especialmente interessante esta vertente da colecção, que reflectia essa abertura aos exotismos no contexto das Descobertas portuguesas. Lá aparecem, assim, “Dous tavoleiros da China avaliados em dous mil reis 2V000”, “Três bandeiras da China e mais outra pintada avaliadas em mil reis 1V000”, quiçá um tabuleiro Ryu-Kyu (?) de início do século XVII em madeira de teca lacrada e policromada⁵⁶, uma gaveta-escritório oriunda da Índia, em morfologia idêntica⁵⁷, bem como “Dous contadores de pao preto marchetados de marfim de três palmos e meio de comprido com sete gavetas cada hum avaliados ambos em dezaseis mil reis 16V000”, “Dous contadores de pao preto marchetados de marfim e cana da India de três palmos e meio de comprido com nove gavetas cada hum avaliados ambos em dezaseis mil reis 16V000”, e “Huma arca da India marchetada com gavetas avaliada em oito mil reis 8V000”. A respeito destes contadores que existiam na residência dos Castro, vem à lembrança uma peça indo-portuguesa em teca, sissó, ébano e embutidos de marfim, de fabrico goês, do início do século XVII, com pernas em forma de nugas e decoração de embutidos com motivos geométricos (colecção São Roque Antiquários) e uma gaveta-escritório, em madeira de teca e ébano com incrustações de marfim, indo-portuguesa, da mesma colecção e época.

Existem outras referências documentais significativas. Na colecção da residência da viúva D. Maria de Brito, moradora na Rua Direita à Mouraria, de quem era genro Gaspar de Faria Severim, executor-mor do Reino, os inventariantes registam, em 1628, um “escritório da Índia”, avaliado em 3.000 rs, e várias peças de mobiliário privado da mesma origem⁵⁸. O inventário de bens de D. Rodrigo de Vasconcelos e Sousa, Conde de Castelo Melhor, também regista algumas peças desse tipo, em madeira de angelim, ainda que sem maior especificação quanto ao seu uso, mas com valores que rondam os 9.000 rs⁵⁹. Na colecção reunida no

⁵⁶ Um exemplar do Museu Nacional de Arte Antiga que se integra dentro desta tipologia foi amavelmente comunicado pela Doutora Alexandra Curvelo.

⁵⁷ Uma peça do Museu Nacional de Soares dos Reis no Porto, dentro desta tipologia (informação também comunicada pela Doutora Alexandra Curvelo), data de fim do século XVI ou início do século XVII, é em madeira de angelim entalhada e lacada, com tinta vermelha (cinábrio?), folha de ouro e metal, e mede 16,8 x 41,5 x 32 cm.

⁵⁸ ANTT, *Inventários Orfanológicos*, Letra F, maço 120 B, n° 2, f. 5. Informação inédita da senhora Doutora Isabel Mendonça, que muito agradeço, tal como as referências inéditas que se seguem.

⁵⁹ ANTT, *Inventários Orfanológicos*, Letra J, maço 347, n° 9, inédito.

palacete junto ao mosteiro de Santa Marta, em Lisboa, por D. Fernando de Sousa Coutinho Castel-Branco e Menezes, Conde de Redondo, em 1708⁶⁰, constam referências a diversas “caixas de angelim da Índia”, alegadamente destinadas a correio doméstico, com suas fechaduras de ferragens e decoração pintada, conservadas na “casa e gabinete da livraria”, que foram então avaliadas pelo mestre entalhador José Antunes em preços que oscilam entre os 7.500 rs e os 12.000 rs. Deviam ser, pelo menos algumas destas que se citaram nos inventários, do tipo da caixa-escritório que aqui se analisa e descreve. O mesmo dado cripto-artístico decorre da leitura do inventário feito em 1696 dos bens do mercador flamengo Francisco Pereira de Linde, morador em Lisboa, que possuía na sua casa diversas caixas em madeira de angelim, da Índia, com ferragens e decoração, que foram avaliadas em preços idênticos⁶¹. O estatuto social destas pessoas – nobres de média e alta estirpe e mercadores abonados com ligação ao comércio ultramarino – ajuda a explicar melhor a especificidade deste tipo de peças e a importância e apreço que auferiam nas casas portuguesas ligadas à expansão.

Embora as peças elencadas em inventários como estes sejam, na sua maioria, de difícil localização na actualidade, elas mostram a constância de gostos do mercado português dos séculos XVI, XVII e XVIII, e o peso que nelas tiveram as peças utilitárias oriundas da Ásia, que funcionavam como verdadeiras surpresas para um mercado doméstico que desconhecia tudo sobre a sua existência e se deixava fascinar por tecnologias e gostos de decoração exótica que facilmente se deixavam miscigenar com os repertórios europeus.

5.4. “Dava-lhe o vento no chapeirão”, filactera com adágio rústico de Luís de Camões

O que acentua a raridade desta caixa-escritório absolutamente excepcional da colecção Mário Roque, produção indo-sino-portuguesa de um ‘centro’ no Golfo de Bengala (?) no final do século XVI ou no início do XVII, é o facto de conter uma inscrição relevada na filactera que acompanha o homem lavrado na tampa, e que diz: *DAVA.LHO. VEMTO. NO. C(H)APEIRÃO. Q(UE)R LHE DÉ Q(UE)R NÃO*. Trata-se, surpreendentemente, de um adágio ou “mote rústico” referido numa das cartas de Luís Vaz de Camões (c. 1524-1580), a chamada *Carta de Ceuta*, datada de 1549 (ou de 1550), o que justifica, só por si, alto destaque iconográfico, histórico e artístico à peça.

A figura relevada na tampa, porventura um comerciante português em trânsito na Ásia, usa na cabeça, não um capacete, mas um gorro ou barrete de

⁶⁰ ANTT, *Inventários Orfanológicos*, Letra C, maço 23, n.º 1, fls. 39v e 40, inédito.

⁶¹ ANTT, *Inventários Orfanológicos*, Francisco Pereira de Linde, Letra F, maço 120 A, n.º 5, fls. 44v, 46v e segs., inédito.

malha, de singular efeito, cobrindo-lhe uma cabeleira comprida e que se admira, junto à nuca, meio confundida com os enrolamentos vegetais dominantes em toda a decoração. De perfil, e sorridente, o homem leva no braço esquerdo uma cesta com o que parece serem pães ou folares pascais, e uma vara ao ombro, de onde pendem dois animais de caça, uma lebre, ou coelho, e um pato, ou perdiz (?). A figura aponta com a mão esquerda para a filactera, onde se pode ler o referido adágio camoniano *DAVA-LHE O VENTO NO CHAPEIRÃO...*, assim conferindo à tampa um alto valor simbólico e certamente moralizante⁶². A peça adquire especial valência, nos anos de *circa* 1600, no contexto programático de uma caixa-escritório que foi objecto de exportação colonial, e na qual se patenteiam, de maneira mais ou menos afirmativa, os valores da missão cristã e os da miscigenação indo-sino-portuguesa em terras do Hindustão.

Volvamos à epistolografia de Luís de Camões e à carta alegadamente escrita estando em Ceuta em 1549 (?), que começa assim: *Esta (carta) vai com a candeia na mão morrer nas de V. M.* Esta epístola, uma das seis que se consideram “seguras” no contexto da epistolografia do celeberrimo poeta, foi estudada por Vítor Manuel de Aguiar e Silva⁶³ e, em especial, por Isabel Almeida⁶⁴: nela se inclui, a dado trecho, uma volta de “mote rústico”, alegadamente recolhido pelo poeta a partir de refrão popular que, no irónico desenvolvimento do vate, reza assim: “E o meu Senhor diz assi: chapeirão,/ Quer lhe dê, quer não./ Bem o pôde revolver,/ Que o vento não traz mais fruto;/ E mais vento he sentir muito/ O que, emfim, fim hade ter./ O melhor, he melhor ser,/ Que o vento no chapeirão,/ Quer lhe dê, quer não”.

Esta poesia, espécie de provérbio ou *cante*, popularizou-se e corria nos meios da diáspora imperial portuguesa durante a segunda metade do século XVI, associada à ideia de bravura e intrepidez, característica temperamental dos portugueses espalhados pelo mundo, a ponto de ser considerado subtileza crítica que os humildes faziam de si próprios, defendendo a sua liberdade de andar ao sabor do vento, ou seja, um auto-elogio de uma vivência aventureira. Existe literatura suficiente em torno dos provérbios-dizeres quinhentistas que importa consultar e analisar para que melhor se percebam os sentidos ocultos deste mote, mas é quase certo que o poeta o utilizou na carta de Ceuta para valorizar a vida aventureira dos portugueses ao deus-dará pelo mundo. A carta

⁶² Uma peça do Museu Nacional de Soares dos Reis no Porto, dentro desta tipologia (informação também comunicada pela Doutora Alexandra Curvelo), data de fim do século XVI ou início do século XVII, é em madeira de anjelim entalhada e lacada, com tinta vermelha (cinábrio?), folha de ouro e metal, e mede 16,8 x 41,5 x 32 cm.

⁶³ Vítor Manuel de Aguiar e Silva, “Estudo introdutório” à ed. facsimilada das *Rimas* de Luís de Camões.

⁶⁴ Cf. Isabel Almeida, “Cartas de Camões”.

foi incluída na edição das *Rimas de Luis de Camões. Acrescentadas nesta segunda impressão... Em Lisboa por Pedro Crasbeeck a custa de Esteuão Lopez, mercador de livros*, saída dos prelos em 1598. A figura do livreiro lisboeta Estêvão Lopes, responsável pelas edições de *Os Lusíadas* (1597) e das *Rimas* (1595 e 1598), com benefício de um privilégio real, merece atenção, pelas relações consabidas com o poeta e, também, com D. Gonçalo Coutinho, fidalgo da casa de Marialva e poeta amigo de Camões, a quem as *Rimas* foram dedicadas. Estas edições tiveram um largo e imediato sucesso, ainda que as cartas autógrafas do poeta só integrassem a edição de 1598, estranhamente poupadas pelo crivo do *Index inquisitorial*.⁶⁵

Voltemos à filacteria da tampa da caixa-escritório em apreço, com o “mote rústico” utilizado como primeiros versos do adágio que Luís de Camões refere na citada carta de Ceuta, que serviu de tópico para que o épico desenvolvesse um poema humoroso, que seguramente se cantava nas rotas do Oriente e em passagens inóspitas, e que assim se popularizou na diáspora portuguesa⁶⁶... O adágio de Luís de Camões, tomado pelo poeta a partir do refrão vulgarizado, no seu ritmo de canção de marinheiros vagamundos, revela um estilo jocoso e metafórico que ajuda a explicar o sucesso das *Rimas* na edição de 1598, quer em círculos de *litterati* e cortesãos, quer em esferas de viajantes espalhados pela diáspora de África e do Oriente (entre os quais se deveria encontrar o encomendante da peça estudada). Os atributos apresentados por este singular personagem, reinol em terra estranha, são, não apenas os do bom cristão que transporta (se está certa a interpretação) um cesto com pães de folar, mas também os do monteiro que exhibe alegremente o produto da sua caçada.

A *ideia* do “mote rústico” associa-se bem, assim, a uma caixa-escritório com tais características de ‘citação’ literária, mostrando como eram destacadas nos séculos XVI-XVII as valências dessa figura do aventureiro português destemido e intrépido, longe da pátria mas confortado pela religião católica de que se fazia paladino, enfrentando as vicissitudes da sorte, os perigos da viagem e as andanças no desconhecido junto a povos estranhos e a terras inóspitas. A representação da caixa mostra com clareza a legibilidade de tal discurso, uma espécie de *Peregrinação* em imagens.

5.5. O mote camoniano e a sua fortuna em círculos jesuíticos

O adágio de Luís de Camões, “dava-lhe o vento no chapeirão”, é, na verdade, um “mote rústico” que foi transformado, através da genial pena do vate, numa espécie de refrão de uma poesia de cunho irónico-mordaz, que compôs, estante

⁶⁵ Cf. Isabel Almeida, “Cartas de Camões”.

⁶⁶ Cf. Isabel Almeida, “Cartas de Camões”, pp. 244-245.

em Ceuta, sobre a intrepidez dos portugueses espalhados pelo mundo e enfrentando toda a sorte de perigos. Essa poesia deve ter servido de base a uma cantiga, como de resto sucedia com outros poemas do vate, a crer no que se insinua na sua epistolografia. Não é despreciando imaginar-se que o adágio, cantarolado em variadas latitudes, tenha tido impacto em terras do Oriente, de Goa, a Malaca ou à costa do Coromandel, sobretudo após a leitura da edição de 1598 das *Rimas* e, por consequência, da divulgação da *Carta de Ceuta*.

Sabemos que o “mote rústico” utilizado por Camões seguiu um provérbio tradicional que já figura (e em português, o que é sintomático da sua origem) numa recolha paremiológica da responsabilidade de um escritor castelhano, Comendador Hernán Núñez, saída em Salamanca em 1555 com título *Refranes o proverbios en romance, que nuevamente colligió y glossó el Comendador Hernán Núñez*⁶⁷. A entrada que é dedicada nesta recolha ao mesmo mote que surge mais tarde reproduzido na caixa, e que inclui nesse livro uma tradução para castelhano e uma definição do seu sentido, é esta: “Daualle o vento no chapeiraon, quer lle de, quer naon. El Portogues: Daa le el viento en el chapiron, quer le de, quier non. Que ay algunos, que no se les da nada por los casos que acaéscen, ora sean prosperos, ora aduersos”.

Com a edição de 1598 das *Rimas* de Camões, percebe-se que o mote se expandisse com maior força pelos espaços da diáspora portuguesa, e não há que forçar demasiado a interpretação dos factos quando sentimos, tal como os homens dos séculos XVI e XVII, as ressonâncias do adágio camoniano enquanto elogio à perseverança e à bravura, qualidades briosas dos portugueses no mundo. Todavia, há que considerar outra importante e paralela fonte de expansão do mote: para além de Luís de Camões, e por razões não exactamente idênticas, temos de ter em conta o papel da Companhia de Jesus nessa divulgação do mote. Na realidade, foram os padres jesuítas que deram maior corpo e força à circulação deste adágio dedicado à intrepidez, associando-lhe, como se verá, uma carga moralizante dentro dos valores católico-tridentinos e conferindo-lhe um sentido propagandístico no contexto da missão cristã. O mote tornava-se, assim, particularmente inspirador para a difusão da fé católica, aliada ao atestado de intrepidez dos padres inicianos que circulavam por todos os espaços do império.

No quadro da literatura apologética dos jesuítas, avulta uma “historieta” relacionada com um Padre Gonçalo de Medeiros, noviço no Colégio de Coimbra, que vem repetidamente assinalada em crónicas e escritos jesuíticos, do século

⁶⁷ Segundo atesta o historiador Hugo Cardoso, a quem agradeço penhoradamente a informação, a recolha de Hernán Núñez integrava adágios e refrões reunidos desde 1508, podendo este a que nos reportamos ser, por conseguinte, muito anterior.

XVI ao XVIII, e para a qual o historiador de arte Jaelson Bitran Trindade me chamou a atenção como sendo um testemunho particularmente inspirador da boa conduta cristã em terrenos adversos. Assim, o adágio *Dava-lhe o vento no chapeirão* liga-se, segundo refere pela primeira vez o Padre Álvaro Lobo (falecido em 1608), à vida virtuosa do Padre Gonçalo de Medeiros, o qual, ainda sendo noviço no Colégio de Coimbra, nas primícias da fundação da Companhia, fez prova de obediência e abnegação perante as adversidades ao cantar o referido adágio numa ida forçada que teve de fazer a Lisboa para tratar de negócios dos jesuítas. O Padre Álvaro Lobo, personalidade “com grande fama de orador e poeta”, deixou escrita uma *História da Companhia de Jesus* que é referenciada como uma das fontes de informação da célebre *Crónica da Companhia de Jesus* do Padre Baltazar Teles (1596-1675), editada em 1645 e 1647⁶⁸. O que nesse texto consta sobre o padre Gonçalo de Medeiros releva a historieta da canção *Dava-lhe o vento...*, que foi por ele cantada numa sua viagem a Lisboa e era vista como testemunho e modelo de obediência cristã – e é esta imagem de obediência aliada à intrepidez, justamente, que percorre o espaço da missão jesuítica, nas terras do Império, circulando por essa via do Brasil ao Oriente.

A “historieta” é contada pelo Padre Baltazar Teles utilizando a fonte quinhentista do Padre Lobo. Sendo noviço, Gonçalo de Medeiros é merecedor de elogio nas difíceis “primícias” da Companhia de Jesus como um símbolo da constante *peregrinatio*, e destacado como “varam obediente [...] que conta triumphos, & canta vitórias” por ter “verdadeira humildade” no cumprimento dos deveres. O capítulo 22 da *Crónica da Companhia de Jesus* trata justamente deste caso: intitula-se “Da obediencia, & humildade do Padre Gonçalo de Medeiros, & da sua bemaventurada morte”. Aí, a figura de Medeiros parece expressar, entre a ironia sobre a intrepidez e o elogio da simplicidade, aquilo que era para os jesuítas a boa conduta cristã: quando o noviço Gonçalo de Medeiros chegou ao recém-criado Colégio de Coimbra, foi-lhe ordenado pelo Provincial Padre Simão Rodrigues que voltasse a Lisboa a fim de receber certas cartas, e de imediato, sem protesto algum, se pôs a caminho “a desandar quase 34 legoas [...] repetindo nesse passo ao porteiro, as palavras sabidas de uma cantiga rústica, Davalhe o vento no chapeiram, quer lhe dê quer nam &, com esta rusticidade afectada, o cortesam religioso, com o toscos de hum mote inculto, & vulgar, disfarsou o mais polido, & refinado, de huma primorosa, & rara obediência”.⁶⁹

⁶⁸ *Crónica da Companhia de Jesus na Província de Portugal e do Que Fizeram nas Conquistas deste Reino os Religiosos que na mesma Província Entraram, nos Anos em Que Viveu Santo Inácio de Loiola.*

⁶⁹ *Crónica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*, 1645, I, p. 564.

Um parêntesis para voltarmos a admirar, à luz destas referências jesuíticas, a tampa da caixa-escritório e a singular figura risonha que lá se releva, com a filactera remetendo para o adágio camoniano. O historiador de arte Jaelson Bitran Trindade, que nos abriu a pesquisa para a pista da “historieta Gonçalo de Medeiros”, admite, em reflexão conjunta sobre o sentido iconológico da peça, a franca possibilidade de a personagem figurada na tampa, através do recurso a esta história, atestar as virtudes cristãs, podendo pensar-se mesmo na hipótese de a caixa ser encomenda e propriedade de um padre jesuíta em terras da Índia. O traje da figura representada infirma esta última possibilidade, mesmo que pareça claro que o que nesta tampa se pretendeu simbolizar foi *o modelo do português, bom cristão e homem intrépido, viajante pelo mundo*. Ou seja, estamos perante o verdadeiro sinónimo do “homem devoto”, tal como o Padre Baltazar Teles designou na sua crónica o padre Medeiros, considerado como aquele que mostra o caminho que leva à “verdadeira riqueza” e cujo exemplo poderia servir de símbolo e afirmação da boa conduta cristã.

A história-exemplo que aí se escolheu foi a do Padre Medeiros, e em boa verdade trata-se de mais do que uma simples “historieta”, como se infere do facto de ter servido, interna e externamente, os propósitos de afirmação ideológica e expansionista da Companhia de Jesus. Ao morrer em 1552 no Colégio de Santo Antão, o padre Gonçalo de Medeiros era muito respeitado nos círculos inacionos, e a “historieta do chapeirão” a que o seu nome estava associado tornara-se muito divulgada e popularizada dentro e fora dos círculos de influência da Companhia de Jesus. Ela surge citada de seguida em outras fontes da Companhia de Jesus, e com o mesmo sentido que tem nos textos dos padres Lobo e Baltazar Teles. Por exemplo, na obra do Padre João Pereira (1646-1715), *Exhortações domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus de Portugal, & Brasil*, de 1715⁷⁰, vamos encontrar o mesmo registo da história de Medeiros e do adágio por si cantado, ainda que com deturpações na citação da *Crónica* de Baltazar Teles: conta a história de um noviço jesuíta de nome Gonçalo da Silveira, ou Gonçalo de Mesquita (e não Gonçalo de Medeiros), que era um moço de rara virtude e obediência e que cantava esse mote nas suas viagens, dando-o como testemunho sentido e bom exemplo das virtudes do bom cristão.

Também na *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra*, do Padre António Franco (1714), se retoma a história de Gonçalo de Medeiros, considerado o “primeiro fruto” nas primícias da Companhia de Jesus em Portugal. Ora as primícias, recorda-nos Jaelson Bitran

⁷⁰ Padre João Pereira, S.J., *Exhortações domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus de Portugal, & Brasil*, p. 276.

Trindade, eram representadas pelo pão (grãos para pães e carnes) que pagam dízimos e primícias, como reza o 5º Mandamento, que manda ofertar a Deus para “sustentação dos seus ministros”. Afirmo a propósito Frei Juan de San Tomás, confessor de Carlos II, que estes “primeiros frutos, ou o melhor deles”, se agrupam em três gêneros fundamentais, de que se deve ofertar a décima parte: de um lado, os frutos da terra (pão; animais e derivados), do outro os ganhos pessoais (produto da caça, pesca e comércio)⁷¹. Assim, voltando à peça que se analisa, os coelhos e as perdizes eram alimentos buscados para acepipes de Páscoa, tal como se pode ler na famosa novela *La desordenada codicia de los benes ajenos*, de 1619, do escritor picaresco aragonês Carlos García⁷², entre muitas outras. Pode-se presumir que fosse uma perdiz, para além de um coelho, uma das peças de caça que pende da vara transportada pelo homem na tampa da caixa-escritório, mostrando assim, no quadro de uma simbologia moralizante, que as peças de caça se contavam, para o bom cristão, entre as primícias.

Esta interpretação leva-nos a imaginar, seguindo a assertiva interpretação de Jaelson Bitran Trindade, que a cesta representada na tampa transporte pães pascais, o que faria todo o sentido, acentuando o seu cariz de propagandismo católico. Penso que essa vertente é dual, pois na tampa se reúnem tanto a ideia da obstinação e bravura como a ideia de piedade missionária, num quadro de globalização do império português. Como se sabe, a seguir ao domingo da Páscoa tirava-se o foliar, pão de levedura e azeite, sendo precisamente o foliar que faz parte das primícias do tempo da Ressurreição e da Graça (tempo que decorre entre a Páscoa da Ressurreição, cinquenta dias após o dia do Pentecostes, relacionado com a vinda do Espírito Santo, ou seja, a instauração do corpo místico de Jesus Cristo no seio da própria humanidade, a base estruturante da Igreja Católica no contexto da Idade Moderna)⁷³. Assim, poder-se-á sugerir que a decoração da tampa represente, para além da sua conexão literária (camoniana) ao espírito aventureiro, uma alegoria à humildade, à obediência e à busca da perfeição, a verdadeira riqueza que, segundo o discurso da época, consistia em que cada homem abrisse a alma ao Reino de Deus e recebesse os verdadeiros dons?

A “história do chapeirão” ressurge, ainda, na literatura espiritual de um célebre oratoriano, o Padre Manuel Bernardes, na sua obra *Nova floresta: ou Sylva*

⁷¹ Frei Juan de San Tomás, *Explicacion de la doctrina christiana y obligacion de los fieles en creer*, p. 149.

⁷² Carlos García, *La desordenada codicia de los bienes ajenos*, subtitulada *Antigüedad y nobleza de los ladrones*. Agradeço esta oportuna referência do Doutor Jaelson Bitran Trindade, mais um contributo para se desvendarem os sentidos iconológicos da caixa-escritório.

⁷³ A este propósito, Jaelson Bitran Trindade lembra que todo o discurso contra-reformista da Igreja Católica deu ênfase a este “tempo em que se há de dizer Aleluia” (*La santa regla de nuestro gran padre y patriarca San Benito*, Madrid, p. 67).

de vários *apophthegmas e ditos*, escrita no início do século XVIII, ao referir que um dos primeiros noviços da Companhia de Jesus usava o “mote rustico” (como lhe chama) “dava-lhe o vento no chapeirão: quer lhe dê ou não”, cantando-o numa situação que revela como a obediência era um dos valores mais estimados no seio dos inacianos⁷⁴. O Padre Bernardes cita a mesma história do Colégio de Coimbra narrada pelos Padres Lobo e Baltazar Teles, e discute, a esse propósito, as relações paragonais entre humildade e vaidade, entre obediência e soberba, temas que aliás desenvolve em outras obras, como *Luz e Calor*, e se tornaram temáticas relevantes no discurso moralizante dos jesuítas na valorização dos “verdadeiros bens”. Também no *Manual de Piadosas Meditaciones*, dos padres da Congregação de *La Misión*, de 1720⁷⁵, se destacam os valores da conformidade e da resignação como os “verdadeiros bens” dos homens, prova cabal de que esses valores não se cingiam aos jesuítas.

Em relação ao mesmo adágio popular de ressonâncias camonianas, e passando ao terreno da ordem franciscana, também o interessante opúsculo *Sortes de S. Antonio celebradas em huma trezena historica, moral, & panegyrica*, de 1701, da autoria de Frei António do Rosário, franciscano da Província de Santo António e missionário no Brasil, alude à pelos vistos tão celebrada “historieta do padre Medeiros”, dando-lhe cores de verdadeira exaltação e exemplo para todos quantos servissem com abnegação nas missões ultramarinas portuguesas⁷⁶. Este autor destaca, a dado passo da *Decima Practica*, o seguinte:

Como havemos de cantar em terra estranha ? [...] hum motte bem alegre, & descansado, a buscar sua sorte nas Sortes de S. Antonio Davalhe o vento no chapeirão, quer dê, quer não. Os ventos podem ser bons, e máus, favoraveis, e contrarios. E alegrar-se hum homem com todos os ventos, acomodarse tanto com a bonança, como com a tempestade, ter a mesma alegria na adversidade que na felicidade, Laetatuis sum in omnibus [...] Como havemos de cantar em terra estranha ? Se toda a terra he para nós estranha, & só o Ceo he a nossa patria: como havemos de cantar em terra estranha ?

⁷⁴ Padre Manuel Bernardes, *Nova floresta ou Sylva de varios apophthegmas e ditos sentenciosos, espirituas e moraes com reflexoens, em que o util da doutrina se acompanha com o vario da erudição, assim divina, como humana*, tomo III.

⁷⁵ *Manual de Piadosas Meditaciones, dos padres da Congregação de La Misión* (os Padres Vicentinos), p. 406. Agradece-se a referência do Doutor Jaelson Bitran Trindade.

⁷⁶ Frei António do Rosário, O.F.M., *Sortes de S. Antonio celebradas em huma trezena historica, moral, & panegyrica*, pp. 110-111. Agradece-se a referência amavelmente comunicada pela Prof. Doutora Maria Adelina Amorim.

Pode-se concluir o seguinte a propósito da filacteria legendada: praticamente na mesma altura em que Luís de Camões, estando em Ceuta, registava numa das suas cartas a bem humorosa poesia composta a partir deste “mote rústico”, o mesmo adágio também circulava através da canção do noviço jesuítico Gonçalo de Medeiros e, segundo as várias interpretações, dava corpo a uma tradição que se perpetuaria nos escritos da Companhia sobre a obediência e a intrepidez, sendo mesmo tomado como bom exemplo de como se haveria de cantar “em terra estranha”... O mesmo adágio rústico que servira de mote à poesia de Camões inclusa na *Carta de Ceuta*, e cuja popularidade se alargou tanto com o sucesso da edição das *Rimas* em 1598, não só era apreciado em sectores plurais como adquiria, com a sua associação à “historieta” do padre Medeiros, um veraz sentido de propagandismo cristão-missionário. O adágio *Dava-lhe o vento no chapeirão* retomava, assim, a velha fonte tomada por Luís de Camões como “mote rustico” de elogio à intrepidez dos homens, mas associa-lhe outros significados valorativos, como o elogio da obediência e da resignação, ambas constantes do compendário jesuítico e destacadas entre as grandes virtudes cristãs.

5.6. A águia bicéfala, emblema da Cristandade

A presença da Águia Bicéfala no intradorso da tampa da caixa tem forçosamente de ser considerada algo de não casuístico neste contexto iconográfico. Trata-se do mesmo símbolo que surge, também, na literatura católica da Contra-Reforma, tanto jesuítica como agostiniana ou oratoriana, com sentido de enaltecimento da dupla natureza de Cristo e da Virgem e exaltação da imagem da Igreja Imperial. Segundo os estudos de Jaelson Bitran Trindade⁷⁷, ancorado em investigação suficiente, a presença da *águia bicéfala* na arte pós-tridentina do século XVII assume um interesse muito especial no modo como alude a essa dupla natureza, espiritual e humana, de Jesus Cristo e da Virgem Maria: “Trata-se da forma religiosa do poder e do poder da forma religiosa, na sua dupla componente: a águia bicéfala como emblema da Cristandade”.⁷⁸

Um dos autores atrás referenciado, o padre oratoriano Manuel Bernardes, na *Luz e Calor*, desenvolve interessantes observações paragonais entre a humildade e a obediência, em oposição à soberba, e discute também, na obra *Luz e Calor*, o símbolo da Águia Bicéfala com idêntico sentido de afirmação do poder imperial da Cristandade. Segundo Jaelson Bitran Trindade, a águia bicéfala que

⁷⁷ Jaelson Bitran Trindade, “Vieira, o Império e a arte: emblemática e ornamentação barroca”.

⁷⁸ Jaelson Bitran Trindade, “O Império dos Mil Anos e a arte do ‘tempo barroco’: a águia bicéfala como emblema da cristandade”.

vemos relevada no intradorso da tampa da caixa em apreço não é nem pode ser uma simples decoração, nem se pode relacionar com o símbolo dos agostinianos, nem pode aludir à Monarquia Dual dos Habsburgos⁷⁹, mas assume a estratégia de propaganda contra-reformista tal como se desenhou, em termos de globalização, durante o século XVII: o propósito de estabelecer à escala global o universo católico e mundializante da Europa Continental e da Europa Ultramarina, numa relação de equilíbrio entre poder religioso e poder político. Assim, a águia de duas cabeças pertence ao âmbito da religião católica quando despojada das insígnias políticas, isto é, sem relação com o Sacro-Império. Tal símbolo foi muito caro entre monges agostinhos, franciscanos, dominicanos e outras ordens, e no seio dos missionários jesuítas, que o utilizaram na arquitectura e na decoração dos templos, nos têxteis, em pratas, em pinturas e retábulos, nas alfaias litúrgicas, etc., com dose variegada de testemunhos em todo o património da arte cristã, dentro e fora da Europa. Há claros sinais das transposições deste símbolo da águia bicéfala para o âmbito da vida doméstica dos fiéis.⁸⁰

Trata-se de um universo simbólico ainda aberto a múltiplas indagações e pesquisas. Com coroa sobre as duas cabeças, com coroa em cada cabeça ou sem coroa alguma mas despojada das insígnias políticas do Sacro-Império, a águia de duas cabeças é uma constante na arte pós-Trento, em Espanha e em Portugal e também nos domínios transoceânicos das duas monarquias ibéricas. A chave para se compreender a simbologia e os exactos sentidos da Águia Bicéfala no contexto da Contra-Reforma radica na afirmação da *dupla natureza de Jesus Cristo e da Virgem*, a união hipostática das duas naturezas num só corpo, como defende o autor que vimos citando⁸¹. A presença deste símbolo iconográfico relaciona-se com o esforço de tornar inteligível para as massas – sobretudo em contextos de missionação no Ultramar – esse poder superior aos homens, esse poder imperial, universal, de Jesus Cristo e do corpo místico da Igreja. A afirmação de que Jesus Cristo é simbolizável pela águia imperial com duas cabeças num só corpo aparece tanto em textos jesuítas como beneditinos, recolectos, agostinhos, etc. Muito se tem escrito a este propósito.

Mas há outro aspecto a considerar, também, e que é interessante sintoma de miscigenação trans-memorial: a Águia Bicéfala já existia no imaginário oriental havia muitos séculos, sendo chamada na Índia *gandabherunda*. Se por vezes se adapta aos programas agostinhos quando existe presença da coroa (como

⁷⁹ Na Monarquia espanhola, nunca a águia bicéfala surge a envolver o escudo régio, já que, desde início de 1556, Carlos V formalmente abdicou do Império e da coroa espanhola, os quais se separaram.

⁸⁰ Jaelson Bitran Trindade, “O Império dos Mil Anos e a arte do ‘tempo barroco’: a águia bicéfala como emblema da cristandade”.

⁸¹ Jaelson Bitran Trindade, “Vieira, o Império e a arte: emblemática e ornamentação barroca”.

sucedem em alguns têxteis chineses encomendados pelos portugueses no sul da China, caso dos que se encontram no Metropolitan Museum), é prevalecente a sua representação dentro do contexto simbólico acima destacado: assim, por exemplo, na igreja do convento de Santa Mónica de Goa a *gandabherunda* surge como tema da decoração da casa agostinha (e não como símbolo da ordem), esculpida em pedra na rica fachada maneirista erguida c. 1606-1630⁸². Em suma: assumindo diversas variações, a emblemática da Águia Bicéfala coroada foi espalhada por todo o *mundo português*, do Estado Português da Índia a Macau e ao Brasil, espaços onde existe abundante iconografia referenciável a este propósito, dentro desse tipo de representação que associa Jesus Cristo e a Virgem Maria como pilar unívoco da Monarquia Universal da Igreja. No quadro do Hindustão, veja-se a este propósito, por exemplo, a presença da Águia Bicéfala na rica joalharia produzida em Goa no século XVII.⁸³

Voltando à caixa-escritório da colecção Mário Roque, e à singular decoração das duas faces da sua tampa, existe uma associação que agora parece mais lógica entre a águia bicéfala dourada do intradorso e a empresa do “mote rústico” *Dava-lhe o Vento no Chapeirão* relevado na filacteria do extradorso, bem como entre estes atributos iconográficos e a decoração vegetalista, pautada pelos enrolamentos acânticos, relacionados com a simbologia da virgindade e do estado puro da alma. Os valores que a caixa-escritório visou destacar são, complementares, os da abnegação e da humildade e obediência cristãs. A este nível, avultam similitudes estilísticas e decorativas com outras peças coevas, sendo singulares, por exemplo, as afinidades com uma arca guardada no Museu Nacional de Arte Antiga⁸⁴: trata-se de uma arca de madeira e couro lavrado, de origem imprecisa, datável da viragem do século XVI para o XVII, cujo tampo e faces laterais ostentam a presença da águia bicéfala não coroada como elemento central, com pares de aves e cães e motivos vegetalistas e rosetas na decoração envolvente, tudo com um óbvio simbolismo cristológico e militante.

5.7. O significado iconológico da caixa-escritório e a arte no tempo de Fernão Mendes Pinto

A caixa-escritório de produção indo-sino-portuguesa da colecção Mário Roque, com a inscrição camonianiana na filacteria, passa a fazer todo o sentido. Trata-se de uma peça sob todos os pontos de vista excepcional, e a investigação

⁸² Sobre a construção, cf. Maria Adelina Amorim e Vítor Serrão, “Arte e História do Mosteiro de Santa Mónica de Goa, à luz da ‘Apologia’ de Fr. Diogo de Santa Ana (1633)”.

⁸³ Anísio Franco e Luísa Penalva (coord.), *Esplendores do Oriente. Jóias de Ouro da Antiga Goa*.

⁸⁴ Museu Nacional de Arte Antiga (inv^o 1385 Mob.), aproximação sugerida por Jaelson Bitran Trindade.

que exige abre caminhos importantes para o conhecimento do que foi a produção artística em espaços imperiais sujeitos a naturais confrontos de técnicas, gostos e culturas diferentes.

Destacamos a esse propósito a utilidade do uso, por parte da História da Arte, de dois conceitos operativos que importam para a leitura contextualizada de peças como a caixa em apreço. O primeiro é o de *intermediação multi-cultural*, defendido por Luís Filipe Barreto⁸⁵, que se ajusta, em salutar cruzamento micro-histórico, com o segundo conceito, o de *miscigenação artística* aplicada às artes ditas de periferia⁸⁶, tal como Carlo Ginzburg, Enrico Castelnuovo e outros autores o usaram. A produção emanada dos espaços do antigo império português, e dos territórios sob sua pontual influência, pode ser vista, assim, sob luz mais objectiva. Ambos os conceitos contribuem para reforçar o estudo integrado da novidade, sentido e multiplicidade de valências de um conjunto admirável de acervos artísticos através dos quais Portugal gerou relações de encontro com os outros. Como sintetizou Jorge Flores, destacando o universo material das relações sino-portuguesas, “nos objectos se lê o Oriente português, tanto ou mais que nos documentos”.⁸⁷

A caixa-escritório, com as suas ressonâncias camonianas e a sua simbologia de exaltação dos princípios missionários cristãos, aproxima-se de outros programas artísticos que atestam, por entre as nebulosas de representação, um mesmo sentido messiânico e de afirmação das valências portuguesas. O historiador de arte Sidh Mendiratta, por exemplo, observou algumas parecenças da figura do “homem do chapéirão” relevado na tampa da caixa-escritório da coleção Mário Roque com uma outra personagem que surge numa aba de prato português do segundo quartel do século XVII, de coleção particular, exposto em 1994 no Museu Nacional do Azulejo, com uma cesta de fruta ao ombro e o seu chapéu de explorador, entregue à sua labuta agrícola⁸⁸. São peças que enfatizam as qualidades do homem português espalhado pelo mundo.

A partir dos textos referenciados e das interpretações possíveis da inscrição da filacteria, de origem camoniana, depreende-se um inequívoco acento no elogio da intrepidez dos portugueses, uma valência que, cruzada com as interpretações jesuíticas do mesmo “mote rústico”, apontam para uma exaltação da humildade e da obediência, valores-sinónimos da boa conduta cristã, em contexto contra-reformista e imperial. São esses os principais sentidos iconológicos desta peça, no desiderato encomendatário de um português de cerca de 1600,

⁸⁵ Luís Filipe Barreto, *Portugal-China. Padrões de um Relacionamento Cultural*.

⁸⁶ Carlo Ginzburg, *A Micro-História e outros ensaios*.

⁸⁷ Jorge Flores, “Um Império de Objectos”, p. 51.

⁸⁸ Peça incluída no catálogo da exposição *A Influência Oriental na Cerâmica Portuguesa do Séc. XVII*.

que a fez executar por artistas sino-indianos algures na Costa de Bengala, a que acresce um sentido militante de propagação da fé católica, não oculto, antes encomiasticamente reafirmado na decoração pelo recurso à Águia Bicéfala, com o destaque que mereceu, numa espécie de ligação narrativa à figura do homem representado na tampa. Tratar-se-á de um mercador português em trânsito pela costa oriental da Península do Hindustão, atento à simbologia cristã e empenhado em destacar valências de uma presença europeia considerada superior? Que se tratava de um homem letrado, conhecedor da estratégia jesuítica e convicto apoiante da causa da missão católica, não parece haver dúvidas.

Essas imagens-de-marca da encomenda percebem-se no tipo de decoração escolhida e ajudam a caracterizar o tipo social e estatutário de quem adquiriu e usou a caixa, ainda na fase áurea de dominação filipina, como tudo leva a crer. Obra de prestígio, pois, mas dotada de indicadores exactos de identidade pessoal, que exacerbam a vontade indomável e o proselitismo católico.

Parece-me que foram estas as principais características do discurso ideológico assumidas na produção deste notabilíssimo objecto de mobiliário indo-sino-português, onde a encomenda é portuguesa, o lavor da madeira é indiano e o lacado é de pintor chinês. Aquilo que o seu encomendante-proprietário quis dizer através da caixa que transportava em viagens era, precisamente, o testemunho da superioridade da sua fé e os valores de bravura e abnegação da sua vivência entre perigos e incógnitas quanto ao futuro, e é esse lastro trans-memorial que, reflectindo o melhor possível a vontade do cliente, os artistas fixaram na execução da caixa. Tudo se conjuga, pois, para a coerência de um programa artístico, iconográfico e iconológico que alguém, em terras do Hindustão, entendeu promover para serviço ambulatório nas suas viagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Influência Oriental na Cerâmica Portuguesa do Séc. XVII, Lisboa: Museu Nacional do Azulejo, 1994

ALMEIDA, Fernando-António, “Fernão Mendes Pinto, morador na Quinta de Palença, no Pragal, termo de Almada”, *Anais de Almada. Revista Cultural*, nº 3, 2000, pp. 35-38

ALMEIDA, Isabel, “Cartas de Camões”, in *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa: Caminho, 2011, pp. 241-249

ALVES, Jorge Santos (coord.), *Fernão Mendes Pinto e a Peregrinação*, Lisboa: IN-CM, 2012, 4 vols.

- 166 Arte e Peregrinações na Diáspora Portuguesa no Tempo de Mendes Pinto
- AMORIM, Maria Adelina, “Viagens e mirabilia: monstros, espantos e prodígios”, *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, coord. de Fernando Cristóvão, Lisboa: Ed. Cosmos/CLEPUL, 1999, pp. 129-181
- AMORIM, Maria Adelina e SERRÃO, Vítor, “Arte e História do Mosteiro de Santa Mónica de Goa, à luz da ‘Apologia’ de Fr. Diogo de Santa Ana (1633)”, in *Problematizar a História – estudos em Homenagem a Maria do Rosário Thémudo Barata*, Lisboa: Caleidoscópio e Centro de História da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 677-713
- ANTUNES, Vanessa e SERRÃO, Vítor, “Considerações técnicas, materiais e artísticas sobre o retábulo da Misericórdia de Almada e o seu pintor”, in *As Preparações na Pintura Portuguesa. Séculos XV e XVI*, coord. de V. Serrão, V. Antunes e Ana Isabel Seruya, Actas do Colóquio Internacional promovido pelo IHA-FLUL no âmbito do Projecto PTDC/EAT-HAT/100/868 da FCT, Lisboa: Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 259-271
- ARASARATNAM, S., *Merchants, companies, and commerce on the Coromandel Coast, 1650-1740*, Oxford: Oxford University Press, 1986
- Arte transparente. La tallas del cristal en el Renacimiento milanés*, cat. da exp., Madrid: Museo Nacional del Prado, 2015
- BARRETO, Luís Filipe, *Portugal-China. Padrões de um Relacionamento Cultural*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2013
- BERNARDES, Padre Manuel, *Nova floresta ou Sylva de varios apophthegmas e ditos sentenciosos, espirituas e moraes com reflexoens, em que o util da doutrina se acompanha com o vario da erudição, assim divina, como humana*, Lisboa: Na officina de Joseph Antonio da Sylva, 1726-1728
- CARVALHO, Pedro Moura, *O Mundo da Laca – 2000 Anos de História*, catálogo de exposição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001
- CARVALHO, Pedro Moura, *Masterpieces. Pegadas dos Portugueses no Mundo*, Coord. de Álvaro Roquette e Pedro Aguiar Branco, Lisboa: Ar-Pab, 2010
- CATZ, Rebecca, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e Outros Documentos*, Lisboa: Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983
- CRESPO, Hugo, *Jóias da Carreira da Índia*, Lisboa: Museu do Oriente, 2014
- CRESPO, Hugo, *Global City: On the Streets of Renaissance Lisbon*, London: Wallace Collection, 2014
- CURVELO, Alexandra, “Escritório”, in *Os Espaços de um Imperio*, catálogo de exposição, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999
- CURVELO, Alexandra, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas. A ‘Arte Nam-ban’ e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova Espanha (c.*

- 1550-1700), tese de Doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 2008
- DESWARTE-ROSA, Sylvie, *Ideias e Imagens em Portugal na época dos Descobrimentos. Francisco de Holanda e a teoria da arte*, Lisboa: Difel, 1992
- DIAS, João José Alves, *Muitas e muito estranhas cousas que viu e ouviu... O primeiro século de edições da Peregrinação*, exposição, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2014-2015
- DIAS, Pedro, *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822). O Espaço do Índico*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1998
- DIAS, Pedro, *Mobiliário Indo-Português*, Lisboa: Imaginalis, 2013
- FARIA, OFM, Frei Francisco Leite de, *As muitas edições da Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1992
- FELGUEIRAS, José Jordão, “Arcas indo-portuguesas de Cochim”, *Oceanos*, n.ºs 19/20, CNCDP, 1994, pp. 34-41
- FERRÃO, Bernardo, *Mobiliário Português. Índia e Japão*, vol. III, Porto: Lello e Irmão, Porto, 1990, pp. 154-171
- FLORES, Alexandre Magno, *Fernão Mendes Pinto: Subsídios para a sua Bio-Bibliografia*, Almada: C.M.A., 1983
- FLORES, Jorge, “Um Império de Objectos”, in *Os Construtores do Oriente Português*, catálogo da exposição, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998
- FRANCO, Anísio Franco e PENALVA, Luísa (coord.), *Esplendores do Oriente. Jóias de Ouro da Antiga Goa*, Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, 2014
- GACHARD, [L.-P.], *Lettres de Philippe II à ses Filles les Infantes Isabelle et Catherine écrites pendant son Voyage en Portugal (1581-1583)*, Paris: Plon, 1884
- GARCÍA, Carlos, *Desordenada codicia de los bienes agenos*, Paris: Adrian Tiffeno, 1619
- GINZBURG, Carlo, *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1992
- La santa regla de nuestro gran padre y patriarca San Benito*, Madrid, 1702
- L'ÉCLUSE, Charles de, *Exoticorum Libri Decem*, Leiden, 1605
- Manual de Piadosas Meditaciones, dos padres da Congregação de La Misión*, Madrid, 1720
- MENDES, Rui Mesquita, *História de Almada. Fernão Mendes Pinto e a sua Peregrinação na Outra Banda (1563-1583)*, Almada, 2013
- MENDES, Rui M., *Fernão Mendes Pinto e a sua Peregrinação na Outra Banda (1563-1583)*, <http://historiadealmada.blogspot.pt/2013/04/fernao-mendes-pinto-e-sua-peregrinacao.html> (3-4-2013)

- MENDES, Rui Mesquita, “Fernão Mendes Pinto: contributos históricos e documentais sobre a sua vida e obra” (no prelo)
- MOITA, Irisalva (coord.), *O Livro de Lisboa*, Lisboa: Livros Horizonte, 1994
- MOREIRA, Rafael, *A Arquitectura Militar na Expansão Portuguesa*, catálogo da CNCDP, Porto, 1994
- OLIVEIRA, Francisco Roque de, “A circulação do manuscrito da *Peregrinaçam* de Fernão Mendes Pinto na Península Ibérica e os inquéritos sobre a geografia da China. As transcrições de Frei Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1586) e de Frei Marcelo de Ribadeneira (1601)”, in *O Reino, as ilhas e o mar oceano – Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*, coord. de Avelino de Feitas de Meneses e João Paulo Oliveira e Costa, vol. 2, Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, e Universidade dos Açores, 2007, pp. 685-707
- PEREIRA, S.J., Padre João, *Exhortaçoes domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus de Portugal, & Brasil*, Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1715
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto em que da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouvio [...]*, Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1614
- PINTO, Maria Helena Mendes, *Lacas Namban em Portugal*, Lisboa: Edições Inapa, 1990
- ROSÁRIO, O.F.M., Frei António do, *Sortes de S. Antonio celebradas em huma trezena historica, moral, & panegyrica*, Lisboa, 1701
- SAN TOMÁS, Frei Juan de, *Explicacion de la doctrina christiana y obligacion de los fieles en creer [...]*, Madrid, 1682
- SERRÃO, Vítor, *A Pintura Proto-Barroca em Portugal, 1612-1657. O Triunfo do Naturalismo e do Tenebrismo*, Lisboa: Colibri, 2000
- SERRÃO, Vítor, “O mar na pintura portuguesa. Representações marítimas na arte portuguesa dos séculos XVI e XVII”, in *VII Curso de Verão da Ericeira ‘O Mar. Regresso ao Futuro’*, coord. de Margarida Garcês, Instituto de Cultura Europeia e Atlântica, Ericeira: Mar de Letras, 2006, pp. 81-90
- SERRÃO, Vítor, *A lenda de São Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso [estudo histórico, estético e iconológico de um ciclo barroco existente na Sacristia da Igreja de São Roque]*, 2ª ed., Lisboa: ed. Quetzal e Santa Casa da Misericórdia, 2006
- SERRÃO, Vítor, “Maniera, peinture murale et calligraphie: Giraldo Fernandes de Prado (c. 1535-1592), un grand peintre, écrivain et noble enlumineur méconnu”, in *Out of the Stream: new perspectives in the study of Medieval and*

Early Modern mural painting (Coord. de Luís Afonso e Vítor Serrão), Newcastle: Cambridge Scholars, 2007, pp. 116-140

- SERRÃO, Vítor, “Ecumenism in images and trans-contextuality in Portuguese 16th century art: Asian representations in Pentecostes by the painter António Leitão in Freixo de Espada à Cinta”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, C.H.A.M., n° 20, June 2010, pp. 125-165
- SERRÃO, Vítor, “Pintura e Devoção em Goa no Tempo dos Filipes: o Mosteiro de Santa Mónica no ‘Monte Santo’ (c. 1606-1639) e os seus artistas” (“Painting and worship in Goa during the period of Iberian union: the Santa Mónica monastery at ‘Monte Santo’ (c. 1606-1639) and its artists”), *Oriente*, n° 20, 2011, pp. 11-50
- SERRÃO, Vítor, “Caixa-escritório, produção indo-portuguesa”, in Catálogo do ‘stand’ *São Roque. Antiguidades & Galeria de Arte – Feira de Arte e Antiguidades de Lisboa*, Lisboa: Cordoaria Nacional, Abril de 2014, pp. 206-207 (com separata)
- SERRÃO, Vítor, “Iconografia do mar e da viagem na arte portuguesa no tempo de Fernão Mendes Pinto”, in *A ‘Peregrinação’ de Fernão Mendes Pinto - 1614-2014*, 4º centenário da edição da *Peregrinação*, Academia de Marinha (AM) e Instituto de Cultura Europeia e Atlântica (ICEA), Lisboa: Academia de Marinha, 2014, pp. 61-74
- SERRÃO, Vítor, “As artes decorativas na coleção palaciana de D. Fernando de Castro, 1º Conde de Basto, na Évora do final do século XVI”, *Artis – revista de História da Arte e Ciências do Património*, n° 2, 2014, pp. 8-21
- SERRÃO, Vítor, “Transmigrações artísticas: uma notável caixa-escritório indo-sino-portuguesa de inspiração camoniana”, in *Portugal-Índia. Da herança portuguesa à Índia dos nossos dias* (Actas do Seminário sobre o Antigo Estado Português da Índia: Herança Portuguesa na Índia), coord. de Artur Teodoro de Matos e Guilherme d’Oliveira Martins, Lisboa: Centro Nacional de Cultura (CNC) e Centro de Estudos de Povos e Culturas (CEPCEP), Universidade Católica Portuguesa, 2015, pp. 77-104
- SERRÃO, Vítor e ANTUNES, Vanessa, “Giraldo Fernandes de Prado, ‘homem de admirável pincel’ (c. 1530-1592)”, *Archivo Español de Arte*, vol. 86, 2013, n° 344, pp. 345-355
- SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, “Estudo introdutório”, in *Rimas de Luís de Camões*, Braga: Universidade do Minho, 1980, pp. VII-XL
- SILVEIRA, Luís, *Livro das Plantas das Fortalezas, Cidades e Povoações da Índia Oriental*, Vila Viçosa: Fundação da Casa de Bragança, 1988

SWARNALATHA, P., *The World of the Weaver in Northern Coromandel*, c. 1750 - c. 1850, New Delhi: Orient Longman, 2005

TELES, P.º Baltazar, *Crônica da Companhia de Jesus na Província de Portugal e do Que Fizeram nas Conquistas deste Reino os Religiosos que na mesma Província Entraram, nos Anos em Que Viveu Santo Inácio de Loiola*, Lisboa, tomo I, 1645, tomo II, 1647

TRINDADE, Jaelson Bitran, “Vieira, o Império e a arte: emblemática e ornamentação barroca”, in *Actas do Congresso Barroco Iberoamericano: territorio, arte, espacio*, Sevilha: Universidad Pablo de Olavide, 2001, pp. 242-258

TRINDADE, Jaelson Bitran, “O Império dos Mil Anos e a arte do ‘tempo barroco’: a águia bicéfala como emblema da cristandade”, *Anais do Museu Paulista*, vol. 18, nº 2, 2010, pp. 11-91



Figura 1 – Retrato presumível de Fernão Mendes Pinto, por Giraldo Fernandes de Prado, no retábulo-mor da igreja da Misericórdia de Almada.

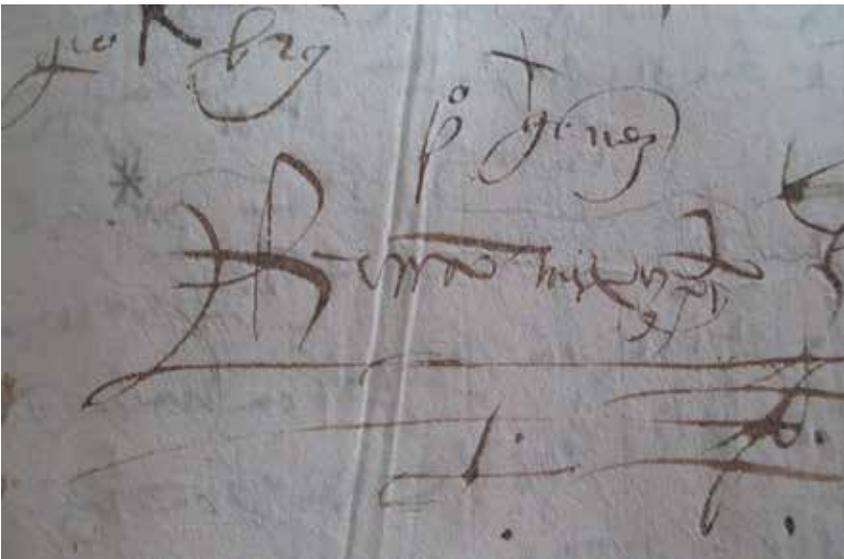


Figura 2 – Assinatura de Fernão Mendes Pinto na sua eleição a mamposteiro do Hospital do Espírito Santo e Gafaria de São Lázaro, da Misericórdia de Almada, em 1573. (Arquivo Histórico da S. C. M. de Almada)



Figura 3 – *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Sá da Costa, adaptação de Aquilino Ribeiro, ilustrações de Jaime Martins Barata.

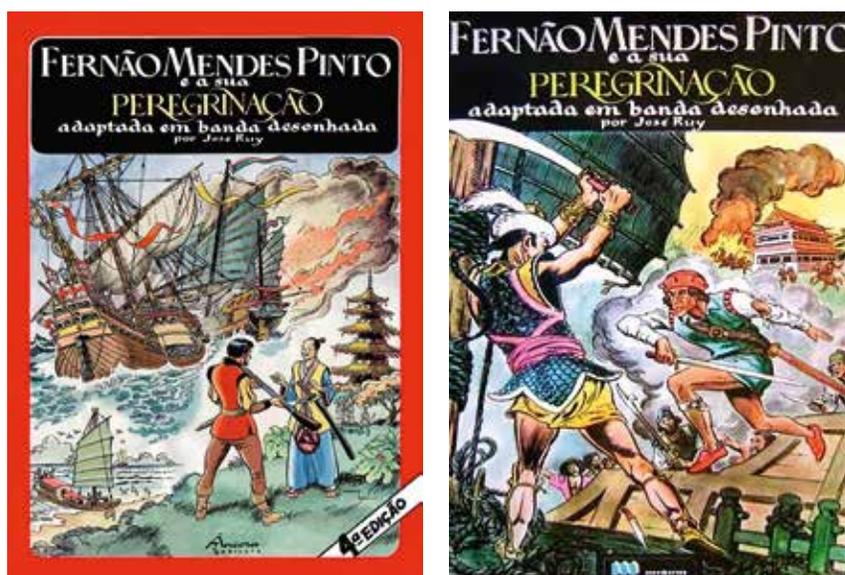


Figura 4 – Pranchas de José Ruy, primeiro publicadas a preto e branco (Dezembro de 1957/Junho de 1959, revista *Cavaleiro Andante*), depois no álbum *Fernão Mendes Pinto e a sua Peregrinação*, a cores (1ª primeira edição pela Meribérica-Líber em 1987).

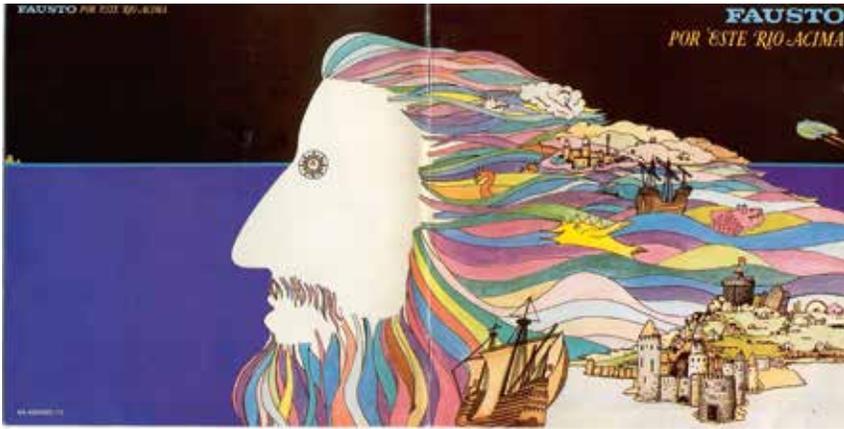


Figura 5 – Capa de José Brandão para o disco (duplo álbum) de Fausto, *Por este Rio Acima*, dedicado à *Peregrinação*, editado em 1982 pela Triângulo, com arranjos de Eduardo Paes Mamede e de Fausto e orquestrações, direcção musical e produção de Eduardo Paes Mamede.

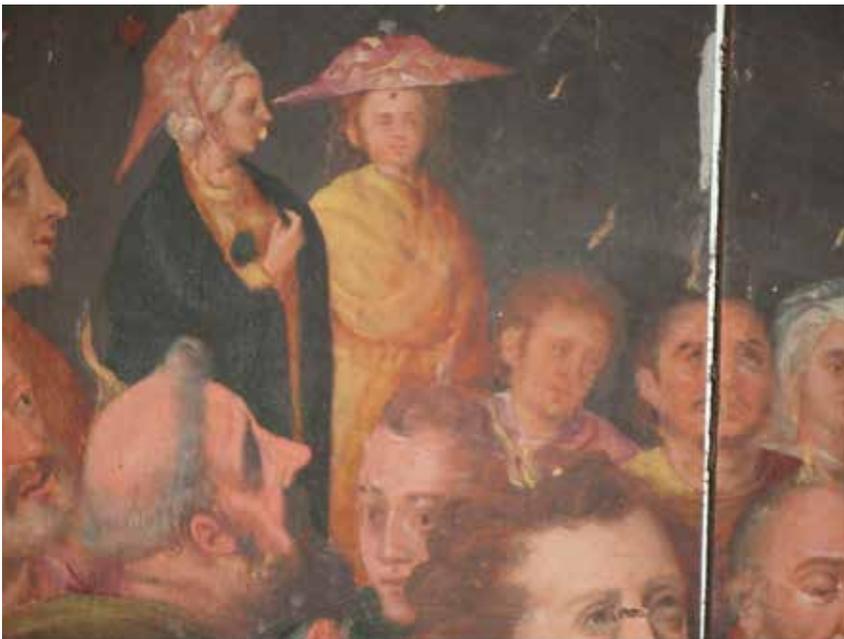


Figura 6 – *Pentecostes*, por António Leitão, c. 1580, da Capela de Santo António, em Freixo de Espada à Cinta, uma representação de japoneses, em sinal ecumenista.



Figura 7 – Nossa Senhora da Boa Viagem velando pela protecção do comércio na barra de Lisboa, ex-voto de Domingos Vieira Serrão e Simão Rodrigues (cerca de 1620). Igreja de São Luís dos Franceses, em Lisboa.



Figura 8 – Aquamanil com caquesseitão em prata, início do século XVII, antiga colecção dos marqueses do Alegrete (leilão da Sotheby's, 2014), representa o animal mitológico, descrito por Fernão Mendes Pinto na *Peregrinação*, cap. XIV, como visto em Sumatra.



Figura 9 – Aquamanil com o monstro caquesseitão, peça indo-portuguesa em prata, início do século XVII, col. Dr. Mário Roque.



Figura 10 – André Reinoso, *Francisco Xavier aplacando a sede dos companheiros de viagem*, c.1619, sacristia da igreja de São Roque.



Figura 11 – Ilustração do *Itinerario* de Jan Huygen van Linschoten, de 1595.



Figura 12 – Gravura setecentista com a vila de Almada (e Lisboa ao fundo) nos finais do século XVI, o ambiente em que Fernão Mendes Pinto conviveu com outros *litterati*.



Figura 13 – Presumível retrato de Fernão Mendes Pinto, pormenor da *Visitação da Virgem a Santa Isabel*, no retábulo da igreja da Misericórdia de Almada (1590) por Giraldo Fernandes de Prado.



Figura 14 – Caixa-escritório, peça de produção indo-sino-portuguesa (Golfo de Bengala ?), do fim do século XVI ou início do XVII. Coleção Mário Roque.



Figura 15 – Tapa da Caixa-escritório indo-sino-portuguesa (Golfo de Bengala ?), do fim do século XVI ou início do XVII. Coleção Mário Roque. Filacteria com o adágio DAVA-LHE O VENTO NO CHAPEIRÃO.



Figura 16 – Águia bicéfala no intradorso da tapa da caixa-escritório, peça de produção indo-sino-portuguesa (Golfo de Bengala ?), do fim do século XVI ou início do XVII. Coleção Mário Roque.



Figura 17 – Aba de prato de faiança de fabrico português, do 2º quartel do séc. XVII. Colecção privada.

Portugueses no Estrangeiro

Miguel Tamen*

Um dos interesses maiores da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto é descrever em pormenor aquilo que no século XVI podia acontecer a portugueses no estrangeiro. Sobre isto existe, e não apenas na literatura relevante, uma versão indisputada. A versão é: a coisa mais interessante que pode acontecer a portugueses no estrangeiro é ver o estrangeiro e conhecer estrangeiros. A atitude que subjaz a esta versão é a que perfidamente Fernando Pessoa atribuiu a Mário de Sá-Carneiro: “V. admira Paris.” O maior motivo de interesse que para mim existe na *Peregrinação* é diferente. Muito mais interessante que conhecer estrangeiros é um português no estrangeiro reconhecer outro português. A possibilidade de dois cães se conseguirem reconhecer é sempre mais misteriosa que o episódio trivial de um cão que reage a uma formiga ou a uma luz intensa.

Nunca que eu saiba foi devidamente sublinhado o facto de ao longo do livro muita gente, sobretudo portugueses, passar a vida a conhecer-se, reconhecer-se, perder-se de vista, e voltar a encontrar-se. O “estrangeiro”, na *Peregrinação*, é essencialmente um contentor fechado cheio de distrações, episódios sensoriais e animais parecidos uns com os outros. Esta ideia geral, que não vai ser reiterada, mas que a ser exacta nos pouparia gastos com as noções de “orientalismo” e de “alteridade”, tem a ver com uma segunda ideia geral, que também não vou desenvolver aqui: a de que aquelas distrações são distrações (o que aliás explica que o livro tenha sido entusiasticamente recebido, e depois traduzido, tantas vezes como distração). No resto, o celebrado Oriente de Fernão Mendes Pinto não é muito diferente do Oriente de Álvaro de Campos: é pequeno, fechado e, com algum esforço, perfeitamente inteligível. Bem entendido, para Fernão Mendes Pinto é inteligível nos termos de Fernão Mendes Pinto. Mas para si não há outros, e tal não se deve ao facto de ter nascido em Montemor-o-Velho. A ideia de ‘inteligível para mim em termos que não são os meus’ é ininteligível.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Sobre portugueses no estrangeiro existe uma segunda doutrina consuetudinária. A doutrina é a seguinte: como cães, e aliás como húngaros ou espanhóis, os portugueses no estrangeiro imaginam que se podem reconhecer facilmente uns aos outros. Como conseguem fazê-lo? Quase ninguém leva a sério, pelo menos em voz alta, a fiabilidade de características morfológicas. E, pese embora alguma evidência circunstancial, não existem opiniões a que possamos chamar *prima facie* portuguesas. A maior parte das pessoas porém parece levar a sério a língua portuguesa. Reconhecemos um português, diz-se muitas vezes, porque fala português (em português, como em alemão, sente-se a confusão entre adjectivos para nacionalidades e nomes para línguas). A teoria é ubíqua e foi há não muitos anos resumida no preâmbulo de uma resolução do Conselho de Ministros português. “No que se refere às comunidades portuguesas,” explica-se aí, “a língua portuguesa torna-se fundamental como elemento estruturante do reforço dos vínculos de identidade cultural e afectiva... assim como forma de afirmação de Portugal e dos Portugueses no mundo”.¹

Não parece justo negar que a língua a que chamamos português desempenhe um papel nas variadas cerimónias de reconhecimento entre portugueses no estrangeiro. Para efeitos do reconhecimento, porém, aquilo que entendemos por português são apenas barulhos característicos, exactamente como reconhecemos o som de um piano quando alguém, independentemente de saber tocar piano, carrega nas teclas de um piano. Não é por isso requerido que os barulhos portugueses se percebam e, muito menos, que façam sentido. Ter de satisfazer estes dois requisitos elevaria a fasquia de modo irrazoável e transformaria o português numa das línguas menos faladas do mundo.

De que falamos quando falamos de reconhecimento? Proponho que nos concentremos numa das mais complexas cenas de reconhecimento na *Peregrinação*. Como é complexa, requer uma preparação laboriosa e comparações com outras sequências do livro. No Capítulo 116 (336)², Fernão Mendes Pinto está em Quansy, na China, e vai a uma floresta apanhar lenha. De regresso, conta, “me sahio ao caminho hum homem velho vestido de hũas roupas de damasco preto forradas de peles de cordeyras brancas”. O homem velho “escarrou alto para que eu o ouuisse”. O processo parece dar resultado porque, conta Fernão Mendes, “eu ouuindo o escarro leuantey os olhos.” Depois, prossegue, “vi ã me acenaua com a mão, como ã chamaua por mym.” Nessa altura, “lhe disse pela lingoa do Chim, potau quinay? que quer dizer, chamasme? A que elle sem responder palavra

¹ Resolução do Conselho de Ministros 188/2008, de 16 de Julho, publicado no DR, 27.11.2008, preâmbulo.

² Todas as referências parentéticas no texto são a Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, Ed. diplomática de Adolfo Casais Monteiro, Lisboa: INCM, 1983.

me deu a entender por acenos que sy.” A interacção parece inconclusiva. Fernão convence-se de que é “negaça” e decide fugir. “Porem”, continua, “o homem entendendo o meu propósito, tornou a escarrar muyto mais alto, & tornando eu a olhar para elle, o vy sentarse em joelhos & mostrarme hũa Cruz de prata de quasi hum palmo de comprido, & leuãtar as mãos para o Ceo”. Nessa altura Fernão muda de ideias e decide segui-lo para “yr saber o que era, ou o que queria:” “chegando a elle, sem atè então cuydar delle outra cousa senão que era Chim”. E segue-se o reconhecimento propriamente dito: o velho

... se me lançou aos peis, & com grandes soluços & muytas lagrimas começou a dizer: Bemdito & louuado seja o dulcissimo nome de nosso Senhor Jesu Christo, pois a cabo de tanto tempo & em tamanho desterro permitio verẽ meus olhos homem Christão, que professasse a ley de meu Deos posto na Cruz. Quando eu ouuy hũa cousa tão noua, & tão lõge do q̄ eu esperaua, fiquey tão sobressaltado, q̄ afastandome rijo atras mais q̄ pasmado, lhe disse alto: Eu te esconjuro da parte de nosso Senhor Jesu Christo que me digas quem és, a que elle cõ muytas lagrimas respõdeu, sou, irmão meu, hum pobre Christão Portuguez, por nome Vasco Caluo... (336-337).

A primeira coisa que há a dizer é que o reconhecimento de Vasco Calvo por Fernão Mendes Pinto é precedido do reconhecimento de Fernão Mendes Pinto por Vasco Calvo. A segunda coisa, que a palavra ‘reconhecimento’ está aqui empregada de modo *sui generis*. De facto, quer Vasco quer Fernão não reconhecem, respectivamente Fernão ou Vasco, isto é, pessoas que já conhecessem, designadas por nomes próprios. A sua surpresa não vem de encontrarem alguém, mas de não esperarem encontrar quem encontraram. Aliás, se Vasco Calvo se apresenta (“irmão de Diogo Caluo q̄ foy Capitão da nao de dom Nuno Manoel, natural de Alcouchete”, 337), o Fernão da *Peregrinação* é menos que o Marcel de Proust: a apresentação, no sentido formal, não é recíproca e nenhum nome próprio é trocado. Em terceiro lugar, sabemos qual foi a causa do reconhecimento de Vasco (“ouuy hũa cousa tão noua”, a saber, alguém a quem se tinha dirigido em chinês falar português), mas não sabemos qual foi a causa do reconhecimento de Fernão como “homem Christão”. Em quarto lugar, sabemos que nenhum critério comportamental foi suficiente para Fernão reconhecer Vasco mas que nenhum critério linguístico foi necessário para Vasco reconhecer Fernão. Aquilo a que o Conselho de Ministros português chamou o “elemento estruturante do reforço dos vínculos de identidade cultural e afectiva ao nosso país” não parece capaz de assegurar afinidade automática entre Montemor-o-Velho e Alcouchete.

Estes quatro pontos sugerem um sem-número de dificuldades. Interessam-me sobretudo duas. A primeira foi muitas vezes glosada por comentadores em tons diferentes de aprovação: para todos os efeitos práticos, ‘cristão’ e ‘português’ não são termos coextensivos. Nem todos os portugueses são cristãos e nem todos os cristãos são portugueses. Nuno Rodrigues Taborda, no Capítulo 176, apresenta-se a Fernão e companhia tendo em conta estas peculiaridades metafísicas: “Eu senhores & irmãos meus, sou Christão, inda que no trajo volo não pareça, & Portuguez de pay & mãy, natural de Penamacor” (541). O peso dessas peculiaridades assenta todo na segunda ocorrência da palavra ‘&’. ‘Cristão e português’ é como ‘modelo e detective.’

O fenómeno é generalizado na *Peregrinação* à maior parte dos pares de termos que denotam aquilo a que hoje chamaríamos nacionalidade e aquilo a que já aí se chama religião. Disso nos lembra o ocasional arménio, e, claro está, uma galeria de cristãos renegados, um dos quais “se tornara Mouro por amor de hũa Grega Moura com que era casado” (19). Para Fernão, nem um arménio é um cristão honorário nem uma moura pode ser uma grega cultural ou afectiva (um caso parcialmente converso e ilustração de dissabores variados foi descrito mais ou menos na mesma altura por Shakespeare a propósito de Veneza).

Muito mais tarde, no Capítulo 162, “hũa molher Portuguesa [que] se casara cõ hũ jogue... [e] não se atreuia a viuer entre Christãos” declara que “ainda q̄a víssemos aly daquela maneyra, & naquelles trajos do diabo, nunca deixaria de ser verdadeyra Christã” (490). Fernão e companhia, momentaneamente seduzidos pela tese da coextensividade, convidam-na a vir ter com eles daí a dez dias para “acabar seus dias na pouoação do Apostolo S. Tomè”, mas “ella em tudo nos faltou, por q̄ nũca mais a vimos, nẽ soubemos nouas della” (490). Será porque era portuguesa? Tal porém não impede que, no Capítulo 176, Nuno Rodrigues Taborda, vinte e três anos prisioneiro entre “Gëtios” e, “como a carne he fraca”, “quisesse seguir suas opinioês” (541), tenha decidido seguir Fernão, depois de provido “doutro vestido mais Christão que o que trazia.” Será porque era português? Não há regras que nos permitam prever o que um cristão, um português, ou aliás um modelo ou um detective vão necessariamente fazer.

Daqui resulta (e este é para mim o ponto mais interessante) que ninguém pode ser reconhecido satisfatoriamente como *português* ou seja, que uma indicação como ‘português’ é insuficiente para individuar uma pessoa. De dizer que alguém é português não se segue necessariamente mais conhecimento sobre essa pessoa. ‘Português’ é parecido com ‘sobrinho’ ou ‘mais alto que’ e não com ‘assassino’ ou ‘ruivo’. Tem semelhanças com aquilo a que por vezes se chama

um predicado relacional. O facto de as pessoas serem individuadas com recurso a predicados relacionais parece-me uma característica muito importante da psicologia moral de *Peregrinação*, e uma característica que não é geralmente salientada, e não só a propósito da *Peregrinação*. Não é por exemplo salientada na resolução do Conselho de Ministros português. Tal como a definição de alguém como sobrinho só pode ser especificada se determinarmos de quem o sobrinho é sobrinho, assim a definição de alguém como português requer para Fernão outras pessoas a quem os mesmos predicados são aplicados. Aquilo a que o Conselho de Ministros chamou “afirmação de Portugal e dos Portugueses no mundo” é na *Peregrinação* uma actividade desnecessária e por isso inexistente. Nenhum músculo afirmativo, isto é, nenhuma atitude proposicional específica, é requerido pela utilização de certos predicados. Em consequência, ninguém se torna mais português por afirmação e muito menos por estipulação.

A segunda dificuldade colocada pela cena de reconhecimento de Fernãos e Vascos é menos aparente. Trata-se da noção de que falar uma dada língua (neste caso, português) não é nem necessário nem suficiente para reconhecer um português. De facto, se por um lado a língua parece desempenhar um papel no reconhecimento de Vasco por Fernão, não parece desempenhar nenhum no reconhecimento de Fernão por Vasco. A pátria de Vasco não é a língua portuguesa. Como Vasco é português, a língua é quando muito uma pátria opcional, a saber, a pátria opcional de Fernão. Ora se a língua é uma pátria opcional, a língua não é pátria de ninguém. Não há pátrias opcionais.

Como foi Fernão reconhecido por Vasco? Relembremos uma observação que fiz de passagem atrás, a saber, que tal aconteceu *antes* de Fernão ter reconhecido Vasco. A cronologia das duas anagnoreses sugere que a primeira é causa da segunda: foi *porque* Vasco reconheceu Fernão que Fernão reconheceu Vasco. Em consequência, o contrafactual ‘Se Vasco não tivesse reconhecido Fernão, Fernão não teria reconhecido Vasco’ parece verdadeiro. O que poderia não ser mais que um ornamento a uma constatação de facto é no entanto de mais consequência. Com efeito, Vasco percebeu que Fernão era Fernão (isto é, um “homem Cristão” e, como ele, talvez “hum pobre Christão Portuguez”) sem que Fernão tivesse aberto a boca em português. Será que a pronúncia de Fernão na “lingoa do Chim” denotava um nativo de Montemor-o-Velho? A ideia é tão fantástica como imaginar que os escarros de Vasco Calvo são característicos de Alcochete. Para descrever esta dificuldade, teremos de esclarecer melhor alguns aspectos gerais.

A *Peregrinação* está cheia de ocasiões de reconhecimento não-linguístico. No Capítulo 171 Fernão faz parte de um grupo de portugueses “confusos & indeterminados” (529) que é avistado por “hũa molher Christam por nome

Violante” (530). A informação sobre o seu nome (e aliás sobre vários pormenores circunstanciados da sua vida) não é cometida a nenhuma inferência instantânea e não suscita por isso a necessidade de nenhum esclarecimento particular. Não é conteúdo cognitivo de nenhuma cena de reconhecimento. Saberemos mais tarde que os portugueses foram “curados com muito gasalhado” (530) em sua casa. O que Fernão sabe sobre Violante é apenas apendido à descrição inicial da sua aparição, através de uma deflecção cronológica familiar a qualquer contador de histórias. O reconhecimento propriamente dito é de Fernão (e companhia) por Violante. “[E]sta em nos vendo deu hum grande grito & disse, Iesu, isto são Christãos que eu vejo diãte de mim?” (530)

Estes gritos têm uma longa tradição, desde o Édipo (v. 1265) até ao “Ah! La maledizione!” da última cena do primeiro acto e depois do acto final do *Rigoletto*. A explicação geralmente aceite, que parece *prima facie* razoável, é que denotam ou acompanham uma experiência crucial. Afinal de contas Rigoletto e Édipo perceberam alguma coisa. Não é todavia claro qual possa ser o conteúdo da experiência crucial de Violante. “Em nos vendo,” escreve Fernão, “deu hum grande grito”. Mas que viu Violante em quem viu? Que traço crucial de quem ela viu o seu grito acompanha? Só o tempo o dirá, e só o tempo permitirá a Fernão relacionar os gritos de Violante com outras ocorrências sublunares.

Nem sempre a ligação entre grito e causa é tão difícil de imaginar. No Capítulo 111, e numa passagem em que Fernão Mendes Pinto mostra que domina a difícil arte das metáforas mistas, uma mulher, depois de ter mostrado no seu braço, a Fernão e companhia, “hũa Cruz que nelle tinha escolpida como ferrete de Mouro” (255), interroga-os (“conhece por ventura algum de vos outros este sinal que a gête da verdade chama Cruz, ou ouuistelo algũa hora nomear?”, 255-256), e obtém uma resposta afirmativa.

... [Ao] que ella dando um grito, & levantando as mãos para o Ceo disse alto, Padre nosso que estàs nos Ceos, santificado seja o teu nome, & isto disseo na lingoagem Portuguesa, & tornando logo a falar Chim, como que não sabia mais do Portuguez que estas palavras... (256).

Neste caso, a experiência crucial consiste em ouvir uma resposta afirmativa (em “Chim”) a uma pergunta (também em “Chim”). A frase “em lingoagem Portuguesa” é uma explicação ou corroboração do grito, que por sua vez foi causado pela resposta a uma pergunta. Não levanta porém quaisquer dúvidas sobre as causas da experiência que descreve ou da experiência a que se segue. Estas causas não têm nada de linguístico, isto é, não estão ligadas a

propriedades cometidas a qualquer língua particular: são gerais, semânticas e cognitivas. A natureza dos barulhos trocados é irrelevante para a experiência: basta que seja constante.

Voltemos agora ao episódio Calvo. Depois de mutuamente reconhecidos, Vasco convida Fernão e companhia para jantar e leva-os “para outra casa onde estaua sua molher com dous meninos, & duas moças filhas suas” (337). Depois de jantar, a mulher de Vasco, que tem “parentes honrados” na cidade mas no geral “receyo... dos Gentios”, abre um oratório e procede “como tinha por costume” a “dar Christammente graças a Deos em segredo”. Nessa altura, abruptamente, a história passa a ser contada em discurso directo:

Verdadeyro Deos, nós pecadores confessamos diante da vossa Cruz como bons Christãos a santissima Trindade, Padre, Filho & Espirito Santo, três pessoas & hum só Deos, & assi prometemos de viuer & morrer na nossa santissima Fé Catholica como bõs & verdadeyros Christãos, confessando & crendo na vossa santa verdade tudo o q̃ tẽ & cré a santa madre Igreja de Roma & destas nossas almas co vosso precioso sangue remidas, vos fazemos preito & menagê, para com ellas vos seruirmos toda a vida, & na hora da morte volas entregarmos como a Deos & Senhor, cujas confessamos q̃ são por criação & por redempção. (337-338)

O discurso directo instancia, claro está, esse costume de “dar Christammente graças”. Várias perguntas difíceis no entanto se colocam, e colocam crucialmente, a Fernão. É “dar Christammente graças” falar? Estão os Calvos a falar português? Indícios para uma resposta à segunda pergunta, mais geral, podem encontrar-se na expressão que introduz a passagem em discurso directo. Os Calvos, conta Fernão, “disserão estas palavras pelo Portuguez, & bem pronüciado” (337).

Note-se primeiro que a maneira como Fernão conta a história é afectada pela natureza singular da acção que está a descrever, e precipita-se num par de decisões pouco idiomáticas. Podemos até deixar de lado a referência à pronúncia, que será uma opinião sobre a qualidade daquilo que os Calvos estão a fazer, mas não ajuda a determinar aquilo que, para Fernão, estão a fazer. Para perceber o que estão a fazer temos nós de tentar perceber o que quer Fernão dizer com “disserão estas palavras pelo Portuguez.”

A locução ‘dizer palavras’ é desajeitada, a ponto de sugerir um tom depreciatório (estará ‘dizer palavras’ para ‘falar’ como ‘carregar em teclas’ para ‘tocar piano’?) No entanto não existe qualquer outro motivo para imaginar a passagem como depreciatória. Trata-se além disso, diz Fernão, de dizer palavras

“pelo Portuguez.” A escolha da preposição é pelo menos tão oblíqua como a locução ‘dizer palavras’ e, como ela, não é fácil de parafrasear. Palavras *por meio* do português (como ‘a diplomacia por outros meios’)? Palavras *segundo* o português (como ‘evangelho segundo São João’)? Palavras *por* português (como ‘gato por lebre’)? Em qualquer dos casos, trata-se para Fernão de palavras *independentes* do português. A relação entre estes dois objectos (as “palavras” e o “Portuguez”) é difícil de descrever. Sem de novo entendermos o termo como depreciatório, e com a vantagem de poder acomodar as paráfrases que fizemos, não parece inexacto dizer que as palavras dos Calvos são uma espécie de imitação de português. Tal imitação, que “a todos... fez derramar muytas lagrimas” (338), é aquilo em que “dar Christamente graças” consiste. Mas, seja o que for, dar graças não é aquilo a que comumente se chama falar português.

Não se trata isto de um paradoxo moderno, embora motivado pelas intenções louváveis que muitas vezes temos de resgatar autores obscuros por preocupações reconhecíveis. De facto, Fernão desenvolve logo a seguir a sua própria teoria sobre o que os Calvos estão *realmente* a fazer. A teoria de Fernão é uma teoria sobre aquilo que aqueles que dizem “palavras pelo Portuguez” podem estar a fazer. “Aquelles meninos innocentes, em terra tão apartada, & sem conhecimento de Deos,” escreve, estão a “[confessar] a sua ley com palavras... santas.” (338) Os Calvos não estão a dizer nada: estão a fazer outra coisa. Montemor-o-Velho, apesar da proximidade ameaçadora de Coimbra, explica a Oxford que dar graças não é um acto de fala.

O que é então esta imitação não-linguística do português que gera tantos gritos e comoções de reconhecimento, que faz de chineses pessoas como nós, e que, segundo Fernão, consegue mais que uma resolução do Conselho de Ministros português? No Capítulo 111, a que já aludimos, a mulher com uma cruz “escolpida como ferrete de Mouro” (255), cujo nome se revela ser Inez de Leiria, e para cujo pai aliás trabalhara Vasco Calvo (mais um exemplo do Oriente semelhante e pequenino da *Peregrinação*), e que, relembremos, não fala português, descreve uma cerimónia muito parecida com a que discutimos a propósito dos Calvos. O seu pai, Tomé Pirez, que “fora por Embaixador a el Rey da China” (256), tinha sido degredado para a cidade de Sampitay, “onde se casara com sua mãy, porque tinha algũa cousa de seu, & a fizera Christam” e tinha vivido durante vinte e sete anos “conuertendo muytos Gentios â fé de Christo... que aly em sua casa se ajuntauão sempre aos Domingos a fazer a doutrina” (256-257). Nessa altura Fernão e companhia manifestam curiosidade pela actividade:

E preguntandolhe nós que era o que dezião ou que rezauão, respõdeo, que nenhũa cousa mais que somente porêse todos em joelhos diante daquella sua Cruz, & com as mãos levantadas & os olhos no Ceo dizerem todos: Senhor Iesu Christo assi como he verdade que tu es verdadeyro Filho de Deos, concebido pelo Espirito santo no ventre da virgẽ santa Maria para saluação dos pecadores, assi nos perdoa nossos pecados para que mereçamos ver a tua face na gloria do teu reyno, onde estàs assentado á destra do muy alto. Padre nosso que estàs nos Ceos, santificado seja o teu nome. Em nome do Padre, & do Filho, & do Espirito santo, amen, & beijando todos a Cruz se abraçauão hũs cos outros & se hião para suas casas. E assi uiuião todos muyto conformes & amigos sem auer entre eles odio ou inimizade algũa. (257)

Mais uma vez, a passagem é muito complexa e exige uma série de precisões. Uma precisão crucial é que, porque Inez não fala português, as suas palavras não são uma mera transposição para discurso indirecto realizada por Fernão, através de um mecanismo sintáctico qualquer, mas sim uma *interpretação* que Fernão faz (em discurso indirecto) das palavras de Inez. A posição de Fernão é idêntica à de alguém que explica em português que alguém *disse* em alemão que estava a chover. No entanto, uma parte dessa interpretação (a secção que começa em “Senhor Iesu Christo” e acaba em “amen”) é feita em discurso directo. Reconhecer-se-á nessa secção a tradução portuguesa de várias orações em latim, nomeadamente o Credo (e.g. “onde estàs assentado á destra do muy alto”). Nessa secção Inez não está a dizer nada, no sentido de que aos barulhos que lhe são atribuídos por Fernão não corresponde interpretação alguma de Fernão; a interpretação de Fernão consiste em supor que Inez está *deliberadamente* a fazer barulhos, e não que por meio desses barulhos queira *deliberadamente dizer* qualquer coisa.

Inez, claro, está a rezar ou, mais exactamente, a dar exemplos dos barulhos a que Fernão chama rezar. Por isso, a hesitação inicial de Fernão (“o que dezião ou que rezauão”) sugere que todos os exemplos de Inez a dizer coisas, no contexto da actividade a que se chama “fazer a doutrina”, não são realmente exemplos de dizer coisa alguma, e assim não são exemplos de Inez a falar latim ou muito menos português. E ao rezar *parece* que Inez diz coisas (é neste sentido que, como se defendeu acima, rezar, como aliás dar exemplos ou fazer filosofia³, é uma espécie de imitação de dizer). No entanto, a ‘rezar’ ou ‘fazer a doutrina’ não podem ser apenas ser cometidas actividades linguísticas ou, melhor, actividades

³ Assim Wittgenstein observa: “Estou sentado no jardim com um filósofo; ele diz muitas vezes ‘Sei que aquilo é uma árvore’ e aponta para uma árvore próxima. Uma terceira pessoa ouve isto e eu digo-lhe: ‘O homem não está maluco. Estamos só a fazer filosofia.’” (*Über Gewissheit*, §467, minha tradução).

susceptíveis de serem confundidas com actividades linguísticas. A cerimónia consiste em “porêse todos em joelhos diante daquella sua Cruz, & com as mãos levantadas & os olhos no Ceo dizerem [no sentido de ‘fazer certos barulhos’] todos... & beijando todos a Cruz se abraçauão hũs cos outros.” Rezar inclui por isso barulhos e movimentos, interpretados por Fernão como comportamentos.

Finalmente, mas não menos importante, não é exacto que a passagem, *grosso modo*, descreva apenas aquilo a que chamei “a cerimónia.” Depois da cerimónia em sentido restrito “se hião para suas casas. E assi uiuião todos muyto conformes & amigos sem auer entre eles odio ou inimizade algũa.” O que Fernão nos descreve é um tipo de vida particular: o tipo de vida a que na sua interpretação chama uma vida de animais humanos “conformes & amigos.” Dessa vida, como da vida de quaisquer animais humanos, fazem parte gestos, barulhos, acções, costumes e pensamentos. Farão também dela parte actividades linguísticas, mas infelizmente a questão não parece interessar Fernão. O tipo de linguagem que os linguistas estudam e os comparatistas celebram, seja ela português, latim ou chinês, não o emociona.

Que vida descreve então Fernão? A vida é a vida de uma comunidade, diz Fernão, de “mais de trezêtos... Gentios.” Fernão usa a palavra ‘gentio’ de modo um pouco peculiar, diferente do modo mais corrente que sugere uma inferioridade ou uma diferença religiosa. Aliás o ponto da interpretação oferecida parece ser o de defender que assim como nenhuma diferença linguística é relevante (porque para o conjunto das actividades descritas ninguém está a usar uma linguagem) assim não existe necessariamente uma diferença religiosa relevante entre gentios e não-gentios. Para caracterizar a comunidade-Leiria, termos como ‘português’ ou ‘estrangeiro’ são inúteis. O que a define é o modo como cada um dos seus membros só se pode definir em relação aos outros e a um conjunto de acções que realizam e estados que as acompanham. Fernão Mendes Pinto sugere assim, do fundo dos seus termos de Montemor-o-Velho, que são os únicos que tem e são tantas vezes melhores que aqueles que imaginamos que temos, que não há portugueses, não há estrangeiros, e que por isso não pode haver portugueses no estrangeiro.

Imagens do Oriente na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto*

Arnaldo do Espírito Santo

Celebrou-se, há três anos, o quarto centenário da primeira edição de uma obra singular em estilo e género, que veio a lume em Lisboa em 1614, na oficina de Pedro Crasbeeck, com o título de *Peregrinação*. A obra está dedicada “à Catholica Real Magestade del Rey dom Felippe o III deste nome nosso Senhor”. Nos mares onde decorre a maior parte da viagem de Fernão Mendes Pinto cruzam-se portugueses e espanhóis, como foi o caso de Cosme Torres, e passo a citar a *Peregrinação*, “Castelhano de nação, que pela via de Panamá, sendo soldado, fora ter a Maluco em uma armada que o visorrei da nova Espanha lá mandara no ano de 1544, o qual por incitação e conselho do padre mestre Francisco [Xavier] depois em Goa se meteu na Companhia”¹. E foi também o caso de outro companheiro, e volto a citar, “também castelhano natural da cidade de Córdoba, que se chamava João Fernandez, homem muito humilde e muito virtuoso”.²

Além disso, a Índia, a Malásia, e os mares da China e do Japão exerceram sobre os portugueses, os espanhóis e as restantes nações da Europa do séc. XVI-XVII, o mesmo fascínio que, na antiguidade, a longínqua Ibéria exerceu sobre fenícios, gregos e romanos. É neste contexto de monarquia dual que a *Peregrinação* se torna a segunda obra de um autor português mais lida no mundo, graças à tradução para castelhano de Francisco de Herrera Maldonado, com seis edições no séc. XVII.

Como é sabido, a obra ocupa 302 fólhos a duas colunas na edição *princeps* de 1614. É obra póstuma, publicada cerca de trinta anos após a morte do Autor. Numa edição crítica do século XX, sem aparato de notas, tem 678 páginas³.

* Centro de Estudos Clássicos / Universidade de Lisboa.

1 *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e Itinerário de António Tenreiro, Tratado das Cousas da China, Conquista do Reino do Pegu*. Introdução de Aníbal Pinto de Castro, Porto, Lello & Irmão, 1984, Cap. CCVIII, p. 609. A citação do texto de Mendes Pinto far-se-á sempre por esta edição.

2 *Peregrinação*, Cap. CCVIII, p. 610.

3 Ver nota 1.

É duvidoso se o original que saiu das mãos de Fernão Mendes Pinto estava dividido em 235 capítulos consecutivos, com três páginas e meia, em média, como foram consagrados pela primeira edição. Uma leitura, mesmo superficial, dará conta de que há núcleos concebidos como unidades narrativas que constituem episódios autónomos, como é o caso da ascensão e queda do corsário António de Faria de Sousa, bem como o núcleo de carácter hagiográfico, que incide sobre a acção missionária de Francisco Xavier e de Belchior Nunes Barreto nas ilhas do Japão. Aníbal Pinto de Castro, que Deus tenha em sua glória, grande mestre e meu amigo, chama a atenção para outros núcleos estruturantes da narrativa, como são “as aventuras vividas ao longo de várias viagens”, aventuras que se organizam “segundo a rota de uma viagem errante [...] ao longo da qual se aglutinam os episódios”⁴. Retomo essa divisão *grosso modo*. Saliento, porém, a errância obsessiva ao sabor do infortúnio e da “misericórdia do Senhor”, por terra e por mar, *et terris iactatus et alto vi Superum*⁵, aspecto que dá unidade ao conjunto e razão ao título, *Peregrinação*, aqui entendida apenas como “O acto de viajar por lugares longínquos”.

Ao fim de vinte e um anos (1537-1558), o herói sem estatura de herói assinalável, ou que não pretende evidenciar-se como tal, volta à pátria. Vem munido de uma certidão que afiançava que “por seruiço del Rey nosso Senhor eu fora catiuo & minha fazenda roubada, parecendome que isso só bastaria paraque nesta minha patria se me não negasse o que por meus seruiços eu cuidey que me era deuido.” É claro que não conseguiu nada do que pedia. Mas conforma-se com a decisão, como se deduz das suas palavras: “Mas inda que isto assi seja, não deixo de entender que ficar eu sem a satisfação que pretendia por tantos trabalhos & por tantos seruiços procedeo mais da prouidencia diuina que o permitio assi por meus peccados, que de descuydo ou falta algũa que ouuesse em quem por ordem do ceo tinha a seu cargo satisfazerme”⁶. Tanta conformação parece ser sinal de que o pedido apresentado à rainha, D. Catarina de Áustria, não passava de mera formalidade, ou do *topos*, recorrente na época, do servidor fiel desprezado por aqueles a quem serviu. No caso de Fernão Mendes Pinto temos, no entanto, uma recomendação de Francisco Xavier, em carta a D. João III de Portugal, de 31 de Janeiro de 1552, que diz o seguinte: “Ffernão Mendez Pinto tem servido a V. A. nestas partes e me emprestou em Japão trezentos cruzados pera fazer huma casa em Amanguchi. Elle hé homem rico”⁷. Esta informação é tão irrefutável, que não

4 *Peregrinação*, p. XLVIII.

5 Verg. *En.*, I, 3-4.

6 *Peregrinação*, Cap. CCXXVI, pp. 677-678.

7 *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, ediderunt Georgius Schurhammer S.J. et Iosephus Wicki S.J., Tomus II (1548-1552). Romae, 1945, pp. 304-305.

podemos duvidar de que se trata efectivamente do *topos* do herói que regressa à pátria, qual Ulisses, e é mal recebido ou encontra dificuldades entre os que o deviam vitoriar.

1. REFLEXOS DO MUNDO CLÁSSICO

Das muitas vezes que tenho lido, por mero prazer, a *Peregrinaçam*, vem-me sempre à mente a possibilidade de interpretar esta obra como uma narrativa de viagem marítima, configurada à maneira da *Odisseia* e da *Eneida*. Com uma pequena diferença: é que o autor da *Peregrinaçam* se confunde com o herói, e desempenha tanto as funções de criador e organizador do discurso, como a de herói da narrativa. Isto significa que se trata de um narrador autodiegético, segundo a terminologia técnica da análise narratológica cunhada por Gérard Genette há mais de quatro decénios. Não que seja ele o único herói, mas porque se assume como o herói principal e como entidade responsável pelos modos da narração, pela organização dos episódios, pelo ritmo do tempo e pela assimetria do destino que determina para cada personagem.

Se lermos com atenção o capítulo primeiro da *Peregrinaçam*, dar-nos-emos conta de que se trata, em parte, de uma espécie de proposição, e que, se o quisermos resumir, podemos dizer sem errar que Mendes Pinto se apresenta como um Ulisses, *polytropos*, que muito viajou e sofreu a inconstância da Fortuna, permanentemente acossado pela má sorte à qual resiste sempre. A consciência disso está expressa com veemência nestas linhas que passo a citar:

paraque elles [os seus filhos] vejão nella [na *Peregrinaçam*] estes meus trabalhos, & perigos da vida que passei no discurso de vinte & hũ ãos em que fuy treze vezes catiuo, & dezasete vendido, nas partes da India, Etiopia, Arabia felix, China, Tartaria, Macassar, Samatra, & outras muitas prouincias daquelle oriental arcipelago, dos confins da Asia, a que os escritores Chins, Siames, Gueos, Elequios nomeão nas suas geografias por pestana do mũdo [...].⁸

Para exemplificar esta interpretação, vou servir-me de um relato de um naufrágio em que um grupo de portugueses se apodera de uma jangada amanhada pela tripulação chinesa com os restos dos navios naufragados. Peço ao Leitor que me acompanhe no breve resumo desse episódio.

8 *Peregrinação*, Cap. I, pp.11-12.

É uma narrativa longa que funciona por acumulação de indícios. Antes de mais, o primeiro e o segundo assaltos às muralhas de Passarvão, a que os sitiados opõem uma resistência feroz. Ataques suicidas contra os sitiantes. Os exércitos coligados acampados diante das muralhas durante meses e meses. Até que a cidade cedeu graças à astúcia de um mercenário maiorquino. Uma autêntica guerra de Tróia.

Fernão Mendes Pinto que, com quarenta mercenários portugueses, tinha combatido na expugnação da cidade ao serviço de um dos reis coligados, ruma agora em direcção à China, após ter recebido o pagamento do soldo que lhe era devido. Tudo indica que abandona a carreira de mercenário e inicia a de corsário ou pelo menos a de comerciante. Chega ao porto de Chincheu, em plena China, um dos portos habitualmente frequentados pelos mercadores portugueses. Sabe-se por outras fontes que esse era, de facto, um dos entrepostos onde as naus vinham da Índia e de Malaca fazer mercancia. Mas, desta vez, o porto não oferecia segurança por causa dos corsários japoneses e das armadas que os perseguiram, correndo a costa da China de lés a lés.

Nestas circunstâncias, os cinco navios portugueses zarparam dali para outro porto, onde foram atacados e perderam três navios. Morreram quatrocentas pessoas. Os dois navios que escaparam dirigiram-se para o Camboja. Mas uma enorme tempestade desfê-los, atirando-os para uma zona de baixios rochosos.

Enquanto os portugueses ficaram sem reacção, um grupo de marinheiros chineses construiu uma jangada com as tábuas do navio naufragado, e punha-se a salvo. Começa então a luta pela sobrevivência. Os portugueses atacam os chineses, matam-nos e apoderam-se da jangada.

É precisamente a este ponto que eu pretendo chegar, para chamar a atenção para as reflexões morais feitas pelo narrador sobre a miséria da vida humana. Podiam constar do coro de uma tragédia ou dos pensamentos de uma epopeia ao modo clássico, como se pode verificar:

cousa certo nunca cuidada nem imaginada, & em que se pode ver claramente a miséria da vida humana, porque auendo menos de doze horas que nos abraçauamos todos, & nos tratauamos com tanto amor que morreramos todos hūs pelos outros, nos trouxerão nossos peccados a tamanho estremo de necessidade, que sobre quatro pedaços de pao atados com duas cordas nos matamos todos huns aos outros tanto sem piedade, como se fomos inimigos mortais, ou outra cousa ainda pior; mas tambem parece que em parte nos desculpa ser a necessidade tamanha que nos forçou a fazermos tamanho desatino.⁹

9 *Peregrinação*, Cap. CLXXIX, p. 516.

Mas a narrativa não pára aqui. De crescendo em crescendo, apresenta os sobreviventes a recorrer à necrofagia. O macabro é também um *topos* literário, que contribui para esse sentimento de abjeção sinistra a que pode chegar o ser humano, qualquer que seja o seu carácter, a sua formação intelectual e até espiritual, não valendo de nada aos cristãos os seus valores, tais como a caridade, a solidariedade e a mais elementar humanidade. Quando a fome se tornou insustentável, comeram um cafre que tinha morrido, embora não tendo sido capazes de fazer o mesmo aos quatro portugueses que morreram entretanto. Como se isso os redimisse e apagasse a vergonha de comportamento tão hediondo. As mortes sucedem-se. Já à vista de terra morreram mais quatro, dois dos quais portugueses. E assim o leitor vai absorvendo doses sucessivas de *pathos*, horror e misericórdia, ao verificar que dos trinta e oito que iam na jangada, escaparam apenas sete portugueses e quatro moços.

A cena mais arrepiante está ainda para vir. Dos onze que tinham sobrevivido à travessia na jangada, três “forão comidos de tres lagartos muyto grãdes, sem de todos tres aparecer mais que somente o sangue, de que todo o rio ficou tinto, do qual successo os oito que estauamos à borda do rio ficamos tão pasmados de medo, que por hum grande espaço nenhum de nós tornou em seu acordo”¹⁰. E logo se fez ouvir, entre gritos e risadas: “bemaumenturados aqueles tres que sem dor acabarão seus dias”, como em eco do “O terque quaterque beati” da *Eneida*¹¹. O horror aumenta ainda mais quando o narrador informa “que os perros não ouuerão nenhum dó de nós”.¹²

Não há um só pormenor desta cena que não tenha sido calculado para provocar em cheio esses estados de alma que se imputam à tragédia clássica.

Quis o destino que, depois de enganados e vendidos como escravos, oito apenas chegassem ao porto de Sunda, onde foram agasalhados por Jerónimo Gomes Sarmiento. E quem será este? Acaso um amigo ou companheiro das peregrinações de Fernão Mendes Pinto pelos mares do oriente que ele quis immortalizar? Em todo o caso, um nome que, do ponto de vista da técnica literária, evoca a função do rei da ilha dos Feaces que acolhe Ulisses depois do naufrágio.¹³

10 *Peregrinação*, Cap. CLXXX, p. 518.

11 I, 94.

12 *Peregrinação*, Cap. CLXXX, p. 518.

13 *Odisseia*, VII.

2. CLITEMNESTRA

Frequentemente Fernão Mendes Pinto abandona uma sequência narrativa, para seguir novo rumo que dá origem a novas aventuras, ou para introduzir uma digressão a fim de amenizar a tensão da leitura, para não fatigar o leitor com tantas guerras ou para contar uma história de interesse romanesco. Neste caso, abandona, literariamente, os companheiros de infortúnio e segue para Sião, com dinheiro emprestado. Mais uma vez, a sua intenção é reiniciar um novo percurso como mercador, aguardando para já a monção para a China e o Japão.

Mas de repente tudo muda. Uma alteração brusca da situação política leva o rei de Sião a partir para uma nova guerra, contra quatro reis confederados. Eis de novo a tentação da vida de mercenário. Uma boa desculpa é que em Sião os portugueses são respeitados e que foi o próprio monarca que os convidou a acompanhá-lo integrados na sua guarda pessoal. Tanta deferência era irrecusável. Mas há motivos mais nobres para um mercador honesto se voltar para a sorte das armas. Além da paga de uma choruda soldada, recebem a promessa de poderem construir igrejas e pregar a lei de Cristo sem restrições. E novamente surge a pergunta: não será tudo um mero artifício literário para relançar a narrativa noutra direcção, justificando a mudança com motivos dignos, plausíveis e aceitáveis por um leitor embrenhado na leitura? Se assim é, e é com certeza, temos de reconhecer que Fernão Mendes Pinto é um escritor exímio na arte de levar o leitor por onde quer. Colocando-nos ainda do ponto de vista do leitor, é de todo aceitável que, sendo um dos mestres de campo do exército do rei de Sião um português, todas as justificações e promessas feitas sejam plausíveis.

Para abreviar, passemos por cima do confronto dos exércitos, e situemo-nos no momento em que o rei de Sião regressa vitorioso. Que vai ele encontrar? Qual Clitemnestra da tragédia, a rainha, que lhe fora infiel com um Egisto qualquer, e estava grávida dele, assassina o marido, administrando-lhe uma peçonha que actua lentamente. Tudo como na tragédia grega quanto ao facto essencial. Mas ao mesmo tempo com uns procedimentos que nos parecem tão diversos que não nos ocorre relacioná-los com os modelos literários do nosso mundo. O rei vive ainda quatro dias, tempo suficiente para pagar aos mercenários, que são setenta mil, tratando com deferência especial os portugueses, cumprindo as suas promessas, liberdade de comércio e de propagação da fé cristã, de uma forma tão convincente como a transmite o seguinte excerto:

E tratando neste seu testamento dos Portugueses que fomos cõ elle a esta guerra primeiro que de todos os outros, pós nelle hũa verba que dizia assi: E aos cêto & vinte Portugueses que com lealdade vigiaraõ sempre na guarda de minha

pessoa, darão meyo anno do tributo da Raynha de Guibem, & liberdade em minhas alfandegas por tempo de tres annos, sem lhe leuarem cousa algũa por suas fazendas, & seus sacerdotes poderaõ publicar nas cidades & villas de todo o meu reyno a ley que professaõ do Deos feito homem por saluação dos nacidos, como algũas vezes me tem affirmado. E assi disse mais outras muitas cousas a este modo, muyto dignas de serem aquy declaradas, que por agora não declaro porque ao diante espero de o fazer mais largamente.¹⁴

3. A *HYBRIS* DE DIOGO SOARES

A narrativa continua com uma espécie de relatório político sobre as consequências do adultério, seguido do assassinato do rei de Sião, perpetrado pela rainha sua mulher, a Clitemnestra do Oriente. Sucedeu no trono o filho, que era ainda criança. Movido por esta oportunidade política, o Rei de Bramá (Pegu) acalenta ambições imperialistas sobre o reino de Sião. Cem mil estrangeiros, mercenários, militam no exército do Pegu, dos quais mil portugueses. Era seu capitão Diogo Soares de Albergaria, de alcunha o Galego. Partiu para a Índia no ano a seguir a Fernão Mendes Pinto, em 1538. Dez anos depois tinha o título supremo de irmão do Rei do Pegu e era governador do Reino. Era remunerado principescamente. Mendes Pinto, que o conhecia bem, faz questão de traçar um retrato vivo deste personagem seguindo-lhe a boa fortuna, próspera em êxitos, honrarias, poder, glória e riquezas, até à sua derrocada fatal.

Durante a guerra que entretanto se desencadeia contra o reino de Sião, Diogo Soares, juntamente com um engenheiro militar grego, também mercenário, planeia o assalto final à cidade de Odiá. Era ele que comandava o exército de Pegu. Mas um dia a roda da fortuna começa a desandar. Isso aconteceu quando, na sequência de uma revolução, o rei de Pegu foi morto e substituído. Durante os combates com os amotinados, Diogo Soares perdeu oitenta dos trezentos mercenários que o seguiam. Mas não foi este o motivo da sua desgraça. Segundo as leis da guerra deviam ser todos dizimados. O novo rei, porém, sabia que um mercenário é um profissional da guerra que serve a quem lhe paga. Por isso, outorgou a vida aos portugueses sobreviventes, com a condição de o servirem com lealdade, como a seu próprio rei. E assim começa novo ciclo ascensional, como aconteceu com muitos outros. Até que um dia, aconteceu um estranho caso, que merece ser contado para que, nas palavras de Fernão Mendes Pinto, “se saiba em que parou a prosperidade do grãde Diogo Soarez, gouernador que foy deste reyno Peguu,

¹⁴ *Peregrinação*, Cap. CLXXXII, pp. 523-524.

& o galardão que o mundo em fim custuma de dar a todos os que o seruem, & que se fião delle por mais boas venturas que lhe mostre no começo. O qual foy desta maneyra.”¹⁵

A linguagem desta citação assemelha-se à de uma reflexão sobre o desprezo das glórias do mundo. Mas a estrutura da narrativa em si é, como veremos, baseada num tipo de comportamento que as divindades da tragédia e da epopeia não suportam nos heróis. A insolência, a *hybris*, foi a causa da perdição de muitos.

Na economia discursiva da *Peregrinação* foi essa a causa da fatalidade trágica que move à compaixão e ao horror. Diogo Soares deslocava-se montado num elefante, acompanhado de um grande séquito de peões e cavaleiros. A sua dignidade e grandeza eram quase tão grandes como as do rei. Mas ele era “de condição sensual & desonesto”¹⁶, ou seja, de baixo nível moral. E esta vai ser a causa da sua desgraça.

A narrativa prossegue, contando como Diogo Soares, numa festa de casamento, arrancou torpemente a noiva a seu pai, a seu noivo e a seus familiares. O noivo, que tentou opor-se, foi logo ali assassinado com alguns dos seus parentes. A gritaria das mulheres era medonha, a confusão e a revolta indescritíveis. O que era um ambiente de felicidade e alegria transformou-se em calamidade, aflição, angústia e revolta. Mas nada, nem súplicas nem lágrimas, demoveu o raptor, que se afastou levando a noiva, que acabou por se suicidar. Fernão Mendes Pinto comenta o sucedido com esta reflexão:

E perdoessem não contar por extenso as particularidades que ouue neste feyo caso, porque o faço por honra do nome Portuguez, basta que a moça se afogou com hum cordão que trazia cingido antes que o sensual Galego a pudesse ter consigo, de que elle disse despois algũas vezes em pratica, que mais lhe pesara de a não conuersar do que se arrependera de a tomar.¹⁷

Este episódio documenta, sob dois pontos de vista, uma imagem do que se passava no oriente. Por um lado a brutalidade de um português que envergonha os seus compatriotas e cria uma ideia abominável da lei de Cristo que outros pregam; tanto mais que, no tumulto das vozes que clamam justiça, ressoam ecos de catequizaçãõ cristã entre os convivas do banquete, como a seguinte súplica proferida pelo pai:

¹⁵ *Peregrinação*, Cap. CXCI, pp. 553-554.

¹⁶ *Peregrinação*, Cap. CXCI, p. 553.

¹⁷ *Peregrinação*, Cap. CXCI, p. 554.

peçote senhor por reuerencia do grande Deos que adoras, concebido no ventre da Virgem sem macula de peccado algum, como confesso & creyo segundo o que delle tenho sabido & ouuido, que me não tomes minha filha, porque morrerey de paixão, & se quiseres o dote que lhe dey, cõ tudo o mais que me fica em casa, & a mim por catiuo, eu to darey logo, cõ tanto que me deixes minha filha ser molher de seu marido, porque não tenho jã outro bem neste mundo, nem o quero em quãto viuer.¹⁸

Por outro lado, a imagem da vida aventureira e mais que todas sujeita às vicissitudes da fortuna.

Todavia, o que mais me interessa aqui salientar é o reflexo da *hybris* que vai articulando o significado global das unidades narrativas.

O pai da noiva conseguiu fugir às ameaças de morte, esperando durante quatro anos o momento de pedir que se faça justiça. Diogo Soares não se apercebeu de que este facto tão simples continha o germe da sua perdição. O pai humilhado e destruído desencadeia uma justiça mais alta. Todo o seu valimento de nada lhe serve. O rei já não é o mesmo. A sua arrogância tinha-o cegado, para que não visse. Foi entregue pelo novo rei ao juiz e por este à multidão para que, em castigo da sua prepotência, fosse apedrejado e esquartejado. Com ele morreram trinta e oito dos seus criados. Fernão Mendes Pinto, como bom escritor que é, apresenta no final um Diogo Soares arrependido a recitar versículos do *Miserere*, abraçado a seu filho, reduzido à mais extrema das desgraças, ele que fora quase como um rei. A narrativa termina acentuando a linha ténue que separa a ventura da desventura. Assemelha-se ao lamento do coro de uma tragédia a seguinte reflexão de Fernão Mendes Pinto, a encerrar este episódio:

E desta maneyra acabou o grande Diogo Soarez que a fortuna tanto tinha aleuãtado naquelle reyno de Pégù que chegou a ter titulo de irmão del Rey, que he aly o mais alto & supremo de todos, com duzentos mil cruzados de rêda, & ser capitão geral de oitocêtos mil homens, & gouernador supremo sobre todos os outros dos quatorze reynos que então senhoreaua o Rey do Bramaa, mas esta he a condição dos beês mundanos, principalmente dos mal aquiridos, serem sempre meyo & caminho de desauenturas.¹⁹

Em conclusão, saliento que, literariamente, a história desta figura trágica exemplifica o *topos* da queda provocada pela *hybris* do herói no ponto mais

¹⁸ *Peregrinação*, Cap. CXCI, pp. 553-554.

¹⁹ *Peregrinação*, Cap. CXCI, p. 558.

alto da sua glória. Fernão Mendes Pinto maneja este recurso como uma arma ameaçadora para lembrar aos poderosos que são seres mortais. Mas este episódio, nunca é demais repeti-lo, não deixa de ser ao mesmo tempo uma lição e uma crítica bem nítida aos abusos e arbitrariedades de alguns dos portugueses, aventureiros e personalidades de grande valor, que falhavam redondamente em humanidade e sentido cristão. Acrescento *en passant* que a *hybris* é também a chave de leitura do episódio, mais longo, de António de Faria de Sousa. Assim como em Diogo Soares é visada a figura do mercenário, assim também em António de Faria é alvejada a do corsário.

4. IMAGEM DO AUTOR E DA OBRA

Não gostaria de terminar a minha exposição, sem tentar dizer algumas palavras sobre a imagem que o autor reflecte de si mesmo. Tarefa complexa, mas para a qual penso poder contribuir com os apontamentos que se seguem, que não é aqui possível nem vem a propósito desenvolver. Vou fixar-me num caso concreto e, a propósito dele, chamar à colação informações dispersas que de modo displicente são dadas ao longo da *Peregrinação*.

Após uma extensa descrição do cenário da guerra, com as suas marchas, batalhas, cercos, combates corpo a corpo, retaliações e balanços horríveis de morte e destruição, surge um encaixe, que funciona como uma digressão para que o espírito do leitor encontre um pouco de amenidade na leitura, como acima referimos. Assim o prescreviam os tratados de poética, que formularam os seus princípios seguindo a prática dos autores, principalmente de Vergílio e Homero. Não é de outra forma que procede Fernão Mendes Pinto, quando introduz no mais aceso do fragor da guerra e dos conflitos políticos um espaço de amenidade, com a evocação de “câpinas lauradas, & rios de agoa doce”, e de “aruoredos espessos” nas partes altas²⁰. Mas logo o registo abandona o tom bucólico para se fixar no interesse económico da região, de que enumera uma lista de produtos rentáveis: “madeyra de Angelim, de que se podem fazer milhares de nauios de toda a sorte”; “muitas minas de prata, ferro, chũbo, estanho, salitre, & enxofre”; “muita seda”, plantas medicinais, “roupas dalgodão, rubis, çafiras, marfim, & ouro”; “pao preto, de que todos os annos se carregão mais de cem jũcos para a China, Ainão, Lequios, Camboja, & Chãpá”; “muita cera, mel, & açucar”²¹. Avaliada com olhos de mercador experiente, bem informado e curioso, atento à realidade, esta enorme riqueza rende em

²⁰ *Peregrinação*, Cap. CLXXXIX, p. 545.

²¹ *Peregrinação*, Cap. CLXXXIX, p. 545.

direitos fiscais pagos à administração régia uma quantia fabulosa. Depois destes aspectos, o discurso envereda por considerações de tipo estratégico. A população vive dispersa por “duas mil & seiscentas pouoações”²², entre cidades e vilas. Não escapou a Fernão Mendes Pinto a observação de que a maior parte desses aglomerados populacionais não “tẽ defensão nenhũa mais que sómente tranqueyras de madeyra, por onde muyto fácilmete os pudera senhorear qualquer pequena força que os cometera. Os habitadores de todas estas pouoações, alem de por natureza serem gẽte muyto fraca, não costumão ter armas defensiuas.”²³ Em suma, Fernão Mendes Pinto, em ar de recomendação, já tardia e inútil quando a escreveu, diz que tendo em vista “o sitio, grandeza, abastança, riqueza, & fertilidade” que viu nesse país idílico, o eldorado que é o reino de Sião, teria sido mais proveitoso “telo antes senhoreado que tudo quanto temos na Índia, & com muyto menos custo do que ategora nos tem feito.”²⁴

Qual é o significado destas considerações? Será que poderão ser tomadas como um indício, entre outros, de que em determinada altura Fernão Mendes Pinto foi um desses agentes a quem D. João III pedia informações sobre os estados e territórios de Bengala e Malásia? Foi isso o que aconteceu com Domingos de Seixas, que esteve prisioneiro em Sião com mais dezasseis portugueses, entre 1517 e 1540, vinte e três anos. De facto Domingos de Seixas e os companheiros eram mercenários ao serviço do rei de Sião. Exerceu altas funções como comandante de um poderoso exército de trinta mil homens, sendo por isso muito bem pago. Mas a D. João III, como rei de Portugal que planificava as coisas da Índia, interessava-lhe recolher deles o potencial de conhecimentos estratégicos e políticos que tinham da região, ou, para usar as palavras de Fernão Mendes Pinto, atribuindo-as a D. João III, “por ser informado que delle [de Domingos Seixas] mais que de outrem ninguẽ poderia saber a verdadeyra certeza das cousas daquelle reyno de que tãtas grãdezas lhe contaũo.”²⁵

Aliás o próprio Fernão Mendes Pinto em determinada altura foi enviado por Pero Faria, capitão de Malaca, para colher informações e fazer espionagem sobre os movimentos de tropas de rei de Achém²⁶. No entanto, seria demasiado usado

²² *Peregrinação*, Cap. CLXXXIX, p. 545.

²³ *Peregrinação*, Cap. CLXXXIX, p. 545.

²⁴ *Peregrinação*, Cap. CLXXXIX, p. 545.

²⁵ *Peregrinação*, Cap. CLXXXIII, p. 526.

²⁶ *Peregrinação*, Cap. CXLIV, p. 393: “vellejamos por nossa derrota as ilhas de Pullo Çambilão, onde me mety nũa manchua bem equipada que leuaua, & nauegando sempre nella por espaço de mais de doze dias, cõforme ao regimento que leuaua de Pero de Faria, espiey toda a costa deste Malayo, que saõ cento & trinta legoas até lunçalaõ, entrando em todos os rios de Barruhaas, Salangor, Panaagim, Quedaa, Parlés, Pendão, & Sambilão Sião, sem em nenhum delles achar noua certa destes inimigos.”

(ou não) conjecturar que Fernão Mendes Pinto, enquanto exerceu essas missões de agente informador, recolheu dados, tomou apontamentos e fez relatos que lhe teriam servido mais tarde para redigir a *Peregrinação*, a que deu a forma de uma ampla narrativa multifacetada, onde cabem dados autobiográficos, um périplo de viagens pelos mares do oriente, e uma síntese da história política, cultural e religiosa dos povos que visitou e conheceu. Da intenção inicial do relatório de viagem exploratória, subsistem a preocupação de registar as datas dos acontecimentos, a narração pormenorizada dos factos e a abundância de informação de carácter social e político. Ao longo da *Peregrinação* ocorrem oitenta e três referências cronológicas explícitas. A título de exemplo, menciono a de quarta-feira, véspera do corpo de Deus, 19 de Maio de 1540, em que partiu da costa oriental do Camboja numa dessas viagens exploratórias pelos mares da China, na armada de António de Faria de Sousa; a de domingo, 9 de Outubro de 1541, em que chegou a Pequim, como prisioneiro para ser julgado; a de sexta-feira, 17 de Outubro de 1544, dia em que partiu de Pequim integrado no exército tártaro; a de sexta-feira de Lázaro, 27 de Março de 1545, em que andava em missão oficial, com regimento de Pero de Faria, capitão da fortaleza de Malaca. São apenas quatro datas. Mesmo assim é difícil ter presente na memória na altura de redigir o texto, cerca de quatro décadas depois, a lembrança exacta do dia da semana, do mês, do ano e, em dois desses casos, do dia litúrgico. Verifiquei que está certíssima a correspondência entre o dia da semana e o dia do mês do ano de cada uma delas.

Lugar de relevo é atribuído às manifestações religiosas dos povos que visita: pensamento, mentalidade, cerimonial, visão do além, concepção de Deus, moral social, influência da religião na ajuda aos pobres e desprotegidos, grupos religiosos dominantes e sua inter-acção com o poder político. Em muitos aspectos Fernão Mendes Pinto procura descobrir e evidenciar os pontos de contacto com o Cristianismo, insinuando que não será difícil empreender a evangelização desses povos e nações. A sua teoria para a evangelização parece assentar no princípio, aliás praticado pela Igreja entre os povos bárbaros, segundo o qual se deve começar por atrair a simpatia e a boa vontade dos reis, príncipes, cortesãos e camadas mais influentes da sociedade. Essa mesma convicção foi posta em prática inicialmente no Japão por Francisco Xavier. E não foi outro o método adoptado pelos missionários jesuítas da China a partir de finais do século XVI, por Matteo Ricci e pela missão da China ao longo do século XVII.

Estes são os principais reflexos, ou imagens que a *Peregrinação* emitiu para o Ocidente, que com maior ou menor confiança se foi habituando a incluir no seu ideário a possibilidade de pensar e viver socialmente de um modo não imaginado.

A Peregrinação nas escolas de Portugal

José Augusto Cardoso Bernardes*

1.

Em 28 de Abril de 2014, encontrando-se de visita ao Vaticano, o Rei de Espanha ofereceu dois livros ao Papa: uma edição das obras de São João da Cruz e uma outra das obras de Santa Teresa de Ávila.¹

Ao observar a cena pela televisão, dei por mim a pensar até que ponto, naquele gesto, seguramente bem programado, se cumpria a regra da boa oferta, ou seja se o dito presente se ajustava, ao mesmo tempo, a quem oferece (o Chefe do estado espanhol) e a quem é presenteado (o Chefe da Igreja Católica). Dentro do *corpus* da literatura em castelhano (que o Papa, aliás, conhece bem) não faltariam alternativas adequadas. Mas tem de reconhecer-se que a escolha faz sentido. Para além de serem bem representativos da língua castelhana, os autores escolhidos ilustram ainda uma importante vertente da cultura do país vizinho. Refiro-me à escrita mística, muito valorizada em todas as histórias da literatura espanhola, brilhando incomparavelmente naquelas duas figuras de Quinhentos. Ambos os autores hão de tocar o Papa Francisco, seja qual for a vertente em apreço: a língua, a cultura ou a doutrina.

E a transposição surgiu-me como inevitável: quais seriam os livros que um chefe de Estado português poderia hoje oferecer ao Bispo de Roma? Na ausência de místicos da mesma qualidade, seria necessário encontrar obras que tivessem uma carga identitária equivalente. Levaríamos decerto *Os Lusíadas*. Até porque, se assim não fosse, o próprio Papa estranharia que, tratando-se de livros, não

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

¹ D. Juan Carlos e a Rainha D. Sofia encontravam-se no Vaticano, para assistir à cerimónia de canonização de João XXIII e João Paulo II, tendo sido recebidos em audiência privada pelo Papa Francisco. A 30 de Junho foi a vez de os novos Reis de Espanha (Filipe VI e Dona Letícia) terem visitado o Santo Padre. Mais uma vez lhe levaram um livro, tendo, desta vez, a escolha recaído sobre uma edição facsimilada das obras do jesuíta Baltazar Gracián.

houvesse Camões². Mas, para não fazermos má figura em relação aos espanhóis, convinha levar dois presentes e não apenas um. Deveríamos pois juntar a Camões algum outro livro ou autor que, tal como o primeiro, os nossos vizinhos não pudessem acompanhar ou superar. Mas se a propósito de Camões não existe margem para discussão, a segunda escolha não se afigura tão fácil. Algo de Pessoa, dirão alguns. *Mensagem*? Pelo menos junto do Santo Padre, talvez não fosse de correr o risco de uma certa redundância, transmitindo a ideia de que a literatura portuguesa se esgota no género épico. Poderia considerar-se uma outra alternativa pessoana. Mesmo considerando que se trata de uma obra fragmentária, poderia acudir-nos à lembrança o conjunto que tem a palavra “Livro” no título. Refiro-me naturalmente ao *Livro do Desassossego*. Mas teriam de ponderar-se algumas desvantagens em relação a este livro que se tem vindo a transformar, mesmo no estrangeiro, em verdadeiro “cartão de visita” de Fernando Pessoa. O maior dos inconvenientes passaria por exhibir uma imagem desajustada da nossa identidade coletiva.

E se passássemos a António Vieira? À partida, parece uma boa hipótese, tanto no plano da Língua como no plano da Cultura e da Doutrina. Mas também aqui haveria cuidados a tomar. Pela complexidade (mais do que pela heterodoxia) seria talvez de evitar a *História do Futuro*. Em alternativa, poderíamos escolher uma boa coleção de Sermões ou de Cartas. Ficava melhor, contudo, oferecer as obras por inteiro. Contando com essa conveniência, talvez fosse então de esperar mais algum tempo para que a publicação das Obras Completas (ainda em curso) chegue ao seu termo. Se não houver atrasos no calendário que se encontra anunciado, não teremos que esperar muito para regressar a esta hipótese: oferecer ao Santo Padre as obras completas do escritor, jesuíta, diplomata e também visionário que foi o Padre António Vieira. Ficaria bem levá-las por junto, se possível numa edição compactada, embora sem a ilusão de que, não as conhecendo, o Papa fosse lê-las por inteiro.³

2.

É patente que as hesitações de que tenho vindo a falar resultam da ausência de um critério mais seguro. Onde encontrar esse mesmo critério? Talvez devêssemos ponderar em função do que se estuda nas nossas escolas, ao longo

² Ressalvadas as distâncias, pode dizer-se que, de alguma forma, Camões se situa no mesmo plano de San Juan de la Cruz, uma vez que, como é sabido, este último foi proclamado, em 1952, patrono dos poetas em língua castelhana.

³ Já depois de composto este texto, veio realmente a verificar-se a oferta ao Papa Francisco da Obra Completa do Padre António Vieira. O ato de entrega dos 30 volumes (divididos em quatro tomos) viria a ter lugar em 4 de março de 2015.

da escolaridade obrigatória, recentemente alargada até ao 12º ano. Afinal, pensando bem, os livros que figuram nos programas constituem, de alguma forma, presentes conformadores da nossa identidade, enquanto nação e enquanto estado. Essa é, de resto, uma das razões mais vezes invocada para a inclusão de um determinado livro no cânone escolar: o Estado “oferece” às gerações mais novas os livros que melhor falam do nosso passado e do nosso presente, enquanto comunidade política e idiomática. Por isso, e apesar de várias tentativas, nunca ninguém conseguiu fazer desaparecer *Os Lusíadas* dos programas de Português. Mas é certo que nenhum outro autor se pode equiparar a Camões. Em boa verdade, com exceção dele, todos têm permanecido na escola portuguesa de forma incerta e oscilante. Basta atentarmos nos livros e autores que integram o Programa de Português do Ensino Secundário, que acaba de ser homologado. Já sabemos que os que não gostam de literatura amaldiçoaram o Programa todo. Mas, embora saudando a nova orientação, não faltou quem lamentasse ausências. Não era de esperar outra coisa. Sempre foi assim. O tempo de Eça, por exemplo, só viria a consolidar-se em 1945 (ano em que se assinalou o centenário do nascimento do romancista), tendo-se depois mantido em registo de razoável constância, embora com mudança de obras; já Camilo teve menos fortuna e conheceu períodos de eclipse prolongado; o tempo de Pessoa (que hoje parece indisputado) apenas começou verdadeiramente nos anos 80 do século passado.

Voltando ao Papa e à conveniência de lhe oferecer dois livros adequados, poderia ainda haver a tentação de lhe levar Bernardim, o hoje tão esquecido Bernardim Ribeiro mas antes tão louvado, exatamente o mesmo que Camões cita na carta enviada de Ceuta, naquela que é uma das raríssimas vênias que o autor de *Os Lusíadas* faz a um escritor português. Mas a novela intitulada *Menina e Moça* ou *Saudades* (colocamos de parte a obra em verso do mesmo autor) envolve outro tipo de riscos: qualquer estrangeiro a quem hoje se ofereça esse livro (contando que se disponha a lê-lo, enfrentando as dificuldades naturais de língua e de pensamento) pode ficar com uma visão redutora e estereotipada da nossa maneira de ser e até dos nossos gostos atuais. Isto já para não entrar em linha de conta com a via através da qual conseguiríamos justificar a oferta ao Papa da história desgraçada dos rouxinóis e dos amores trágicos que uniram os cavaleiros Lamentor, Binmarder e Avalor às três donzelas que lhes correspondem: Belisa, Aónia e Arima.

Voltando ao Papa, poderia haver a tentação de gostos atuais.

3.

Ainda não falei da *Peregrinação* mas, de facto, é desse livro que quero falar. Pergunto pois: poderia o livro de Fernão Mendes Pinto ser um bom presente para o Papa Francisco? Não se veem contraindicações, pelo menos. Bem pelo contrário. Desde logo, cumpre lembrar que no livro se evoca muito insistentemente o confronto entre a teoria e a prática dos cristãos, ontem como hoje. Para além disso, trata-se de um livro de inquérito sobre o ser humano: o ser humano de qualquer latitude, do ocidente e do oriente, que se vê tantas vezes confrontado com a desgraça ou com a morte iminente, aliciado pela ambição e mais ou menos refreado pelos princípios morais. Para mais, no livro marca presença (embora fugidia) um outro jesuíta, chamado Francisco: Francisco Javier, o missionário basco, no qual, num primeiro momento, chegou a pensar-se que o ainda cardeal de Buenos Aires teria querido inspirar-se quando, no termo do conclave, escolheu o nome de “Francisco”.

Vamos então superar as hesitações e admitir que entregávamos ao Papa os dois livros (*Os Lusíadas* e *Peregrinação*), em duas bonitas caixas separadas, como fez o rei D. Juan Carlos de Bourbon no Vaticano, naquele que foi o seu último ato oficial no exterior, enquanto monarca espanhol. Se assim fosse, entregar-lhe-íamos dois livros quinhentistas, replicando a oferta que lhe fizeram os nossos vizinhos. E haveria uma vantagem adicional nessa oferta conjunta: o de nenhum dos livros ter equivalente certo no cânone de língua castelhana.

Haveria, no entanto, outra diferença, menos lisonjeira para nós: ao contrário do que sucede com as obras que os monarcas espanhóis ofereceram ao Pontífice, as duas obras escritas em Português têm uma presença desigual na escola lusitana: uma delas é estudada nas aulas (não interessa agora se melhor ou pior) mas a outra (a *Peregrinação*) não figura nos programas.

A obra de Fernão Mendes Pinto não se estuda hoje e, em boa verdade, nunca se estudou muito. Mais. Oferecer-se-ia ao Papa um livro que quase não surge nas nossas histórias da literatura. Isto é, ao passo que San Juan de la Cruz e Santa Teresa de Ávila são nomes relativamente familiares para qualquer espanhol escolarizado, Fernão Mendes Pinto é um autor que os jovens portugueses não conhecem, para além de um ou outro lugar-comum que até podem colher fora da Escola: através da emissão de uma moeda comemorativa, do nome atribuído a uma aeronave dos Transportes Aéreos Portugueses ou através do facto de o escritor de Montemor-o-Velho ter sido escolhido para patrono das festas de Lisboa de 2014, por exemplo.

4.

E a pergunta torna-se agora inevitável: se concordamos com a conveniência da escolha da *Peregrinação* como um dos textos que, para além de mérito artístico e documental, reúne forte carga identitária, como explicar então a sua escassíssima representação nas histórias da literatura e no cânone literário escolar?

A forma como Fernão Mendes Pinto surge representado nas histórias da literatura (desde Teófilo Braga a António José Saraiva e Óscar Lopes, passando por Mendes dos Remédios e Albino Forjaz Sampaio) merece análise detalhada, que hoje aqui não posso fazer⁴. Fico-me apenas pela sua presença nas escolas de Portugal.

Em tempo de grande redução dos conteúdos literários nos programas de Língua Materna, como foi aquele de que estamos agora a sair, talvez se estranhasse menos a ausência do texto de Fernão Mendes Pinto. Também não estavam lá muitos outros. Mas antes da década de 80, quando a literatura marcava presença bem forte, e sobretudo agora, que a Literatura parece estar de volta às nossas escolas, como explicar que perdure a má fortuna da *Peregrinação* nas escolas de Portugal?

É a essa intrigante pergunta que me proponho responder, no pressuposto de que, salvaguardadas as devidas centralidades, que, neste Congresso celebrativo, ficam a cargo de outros colegas, não é de mais reservar um pequeno lugar para nos interrogarmos sobre o que fazemos e não fazemos na escola com o nosso património literário, sobretudo com aquele que, mesmo depois de algumas hesitações, não poderemos deixar de considerar como central.

5.

Olharei primeiro um pouco para o passado mas falarei mais do presente. A minha intenção principal é, afinal, testar a *Peregrinação* sob o ponto de vista didático. Cumpre ou não requisitos de utilidade educativa o texto que Mendes Pinto escreveu entre 1570 e 1579 na sua quinta do Pragal, para servir de ABC a seus filhos?

⁴ Sobre a história literária, enquanto método de estudo, e sobre a sua fortuna em Portugal, tive já ocasião de escrever uma síntese (que necessita de alguma atualização) em *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 2 (1997), pp. 1038 e ss.

5.1.

As alusões à *Peregrinação* nos Programas de Português são raras ou episódicas. Encontramos o livro expressamente individualizado há seis décadas atrás. Refiro-me ao Programa de Português do Ensino Liceal, homologado em 1954; 37 anos depois (em 1991), encontramos de novo o livro no Programa de Literatura Portuguesa do 10º ano (Curso Complementar dos Liceus, Área D, Estudos Humanísticos).

Em qualquer dos casos, porém, apenas se recomendava a análise de “trechos escolhidos” sem mencionar quais e sem assinalar orientações de análise. Convém lembrar que essa era a regra nos Programas mais antigos. Assinalavam-se as obras e o resto ficava quase completamente por conta dos professores. Volvidos dois anos, porém, encontramos orientações mais incisivas, embora limitadas a um sector muito próprio, que poderemos considerar minoritário, em termos de frequência. De facto, em 1993, no ensino recorrente noturno (componente de formação científica), explicitavam-se, pela primeira vez, alguns tópicos (“Herói/Anti-herói”; “O exotismo”; “A hipérbole”; “A narrativa na primeira pessoa”; “A autobiografia como matéria literária”) e, também, alguns objetivos (“Conhecer a *Peregrinação* como uma espécie de anti-epopeia”, “dar-se conta da importância da *Peregrinação* como obra de arte complementar de *Os Lusíadas*”). Por fim, em 1997, no Programa de Português A (ajustado), surgem rumos ainda mais claros, agora com indicação expressa de três textos: “As primeiras aventuras” (I); “O casamento malogrado” (XLVII); “Aventuras e desventuras na ilha de Tanixumá” (CXXXV).

Desde então, a *Peregrinação* pura e simplesmente desapareceu dos Programas de Português.

A situação do livro de Mendes Pinto no nosso atual cânone escolar resume-se, de facto, numa palavra: omissão. É certo que no 9º ano surge a possibilidade de um contacto com a adaptação feita por Aquilino Ribeiro; mas nada sucede no Programa do Ensino Secundário que possa ser interpretado como sequência dessa iniciação (que, de resto, nem sequer é obrigatória). No 10º ano do programa novo, quando, seguindo a cronologia, se esperava encontrar algum capítulo da *Peregrinação*, encontramos um relato da *História Trágico-Marítima* (o capº V, dedicado à atribulada viagem de Jorge Albuquerque Coelho, comandante da nau de Santo António, considerada como eventual fonte do romance da Nau Catrineta)⁵. O mais curioso, porém, é que a inclusão do livro no Programa que acaba de ser homologado chegou a ser ponderada, constando mesmo

⁵ Também do programa da disciplina de Literatura Portuguesa (10º Ano), constavam alguns capítulos do livro de Fernão Mendes Pinto.

de uma primeira versão, que foi colocada à discussão pública em Novembro de 2013⁶. Mas, por qualquer motivo, essa intenção inicial não viria a consumir-se.

Daqui resulta, portanto, esta situação: se o Chefe de Estado português optasse por presentear o Papa ou outro Chefe de Estado (o Presidente da China, por exemplo, com quem esteve recentemente e a quem há de ter levado presentes culturais, espera-se, e não apenas uma camisola com o nome de Cristiano Ronaldo) com o livro que há 400 anos saiu dos prelos de Pedro Crasbeeck, estará a ofertar-lhe um livro ignorado nas escolas portuguesas. Nas escolas secundárias, desde logo; mas, o que é talvez ainda mais estranho, a obra também não é muito estudada nas universidades. A avaliar pelos programas que podem consultar-se nas plataformas das diferentes Faculdades de Letras do país, o livro encontra-se muito pouco representado nos programas de Literatura e de Cultura Portuguesa do ensino superior. Embora não seja oportuno desenvolver agora o assunto, não deixa de ser pertinente, ao menos, colocar a questão: por que motivo andarás a *Peregrinação* tão arredada das nossas Faculdades de Letras? Estará essa circunstância de alguma forma relacionada com a decisão, reiterada ao longo de décadas, de não incluir o livro nos Programas de Português? Será que foi a própria antevisão das dificuldades dos professores em lecionar uma obra que, sendo “difícil”, não foi, para mais, estudada na Faculdade, que levou os autores dos programas a retroceder na sua primeira proposta?

Regressemos porém ao Ensino Secundário para tentar encontrar os motivos pelos quais a *Peregrinação* não encontrou, até hoje, o lugar que aparentemente merece nas nossas escolas. Trata-se, é certo, de um texto longo, difícil e heterogêneo. Era longo já em 1614, entenda-se, e sem que se lhe tivesse acrescentado nada, o livro como que se tornou ainda bastante mais extenso. Por vários motivos, a capacidade de ler um livro do século XVI, com 226 capítulos e mais de 500 páginas, de forma continuada, minuciosa e integral, está hoje ao alcance de poucos, sejam eles estudantes ou professores⁷. A leitura torna-se difícil, desde logo, do ponto de vista vocabular (como sucede, de resto, com qualquer texto quinhentista); mas também não é fácil sob o ponto de vista da densidade referencial, onde sobressai um grande número de referências geográficas e onomásticas. A esta dificuldade acresce, por fim, a descontinuidade narrativa que o caracteriza, e que é pouco amigável para a nossa sensibilidade, mais habituada a fruir uma história assente na tríade convencional do “princípio, meio e fim”.

⁶ Nessa primeira versão, previa-se concretamente a leitura de cinco capítulos: 1, 14, 55, 134, 214.

⁷ Em trabalho publicado na revista de “O Público” (domingo, dia 11 de Junho), Thomas Earle, professor jubilado de literatura portuguesa na Universidade de Oxford, destacava a *Peregrinação*, como livro de leitura obrigatória entre os estudantes que cursam Português naquela universidade britânica. Em Inglaterra mas não em Portugal.

A questão que se coloca é bem simples e não vale apenas para a *Peregrinação*: tratando-se de um texto difícil, valerá a pena dá-lo a estudar? A resposta pode justificar debate. Se for afirmativa, importa perguntar, a seguir, com que objetivos, com que orientações, com que métodos a devemos estudar. Sem ter em conta parâmetros claros a este respeito, julgo que não vale de todo a pena. Tanto mais que, como já se disse, poucos professores terão contactado com a obra ao longo da sua formação inicial. Nestas condições, a sua presença nos Programas, para além de naturais dificuldades, não deixaria de levantar problemas de rejeição íntima por parte dos docentes. Como, de resto, me parece que não será muito fácil, para alguns, tirar bom partido pedagógico do capítulo da *História Trágico-Marítima* que agora figura no Programa do 10º ano. A única vantagem que pode alcançar-se para a troca que parece ter-se verificado resulta do facto de o texto que acabou por prevalecer ser bem menos extenso.

O que a seguir me atrevo a propor não deve pois ser entendido como aditamento ressentido ao que se encontra no Programa que acaba de ser homologado. Até porque não resta nenhuma dúvida em relação a um facto: este Programa constitui um significativo e corajoso avanço em relação àquele que se encontrava em vigor. A proposta que aqui deixo deve ser entendida num outro plano: como justificação para uma futura entrada da *Peregrinação* nos Programas, desde logo; e, já agora, como fundamento da oferta que o Presidente da República portuguesa poderá vir a fazer ao Papa Francisco se um destes dias ele por cá vier. Por fim, esta justificação pode também servir para qualquer um de nós se resolver a recomendar a leitura a um colega estrangeiro que se revele curioso em relação à nossa literatura e à nossa cultura.

Antes de vos dar conta desses tópicos orientadores, porém, peço licença para lembrar uma posição que venho sustentando sobre a presença de conteúdos literários na Escola e que simplifico desta forma: mais importante do que incluir um qualquer livro ou autor no Programa, é depois lidar com ele de forma proveitosa. E isso não se consegue sem formação adequada. Nesse sentido, a presença de um qualquer livro ou de um autor na sala de aula (sobretudo quando se trata de livros escritos em épocas mais recuadas) pressupõe uma preparação adequada por parte dos professores, que tanto pode fazer-se através de formação presencial como através da consulta de bibliografia atualizada⁸. Ora se as oportunidades de formação em literatura do século XVI não são, infelizmente, muito abundantes, já a bibliografia sobre a *Peregrinação* se revela relativamente vasta e atualizada. Pode começar-se pelo elenco que figura na Antologia preparada em

⁸ Sustento esta mesma posição em livro que escrevi em parceria com Rui Afonso Mateus, intitulado *O Português e o Ensino da literatura*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2013.

1979 por João David Pinto Correia (onde, entre outros, figura a indicação de trabalhos muito úteis e claros: George Le Gentil, Jaime Cortesão, António José Saraiva, Rebeca Catz, Alfredo Margarido e Eduardo Lourenço). Em alternativa ou em aditamento, pode ainda recomendar-se a consulta da colectânea de estudos que figura no 1º da série de 5 volumes publicados há 4 anos pela Fundação Oriente e pela Imprensa Nacional, sob coordenação de Jorge Santos Alves. Aí se podem encontrar estudos absolutamente imperdíveis sobre o contexto europeu e asiático, tão necessários à compreensão da obra. Não se pode esquecer o decisivo impulso renovador dado por Maria Alzira Seixo e pelos seus colaboradores no Seminário sobre a viagem. É útil lembrar, por fim, alguns Prefácios a edições completas ou a antologias. Recordo, por exemplo, a “Apresentação crítica” à já citada antologia organizada por João David Pinto Correia, o Prefácio à seleção de Manuel Rodrigues Lapa⁹ ou os Prefácios das edições completas assinados por António José Saraiva¹⁰, ou Aníbal Pinto de Castro¹¹, constituindo qualquer um destes textos uma excelente iniciação ao mundo de Fernão Mendes Pinto.

Isto não significa, naturalmente, que os alunos do Secundário tenham que ter contacto direto com toda esta bibliografia. O que quero deixar claro é que os professores necessitam de saber mover-se nela minimamente para ensinarem um texto desta natureza, com fundamento e com entusiasmo. A ignorância ou o menosprezo de uma boa bibliografia crítica pode resultar na mera indicação de lugares-comuns, que os alunos hão de depois devolver sem um mínimo de compreensão pessoal. O mesmo sucede, recorde-se, com os professores de castelhano quando têm que ensinar Juan de la Cruz e Teresa de Ávila.

A proposta que a seguir apresento centra-se em 5 parâmetros e visa justamente a constituição de um saber dos professores do qual há de derivar o saber dos alunos, depois de filtrado por muitos processos de restrição. Como não podia deixar de ser, a proposta radica no espectro bibliográfico que acabo de mencionar mas tem, ao mesmo tempo, uma pretensão simplificadora. Nesta espécie de roteiro didático, procuro, sobretudo, ter em conta o difícil equilíbrio entre a solidez do que se conhece e o imperativo pedagógico de apresentar o conhecimento de forma acessível e produtiva para adolescentes, embora sem esquecer que, no 10º ano, eles se encontram já bastante próximos de adquirirem cidadania plena.

⁹ Cf. *Peregrinação*, Selecção, Prefácio e notas de “Textos literários”, Seara Nova, Lisboa, 1954 (2ª ed.).

¹⁰ Cf. Lisboa, Sá da Costa, 1961.

¹¹ “Introdução” a *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e Itinerário de António Tenreiro, Tratado das Cousas da China, Conquista do Reino do Pegu*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1984, pp. V-LXX.

PEREGRINAÇÃO

Roteiro de estudo para o Ensino Secundário

1. Identidade literária

- 1.1. Um género compósito: literatura de viagens, novela picaresca, sátira, utopia, género judicial (importância do título);
- 1.2. variedade de vozes e de pontos de vista (António de Faria, voz autoral, o menino chinês, a rainha de Java, o Broquéim da ilha dos Léquios);
- 1.3. temas subordinantes: expiação, acidente e acaso; destino;
- 1.4. estilo.

2. Cultura, Ética e Religião

- 2.1. Lição/lições de vida: o ponto de chegada da *Peregrinação*;
- 2.2. as práticas que desmentem os princípios;
- 2.3. o deísmo e o confronto Ocidente/Oriente.

3. Referências

- 3.1. Geografia e história da Ásia (Índia, Japão e China);
- 3.2. presença portuguesa no Oriente: coordenadas políticas e económicas.

4. Língua

- 4.1. História;
- 4.2. léxico;
- 4.3. sintaxe.

5. Intertextualidades e leituras

- 5.1. A viagem em outros géneros: romances de cavalaria e epopeia;
- 5.2. a *Peregrinação* na história da cultura portuguesa;
- 5.3. conflitos de interpretação (um exemplo: o eventual criptojudaísmo de Mendes Pinto debatido entre Rebeca Catz e Aníbal de Castro);
- 5.4. questões em aberto: a personalidade de Fernão Mendes Pinto; os jesuítas; a edição de 1614 e a questão da autenticidade textual.

Conclusão

A *Peregrinação* no tempo de Fernão Mendes Pinto e no nosso tempo: sinais identitários da obra, aplicáveis ao homem português e ocidental e aplicáveis às civilizações do oriente.

CONCLUSÃO

Não sabemos como se processou a escolha dos livros que D. Juan Carlos e a rainha D. Sofia levaram ao Papa Francisco. Terão os reis pedido conselho a especialistas de literatura e cultura espanhola? Terão escolhido pessoalmente os livros? Levaram dois, cada um guardado num belíssimo estojo, ambos ilustrando preciosamente uma determinada vertente da cultura espanhola.

Seja como for, não devemos ficar-nos pelo sentimento de *inveja* em relação ao gesto simbólico mas que, por isso mesmo, encerra um importante alcance cultural. Também os portugueses podem contribuir para preencher as estantes da Casa de Santa Marta. Teríamos outras possibilidades mas acredito que a *Peregrinação* constitui uma boa escolha. É pena que neste momento não seja devidamente oferecida aos nossos jovens. Mas é verdade que estamos sempre a tempo de corrigir esse lapso.

Reler *Peregrinaçam* de Fernão Mendes Pinto: ainda o seu valor literário-documental

João David Pinto-Correia*

O estudo do valor documental de *Peregrinaçam* de Fernão Mendes Pinto é tarefa muito importante. Todos reconhecemos que ele constitui investigação fundamental na fase da elucidação da obra de modo a permitir uma mais esclarecida e completa análise do texto, enquanto mensagem narrativa e autobiografia literárias, e também conduzir a necessárias interpretações plurais.¹

O livro de Georges Le Gentil (*Les Portugais en Extrême Orient: Fernão Mendes Pinto – Un Précurseur de l’Exotisme au XVI^{ème} siècle*), datado de 1947², que constituiu marco importante no estudo da *Peregrinação*, revela-se-nos bastante significativo quanto a este problema que muito ocupou grande parte dos estudiosos mendesianos: em termos de proporcionalidade, dedica grande parte do seu conteúdo ao “valor documental” da *Peregrinação*, enquanto ao “valor literário” apenas consagra um terço do volume. Não o registamos como crítica negativa, mas tão-somente como modo de chamar a atenção para o que, na realidade, durante muitos anos, foi feito em relação ao autor e à obra que agora nos ocupa.

Fernão Mendes Pinto dir-nos-ia que escreveu o que, sendo homem, português e cristão, fez, viveu, viu e ouviu. Estamos convencidos de que sobretudo registou o que viveu e viu: por várias vezes, insiste no que afirma logo no início da obra. Lembrando uma confissão no capítulo CC: “E digo isto porque assim o posso afirmar com verdade, pois ambos estes sucessos vi com meus olhos, e em ambos me achei presente com assaz de perigo meu...” Poderíamos acrescentar que essa primeira intenção se conjugou com outra: a de também transmitir o que

* Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa e Centro de Tradições Populares Portuguesas, Pólo /CLEPUL – FLUL e FCT.

¹ A presente comunicação segue, em muitos dos aspectos desenvolvidos, a obra referida na Nota 2, bem como outros estudos do seu Autor, que integram também o elenco bibliográfico da mesma edição.

² Para a indicação das obras respeitantes aos Autores citados, ver “Bibliografia”, João David Pinto-Correia, *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, col. “Literatura”, Lisboa, Edições Duarte Reis, 2002, pp. 93-128.

ele soube ou que outros lhe transmitiram e, ainda, mesmo o que ele julgou (ou imaginou) viver, ver e ouvir.

Por isso, pensamos que não é lícito que a obra possa ser desvalorizada por se ajuizar que ela não constitui registo decididamente historiográfico, como outros escritos da sua época (crónicas, tratados ou relações, por exemplo), testemunhos rigorosamente pormenorizados dos acontecimentos e factos. Não era esse o primeiro objectivo do autor, ainda que ele sempre diga que teve a preocupação de narrar aquilo tudo por que passou em Portugal e principalmente no Oriente. Pelo contrário, alguns dos seus estudiosos são da opinião que *Peregrinaçam* seja reconhecida como o que Mendes Pinto quis que ela fosse: uma narrativa, um relato com proximidade à “autobiografia”, ou, na opinião de Fidelino de Figueiredo, uma “autolatria”. E aceitamos hoje que o realismo, a objectividade, a fidelidade são características muito relativas em géneros como a autobiografia, o diário, as memórias (para lembrar os estudos de Philippe Lejeune ou Clara C. Rocha): aquele que se conta nunca é aquele ou aquilo que realmente é, só o é em parte, e talvez apenas seja aquele ou aquilo que julga ou imagina ser. E tal não significa que o narrador seja desprezado como “mentiroso”.

De qualquer modo, e apesar de a fantasia, à qual outros chamarão “mentira”, nela ocupar alguma função, a *Peregrinação* é um repositório documental importante em relação ao qual devemos procurar descobrir o que nele se contém de real. Em primeiro lugar, por constituir impressionante registo de elementos de vária natureza relativos não só ao Portugal de então, como sobretudo às terras que conheceu, mormente ao Extremo Oriente. E, entre tais dados, impõem-se-nos os históricos, os artísticos, os geográficos e os etnográficos e, depois, de modo ora claro, ora mais sub-reptício, os apontamentos respeitantes à mundividência, à ideologia e à axiologia, implícitas no discurso não só descritivo e narrativo, mas igualmente expositivo-doutrinários ou de considerações críticas e mesmo moralistas.

Nos dados históricos, Mendes Pinto testemunha sobre a realidade da sua época, quer do Ocidente, nos poucos anos que o ocupam, já com a sua biografia, já com algumas personagens e factos do Portugal de então, quer de modo muito desenvolvido do Oriente, numa perspectiva sempre subjectiva, a partir da sua deambulação que lhe permite contactar com vultos importantes europeus e principalmente orientais, com os episódios quotidianos da passagem dos portugueses por essas longínquas paragens. É óbvio que, mesmo se a sua intencionalidade não se limite a fazer o relato exacto, o tratado, a crónica, o relatório, como muitos outros dos seus companheiros de escrita souberam e quiseram executar como tarefa por vezes oficial, a sua obra tem sido sempre

considerada como fonte de informações abundantes para os historiadores. Depois de recusas, de desconfianças da parte de alguma historiografia, hoje a atitude é bem outra; e assim muitos estudiosos da História e da Geografia têm considerado como fidedignos ou credíveis os registos mendesianos, pelo menos na sua maior parte. Demonstra-o o entusiasmo de alguns nomes contemporâneos pela *Peregrinação*, como J. Pereira Gomes (1942), António Borges Coelho (1999), Luís Filipe Barreto (1983, 1986), Rui M. Loureiro (1985, 1991, 1994, 1996, 1999), ou ainda Alexandre M. Flores, Reinaldo Varela Gomes, R. H. Pereira de Sousa (1983), para só falar dos mais importantes. É certo que continua o debate acerca de viagens como as realizadas ao Japão, à Abissínia, à Coreia, senão mesmo à Austrália, como foi defendido num dos últimos colóquios a que assistimos.

Ressaltaremos o poder de evocação dos dois maiores vultos que, para além do Eu – Sujeito e Narrador –, ocupam o universo narrativo da *Peregrinação* e que temos defendido serem as personagens exemplares (para o negativo e para o positivo): António de Faria e Francisco Xavier. O primeiro (representante da Ambição e do Poder), que domina toda uma parte significativa da obra, foi mesmo considerado (por proposta de Aquilino Ribeiro) como um heterónimo do narrador-sujeito (“eu”), que assim ganharia disfarce adequado para poder apresentar-se como a encarnação da violência, da mentira, da hipocrisia. A este vulto de António de Faria corresponde especularmente a estruturação do vulto grandioso de Francisco Xavier, como a figura da bondade, da benignidade, da firmeza, da paz, da afirmação da Fé. Nestas duas personagens o que ficou de real e de ficção?, perguntar-nos-emos. É evidente que a atenção que a obra lhes concede é bem significativa da sua exemplaridade, que remete todas as outras personagens para um plano mais modesto. Mas não esqueçamos também personagens como o Rei dos Bramas, Coja Acém, o ermitão de Calemplui, ou o “menino” crítico do comportamento dos Portugueses... Aqui também a preocupação documental vai além do real e histórico para receber as pinceladas da cor e a encenação da ficção.

Há a acrescentar o intento de Mendes Pinto igualmente registar a história de povos orientais, para o que não só se baseou nos testemunhos orais, mas na consulta das fontes escritas, aliás indicadas no texto: *Crónica dos Oitenta Reis da China* (cap. XCII); *Toxefalem* (cap. XCVI); *Aquesendó* (que Mendes Pinto afirma ter trazido para Portugal) (cap. CV); *As Brochas d’Ouro da vontade do Filho do Sol* (cap. CXV). Só a partir destas obras foram possíveis as resenhas históricas que propõe para os povos orientais ou os registos magníficos de cidades e fortificações ou as descrições desenvolvidas de banquetes e cerimónias.

Nos dados geográficos fornecidos pela obra, sabemos que a sua toponímia levanta muitos problemas no que respeita à sua exactidão. Indica, neste domínio, por exemplo, uma fonte: a *Situação de todos os lugares notáveis do Império da China* (cap. XCV). Os trabalhos do Visconde de Lagoa, inclusive com a elaboração de um mapa bem conhecido, confirmam ou discutem a exactidão das informações. Há dias, uma investigadora manifestava-nos a sua apreensão por ainda não ter podido situar na trajectória de Mendes Pinto as terras da Conchichina, objecto do seu interessado estudo. A partir de todos esses contributos, e a outros respeitantes a diferentes textos coevos, foi possível a Reinaldo Varela Gomes elaborar um completo e útil roteiro - “O Roteiro geográfico através da Peregrinação”³ e a Georges Boisvert, em 1992, aprofundar a mesma questão.

Acrescentamos que Mendes Pinto enumera com precisão os acidentes do relevo, os rios, a fauna e a flora, numa mistura hoje bem compreensível do que viu e do que leu: lembremo-nos da recorrência dos tão poéticos passos, quando se refere aos rios: “Por este rio abaixo” ou “Por este rio acima” (este bem valorizado no século XX por um compositor e intérprete contemporâneo, de seu nome Fausto). A sua hipótese de os “cinco rios” terem como nascente o lago interior asiático deriva das concepções geográficas da época, como acentua George Le Gentil. Se se referiu pormenorizadamente a algumas espécies da fauna, a descrição dos animais do rio Guateangim (cap. XIV), bem demonstra que aquilo que escreve se contamina, julgamos nós, de dados fornecidos pelos bestiários medievais, ou da sua herança intertextual; com isto, não pretendemos dizer que não tenha avistado os animais a que se refere, mas apenas que, quando os viu, eles se lhe apresentaram não tanto como eram realmente, mas como eram caracterizados pelos textos de cujo conteúdo Mendes Pinto tomou de certeza conhecimento, como o referimos já em estudo anterior e para que apontam outros estudos, como o de Adelina Amorim, datado de 1999.

Nas informações artísticas, há um evidente fascínio pelos monumentos cuja arquitectura lhe merece muito cuidado: salientaremos as atentas descrições gerais do que presencia na subida de um rio (cap. LXXXVIII), de pagodes, como por exemplo o de Tinagogó (caps. LXXXIX e CLIX), e de cidades com minúcia de perspectivação – estamos a lembrar-nos da cidade de Nanquim, no cap. LXXXVIII; e principalmente a de Pequim, nos caps. CV-CXIV. Acrescentaremos, mais em particular, os emocionados, mas pormenorizados registos da Serpe Tragadora da Casa do Fumo e do Ídolo Muxiparão, no cap. CIX, ou do templo de Singuafatur ou Terreiro das Caveiras dos Mortos, no cap. CXXVI. É evidente

³ Alexandre Flores, Reinaldo Varela Gomes, R. H. Pereira de Sousa, *Fernão Mendes Pinto. Subsídios para a sua Bio-Bibliografia*, Almada, Câmara Municipal de Almada, 1983, pp. 79-167.

que nos marca profundamente do ponto de vista estético, narrativo e descritivo-pictórico tudo o que diz respeito (a chegada, a paisagem, o eremitério, os vultos, etc.) à ilha de Calemplui (caps. LXXVI e LXXVII).

No que toca aos elementos etnográficos, são inúmeras as indicações acerca dos costumes e usos dos povos orientais. Anotam-se curiosamente soluções de medicina popular – as “duas estopadas de ovos”, como se fazia na Índia, no cap. CXXXVII; os vestuários e adornos regionais, no cap. LXXIII, em que fala da “grande trambolhada de conchas vermelhas do tamanho de cascas de ostras”); os utensílios e instrumentos – os chins costumam “comer com dous paus feitos como fusos”; no cap. LXXXIII, a relação dos casos em que o “búzio” deve ser tocado, no cap. CCI. Na mesma esfera de etnoantropologia, há lugar para a referência a mitos, como o de Adá e Bazagom, no cap. CLXIV; também a anotação cuidada dos “povos selvagens e estranhos”, no cap. CLXVI; e muitas outras anotações pormenorizadas difundidas ao longo da obra: por exemplo, a que se refere às vacas, no cap. CLXIV; a respeitante ao modo de se fazer o luto de um povo, no cap. CLXVII; a do costume de meter os dedos na boca como sinal de admiração (*passim*). Poderão tomar conhecimento de outros aspectos etnográficos no bem documentado artigo de José Gomez-Tabanera (1972).

Com estes exemplos, será que o facto de Mendes Pinto não ter registado a “cerimónia do chá” será tão importante para desvalorizar o seu testemunho, tão minucioso para outros costumes orientais? Este é um dos usos do Oriente que foi esquecido: talvez um dia venha a ser explicada a razão de tal desatenção.

Outro domínio tem de ser também considerado, e que podemos integrar, como atrás dissemos, numa vasta perspectiva etno-antropológica, a de uma séria fidelidade à visão ocidental e cristã, que, em princípio, segue ou quer seguir, e defende contra o Outro ou apesar do Outro, mas também frente aos seus iguais (isto é, ocidentais e cristãos, como ele), e, ao mesmo tempo, a de uma surpreendente abertura, se bem que, repetimos, por vezes muito crítica, aos representantes desse Outro, que frequentemente compreende e aceita.

Na verdade, a *Peregrinação* constitui um espaço discursivo em que se reflectem as experiências pessoais vividas e as evocadas como se vividas. Aliás, todas elas não passam directamente para o texto; são sempre objecto de uma transformação (“arrumação/condensação”) por parte do narrador. Ressaltaremos as experiências que estão na base da atitude que leva Mendes Pinto a autopropor-se como figura exemplar, não do herói ou do santo, nem também do “anti-herói-indivíduo”, como escreveu Stegagno-Picchio, mas do comum português, marinheiro e comerciante, que, por “trabalhos e perigos”, vai tentar fortuna, ou mesmo do quase pícaro “pobre de mim”. E sempre presente encontra-se a

atitude de avaliar o que ele representa, ou seja, o que ele mesmo é, como indivíduo, mas também como português, ocidental, cristão, frente a todos e a tudo que vai encontrando, e que vai comparando, avaliando, ora com aceitação e deslumbramento, ora com ironia e mesmo sátira, ora com frontal desagrado e repúdio.

Se frequentemente inventou pormenores ou mais do que isso, talvez algumas vezes o tenha feito para procurar dar uma imagem completa de si, como português e cristão, e dos seus companheiros, como portugueses no Oriente, ou para se referir a aspectos que o chocaram quer nos outros, os orientais, quer nos próprios conterrâneos na sua actuação pelas terras longínquas da “pestanda do mundo”. É certo que, em relação a estes últimos, os seus companheiros, frequentemente procura justificá-los nalguns dos seus excessos – “parece que em parte nos desculpa ser a necessidade tamanha, que nos forçou a fazermos desatino”, no cap. CLXXIX, porque sempre confrontados com os altos e baixos da sorte. Em muitos passos, vai mostrar os portugueses estimados por parte dos outros: lembremo-nos da recepção dos portugueses pela mãe de Preste João, no cap. IV; pelo Nantoquim, nos caps. CXXXIII e CXXXIV; pelo rei do Bungo, no cap. CCX; pelo rei do Sião, no cap. LXXXI; as palavras do Reizinho em relação aos portugueses, no cap. CXLV; o serem os portugueses postos “na dianteira de todos”, no cap. CXLIX. Mas também os critica, e muito duramente. As razões são múltiplas. Apontemo-las: a desumanidade – no cap. XXIX, quando Pedro de Faria nega auxílio à rainha de Arú; e principalmente a cobiça – no cap. CCXXI; as desavenças entre os portugueses (por exemplo, a que opõe Diogo Pereira a D. Alvaro de Ataíde, no cap. CCXV, desavenças tanto mais lamentáveis quanto fundadas em motivos fúteis, como a contenda sobre os Fonseca e os Madureiras, no cap. CXV. O tom decepcionado logo avulta: “por pecados nossos se não tomou nenhuma [opinião], por haver nesta parte tantas diversidades de opiniões e de pareceres, que Babilónia em seu tempo não lançou de si mais variedade de línguas” (cap. CXLVIII), para logo se transformar em vergonha: “E em verdade afirmo que foi a cousa que mais senti em minha vida, por honra dos meus naturais” (cap. CL). Tudo quanto se construiu no Oriente é ameaçado por esses vícios ou pecados dos portugueses: “parece que as nossas cousas que agora correm na China, e a quietação e confiança com que tratamos com ele, havendo que estas pazes que ele tem connosco, são firmes e seguras não durarão mais que enquanto nossos pecados não ordenarem que haja algum motivo como os passados” (cap. CCXXI).

Mendes Pinto deixou, ao longo das páginas que escreveu, sobeja matéria para nosso estudo e avaliação acerca de vultos representativos do tempo dos Descobrimentos: penso, por exemplo, no que nos deixou dito sobre a condição

da mulher, assunto que, desde há alguns anos, tem sido objecto de atenção por parte de universitários como António Andrade Moniz (1985) ou Ana Paula Laborrinho (1995). Observações como as que faz, no cap. CLXXII, sobre as “mulheres” e sobre o reconhecimento da sua capacidade de ocuparem cargos como os das “embaixatrizes” ou para tratarem de assuntos de muita importância social iluminam-nos melhor a face de um homem que consideramos, na verdade, ter estado, pelo menos quanto a alguns aspectos, em avanço sobre o seu tempo. No entanto, ficam ainda de pé para aprofundado balanço outras questões, por exemplo, as que se relacionam com o estudo comparado das religiões, mitos e rituais, conforme notaram já Alfredo Margarido (1977) ou Aníbal Pinto de Castro (1986).

A *Peregrinação*, tem-se dito, revela-nos o outro lado da epopeia: o dos perigos, o das situações-limite, o das tragédias. Neste aspecto, o seu valor documental é ainda incalculável: são trazidos à luz momentos silenciados em *Os Lusíadas* ou nas crónicas oficiais, como, por exemplo, a necessidade que leva ao roubo e ao assalto (cap. LV), ou mesmo à antropofagia (cap. CLXXX). Ou ainda a “inconstante e mentirosa fortuna” (cap. CXCVIII) que, após as vitórias, as honras, a glória, empurra as suas ‘marionetas’ (os portugueses-aventureiros, os ‘nossos’ representantes sobre os mares e nas distantes terras) para o naufrágio, a prisão, a escravidão (caps. LXXIX, LXXXIV, XXIV-XXV).

Não admira que, nas páginas da obra, se esbocem as linhas de uma filosofia moral crítica, mas, com raras excepções de virulência, quase sempre de bom-senso. Diríamos que se trata de uma filosofia que assenta na constatação e aceitação do quotidiano: “E este foi o fim que teve este grande e poderoso Xemindó... Mas este é o mundo” (cap. CXCIX). Filosofia que pode apontar para a crítica oportuna: de cariz sub-reptício (“mas esta é a condição de os bens mundanos, principalmente dos mal adquiridos, serem sempre meio e caminho de desventuras”, no cap. CXCIII) ou de tom francamente acusatório contra os fingimentos (cap. CXL), contra a adulação (cap. CCXXXIII), contra a crueldade (“que quer ainda impedir os afectos de natureza”, no cap. CXCVII). E, embora haja muita crítica, muita sátira, muito espírito anti-cruzadístico, como acentuou Rebecca D. Catz, não pensamos que seja esse o feixe isotópico principal da obra.

Não sendo a minha perspectiva a de historiador (nem de eventos nem de personagens, nem de geografia ou ainda de hábitos e costumes), terei de cingir a releitura a um grau limitado, apenas apoiada no que os especialistas vão descobrindo com maior conhecimento e pertinência. Os interessados na releitura de um clássico de pleno direito têm de aceitar ser modestos nas suas propostas em relação a esses domínios, mas sempre dar a sua opinião, quando verificarem que os dados possam ser interpretados de modo muito radical por parte de

estudiosos a quem interesse apenas a sua perspectiva especializada ou limitada, desviando-se de uma compreensão global da *Peregrinaçam*, como obra também literária. Felizmente temo-nos dado conta que, contrariamente a atitudes do passado, historiadores, geógrafos e etnólogos, e também estudiosos da matéria literária muito têm evoluído numa compreensão mútua dos seus pontos de vista, tentando interpretações que se completam e que os habilitam para a necessária colaboração numa mais abrangente aproximação do valor e significado histórico-literário-cultural da obra, evitando-se desnecessários preconceitos de avaliação.

E que dizer de outros problemas que sempre foram apontados, como o do longo prazo que vai da elaboração da obra até à sua publicação? Que interpretações e respostas temos? Julgamos que o estudo comparativo ultimamente realizado da obra com outras publicadas nesse intervalo de tempo tem vindo a propor hipóteses que parecem ser respostas muito relevantes acerca do seu valor documental e literário.

Nestas notas quase finais, eu queria dar voz a uma das interrogações que sempre nos colocamos, quando verificamos o longo prazo que medeia entre a conclusão da versão manuscrita da obra (entre cerca de 1568 / 1569 ou 1578 / 1580) e a sua publicação (1614), isto é, cerca de 40 anos, de qualquer modo, 31 anos após a morte do autor, em 1583. Porquê tanto tempo? Desconfiança quanto à autenticidade dos factos narrados? Pouca consideração no que se refere à qualidade literária? No entanto, fomos sabendo como Mendes Pinto recebeu eminentes vultos da política e das letras na sua Quinta do Pragal, curiosos sobre o que o viajante-escritor poderia testemunhar sobre o Oriente (os amigos Francisco de Andrade e Manuel de Sousa Coutinho, o sabido interesse e visita do monarca castelhano, o Padre Maffei, acompanhado dos padres Gaspar Gonçalves e João Rebelo).

E as dúvidas permaneceram quanto ao paradeiro do manuscrito (ou manuscritos?): em Portugal ou em Espanha. Os estudos recentemente desenvolvidos pela equipa da edição da Fundação Oriente / Imprensa Nacional, de 2010, dirigida por Jorge Santos Alves, e principalmente pela investigação de Francisco Roque de Oliveira, que ouvimos há algumas semanas na Academia de Marinha, provam que o manuscrito ainda inédito (1576 – 1614) era já conhecido por autores quer portugueses (Brás de Albuquerque, João de Lucena e Diogo do Couto), quer espanhóis (entre estes, contam-se Jerónimo Gracián de la Madre de Dios e Marcelo de Ribadaneyra), que utilizam largos excertos desse manuscrito como autoridade acerca da Ásia. Como afirma Roque de Oliveira, “[T]odos estes exemplos centrados no caso da *Peregrinação* ajudar-nos-ão a sublinhar a ideia de

que o mundo cultural peninsular da transição do século XVI para o século XVII funcionou como um todo orgânico no que diz respeito à produção e à circulação do conhecimento sobre a Ásia”. E acrescenta: “Paralelamente, este mesmo aproveitamento de conteúdos específicos do inédito de Mendes Pinto por parte de um conjunto significativo de autores serve de indicador sobre a importância que a transmissão do saber por via do manuscrito conservou na vida cultural do Século de Ouro Ibérico” (citação de parte do resumo da importante comunicação do historiador).

E talvez fosse pertinente perguntar se a parte da obra que concerne a vida de Francisco Xavier também não tenha influenciado o interesse e mesmo, por outro lado, o adiamento da publicação da *Peregrinação* por razões relacionadas com a beatificação do Padre Jesuíta...

CONCLUSÃO

Algumas palavras de conclusão: este texto não constitui uma proposta “científica”, mas uma simples “palestra” tecida da intenção de “reler” um tópico importante do estudo da *Peregrinação*, obra que tem desde há anos ocupado a minha actividade académica. Sendo uma releitura ou uma revisão do que fui já escrevendo, não para me repetir, mas, mesmo que isso naturalmente aconteça, para tão-só relembrar aspectos fundamentais, ela pretende constituir uma síntese, uma condensação, na qual podem relevar-se pontos incisivos que importa sempre estarem presentes na abordagem do Mendes Pinto autor, homem, “peregrino”, esse “pobre de mim”, exemplar único da Literatura Portuguesa e, mais em especial, da Literatura de Viagens Portuguesa e Universal.

A *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto e os limites da interpretação

João Carlos Firmino Andrade de Carvalho*

Terminada a peregrinação aventurosa de Fernão Mendes Pinto (decorrida entre 1537 e 1558), começou (entre 1569/70 e 1578/80) a escrita da aventura e da peregrinação dos sentidos e significações no interior da própria narrativa autobiográfica romanceada, enunciada, na perspectiva de Stegagno Picchio¹, na primeira pessoa do anti-herói-indivíduo. Todavia, depois dessa segunda aventura/peregrinação (a da escrita) começou ainda uma terceira: a da leitura-recepção-interpretação, quer mesmo antes da sua publicação, quer, sobretudo, a partir de 1614². De facto, o problema da veracidade da extraordinária peregrinação vertida na narrativa coloca-se logo no século XVII e a sua discussão prolonga-se pelos séculos XVIII e XIX, tornando-se aporética com a visão que insiste em lê-la como narrativa documental e, simultaneamente, descrê da sua credibilidade enquanto tal. Entrados no século XX, ainda constatamos o que resta desta postura interpretativa, embora a partir do momento em que as novas tendências (quer no âmbito da historiografia e, em particular, da história das mentalidades, quer no âmbito dos estudos literários) se começam a fazer sentir de forma cada vez mais consistente (refiro-me ao formalismo, à estilística e, depois, ao estruturalismo) seja nítido que surjam, com elas, novas hermenêuticas textuais e literárias. Mas, como também é bem sabido, a polémica em torno da interpretação da obra de Fernão Mendes Pinto não se extinguiu, antes pelo contrário (relembro aqui apenas como exemplo, a tese do universalismo humanista de Jaime Cortesão ou a tese da sátira e anti-cruzada de Rebecca Catz, contraditadas por Eduardo Lourenço ou Aníbal Pinto de Castro; relembro ainda a tese de António de Faria enquanto máscara de pirata de Fernão Mendes Pinto, sustentada por um Aquilino Ribeiro, ou a tese do erasmismo, de António José Saraiva; umas mais que outras, todas estas teses desencadearam posteriormente, como é conhecido, fortes reacções adversas).

* Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve, Investigador do CLEPUL.

¹ L. S. Picchio, “*Editoriale*”, p. 10.

² F. M. Pinto, *Peregrinação* (edição fac-similada da edição de 1614).

A questão que aqui trago é a seguinte: pode ou não haver compatibilidade interpretativa entre a abordagem histórica e a abordagem literária? A minha resposta é: sim, até que certos limites partilháveis o permitam. Ou seja: que a perspectiva histórica considere válida a consideração de que a narrativa de Fernão Mendes Pinto é agenciada por códigos retórico-estilísticos e paraficcionais que operam uma transmutação da/na linguagem narrativa e que a perspectiva literária aceite como válido o argumento de que a exploração do sentido e da significação tem como limite os horizontes contextuais epocais, incluindo os da produção, bem como os meios de prova assentes em argumentos textuais sólidos e, sempre que possível, historicamente sustentados.

Não será difícil que estas duas perspectivas andem, frequentemente, nos limites da aceitabilidade recíproca ou à beira da incompatibilidade, só evitável por uma espécie de bom senso e moderação hermenêuticos. Procurarei dar alguns exemplos do que acabei de expor.

O primeiro exemplo serve ao mesmo tempo de homenagem a António Rosa Mendes, um bom amigo e colega das lides académicas, entretanto desafortunadamente desaparecido, com quem troquei argumentos amiúde, não tanto em tom de polémica mas de amena conversação, como diria Rodrigues Lobo: a sua tese, fundada na história da cultura³, valorizava, sobremaneira, o sentido da religiosidade e moralidade como chave interpretativa da obra de Fernão Mendes Pinto. Daí a centralidade que atribuía ao sema “peregrinar” e seus derivados, na sua argumentação – extraindo dele o sentido *tradicional*, o sentido *clássico* e o sentido *anagógico*; neste âmbito, descartará a leitura da obra como simples livro de viagens (à maneira do *Itinerário* de um António Tenreiro) ou de simples aventuras, aproximando-a mais de uma *Imagem da Vida Cristã* de Frei Heitor Pinto e da literatura espiritual de feição didáctica, moralizadora e edificante promovida pela Contra-Reforma; daí também a importância que concedia à experiência espiritual inaciana de Fernão Mendes Pinto em Goa, reforçando desse modo a sua tese da *Peregrinação* como experiência redentora/salvífica (refiro-me à fase da “confusão” e do “fora de mim”⁴, desencadeada pela visão do corpo de Francisco Xavier), mesmo que termine fora da conversão regular; daí ainda o não lhe parecer legível na obra o suposto anti-heroísmo pícaro e de crítica às principais instituições de poder da nação.

³ Cf. A. R. Mendes, “A *Peregrinação* e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto” (ensaio originalmente publicado na revista *Mare Liberum*, nº 15, Junho de 1998).

⁴ “Carta dum Irmão da Companhia de Jesus de Malaca para os padres e irmãos da Companhia em Portugal de 1554”, [*Cartas dos Padres da Companhia de Jesus da Ásia*, Biblioteca da Academia Real das Ciências], in A. J. Saraiva, *Fernão Mendes Pinto e Outras Obras*, vol. IV, p. 312.

Creio, em contrapartida, que o terei conseguido sensibilizar (não sei se convencer) para as muito estruturalista e pós-estruturalista posições de que o discurso da narrativa vai muito para além daquilo que o seu autor julga ver nele, de que quando se encenam certos jogos com a linguagem arriscamo-nos a perder um suposto controlo sobre ela, abrindo caminhos para a deriva do sentido, de que a estrutura e significação da narrativa em apreço abrem espaço a mais do que um sentido, o que não significa que permita qualquer um, como diria Umberto Eco⁵. Julgo que, de facto, não é totalmente lícita/válida a correspondência entre a vida e a obra de Fernão Mendes Pinto, a narrativa não se esgota na autobiografia, nem esta é literalmente legível à luz da biografia. A rede do discurso complexifica-se, criam-se outras personagens protagonizadoras de momentos capitais da narrativa (António de Faria; Francisco Xavier), o “pobre de mim” pecador é agido pela voragem dos acontecimentos e adquire, efectivamente, uma postura anti-heróica (não necessariamente de natureza pícara) e não-heróica, permitindo-se, a certa altura, que a crítica indirecta irrompa e desmascare a hipocrisia cristã de um António de Faria.

Por outro lado ainda, creio que António Rosa Mendes me sensibilizou, talvez mais do que eu próprio estava, para a posição de que a tese da religiosidade e da espiritualidade tem sido subavaliada na comunidade intérprete hodierna. Mas também é verdade que é o próprio António Rosa Mendes a sublinhar o facto de a natureza irrequieta e aventureira de Fernão Mendes Pinto ser avessa a uma autêntica e duradoira conversão espiritual – “ainda este sou” escreve ele, a 20 de Novembro de 1555, numa Carta dirigida ao Reitor do Colégio de Goa⁶, reconhecendo-se aqui a sua dificuldade em converter-se num outro Fernão Mendes Pinto rendido espiritualmente à obediência jesuítica e à integralidade da inaciana resposta ao chamamento divino. De facto, esta narrativa cheia de movimento, acção e vitalismo está toda ela virada para o mundo e os homens; o Deus de Fernão Mendes Pinto, sendo evidentemente cristão e católico, é um Deus para os homens e para o mundo; o seu caminho pessoal não será o do templo, do culto, dos livros sagrados ou dos exercícios espirituais. A *Peregrinação* mostra-nos, no meu entendimento, no quadro dos valores cristãos-católicos de Quinhentos, uma moral cristã mais humana e mundana, um sujeito que se sabe ou descobre imperfeito, um “pobre de mim” pecador; mostra-nos, enfim, a condição humana entre o desejo de perfeição divina e a liberdade para o erro e para a errância.

⁵ Cf. U. Eco, *Os Limites da Interpretação* (ed. orig.: 1990); S. Collini (dir.), *Interpretação e Sobreinterpretação* (ed. or.: 1992).

⁶ Cf. A. J. Saraiva, *Fernão Mendes Pinto e Outras Obras*, vol. IV, p. 331.

Claro está que também poderei dar outro exemplo de como é fácil o afastamento interpretativo entre a perspectiva histórica e a perspectiva literária: recorde-se, por exemplo, o célebre caso da descrição do *caquesseitão* no cap. XIV⁷. Para uns, serve de bom exemplo daquilo que um escritor faz com a realidade, trabalhada com a linguagem: a monstruosidade exótica excitadora da imaginação do leitor europeu sedentário. Para outros, consiste simplesmente num animal realmente existente naquelas longínquas e estranhas geografias orientais. Um daqueles que nos enche a vista ainda hoje pela inesperada anatomia, pelo exótico e colorido, e que séries televisivas como as do *National Geographic* nos continuam a oferecer. Outro exemplo: o caso de António de Faria biográfico e o de António de Faria personagem de papel. A real existência histórica de António de Faria e a sua comprovada existência para além do seu suposto desaparecimento no naufrágio de que fala Fernão Mendes Pinto costumam ser factos apontados contra certas leituras literárias. Serão estes exemplos desarmantes para a perspectiva literária? Claro que não. Ambas continuam a ter os seus argumentos válidos no interior da sua lógica argumentativa.

Antes de fazer referência a um último aspecto da minha intervenção, talvez possa concluir o que abordei atrás, lembrando, com Umberto Eco, que talvez não se possa saber qual ou quais poderá/rão ser as boas interpretações de um texto, mas pelo menos talvez se possa saber quais as inaceitáveis – as que o texto e o seu contexto não validam. Entre as outras, é possível que não se possa nunca dizer e provar qual ou quais as mais válidas, sendo que todas (umas mais, outras menos) são parcelares, pois decorrem sempre de um prévio ponto de vista e de um meio de “prova” limitado a certas partes do texto. A validade de uma teoria interpretativa decorre da sua falsificabilidade, não da explicação da totalidade do objecto. Mas isso é reconhecer que o objecto abre espaço à validação de outra teoria interpretativa concorrente que fará incidir o seu meio de prova sobre outra parte do mesmo texto. Proceder de outro modo, encontrar uma teoria mais extensiva ou totalizante, implicaria que fosse possível uma espécie de cooperação entre teorias interpretativas rivais, o que não sendo impossível em termos teóricos, se torna sempre difícil na medida em que os pontos de partida são diversos.

⁷ “[...] Vimos aqui também uma muito nova maneira, e estranha feição de bichos, a que os naturais da terra chamam Caquesseitão, do tamanho de uma grande pata, muito pretos, conchados pelas costas, com uma ordem de espinhos pelo fio do lombo do comprimento de uma pena de escrever, e com asas da feição das do morcego, com o pescoço de cobra, e uma unha a modo de esporão de galo na testa, com o rabo muito comprido pintado de verde e preto, como são os lagartos desta terra. Estes bichos de vôo, a modo de salto, caçam os bugios, e bichos por cima das árvores, dos quais se mantêm. [...]” (*Peregrinação*, cap. XIII, f. 14 e 14 v).

Para terminar, apenas um apontamento muito breve relativo a um outro caso de compatibilidade e diversidade interpretativas a que a comunidade especialista actual tem atribuído, inexplicavelmente, pouca atenção: refiro-me às traduções da obra de Fernão Mendes Pinto, realizadas no século XVII e que atestam a rápida e ampla expansão da obra portuguesa na Europa de então: nomeadamente, a tradução castelhana de 1620 de Francisco de Herrera Maldonado (1575-1633), *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto*, publicada em Madrid; a tradução francesa de 1628 de Bernard Figuiet, *Les Voyages Adventureux de Fernand Mendez Pinto*, publicada em Paris; a tradução holandesa de 1652 de Jan Hendrik Glazemaker (1619/29-1682), *De Wonderlyke Reizen van Fernando Mendez Pinto*, publicada em Amesterdão; a tradução inglesa de 1653 de Henry Cogan, *The Voyages and Adventures of Fernand Mendez Pinto*, publicada em Londres; e a tradução alemã de 1671, anónima ou atribuível aos editores Henrich Boom (1644-1709) e Dietrich Boom (1645/46-1680), *Die wunderliche Reisen Ferdinandi Mendez Pinto*, publicada também em Amesterdão. As diversas estratégias interpretativas destas traduções, patentes nas adaptações/transformações operadas nos títulos, paratextos, frontispícios, incluindo, em certos casos, a inserção de ilustrações, e as operadas na narrativa propriamente dita, no número de capítulos (com a contracção de alguns deles), nas expansões informativas (como a da passagem da cerimónia da “quebra dos escudos” em Maldonado), nas supressões significativas (como as que se referem a Francisco Xavier nas traduções neerlandesa e alemã), denunciam quer pontos de partida tradutológicos⁸ e inventivas diversificadas, quer diferenças linguístico-culturais, religiosas e editoriais, resultantes naturalmente dos novos contextos europeus de leitura-recepção em que se inserem. Termino, pois, com mais este repto à comunidade intérprete da obra de Fernão Mendes Pinto: estas e várias outras traduções da *Peregrinação* aguardam uma abordagem sistemática séria, de natureza histórico-tradutológica, literária e cultural, tão exaustiva quanto possível.

⁸ A tradução castelhana, a partir da portuguesa; a francesa, a partir da castelhana e do original português; a holandesa, a partir da versão francesa de 1645 e, indirectamente, da castelhana; a inglesa, a partir da holandesa e, eventualmente, da castelhana e da francesa; a alemã, a partir da holandesa e da francesa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, João Carlos Firmino Andrade de, *Ciência e Alteridade na Literatura de Viagens. Estudo de Processos Retóricos e Hermenêuticos*, Lisboa: Edições Colibri, 2003
- COLLINI, Stefan (dir.), *Interpretação e Sobreinterpretação*, Lisboa: Editorial Presença, 1993 (ed. or.: 1992)
- ECO, Umberto, *Os Limites da Interpretação*, Lisboa: DIFEL, 1992 (ed. orig.: 1990).
- MENDES, António Rosa, *A Peregrinação e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Tavira: Gente Singular Editora Lda, CELL – UALG, 2011
- PICCHIO, Luciana Stegagno, “Editoriale”, *Quaderni Portoghesi*, n.º 4, Pisa: 1978, pp. 9-14
- PINTO, Fernam Mendez, *Peregrinaçam*, Maia: Castoliva Editora Limitada, 1995 (edição fac-similada da edição de 1614, com *Apresentação* de José Manuel Garcia)
- PINTO-CORREIA, João David, *PEREGRINAÇÃO de Fernão Mendes Pinto*, apresentação crítica, antologia e sugestões para análise literária, Lisboa: Edições Duarte Reis, 2002
- SARAIVA, António José, “Cartas de Fernão Mendes Pinto aos padres e irmãos da Companhia de Jesus”, *Fernão Mendes Pinto e Outras Obras*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1984, vol. IV, pp. 307-347

Peregrinação ou *Peregrinações*? O valor de um título

Maria do Céu Fraga*

A *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto encontra-se no mercado actual em diferentes edições que, sejam elas da obra completa, antologias ou adaptações, marcam bem a intenção que as anima através da aposição de alguns subtítulos ou até da mudança do próprio título da obra. O mesmo acontece com as suas traduções, aliás.

Com efeito, apesar de convir ao teor da obra e ser sugestivo na amplidão de significados possíveis, o título original *Peregrinação* quase só se encontra em edições completas ou em edições com objectivos marcadamente didácticos. E mesmo quando o objectivo editorial é de divulgação cultural ou escolar, parece ser considerado pouco apelativo, pelo que se lhe acrescentam subtítulos¹. Muitos exemplos poderiam ilustrar esta observação, mas limitemo-nos a lembrar títulos e subtítulos como *No Rasto do Corsário*, *Aventuras extraordinárias de um português no Oriente*, ou ainda *Autobiografia e aventura*. No caso das traduções, e para não alongarmos a lista, lembremos apenas, de uma forma abreviada, que em 1620 a tradução castelhana se intitulava *Historia oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto*, em 1645 Bernard Figuiet anunciava *Les voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto* e, em Londres, em 1663 Henry Herringman vendia *The Voyages and Adventures of Ferdinand Mendez Pinto*.

Dir-se-á que é uma estratégia comercial, uma vez que ao título cabe, além de outras missões, seduzir o público, e diferentes edições procuram diferentes públicos, sublinhando por isso aqueles aspectos que julgam mais atractivos, de entre os que o livro de Fernão Mendes Pinto encerra; dir-se-á que é um gesto natural, atendendo a que quem adapta, traduz ou organiza uma antologia apresenta também uma leitura e a sua própria interpretação. Por outro lado, porém, a medalha tem

* Universidade dos Açores / Centro de Estudos Humanísticos.

¹ São mais raros os editores a tentar atrair o seu público através de outros artifícios como sejam a inclusão de mapas que permitam refazer os itinerários percorridos na obra.

reverso: a verdade é que o título autêntico² não é gratuito, antes constitui um elemento fundamental na leitura, uma vez que condensa uma intenção heurística que não é possível esquecer na interpretação (“infelizmente”, lamenta Umberto Eco, e, com ele, Genette³). É que não me refiro à sempre discutível intenção do autor, ao significado que ele tentou afirmar em elementos peritextuais que, como um depoimento ou uma entrevista, podem até revelar intenções que o texto não terá captado, nem integrado em si. Refiro-me, sim, a elementos que se tecem no próprio texto, e ao mesmo tempo o tecem, imprimindo-lhe coesão e impondo algumas linhas de interpretação, motivo por que a escolha do título se torna intencionalmente significativa⁴. Sendo mais incisiva, vou centrar-me no desfasamento, gritante, que existe entre o entendimento que manifestaram o autor da *Peregrinação – Peregrinaçam*, na sua formulação original – e o seu editor de 1614, que considerou que a forma do plural “peregrinações” pudesse constituir um título mais atraente. Como ele, aliás, muitos outros, entre os quais os tradutores do século XVII.

O aparato da primeira edição da *Peregrinação* aponta para caminhos de valorização interpretativa em que os interesses da época e do mercado substituem as indicações dadas no próprio texto, ou, pelo menos, as subalternizam. Refiro-me em particular à ocorrência da forma *Peregrinações*, que se sobrepõe ao singular *Peregrinaçam* e se vem a repetir nos termos da Dedicatória e do Prólogo, mas também a um pormenor mais subtil, a substituição de *Peregrinaçam* por *Peregrinações* no cabeçalho das folhas do livro.

Venceu, ao menos temporariamente, o editor. Na sua versão, impôs as expectativas criadas pela compreensão da obra como livro de viagens, acentuou o seu carácter histórico e informativo e, por conseguinte, minimizou o cariz autobiográfico da narrativa, lembrado apenas para sublinhar a fidedignidade com que o autor dá a conhecer as “muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouviu”⁵. Contudo, é esse carácter de memória pessoal que dá sentido à obra.

² Tomamos aqui a expressão “título autêntico” na acepção que lhe atribui Genette, isto é, de título escolhido pelo autor (cf. Gérard Genette, *Seuils*, cap. III). Não esqueçamos que se podem levantar dúvidas sobre as circunstâncias em que o título foi apostado na portada de 1614; no entanto, como adiante se dirá, o texto converge explicitamente nesse título, pelo que pensamos poder atribuí-lo ao autor.

³ Cf. *Seuils*, p. 88. Páginas antes, Genette lembrava que um título desempenha uma função tripla: identificar a obra, designar o seu conteúdo e valorizá-lo. Note-se que muitas das observações feitas por Genette acerca dos elementos paratextuais apontam para características facilmente observáveis na história do livro impresso.

⁴ Sobre a inegável possibilidade de um texto impor ao leitor linhas de interpretação, veja-se Eric Donald Hirsh, *The Aims of Interpretation*.

⁵ A expressão integra-se na apresentação da edição *princeps* de *Peregrinação*, de 1614, no sumário que incorpora o título da obra. Nas citações modernizadas do texto, utilizámos a edição de António José Saraiva.

O título *Peregrinação* reúne numa última peregrinação, num itinerário pessoal de interpretação, as muitas peregrinações e trabalhos de que se compôs a vida de Fernão Mendes Pinto, como fez já notar António Rosa Mendes, num estudo orientado pela ideia de que Fernão Mendes Pinto “fez das suas peregrinações peregrinação e, desta, empresa de salvação”⁶. No plural, essas peregrinações mais não são do que as muitas viagens geográficas de que o Visconde de Lagoa procurou fazer a reconstituição; no singular, incluem-nas, mas unificam-nas.

Não conhecemos hoje o texto tal como saiu da pena de Fernão Mendes Pinto. Trinta e um anos mediam entre a morte do aventureiro e a publicação do seu livro, numa época em que o autor não possuía sobre o seu trabalho os direitos que lhe atribuímos hoje⁷. A aceitarmos o testemunho do seu tradutor castelhano, Francisco de Herrera Maldonado, os manuscritos teriam sido entregues a Francisco de Andrade “para que los dispusiese, corrigiesse, y emendasse antes de imprimirlos”⁸. De qualquer forma, as alterações introduzidas pelo cronista-mor de D. João III talvez não tenham sido profundas: Fernão Mendes Pinto, segundo explica a Dedicatória do livro impresso em 1614, legara o manuscrito à Casa Pia das Penitentes Recolhidas de Lisboa, “pera que os interesses da impressã delles [*i.e.*, dos seus trabalhos] fosse hum pequeno subsidio de suas necessidades”⁹. Esta determinação certamente significaria que o peregrino dera por terminado o seu trabalho e o supunha capaz de interessar o público, mesmo se a sua prosa se afastava muito dos critérios

⁶ Citámos das páginas 106 e 42. Nesse estudo fundamental, António Rosa Mendes sublinha que, ao recordar o seu passado e escrever a *Peregrinação*, Fernão Mendes Pinto cumpre “a purificadora peregrinação que vai do pecado ao arrependimento” e consegue dar sentido a todo o percurso da sua vida. Também Arnaldo Saraiva sublinha a dependência da *Peregrinação* de uma axiologia religiosa e, ao mesmo tempo, mostra que a obra “parece próxima da melhor e moderna literatura de viagens” (Cf. “A *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto revisitada. A sua teoria moderna da viagem”, em particular pp. 135 ss.).

⁷ Além de questões “menores”, retóricas e estilísticas, é geralmente aceite que o texto teria também sofrido outras da responsabilidade jesuítica. No entanto, o próprio texto concorre para tornar natural o título *Peregrinação*. Que “nada existe que permita questionar a [sua] genuinidade”, é também convicção fundamentada de Francisco Roque de Oliveira, que dedica um capítulo consistente da sua tese de doutoramento ao estudo da obra de Fernão Mendes Pinto e de outras congêneres (*Construção do Conhecimento Europeu sobre a China, c.1500 - c.1630*. O estudo da *Peregrinação* e da sua recepção encontra-se no capítulo 25, “Suplementos de alma”, pp. 1307 ss.).

⁸ Lêem-se estas palavras na segunda página da “Apologia em favor de Fernan Mendez Pinto, y desta Historia Oriental” que antecede a *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto portugues* (fl. 1v do caderno da “Apologia”).

⁹ O livro é dedicado a Filipe II pelo Provedor e pelos irmãos da administração da Casa Pia das Penitentes Recolhida da Cidade de Lisboa. Cf. *Peregrinação* “Dedicatória deste livro a el Rey Dom Philippe II Nosso Senhor”.

de elegância então vigentes¹⁰. Aliás, é sabido que, mesmo antes da publicação, o texto de Fernão Mendes Pinto corria manuscrito e constituiu fonte informativa de outros escritores.¹¹

Por outro lado, temos de ter em consideração que Herrera de Maldonado invoca a intervenção de Francisco de Andrade para, através dela, confirmar o carácter histórico da narrativa de Fernão Mendes Pinto. Há nas suas palavras a intenção de proteger a *Peregrinação* da desconfiança com que eram encaradas as suas aventuras e informações, convocando de forma indirecta a autoridade e o saber do cronista-mor do reino, que implicitamente avalizara a publicação, não obstante ter deixado a sua tarefa muito incompleta e imperfeita, na opinião do cônego de Jaén, ele próprio autor de uma história da China.

Na época de Fernão Mendes Pinto, era habitual que um escritor declarasse logo nas primeiras páginas a intenção que animava o seu trabalho, filiando-o até nalgum ramo da tradição literária¹². Procurava assim orientar as expectativas do leitor e criar-lhe a confiança proveniente do reconhecimento de processos já codificados de interpretação do mundo.

À distância do tempo, habituámo-nos a valorizar não só pragmaticamente mas também teoricamente esses sinais, procurando classificar com clareza as relações temáticas e compositivas que enformam alguns tipos de textos desta época em que dominava uma concepção normativa da poética; todavia, a verdade é que, nesse nosso intuito de classificação, substituímos a falta de informação coeva por uma teorização posterior às obras, esquecendo amiúde que até a nossa actual noção de literatura não coincide com a da época. Esquecemo-nos, sobretudo, de que as fronteiras entre a literatura e a vida ou entre a verdade e a verosimilhança eram então mais ténues do que são hoje, e que a literatura podia abarcar de uma forma mais imediata os diferentes campos da vida humana. Por isso, tentamos “arrumar” as obras, classificando-as e esquecendo-nos de quão raro é encontrarem-se textos que respeitem inteiramente as regras que julgamos intrínsecas ao “seu” arquitecto.

¹⁰ Sobre o estilo de Fernão Mendes Pinto, as observações de Adolfo Casais Monteiro são lúcidas e esclarecedoras (vejam-se as páginas iniciais do seu “Prefácio” à edição de *Peregrinação*, publicado originalmente em 1952, e reproduzido como anexo na edição da Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pp. 751-756).

¹¹ Veja-se a documentada “Introdução” que Aníbal Pinto de Castro escreveu para uma edição da *Peregrinação* integrada na colecção “Tesouros da Literatura e da História”, em que reparte o volume com o *Itinerário* de António Tenreiro, o *Tratado das Cousas da China e Conquista do Reino de Pegu*. Nela recorda, submetendo-a a julgamento crítico, a documentação que habitualmente se aponta como comprovativa da audiência obtida por Fernão Mendes Pinto e pelos seus escritos (cf. pp. XXII-XXIX).

¹² Será suficiente, por exemplo, lembrar os tópicos que carregam ostensivamente as primeiras páginas de qualquer novela pastoril.

Na sua imensa variedade, a *Peregrinação* é um exemplo perfeito dos textos que os editores e os estudiosos pretendem domesticar, talvez com o intuito, de certa maneira compreensível, de chamar a atenção sobre um livro que continua a merecer o interesse e a leitura.

Ao dedicar intratextualmente a sua “rude e tosca escritura” aos filhos¹³, Fernão Mendes Pinto encontrava argumentos para legitimar o seu trabalho, numa época em que a exposição individual exigida pela escrita autobiográfica ainda não era comum, mesmo se dela datam alguns dos textos que marcaram a história literária. Por outro lado, é também uma época em que se entende que o gemido dos prelos encontrará justificação se a utilidade da obra for irrecusável, e em que se contestam os objectivos do livro fantasioso e de aventuras, o entretenimento que nem ensina nem edifica de uma forma directa.

Justificava-se, naturalmente, a presença de um *eu* narrador nos relatos de viagens. Mas não se aceitava que *qualquer um* fosse esse sujeito. Observa André de Burgos, impressor do *Tratado das Coisas da China*, de Frei Gaspar da Cruz, publicado em 1570, ao dirigir a obra a D. Sebastião: “Natural coisa é aos homens de alto engenho levar[em] muito gosto e contentamento de saber[em] coisas notáveis, quando são escritas por homens doutos, de quem se espera não sair[em] da realidade da verdade”.¹⁴

O testemunho pessoal era avaliado pelo leitor, que teria em maior apreço o relato verídico; e supunha-se natural que a falta de cultura levasse à fantasia e ao falseamento da verdade. As palavras de André de Burgos fazem lembrar as exigências com que Fernão Lopes de Castanheda procurava o testemunho dos acontecimentos coevos “não de quaisquer pessoas, senão de capitães e fidalgos, pessoas de muito crédito” – e sujeitando mesmo assim o depoimento colhido ao crivo da verosimilhança dos relatos.¹⁵

Ora Fernão Mendes Pinto – supõe-se – não deteria, por nascimento, nem posição nem estatuto social que à partida pudessem garantir o interesse, ou sequer a legitimidade, da publicação da sua autobiografia, mesmo se no regresso a Portugal, com uma fortuna razoável, foi figura respeitada e exerceu

¹³ Esta dedicatória apoia a ideia, hoje já documentada pela investigação de Rui Mesquita Mendes, de que entre os filhos de Mendes Pinto se contaria, ao menos, um filho varão.

¹⁴ Desta obra, que teve a sua primeira edição em 1570 e se veio a juntar, como se haviam já reunido outros textos, à 6ª edição, de 1829, da *Peregrinação*, há edição isolada recente: *Tratado em que se contam muito por extenso as coisas da China, com suas particularidades, e assim do reino de Ormuz*, composto pelo reverendo Padre Frei Gaspar da Cruz, da ordem de São Domingos. Citámos da p. 57.

¹⁵ Cf. “Prólogo” de Fernão Lopes de Castanheda à *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* (pode encontrar-se em *Humanismo e Renascimento*, de José Augusto Cardoso Bernardes, que reproduz este prólogo sob o sugestivo título “Verdades vistas e ouvidas”, pp. 307-309).

cargos de certo relevo social¹⁶. Na época, a publicação de uma biografia (mais ainda de uma autobiografia) pressupunha o carácter exemplar e edificante da vida contada. No mundo real, mereciam ser biografados santos, reis, heróis, homens de invulgar cultura, sobre quem recaísse um interesse legítimo e edificante, um interesse que não se confundia com a simples curiosidade. A retórica encarregava-se de vigiar a adequação de um estilo apropriado a conduzir o leitor e a estimular a emulação.

Pode pensar-se na hagiografia como exemplo perfeito desta ideia; mas até a biografia que se encontra às vezes a introduzir a obra de poetas ou escritores traça deles um retrato que em muitos aspectos é guiado, de forma mais ou menos consciente, pelo intuito de idealização e por modelos retóricos (veja-se, por exemplo, a biografia de Sá de Miranda que é publicada, sem atribuição de autoria, na edição de 1614 das suas *Poesias*¹⁷).

No mesmo ano em que se publica em Lisboa a *Peregrinaçam* de Fernão Mendes Pinto, sai dos prelos madrilenos *Viaje del mundo*, do padre andaluz Pedro Ordóñez de Ceballos¹⁸. O livro, que é hoje em dia raríssimo, urde-se como narrativa das viagens que o autor empreendeu para o Oriente e para o Ocidente, e que de facto o levaram a dar mais do que uma volta ao mundo. Como Fernão Mendes Pinto, Ordóñez de Ceballos adopta declaradamente uma escrita autobiográfica, tornando-se sujeito e declarando serem vividas, e verdadeiras, as aventuras narradas. E como Fernão Mendes Pinto, começa a sua narrativa resumindo em traços breves, romanescos e edificantes, a sua juventude. Mas a partir daqui, os caminhos seguidos por um e outro, tal como as estratégias que adoptam para se colocarem no centro da narrativa, são bem diversas, e, não obstante manifestarem ambos traços nítidos da mentalidade própria do seu tempo, será sobretudo por contraste de atitude que Ordóñez nos permitirá situar Mendes Pinto.

A atitude que adoptam e a imagem que de si dão os dois viajantes são muito distintas. O português chega a contar largas passagens da sua vida colocando-se quase na sombra de outras personagens – pessoas que em determinadas épocas o marcaram (sobretudo, António Faria e Francisco Xavier); Ordóñez vai reconstruindo a sua vida e, mesmo se em alguns momentos narra a intervenção de outros, centra-se em si e vai congregando na sua imagem os traços do herói. A tal

¹⁶ Veja-se a propósito as informações e os comentários de Zoltán Biedermann e Andreia Martins de Carvalho no seu estudo “Home sweet home: the social networks of Mendes Pinto in Portugal”.

¹⁷ São a esse respeito oportunas as observações que fazem José Augusto Cardoso Bernardes (“Sá de Miranda e o cânone literário escolar”) e Maria Vitalina Leal de Matos (“Sá de Miranda: a construção de uma vida exemplar. Má-fé e boa consciência”. Com frequência, e plausibilidade, D. Gonçalo Coutinho é apontado como autor dessa biografia.

¹⁸ *Viaje del Mundo hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceuallos* (1614).

ponto que a seu respeito pode, com propriedade, falar-se na construção de uma “biografia épica”.¹⁹

Ignoram-se alguns passos da biografia de Ordóñez. Sabe-se que nasceu em Jaén à volta de 1553-55, julga-se que terá peregrinado pelo mundo entre os 17 e os 47 anos, primeiro como militar, depois como sacerdote; deverá ter regressado definitivamente a Espanha no princípio do século XVII, entre 1602 e 1604, tendo-se então dedicado à escrita. Compôs, entre outras obras, um tratado sobre a China e uma história de Jaén, coligiu peças suas e alheias, e cartas. Assina os últimos textos em 1634 ou 1635, quando se queixava já de uma cegueira progressiva.

O clérigo e aventureiro escreve *Viaje del mundo*, diz, para “huir la ociosidad”, estado que sabemos ser contrário à virtude, e com deliberado intuito de instruir o leitor – aliás, a partir das informações obtidas nas extensíssimas viagens que motivam esta obra, publicará ainda um livro de teor religioso. Centremo-nos apenas em alguns pormenores do Prólogo, onde Ordóñez sublinha a sua condição de eclesiástico e, simultaneamente, prova – *exibe* será talvez o termo mais adequado – a sua erudição, mostrando-se assim habilitado a ser um guia seguro e aplanando caminho para legitimar o seu protagonismo.

Logo a abrir este Prólogo, explicitando a fonte daquele que era então um lugar comum, invoca S. Crisóstomo e S. Marcos: tal como preconizam, também ele escreve para glória e honra do Criador, e para proveito do leitor. E ao terminar o prólogo, tendo já ganho a autoridade necessária para a sua empresa, não hesitará em invocar o elogio que Cícero faz da História no livro II do *Orator*, para sublinhar que não é movido por qualquer vaidade, antes entende o registo da sua própria história como um dever que tem de cumprir para proveito e instrução geral. E se Mendes Pinto louva Deus pela misericórdia com que o salva e se confessa pecador arrependido, Ordóñez é um “clérigo agradecido” (expressão sua) que descobre nas suas andanças e feitos a manifestação da ordem providencial.

Ao mesmo tempo, a organização da sua obra é cuidadosamente calculada: o leitor não será orientado apenas pelos títulos de cada capítulo, que Ordóñez dispõe num encadeamento ditado pelo tempo e pela viagem, seguindo um processo que à época é talvez o mais comum, seja nos livros de carácter histórico, seja nos de ficção. Assim, o clérigo explica ao seu “discreto lector” (que prevê “cristiano y prudente”) que, para dar mais relevo à matéria biográfica, a separará de informações, preciosas para a compreensão dos acontecimentos, mas

¹⁹ É o que faz Miguel Zugasti num ensaio sagaz que lhe dedica: “El *Viaje del mundo* (1614) de Pedro Ordóñez Ceballos o cómo modelar una autobiografía épica”. A mesma ideia norteia vários outros estudos centrados na obra do clérigo andaluz.

nocivas para o que diríamos hoje ser o ritmo da narrativa. Organiza portanto três secções (três livros), numa sequência que é ditada pelo fio cronológico da sua vida, prendendo-se também com a natureza das observações que pretende fazer: as viagens empreendidas na condição de soldado reúnem-se no primeiro livro, enquanto o segundo, abrindo com pormenores acerca da sua ordenação sacerdotal, dá conta das viagens subseqüentes. Com isso, centra-se na construção da sua autobiografia, sem dispersar a atenção do leitor, já que guardará para o terceiro livro as notícias de carácter histórico e geográfico, ou mais impessoal, que divulgará numa tentativa de fazer o seu leitor maravilhar-se, como lhe acontece a ele, perante a onipotência de Deus.

É certo que, na época, o exotismo oriental foi pano de fundo que atraía o público castelhano aos pátios das *comedias*, mas talvez se possa interpretar como prova do êxito dessa estratégia o facto de a sua vida ter motivado nada menos do que cinco peças teatrais (se bem que sobre duas, anónimas, paire a suspeita de serem de sua própria autoria)²⁰. E certamente não terá havido necessidade de alimentar tanto a fantasia dos dramaturgos que escreveram sobre Ordóñez como teve de o fazer Antonio Enriquez Gómez para compor a “comedia famosa” *Fernan Mendez Pinto*²¹ – até o romanesco enamoramento de uma princesa oriental pelo europeu, efabulado por Enriquez Gómez na sua peça provavelmente como simples actualização de um tópico dramático de efeito seguro, se vai encontrar contado em 1ª pessoa na narrativa de Ordóñez de Ceballos.²²

Só no final da sua narrativa Fernão Mendes Pinto alude – e *en passant* – aos certificados oficiais que recolheu para atestar a veracidade das peripécias narradas; o andaluz defende-se desde logo da incredulidade que adivinha no espírito do leitor, transcrevendo na íntegra o certificado concedido pelo Real

²⁰ Cf. Miguel Zugasti, “El jiennense Pedro Ordóñez de Ceballos: aventurero, soldado, viajero, comerciante, misionero, héroe de comedia... y también dramaturgo”.

²¹ Tradicionalmente atribuída a Lope de Vega, a peça *Fernán Méndez Pinto. Comedia famosa en dos partes*, foi estudada e publicada no texto original e tradução inglesa, por Louise G. Cohen, Francis M. Rogers e Constance H. Rose. Note-se que a peça, conforme sublinha Christine Zurbach, “[se afasta] da opção deliberada de Fernão Mendes Pinto na narrativa do hipotexto, pela desvalorização do seu protagonismo individual, patenteada no recurso frequente ao *nós* que o inclui num colectivo submetido, como ele, às flutuações da sorte”, e ainda que a *comedia* espanhola abriga “o herói enquanto tipo anónimo, pronto a abraçar todas as causas justas” (cf. Christine Zurbach, “*Fernan Mendez Pinto*. Comedia famosa en dos partes. Uma variação temática”, p. 159 e p. 164).

²² A paixão da rainha de Chamba, irmã do rei da Conchichina, convertida e baptizada por Ordóñez, constitui um episódio central que ocupa vários capítulos do livro II de *Viaje del mundo* e encontra-se, parece-nos, representada no retrato do clérigo reproduzido nas páginas iniciais, antes do prólogo “Al lector”. Note-se que, tal como acontece na *Peregrinação*, ficam na penumbra os motivos que levam Ordóñez a embarcar, resumidos em poucas linhas dum episódio romanesco logo no primeiro capítulo do livro.

Consejo de las Indias. Com isso, garante: “lo que pongo en libro es cosa averiguada, cierta y aprobada”.²³

Terminado o Prologo, logo Ordóñez se apressa a organizar uma longa lista de novos argumentos de credibilização – e exemplos dos mais variados campos – que vem somar à sua condição eclesiástica e à menção “licenciado” com que acompanha a assinatura. Está justificado o interesse que a sua vida pode suscitar na edificação do leitor. O relato será de facto variado como promete, e inclui tanto situações de viagem e aventura, como relatos de conversões que operou, ou pormenores romanescos. Note-se, de passagem, que tão extraordinárias e inverosímeis foram algumas das aventuras evocadas que chegou a pôr-se em causa não só os factos em si, como até a existência real da pessoa...

Entre as observações de Ordóñez, uma há que gostaria de reter neste momento. Não consigo descortinar se com o orgulho do inovador, se numa espécie de *captatio benevolentiae* do leitor, quando lhe parece ter esgotado todos os argumentos e ter feito compreender o benefício que resultará da leitura da sua biografia, o clérigo refere-se de passagem à forma então pouco usual da autobiografia: “Bien sé que á algunos se les puede hacer cosa muy nueva ser yo lo historiador de mi propia vida”²⁴. Mas de imediato lhe ocorre o exemplo de César a legitimar a ousadia...

Fernão Mendes Pinto não necessitará de uma tão longa justificação. Aliás, supomos, não a poderia apresentar sequer. Os dados que possuímos e que são normalmente aceites levam-nos à imagem, consagrada na *Peregrinação*, de um Fernão Mendes Pinto criado na estreiteza da casa paterna em Montemor-o-Novo. É no entanto uma imagem que não nos permite explicar os termos, que a sintaxe torna unívocos, com que surge caracterizado na “Dedicatória” a Filipe III como “natural deste reyno, nobre e criado dos reys dele”; e, de forma muito semelhante, no breve prólogo “Ao leitor” é apresentado como “natural da villa de Almada, muyto conhecido por nobre e de singular engenho, memoria e verdade”.²⁵

No entanto, na falta de outras informações, continuemos a supor que esta nobreza seja simples tributo de gratidão da Casa das Penitentes Recolhidas a enaltecer o carácter de Fernão Mendes Pinto, ou que, existindo, fosse muito ténue²⁶. A verdade é que o escritor defende a sua ousadia, dedicando intratextual-

²³ Página não numerada. Em alguns exemplares, entre outras diferenças menores, apresenta-se Mendes Pinto como natural de Montemor, confirmando - ou aceitando? - a informação que é dada no início da narrativa.

²⁴ Cf. *Viaje del mundo*, cap. I, p. 11.

²⁵ *Peregrinaçam*, páginas não numeradas.

²⁶ A ideia de correr nas veias de Fernão Mendes Pinto algum sangue fidalgo pode contribuir para a verosimilhança de certos lances das suas aventuras, tornando mais plausível a aceitação social

mente a sua autobiografia aos filhos: a um pai, é legítimo deixar como herança a recordação da sua própria história e, por conseguinte, valorizar o relato em primeira pessoa de uma vida agitada. Mais ainda se essa vida pode ser tomada como exemplo de proveito para o leitor, que será testemunha da gratidão para com Deus e da contrição manifestada²⁷. Não é a “carta de instrução” que muitos nobres, na senda aberta por Juan de Vega em 1548 ou 1549, endereçavam a um filho, recomendando-lhe procedimentos e regras sociais e religiosas que lhe garantiriam o triunfo na corte e na vida. Essas cartas, em que a forma verbal do imperativo pontifica, enunciam normas, lembram alguns exemplos adequados à situação que se desenha no horizonte dos jovens, enaltecem os valores aceites na tradição cortesã de uma forma enunciativa, explícita²⁸. Não assim na *Peregrinação*.

Fernão Mendes Pinto tem para oferecer as peripécias de uma vida que vai ser não só percorrida (em peregrinação) e exposta, mas também pensada, julgada e compartilhada. Apresentando-a como autobiografia, exclui um hipotético carácter de “história fingida”. Mesmo que o autor tenha efabulado conscientemente alguns passos, que se aproximam da novela de aventuras, apresenta-os como realidade vivida. E pode fazê-lo com a simplicidade com que o faz, porque, ao contrário de Ordóñez de Ceballos, não precisa de criar expectativas sobre si: à partida, o seu leitor está afectivamente cativo. Pode até assumir uma posição de modéstia e mostrar que o seu conhecimento tem limites, como fará quando comentar a sua própria narrativa do combate travado entre António Faria e o Coja Acém: “o processo desta cruel e áspera peleja [...] quis escrever assim brevemente e em soma, porque se me houvera de pôr a contar por extenso todas as particularidades dela, assi do muito que os nossos fizeram como do grande esforço com que os inimigos se defenderam, além de eu não ter cabedal para

em ocasiões que dificilmente se alterariam apenas graças ao movimento da roda da Fortuna. Logo a abrir o primeiro capítulo da sua adaptação da *Peregrinação*, Mário Domingos apresenta Fernão Mendes Pinto dizendo que a sua família “vagamente afidalgada, era pobre e vivia com dificuldades”, e, referindo-se à sua ida para Lisboa, comenta: “para um jovem fidalgo sem fortuna, era um bom começo de vida” (Mário Domingos, *Fernão Mendes Pinto*, p. 6).

²⁷ De um ângulo pragmático diferente do que adoptamos aqui, o papel e a responsabilidade que caberiam aos missionários da Companhia de Jesus nessa decisão é sublinhado com argúcia por Luís Filipe Barreto em “Fernão Mendes and the Jesuit Connection”.

²⁸ Poucas vezes se encontra nestas “cartas de instrução” uma anotação pessoal como aquela com que D. Fernando Coutinho se expõe ao filho como exemplo a ponderar: “tomay exemplo em mym [...] vede o dano que disso me resultou” (esta e outras cartas de instrução dos séculos XVI, XVII e XVIII compostas por nobres portugueses encontram-se reunidas por José Adriano de Freitas Carvalho no vol. II de *Pais e Nobres*. Cit. p. 105. O vol. I da obra constitui um estudo precioso sobre este género literário).

tanto, me fora necessário fazer um processo muito mais largo, e a história muito mais comprida do que esta”²⁹.

Mesmo assim, e talvez porque se dirige também a um público menos restrito e mais exigente, ao começar a sua narrativa, Fernão Mendes Pinto faz sobressair que é uma voz autorizada e que merece crédito: tem experiência, percorreu mundo, viveu os acontecimentos contados, e, facto não menos importante, deles soube tirar lição. Sublinho este aspecto, porque dele decorre, em última análise, a possibilidade de legitimar a forma autobiográfica adoptada pelo aventureiro.

Na época já não são apenas o herói e o homem culto os únicos tipos que atraem a atenção e a simpatia do leitor. A alteração dos modelos ficcionais evidencia-se quando, por exemplo, D. Quijote se vê ultrapassado pela mudança que o próprio tempo acarreta, ou quando a figura do pícaro ganha corpo na literatura. Num campo diferente, mas ilustrando também essa alteração, torna-se significativa a construção das personagens que Frei Heitor Pinto elege para um tratado no qual expõe em que consiste a Verdadeira Filosofia, que passa, naturalmente, pela observância da norma socrática “conhece-te a ti mesmo”. Frei Heitor Pinto, ao sabor da época e seguindo a sua própria inclinação, recorre ao diálogo, estabelecendo-o entre três personagens: um filósofo, um seu companheiro e um ermitão. Antes de fazer ouvir as suas vozes, caracteriza-os, em termos que virão a ser confirmados pelo discurso de cada um. Ora, se o ermitão é, como seria de esperar, “homem religioso e letrado”, o retrato dos dois amigos não é tão previsível, seja na crítica de um, seja na valorização do outro: “hũ deles dado muito aos estudos da humanidade, que presumia excessivamẽte de discreto, & grande philosopho, & queria antes parelo, que selo, da condiçam dos que escolhem antes latão lustroso que prata sem lustro, o outro menos humanista, mas mais humano”³⁰.

O aparato paratextual da 1ª edição da *Peregrinação* parece não mostrar este entendimento da dignidade do homem que aprendeu a conhecer o mundo pela experiência. Por um lado, referimo-nos já à “nobilitação” de Fernão Mendes Pinto na Dedicatória e no Prólogo, que pode inclusivamente corresponder a um simples sublinhar de uma condição real, de que não nos tenha chegado documentação conhecida. Mas, por outro lado, importa ver como se afasta do horizonte do leitor a dimensão de peregrinação biográfica, de percurso pela vida do próprio autor, através da valorização do relato de viagens, e, por consequência, do valor histórico, documental, do livro.

O editor parece notar que faltam na narrativa de Fernão Mendes Pinto processos que intratextualmente possam combater a inverosimilhança de certas

²⁹ *Peregrinação*, cap. LX, II, p. 9.

³⁰ Fr. Heitor Pinto, “Diálogo da Verdadeira Filosofia” in *Imagem da Vida Cristã*, p. 1.

passagens do texto³¹. Comparando ainda com Ordóñez, vê-se que o andaluz, seguindo a prática corrente dos viajantes que escrevem sobre as suas experiências e sobre o que viram, sublinha o carácter maravilhoso ou até fantástico de quanto encontra, seja nos elementos da natureza, seja nas construções humanas. E se, por um lado, nessas maravilhas encontra uma prova da criação divina e, por conseguinte, motivo de louvor da sabedoria e da onnipotência de Deus, por outro, explora as explicações que dá de forma a fortalecer a sua própria imagem e afirmar o carácter épico da empresa. Fernão Mendes Pinto, pelo contrário, anota a sua reacção imediata e a dos seus companheiros perante as situações vividas, mas, apesar do tom hiperbólico em que o faz, e que está em sintonia com a época, é modesto e poucas vezes combate de forma directa a incredulidade que facilmente se poderia adivinhar no leitor.³²

Mais ainda. *Peregrinaçam* é o elemento central do frontispício de 1614, que, à maneira da época, procurava captar a atenção do possível leitor através de um extenso sumário das matérias³³. Assim o entenderam os censores, que se referem à obra dizendo “este livro cujo título é Peregrinação”. Na sua sequência, também o alvará de privilégio se refere à Peregrinação.³⁴

Já no miolo do livro, a situação muda. Na primeira página, encabeçando as duas colunas em que se vai distribuir o texto, relembra-se, sinteticamente: “Peregrinação de Fernao Mendez Pinto”. Mas a partir daí, o cabeçalho das folhas substitui esse singular por um plural: *Peregrinações*. Com efeito, a referência

³¹ É certo que a verosimilhança se afere pelo universo em que a obra é recebida e o mundo a que Fernão Mendes Pinto se dirige está disponível para acreditar no que hoje nos parece simples fantasia, está afeito a condoer-se e procura até uma certa catarse nas narrativas de perigo do longe e do mar, naufrágios, lutas, corsários e piratas; são-lhe tão familiares a instabilidade da vida, a doença e a morte, como a glória do triunfo ou a crueza do castigo exemplar.

³² Num desses raros momentos, ao terminar o capítulo LXXXIII, o escritor não poupa o leitor: “dos quais [paços de Pequim] confesso que estou já agora arreando de vir a contar esse pouco que deles vimos, não porque isto possa parecer estranho a quem via as outras grandezas deste reino da China, senão porque temo que os que quiserem medir o muito que há pelas terras que eles não viram, c’o pouco que vêem nas terras onde se criaram, queiram pôr em dúvida, ou porventura negar de todo o crédito a aquelas cousas que se não conformam c’o seu entendimento e com a sua pouca experiência” (*Peregrinação*, vol. II, p. 111).

³³ Lendo-se o título completo, vê-se que o editor sistematizou a matéria em três alíneas de valor díspar, para sublinhar a variedade dos assuntos aos olhos do possível comprador: *Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto em que da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouvio no reyno da China, no da Tartaria, no de Sornau, que vulgarmente se chama de Sião, no de Calaminhan, no do Pegù, no de Martauão, & em outros muytos Reynos & senhorios das partes Orientais, de que nestas nossas do Occidente ha muyto pouca ou nenhũa noticia. E também da conta de muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas. E no fim della trata brevemente de algũas cousas, & da morte do Santo Padre Francisco Xavier, unica luz & resplandor daquellas partes do Oriente, & Reytor nellas universal da Companhia de Iesus.*

³⁴ Mais exactamente, o Privilégio refere “o livro da historia da perigrinação de Fernão Mendez Pinto”.

ao título e ao autor encontra-se ao virar de cada folha: o cabeçalho da página esquerda anuncia: *Perigrações de*, o da direita completa: *Fernão Mendez Pinto*³⁵. Corroborando a alteração, tanto a Dedicatória ao rei, Filipe III, como o prólogo “Ao leitor” dão a peregrinação o sentido de viagem, aliando-lhe, por conotação reiterada, as noções de distância, dificuldade e perigo³⁶, o que permitirá sublinhar que o autor merece crédito porque teve experiência directa do que conta.

Na época havia a consciência de que o título é um dos principais elementos de que o autor dispõe para imprimir à obra um sentido, unificando ideias que vão ficando dispersas, e geralmente mais sugeridas do que enunciadas. Impõe-se, portanto, pensar no alcance desta substituição de *Peregrinação* por *Peregrinações*. E pensamos que o título terá sido da responsabilidade do próprio autor, porque o texto, de uma forma muito explícita, explora a conotação do termo em dois momentos cruciais, nas primeiras e nas últimas páginas, que têm todo o sabor de uma introdução e de um epílogo.

A tradução castelhana, feita por Francisco de Herrera Maldonado e publicada pela primeira vez em 1620, adopta o plural. A intenção de Herrera Maldonado torna-se bem clara, quando se vê o articulado do título: *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto Portugues* (na sequência, logo se reencontram os elementos que figuravam já no extenso subtítulo da edição portuguesa, omitindo-se no entanto a referência a S. Francisco Xavier³⁷). No fundo, o tradutor acentua que a obra do português Fernão Mendes Pinto narra a história das

³⁵ A edição da *Peregrinação* integrada na coleção “Tesouros da Literatura e da História”, em que, de acordo com um hábito editorial, partilha o volume com o *Itinerário* de António Tenreiro, o *Tratado das Cousas da China* de Gaspar Cruz, e *Conquista do Reino de Pegu*, de Manuel de Abreu Mouzinho, adopta o modelo. A naturalidade com que o faz dispensou qualquer explicação do editor, embora junte no cabeçalho de cada página a informação que na edição *princeps* de 1614 aparecia repartida. Assim, cada uma das páginas é encimada por PEREGRINAÇÕES DE FERNÃO MENDEZ PINTO.

³⁶ Registemos que a Dedicatória lembra que o autor escreveu “as cousas mais notauéis & estranhas que vio & os muytos trabalhos & perigos que por elle passarão na longa peregrinação que fez nas partes da India Oriental correndo em muytos anos que nellas andou as prouincias y reynos daquele grande Imperio”; por seu turno, as palavras dirigidas ao leitor referem-se à obra como “este largo itinerário de seus [de Mendes Pinto] trabalhos”. Fernão Mendes Pinto é enaltecido como historiador – fala-se aí na “noticia de cousas notáveis e segredos nunca antes descobertos por outro algum historiador”, e nas “cousas muyto nouas y peregrinas”.

³⁷ Lembremos o título completo: *Historia Oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto portugues, adonde se escriven muchas, y muy estrañas cosas que vio, y oyò en los Reynos de la China, Tartaria, Sornao, que vulgarmente se llama Siam, Calamiñam, Peguu, Martauan, y otros muchos de aquellas partes Orientales, de que en estas nuestras de Occidente ay muy poca, ò ninguna noticia. Casos famosos, acontecimientos admirables, leys, gobierno, trages, Religión, y costumbres de aquellos Gentiles de Asia*. Embora nesta folha de rosto não se faça qualquer referência directa a S. Francisco Xavier, os capítulos a ele relativos estão incluídos, contrariamente ao que acontece nas traduções publicadas em países protestantes.

Índias Orientais, numa época em que a atenção dos historiadores castelhanos se centrava na História do novo mundo, isto é, das Índias Ocidentais. Desta forma, apesar de a coroa portuguesa e a castelhana estarem juridicamente separadas, o império de um e outro reino representava um díptico na cultura das Espanhas, numa unidade que assim se sugeria.³⁸

A edição inclui uma “Apología en favor de Fernan Mendez Pinto, y desta historia Oriental”, a que se segue um “Catalogo de los autores que han escrito de las Indias Orientales, Japon, y China, y de sus situaciones, nauegacion, y conquistas”, extensa listagem em que os autores portugueses preponderam (no que Herrera dá conta de distinguir com nitidez as fontes e a sua posterior divulgação) e em que se misturam obras que hoje distanciáramos tendo em conta o seu carácter marcadamente histórico ou literário – por exemplo, Jerónimo de Corte Real e Camões estão a par de relações de naufrágios, epístolas de missionários, itinerários ou crónicas³⁹. Com ela, Herrera Maldonado pretende, diz, colocar os autores “auténticos y científicos” à disposição do interesse do leitor curioso e ao alcance da parca imaginação do leitor crítico e incrédulo.

A intenção de Francisco de Herrera Maldonado, ele próprio historiador do Oriente, é clara: coloca Fernão Mendes Pinto ao lado de escritores a quem não se negaria autoridade, num gesto que reverte tanto a favor do próprio português como do seu tradutor, que o toma como fonte de informação credível. Aliás, nisso seguiu apenas o exemplo de outros mais abalizados, uma vez que, lembra, Fernão Mendes Pinto grangeara “fama eterna, y estimacion entre los mayores Principes del Asia, y Europa, siendo generalmente oido de los Reyes, e estimado de los nobles”; e particulariza, evocando “El Rey Felipe Segundo verdaderamente Principe católico, prudente e dignissimo [que] passava muchos ratos con oirle, dando tanto credito a sus verdades”.

O “Catalogo”, que poderia parecer uma demonstração da erudição de Herrera, representa antes uma tentativa de emparceirar Fernão Mendes Pinto com os *outros* historiadores credíveis do Oriente. Vem assim corroborar a “Apologia”, em cujas páginas o tradutor procura anular a suspeita de fantasia que pesava sobre muitas passagens da *Peregrinação*. Para isso, apoia, averbando à margem, algumas observações menos evidentes de Fernão Mendes Pinto no testemunho autorizado de outros que na época se consideravam acima de qualquer suspeita.

³⁸ O paralelismo dos títulos das obras de Herrera Maldonado e da tradução de Fernão Mendes Pinto foi já notado por Fernando Escribano Martín (“El *Viaje del Mundo* de Pedro Ordóñez de Cevallos”).

³⁹ Este Catálogo, interpretado como “biblioteca oriental” da cultura de inícios do século XVII, foi recentemente estudado por Marcela Londoño Rendón, que identifica e comenta as obras e os autores indicados, rastreando o seu contributo para a formação da imagem do Oriente na cultura europeia (“La biblioteca oriental de Francisco de Herrera Maldonado”).

O plural *Peregrinações* convém portanto a Herrera Maldonado. Como o editor português, procura impor à obra um carácter histórico, desde logo traindo a intensidade dramática do título, que, no singular, sublinha a unidade da intenção textual. Restringindo o alcance semântico, simbólico, da forma singular da palavra “peregrinação”, *Peregrinações* prende-se ao concreto pela quantificação implicada no plural e sublinha o carácter narrativo da literatura de viagens tal como era concebida na época, quando o testemunho do viajante se validava por possibilitar o conhecimento do mundo exterior.

Na época, é certo, peregrinação pode muito simplesmente designar uma viagem. No seu *Vocabulario*, D. Rafael Bluteau não apontará a “peregrinação” mais do que um significado: “o andar por terras estranhas”; e na entrada “peregrino” torna a omitir qualquer conotação religiosa: peregrinar é “fazer jornadas, andar fora de sua terra”, pelo que peregrino, enquanto substantivo, significa “aquele que vai peregrinando, o que anda fóra da sua terra”.⁴⁰

Muitos são os exemplos de textos quinhentistas que se poderiam apontar para contraditar esta interpretação. Naturalmente, numa época em que era ideia religiosa e doutrina corrente que a vida terrena constituía um desterro, simples peregrinação para a pátria celeste, e o homem se assumia como *homo viator*, o termo peregrinação abria-se a incorporar alguns traços conotativos⁴¹. Certamente, não esquecemos que a atitude de Fernão Mendes Pinto, a sua extraordinária curiosidade e a falta de um objectivo declaradamente religioso não são exactamente compagináveis com a atitude recomendada por Tristão Barbosa de Carvalho ao peregrino cristão: “O verdadeiro peregrino não olha, nem atenta, nem se lhe dá daquillo que lhe impede seu caminho, antes como cousa que lhe não pertence, a despreza & passa por ella”⁴². Aliás, convém lembrar, *curiositas* e *studiositas* são, na perspectiva do humanismo, irreconciliáveis; a simples curiosidade que se opõe ao estudo, à indagação minuciosa e atenta, era condenada.⁴³

Não pretendemos dizer que o título *Peregrinaçam* encerre um significado fundamentalmente ou até necessariamente religioso, ainda que a retrospectiva autobiográfica a que procede (ela sim, uma peregrinação num sentido que a palavra assume com particular felicidade) seja norteada também por princípios

⁴⁰ Cf. Rafael Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino*, vol. VI, pp. 416-417.

⁴¹ Veja-se o ensaio de António Rosa Mendes (1998), sobretudo pp. 36 ss.

⁴² O diálogo, que não nos cabe aqui pormenorizar, trava-se entre peregrinos que se dirigem de Lisboa a Coimbra em romaria de devoção à Rainha Santa Isabel. Cf. *Peregrinação Christam* pelo bacharel Tristão Barbosa de Carvalho, p. 14.

⁴³ Veja-se, a esse respeito, “La curiosité, qualité du voyageur? Succinte enquête sur la littérature viatique du XVI^e siècle” de Marie-Christine Gomez-Géraud.

religiosos. Aliás, em termos literários, o efeito da confusão dos sentidos evocados pelas palavras é com frequência explorado.

O sentido que preenche a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto encontra paralelo e explicação perfeitos num texto poético que se intitula, também ele, “Peregrinação”, ou, mais exactamente, “Romance da Perigrinação”. O seu autor é D. Francisco da Costa, o embaixador que D. Henrique enviou a Marrocos e Fez, a fim de negociar a liberdade de algumas dezenas de fidalgos portugueses, cativos na sequência de Alcácer Quibir. Como é sabido, sem possibilidade de pagar o resgate dos oitenta cativos de Fez, D. Francisco obteve a libertação do grupo, que regressou ao reino, ficando ele como refém do pagamento. O “Romance da Perigrinação” deve ter sido composto por 1590 ou 1591, quando D. Francisco da Costa, cativo, estava já desenganado sobre a sua sorte (já teriam provavelmente decorrido mais de dez anos⁴⁴). Nesses versos, o embaixador de D. Henrique rememora as atribuições da sua vida, as viagens e os constantes caminhos e projectos alterados, fosse porque o serviço do seu rei o exigira, fosse pela força da ingratidão dos homens e da inconstância da vida. A recordação a que se entrega, pautada pela passagem de um tempo pessoal, entretece memória e reflectida introspecção, e confunde o tempo de uma vida e as muitas viagens de que se compôs, na busca de um sentido para as inesperadas mortificações, providenciadas pela divina onipotência, que D. Henrique, embora surpreso e confuso, aceita.⁴⁵

Nesta peregrinação que o diplomata faz pela sua vida, mesmo se adopta moldes tão flexíveis como eram os do romance poético, a dignidade impera. No cativo, vemos erguer-se o fidalgo que ocupou cargos e desempenhou funções importantes no reino. O trágico assume uma coloração elevada, conferida pela rectidão dos procedimentos e pela resignada aceitação de um destino incompreensível, que D. Francisco acredita fazer parte do plano divino.

Como para D. Francisco da Costa, a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto representa um movimento de introspecção e de reviver de uma vida, graças à escrita da autobiografia. Naturalmente, as reacções do comerciante, aventureiro, a quem a emotividade desperta levou a ingressar na Companhia de Jesus e a necessidade (ou a ambição) levou a viajar, são diferentes. Percorrer a sua

⁴⁴ Sobre este cálculo, vejam-se os comentários esclarecedores de Domingos Maurício Gomes dos Santos, S.J., que editou, prefaciou e anotou o *Cancioneiro Chamado de D. Maria Henriques*. O poema encontra-se entre as pp. 102 e 107. E se o “Romance da Perigrinação” se dirige a um público indeterminado, já as “Corenta e sete oitavas em que suma o discurso de sua vida” (pp. 163 e ss.) são dedicadas aos filhos, a quem dirige também umas “Instruções” em verso (pp. 39 ss.).

⁴⁵ Há certas expressões que resumem episódios ou fases da sua vida que mostram a mesma resignada aceitação que nos habituamos a ver em Fernão Mendes Pinto, num discurso lacónico: “serqué, también fuy serqado”, por exemplo.

vida, contar os passos que mais a marcaram, não lhe proporciona o domínio dos afectos. Na sua narrativa, a emoção não se alimenta da análise de qualidades superiores, nem de um actuar nobre; mesmo quando haveria lugar para considerações abstractas, o sentimento é mais imediato, é antes a piedade que o narrador-sujeito procura suscitar no ouvinte.

Nalgumas construções da crítica, e se recorrermos ao vocabulário da análise psicanalítica, poder-se-ia pensar que a personagem se hipertrofia. No entanto, talvez essa leitura nos seja sugerida apenas pelas nossas próprias expectativas, e pelo carácter inabitual do relato autobiográfico no século XVI: afinal, a personagem fala de si, lamenta-se em alguns momentos, mas não diz que os seus companheiros de infortúnio tenham sido mais felizes – pelo contrário, muitas são as vezes em que ele agradece aos céus continuar vivo ou mostra estar em circunstâncias favoráveis. O “coitado de mim”, o “pobre de mim” que aqui e além despontam, despertam a comiseração, que traduz também o reconhecimento da impotência – tal como acontece aos náufragos que nas narrativas da *História Trágico-Marítima* caminham, sem destino seguro, ao longo das costas, num impulso de sobrevivência. A expressão de Fernão Mendes Pinto, tal como as lágrimas, manifesta sobretudo resignação. Nesse sentido, convém lembrar que a paciência, a capacidade de aceitar a provação e lhe dar significado, constitui uma das virtudes enaltecidas com mais vigor na literatura de edificação religiosa da época.

Tenha-se presente que Fernão Mendes Pinto não se lamenta mais do que lamenta os outros, nem chora mais do que choram os seus contemporâneos. As lágrimas, como forma de hiperbolizar e de sugerir a indizibilidade dos sentimentos e das ocasiões, constituem um elemento essencial tanto da literatura ficcional da época (e não só da novela sentimental ou da novela pastoril, apesar de nelas os rios de lágrimas serem tão imensos como o mar), como da própria historiografia – mas não podemos esquecer que a sua presença corresponde a uma realidade, sintomática de um tempo em que as emoções se expressam com uma força que nos nossos dias estranhamos.

As personagens de Fernão Mendes Pinto, sejam mulheres ou homens, europeus ou asiáticos, choram de dor, de alegria ou até de raiva (o rei de Jantana), por compaixão (António Faria chora ao ver portugueses maltratados), choram com urros, e esbofeteando-se – e choram simplesmente como falam, porque vivem: “ficando eu tão pasmado e tão fora de mim que nem falar nem chorar pude” (cap. XXIV).

A atmosfera do relato da *Peregrinação* – não sendo Fernão Mendes Pinto iletrado – não procura criar uma atmosfera elevada. A descrição de passagens de cruel realismo, de torturas e sofrimento, faz-se para suscitar o horror de uma

forma muito directa, muito ao sabor da mentalidade da época. Quem vê as magníficas ilustrações da tradução neerlandesa, publicada em Amsterdão em 1652 (e mais tarde parcialmente reproduzidas na tradução alemã de 1671), ao mesmo tempo que admira a qualidade expressiva das gravuras não pode deixar de se impressionar com os pormenores escolhidos⁴⁶.

Peregrinação, no uso que do vocábulo faz Fernão Mendes Pinto, não implica apenas navegação, pressupõe sofrimento e resignação, e confunde-se com a própria biografia, com a reconstituição de um percurso de padecimento: “E tomando por princípio desta minha peregrinação o que passei neste Reino, digo...” – assim começa o relato do autor⁴⁷. A resignação ensina também a tolerância ou, talvez mais ainda, ensina que as circunstâncias explicam o agir dos homens, independentemente das suas crenças e cultura. Se os portugueses são por vezes alvo de críticas e de condenação ética, o outro é também julgado; e, se, a propósito da civilização oriental, Fernão Mendes Pinto escreve páginas que roçam a alegoria ou a utopia, mostra que o oriental é também capaz de atrocidade e de barbaridade, por motivos semelhantes aos que movem os portugueses.

Tradicionalmente, uma peregrinação é feita em direcção a um lugar determinado, numa caminhada mais ou menos longa e penosa; uma vez atingido esse ponto, termina o percurso de aperfeiçoamento doromeiro. Dir-se-ia que a peregrinação de Fernão Mendes Pinto se faz sem essa ideia de aperfeiçoamento, sem a caminhada: afinal, quando escreve, a vida fora já vivida. Na sua narrativa, o ponto de chegada coincide com o ponto de partida. Mas faltava percorrê-la, mentalmente, com a disponibilidade de aprender e de dar a ver aos filhos os homens e a natureza humana, o pecado individual e a misericórdia de Deus. A sua “peregrinação” autobiográfica não mostra ainda o sentido moderno da autobiografia, que, segundo a observação de Georges Gusdorf, debilitada a teologia, se centra na procura angustiada e incessante da responsabilidade individual na construção do destino de cada um⁴⁸. No fundo, as suas atribuladas “peregrinações”, tal como as aventuras e desventuras que as preencheram, encontraram-se justificadas pela ponderação das suas culpas (dos seus pecados), que tornam

⁴⁶ Sendo o editor das duas edições o mesmo, Glazemaker, entende-se que a edição alemã guarde a maior parte das imagens da holandesa, apresentando também algumas novas. Se quisermos ficar com um exemplo mais caseiro da mesma época, ainda que de publicação um pouco anterior, lembremos que há duas únicas ilustrações na edição da *Historia da Província de Santa Cruz*, livro em que Pero de Magalhães Gândavo conta com rigor e pormenor histórico e geográfico a história do Brasil. Uma ilustra o capítulo 8, representando um monstro (fl. 32v), a outra ilustra o cap. 12, “da morte que dam aos cativos e crueldades que usam com eles” (fl. 41v).

⁴⁷ Cap. I, *Peregrinação*, p. 30, vol. I.

⁴⁸ A ideia de busca da responsabilidade individual como cerne da escrita autobiográfica encontra-se particularmente desenvolvida por Georges Gusdorf no cap. III do livro *Auto-bio-graphie* (cf. p. 259).

compreensível, e até necessário, o castigo. A sombra de tragédia que o acaso, a fortuna ou os homens poderiam projectar na narrativa que se concebesse como uma pluralidade de peregrinações e aventuras é afastada precisamente porque o livro de Fernão Mendes Pinto as unifica e as torna partes integrantes da sua Peregrinação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO, Luís Filipe, “Fernão Mendes and the Jesuit Connection”, in Jorge Santos Alves, *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação. Studies, restored portuguese text, notes and indexes*, Lisboa: Fundação Oriente, 2010, vol. I, pp. 55-87
- BERNARDES, José Augusto Cardoso, “Sá de Miranda e o cânone literário escolar”, in José Cândido O. Martins e Sérgio Guimarães de Sousa, *Estética e Ética em Sá de Miranda*, Braga: Opera Omnia, 2011, pp. 17-43
- BIEDERMANN, Zoltán e CARVALHO, Andreia Martins de, “Home sweet home: the social networks of Mendes Pinto in Portugal”, in Jorge Santos Alves, *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação. Studies, restored portuguese text, notes and indexes*, Lisboa: Fundação Oriente, 2010, vol. I, pp. 29-53
- BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário portuguez e latino [...]*, vol. VI, Coimbra: na Officina de Pascoal da Sylva, 1720
- CARVALHO, Andreia Martins de, veja-se Zoltán Biedermann
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, *Pais e Nobres*, vol. II, Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2009
- CARVALHO, Tristam Barbosa de, *Peregrinação Christam*, Lisboa: por António Craesbeeck de Mello, 1674
- CASTANHEDA, Fernão Lopes, “Prólogo” à *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* in José Augusto Cardoso Bernardes, *Humanismo e Renascimento* (vol. II de *História Crítica da Literatura Portuguesa* dir. por Carlos Reis), Lisboa – São Paulo: Verbo, 1999
- CASTRO, Aníbal Pinto de, “Introdução” a *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto. Itinerário de António Tenreiro. Tratado das Cousas da China. Conquista do Reino de Pegu*, Porto: Lello e Irmão, 1984, pp. V-LXX
- COSTA, D. Francisco da, *Cancioneiro Chamado de D. Maria Henriques*, edição, prefácio e notas de Domingos Maurício Gomes dos Santos, S.J., Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956

- CRUZ, Frei Gaspar da, *Tratado em que se contam muito por extenso as coisas da China* [...] Introdução, modernização do texto e notas de Rui Manuel Loureiro, Lisboa: Cotovia, 1997
- DOMINGUES, Mário, *Fernão Mendes Pinto*, 3ª ed., Porto: Livraria Civilização, 1974
- ENRIQUEZ GOMES, Antonio, *Fernán Méndez Pinto. Comedia famosa en dos partes*, texto original e tradução inglesa por Louise G. Cohen, Francis M. Rogers e Constance H. Rose, Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1974
- ESCRIBANO MARTÍN, Fernando, “El Viaje del Mundo de Pedro Ordoñez de Cevallos”, *Arbor*, CLXXX, 711-712 (2005), pp. 581-594
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães, *Historia da Província de Santa Cruz*, Lisboa: na Oficina de António Gonçalves, 1576
- GENETTE, Gérard, *Seuils*, Paris: Editions du Seuil, 1987
- GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine, “La curiosité, qualité du voyageur? Succinte enquête sur la littérature viatique du XVI^e siècle”, *Camenae*, 15 (<http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/9-Gomez-Geraud.pdf>)
- GUSDORF, Georges, *Auto-bio-graphie*, Paris: Editions Odile Jacob, 1991
- HIRSH, Eric Donald, *The Aims of Interpretation*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1976
- Historia Oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto portugues, adonde se escriven muchas, y muy estrañas cosas que vio, y oyò en los Reynos de la China, Tartaria, Sornao, que vulgarmente se llama Siam, Calamiñam, Peguu, Martavan, y otros muchos de aquellas partes Orientales, de que en estas nuestras de Occidente ay muy poca, ò ninguna noticia. Casos famosos, Acontecimientos admirables, leys, gobierno, trages, Religion, y costumbres de aquellos Gentiles de Asia*, Madrid: por Tomas de Iunta: Impressa a costa Manuel Rodriguez, mercader de libros, 1620
- LONDOÑO RENDÓN, Marcela, “La biblioteca oriental de Francisco de Herrera Maldonado”, *Studia Aurea*, 2010, pp. 105-137
- MATOS, Maria Vitalina Leal de, “Sá de Miranda: a construção de uma vida exemplar. Má-fé e boa consciência”, in AA. VV., “*And Gladly Wolde (S)he Lerne and Gladly Teche*”, *Homenagem a Júlia Dias Ferreira*, Lisboa: Edições Colibri, 2006, pp. 599-605
- MENDES, António Rosa, “A Peregrinação e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, *Mare Librum*, 15 (1998), pp. 33-106
- MENDES, Rui Manuel Mesquita, *Fernão Mendes Pinto: contributos históricos e documentais sobre a sua vida e obra*, 2015 (https://www.academia.edu/16468607/FERN%C3%83O_MENDES_PINTO_Contributos_Hist%C3%B3)

- MONTEIRO, Adolfo Casais, “Prefácio” a Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp. 751-756 [1952]
- OLIVEIRA, Francisco M. P. Nogueira Roque de, *Construção do Conhecimento Europeu sobre a China, c. 1500 - c. 1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*. Tese apresentada [...] para obtenção do grau de Doutor em Geografia Humana. Department de Geografia, Universitat Autonoma de Barcelona, 2003
- ORDÓÑEZ DE CEBALLOS, Pedro, *Viage del Mundo hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceuallos, natural de la insigne ciudad de Iaén, Canónigo de la santa Iglesia de Astorga [...] Contiene tres libros*, Madrid: por Luis Sánchez, 1614 (há edição recente, que não inclui o aparato paratextual: Madrid: Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo, 1993)
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinacam de Fernam Mendez Pinto em que da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouvio no reyno da China, no da Tartaria, no de Sornau, que vulgarmente se chama de Sião, no de Calaminhan, no do Pegû, no de Martauão, & em outros muytos reynos & senhorios das partes Orientais, de que nestas nossas do Occidente ha muyto pouca ou nenhũa noticia. E também da conta de muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas. E no fim della trata brevemente de algũas cousas, & da morte do Santo Padre Francisco Xavier, unica luz & resplendor daquellas partes do Oriente, & Reytor nellas universal da Companhia de Jesus*, Lisboa: por Pedro Craesbeeck: à custa de Belchior de Faria, 1614
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação*, Lisboa: Sá da Costa, 2008, 4 vols (vols I e II, 3ª ed.; vols III e IV, 2ª ed.)
- PINTO, Fr. Heitor, *Imagem da Vida Cristã*, ordenada por diálogos, introdução de J. V. de Pina Martins, Porto: Lello e Irmão, 1984
- SARAIVA, Arnaldo, “A *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto revisitada. A sua teoria moderna da viagem”, *CEM. Cultura, Espaço e Memória*, nº 1, pp. 129-142
- “Vida do doutor Francisco de Sá de Miranda. Coligida de pessoas fidedignas que o conheceram e trataram e dos livros das gerações deste reino”, in *Obras Completas*, texto fixado, notas e prefácio de Rodrigues Lapa, 4ª ed., Lisboa: Sá da Costa, 1976, vol. I, pp. VII-XV
- ZUGASTI, Miguel, “El *Viaje del mundo* (1614) de Pedro Ordóñez Ceballos o cómo modelar una autobiografía épica”, *Iberoromania: Revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorománicas de Europa y América*, 58 (2003), pp. 83-119 (disponível também em <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc7m0s0>)

ZUGASTI, Miguel, “El jiannense Pedro Ordóñez de Ceballos: aventurero, soldado, viajero, comerciante, misionero, héroe de comedia... y también dramaturgo”, in Elisa García-Lara, Antonio Serrano (eds.), *Dramaturgos y espacios teatrales andaluces de los siglos XVI-XVII: actas de las XXVI Jornadas de Teatro del Siglo de Oro del 28 al 31 de marzo de 2009*. Almería, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2011, pp. 157-173

ZURBACH, Christine, “*Fernan Mendez Pinto. Comedia famosa en dos partes*. Uma variação temática” in Maria Alzira Seixo e Christine Zurbach (orgs.), *O Discurso Literário da Peregrinação*, Lisboa: Edições Cosmos, 1999, pp. 148-165

“Escrita pelo mesmo Fernão Mendes Pinto”: alguns contributos para uma releitura do rosto da *Peregrinação* (1614)¹

Zulmira Santos*

Em 1620, em plena monarquia dual, o Licenciado Francisco de Herrera Maldonado fez publicar, como é sabido, a tradução da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, nos prelos de Tomas Iunti, em Madrid, sob o título *Historia oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto portugues adonde se escriven muchas, y muy estrañas cosas que viò, y oyò en los Reynos de la China, Tartaria, Sornao, que vulgarmente se llama Siã, Calamiñam, Peguu, Martauan, y otros muchos de aquellas partes Orientales, de que en estas nuestras de Occidente ay muy poca, ò ninguna noticia. Casos famosos, acontecimientos admirables, leyes, gobierno, trages, Religion, y costumbres de aquellos Gentiles de Asia*¹. Mosaico de informações e saberes, foco irradiante da construção do conhecimento europeu sobre o oriente, como tem sido assinalado por uma muito vasta e variada bibliografia, a *Peregrinação*, escassos seis anos decorridos após a sua primeira edição, em Lisboa, em 1614, por Pedro Crasbeeck e “à custa de Belchior de Faria”, tornou-se, sobretudo tendo como base a versão de Herrera Maldonado, um texto que, sob adaptações diversas, percorreu a Europa². Com efeito, o cónego da Igreja de Arbas de León procedeu a uma tradução bastante livre do original português, alterando o título – em plena monarquia dual, talvez para emular as já conhecidas *Historia General y natural de las Indias*³ de

* Universidade do Porto (CITCEM).

¹ Agradeço ao Prof. Jorge Alves Osório, a quem dedico estas breves notas, a leitura atenta, as sugestões e tudo o que, ao longo do tempo, fui aprendendo.

A obra foi dedicada a D. Duarte, Marquês de Flechilla y Malagón, que Herrera Maldonado elogia em várias obras (v. Fernando Bouza, “En la corte y en la aldea de D. Duarte de Braganza. Libros y pinturas del Marqués de Frechilla y Malagón”).

² Ver Francisco Leite de Faria, *As Muitas Edições da ‘Peregrinação’ de Fernão Mendes Pinto*, 1992; Patrícia R. E. do Couto, *The Marvellous Travels of Fernando Mendez Pinto across the low Lands: Translation, Appropriatio and Reception*.

³ Fernández de Oviedo Valdés, G. (Madrid, 1478 – Valladolid, 1557), *Historia General y natural de las Indias, Islas y tierra firme del mar oceano* (a primeira parte desta obra imprimiu-se em 1535; a segunda, em Valladolid, foi interrompida pela morte do autor em 1557). A edição completa remonta apenas ao século XIX, por iniciativa da Real Academia de la Historia: *Historia General y natural de las Indias, Islas y tierra firme del mar oceano [...]*, ed. de D. José Amador de los Rios.

Gonzalo Fernández de Oviedo (1537-1557) ou a *Historia General de las Indias y conquista de Nuevo México*⁴ de Francisco López de Gómara (1552) ou, quem sabe, a manuscrita *Historia General de las Indias Occidentales*⁵ de Bartolomé de las Casas, ainda que esta tivesse permanecido inédita até 1875 –, fazendo acompanhar as aventuras do português de uma muito significativa “Apologia em favor de Fernán Mendez Pinto y desta historia oriental”⁶, completada por um “Catálogo de los autores que han escrito de las Indias orientales, Japón y China y de sus situaciones, navegación y conquistas”.⁷

A mudança de título implicou, com toda a probabilidade, modificações nas estratégias enunciativas. Entre outras alterações, Herrera Maldonado converteu o discurso em primeira pessoa dos primeiros capítulos da *Peregrinação* num relato em terceira pessoa⁸, diluindo o carácter “memorialístico” e acentuando a dimensão da “verdade” histórica, objectivo para que convergem também a citada “Apologia” e o “Catálogo”, que funcionam, de forma global, como um grupo de paratextos cuja intencionalidade atesta a importância e o peso destes “espaços” envolventes, em que tantas vezes se jogam profundas relações de poder⁹. Apesar dos muitos conhecimentos que a bibliografia, sobretudo nos últimos dez anos, tem trazido sobre a obra de Fernão Mendes Pinto, lançando luz sobre mecanismos de construção e organização da narrativa¹⁰, estratégias de enunciação discursiva¹¹,

⁴ F. López de Gómara, *Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551*.

⁵ B. de las Casas, *Historia de las Indias*. Tomo 1.

⁶ A “Apologia em Favor de Fernan Mendez Pinto, Y desta Historia Oriental” está datada de 1618.

⁷ Prova do grande interesse pela China é também outro texto de Francisco Herrera Maldonado, intitulado *Epítome historial del Reyno de la China: Muerte de su Reyna, madre deste Rey que oy viue, que sucedio a treinta de Março, del Año de mil y seiscientos y diez y siete. Sacrificios y Cerimonias de su Entierro. Con la descripción de aquel Imperio. Y la introducción en el de nuestra Santa Fè Catolica*.

⁸ Ver M. Londoño Rendón, “La biblioteca oriental de Francisco Herrera Maldonado”.

⁹ Ver M. A. Terzoli (ed.), *I margini del libro. Indagine teorica e storica sui testi di dedica. Atti del convegno (Basilea, 21-23 novembre)*; M. Santoro, M. G. Tavoni (eds.), *I dintorni del testo Approcci alle periferie del libro, Atti del convegno internazionale*; M. S. Arredondo, Pierre Civil, M. Moner (eds.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*.

¹⁰ No âmbito de uma ampla bibliografia, Anibal Pinto de Castro, “Introdução”, in *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e Itinerário de António Tenreiro: tratado das cousas da China: conquista do Reino de Pegu*; Ana Paula Laborinho, *O Rosto de Jano – Universos Ficcionalis da “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto*; João David Pinto Correia, *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto* e “Fernão Mendes Pinto ou a Peregrinação Por Quatro Sentidos do Outro”; Maria Alzira Seixo, “Rotas Semânticas e Narrativas da *Peregrinação*”.

¹¹ Ver, de João David Pinto Correia, “Para Uma Nova Leitura de *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (O Narrador Autobiográfico: Situação, Estatuto e Competência)”; “Une Lecture de *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto: d’une Déambulation Personnelle à une Expérience Collective”, “O Descobrimiento da China: Estratégias Discursivas da Descrição na Obra de Fernão Mendes Pinto”, “Introdução” (in *Biblioteca Virtual de Autores Portugueses. Fernão Mendes Pinto – “Peregrinação”*). Ver ainda

identificação de lugares e personagens¹², débitos a autores não citados¹³, esclarecimento de “geografias” e espaços marítimos e terrestres¹⁴, redes de comércio e escravatura, que de muitas formas tornaram a *Peregrinação* uma espécie de “mapa” textual de um império construído mais por “caminhos marítimos” que por territórios¹⁵, muitos são ainda os “mistérios” e as interrogações que pairam sobre um texto que tem sido encarado como o paradigma, também “simbólico”, da “presença” portuguesa no Oriente no século XVI. Recordemos que a circulação manuscrita da *Peregrinação*, cuja redação, que teria de estar terminada em 1583, ano da morte de autor, e que se supõe ter decorrido entre 1568 e 1578-80, mais ou menos 10 anos depois do regresso de Fernão Mendes Pinto à metrópole, em 22 de Setembro de 1558, de onde tinha saído em 1537, de acordo com a informação fornecida no Capítulo I, permanece uma questão com muitas faces ocultas. Sabemos da sua utilização, sobretudo por fontes jesuítas interessadas na fixação da imagem de “santidade” de Francisco Xavier¹⁶, percebemos as suspeitas que Herrera Maldonado lança sobre a presumível intervenção de Francisco de Andrada, na modificação de texto e divisão em capítulos¹⁷, conhecemos, hoje, como serviu de fonte na construção do conhecimento do Oriente, sobretudo sobre a China, para obras como a do carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios no *Stímulo de la propagación de la Fee* (1586) ou do franciscano Marcelo de Ribadeneyra na *Historia de las Islas del Archipelago y Reinos de la Gran China*, que, de acordo com alguma bibliografia, registam pormenores que não coincidem rigorosamente com o texto fixado na edição de 1614, abrindo a porta a suspeitas, mais intuídas que provadas, de manipulações alheias do ou dos manuscritos¹⁸. Bastaria esta desconfiança para pôr de sobreaviso qualquer leitor, na medida em

Célia Carvalho, “Acerca da Autobiografia na *Peregrinação*”; Alberto Carvalho, “Representação do Espaço em *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”; João Carlos F. A. Carvalho, *Ciência e Alteridade na Literatura de Viagens – Estudo de Processos Retóricos e Hermenêuticos*.

¹² Ver Fernão Mendes Pinto and the *Peregrinação*: studies, restored portuguese text, notes and indexes / edited by J. S. Alves; José M. Garcia, “Apresentação”, in *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*; Luís Filipe Barreto, “Introdução à *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, *A Abertura do Mundo. Estudos de História dos Descobrimientos Europeus*.

¹³ Ver Rui Manuel Loureiro, “Em busca das fontes da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto” e “Mission Impossible: in search of the sources of Fernão Mendes Pinto's *Peregrinação*”; Rebecca Catz, *Fernão Mendes Pinto – Sátira e Anti-cruzada na 'Peregrinação'*.

¹⁴ Ver Francisco Roque de Oliveira, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1530-c.1630. Impresses e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*.

¹⁵ Diogo Ramada Curto, “Introdução – Orientalistas e cronistas”, p. XIX.

¹⁶ Ver E. Alonso Romo, “Biografias portuguesas de Xavier”; Georg Schurhammer, S.J., “Fernão Mendes Pinto und seine ‘Peregrinação’” e “Um documento inédito sobre Fernão Mendes Pinto”.

¹⁷ Ver Aníbal Pinto de Castro, “Introdução”, in *Peregrinação, de Fernão Mendes Pinto*.

¹⁸ Ver F. R. de Oliveira, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1500 - c. 1630. Impresses e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*.

que também Herrera Maldonado acusa Francisco de Andrada, como é sabido, de ter intervindo sobre o texto, se bem que não identifique alterações substanciais, para além da já referida divisão em capítulos, que diz não ser da mão de Mendes Pinto, considerando que o cronista de D. João III, “dejó tan imperfecto este libro que antes que corregile le ofendió de nuevo”¹⁹. Sabemos, também, de certa forma outro nebuloso mistério, como demorou a obtenção das licenças, entre uma primeira atribuída em 1603 e a última em 1613, para publicação em 1614. Se considerarmos que no início do século XVII, o quadro censório, no sentido do funcionamento sistemático da censura tripartida, ainda tinha oscilações – obras há, nos últimos dez anos de Quinhentos, que ou têm apenas a Licença do Ordinário ou da Inquisição, e mais raramente surgem as três que se tornarão normais: Ordinário, Inquisição e Paço –, talvez este facto não tenha um peso demasiado relevante, ainda que suscite alguma estranheza e autorize especulações. Não se vislumbram as razões efectivas de tal hiato, embora possamos aceitar que algo de semelhante possa ter acontecido com outras obras²⁰. Haverá ainda que ter em conta, e também este aspecto já foi ponderado nos diferentes estudos que têm apreciado a organização discursiva da *Peregrinação*, as oscilações do sujeito da enunciação, ao longo da narrativa, entre o “eu” dos primeiros capítulos, o “nós” da grande maioria do texto, em que, de algum modo, a personagem Fernão Mendes Pinto se “dissolve” no grupo que acompanha António de Faria, e a última parte, quando tudo se centraliza em Francisco Xavier, e onde o narrador se torna frequentemente “omnisciente”, descrevendo os “milagres” e a morte do jesuíta, que se tornará o Apóstolo das Índias²¹. Um conjunto de situações misteriosas que, naturalmente, tendem a obscurecer as fontes usadas por Fernão Mendes Pinto, textuais e pessoais, e que, apesar do muito que já hoje se sabe, continuam a fazer da *Peregrinação* um texto que resiste

¹⁹ F. Herrera Maldonado, “Apología”, fol. 2.

²⁰ Pode alegar-se como exemplo, mas outros existem, as Licenças dos *Diálogos* de Francisco de Moraes, na edição de Évora (da primeira de 1621, à última, de 1624), embora, neste caso, o lapso de tempo fosse bem menor e tenha correspondido a um texto expurgado. “O *Diálogo Terceiro* de Francisco de Moraes: paródia de costumes e censura”, in *Da Letra ao Imaginário. Em homenagem à Professora Irene Freire Nunes. Actas do Colóquio Internacional*, Lisboa, CEIL, 2013, págs. 455-456.

²¹ Como tem sido assinalado por uma ampla bibliografia, o texto reserva o enunciado em primeira pessoa, acentuando a dimensão “memorialística”, para os trinta e cinco primeiros capítulos. A partir do capítulo XXXVI, o “eu” passa a integrar o “nós” do grupo comandado por António de Faria, com aventuras nos reinos de Sião, Liampó e na ilha de Calemply, sendo a narrativa polarizada pelo combate entre dois “oponentes”: António de Faria e Coja Acém. O capítulo inicia uma técnica compositiva de natureza híbrida, no sentido em que o narrador mescla habilmente um “nós” testemunhal, fundamental no relato dos milagres de Francisco Xavier, com o uso da terceira pessoa, que confere à narrativa um carácter mais consistente, nos “territórios” de escrita das “vidas” que sustentavam processos de canonização.

e promove leituras e interpretações de matriz variada. Por outro lado, mesmo o estatuto, no sentido da natureza textual da *Peregrinação*, continua a constituir-se em tema de debate: “literatura de viagens” para um texto que não é uma narrativa “de um funcionário oficial de qualquer expedição”, nem a descrição que um “marinheiro” tenderia a fazer dos seus trajectos²², mas, com muita probabilidade, um conjunto memorialístico, com objectivos de “roteiro” comercial²³? A “escrita” de viagens, que se desenvolveu com a “Expansão”, “a literatura dos Descobrimentos e da Expansão”, na designação feliz de Carmen Radulet²⁴, estende-se por um *corpus* vastíssimo, que abrange “crónicas”, sobretudo de jesuítas, mas também de franciscanos, carmelitas e dominicanos, relações de viagem, itinerários, jornadas, cartas (sobretudo provenientes da prática inaciana das “cartas ânuas”), diários de navegação, descrições geográficas e etnográficas (tratados, descrições, relações...), em suma, uma imensa mole de textos de natureza compósita²⁵. Liga-os, muitas vezes, um conjunto de tópicos comuns, sobretudo quando o sujeito do enunciado coincide com o sujeito da enunciação: as dificuldades a que alude Fernão Mendes Pinto, por exemplo, não são muito diferentes das que acentua António Tenreiro, no *Itinerário da Índia por terra a Portugal* (Coimbra, 1565), ou Ludovico Varthema, no *Itinerario di Ludovico Barthema Bolognese* (1554): “dove io con grandissimi pericoli e intolerabili fatiche [...]”²⁶ del mio lungo peregrinare [...] dove infinite volte ho tolerata fame e sete, freddo e caldo, guerra, prigione e infiniti altri pericolosi incomodi”²⁷, de que o bolonhês dá graças a Deus por ter escapado, tal como Fernão Mendes Pinto recordará, logo no início da *Peregrinação*: “os trabalhos e perigos de vida que passei no discurso de vinte e hum anos em que fui treze vezes cativo e dezassete vendido”²⁸. Haverá que prestar atenção ao facto de a “literatura”, no século XVI, para usar uma designação “abrangente”, ou, talvez, numa expressão mais complexa, mas mais precisa para o tempo, as “práticas de escrita”, se moldarem por uma “cultura política centrada em dádivas e mercês” que, muitas vezes, no caso da Expansão, se prendiam a estratégias

²² Ver F. R. de Oliveira, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1500- c. 1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*.

²³ Ver L. F. Thomaz, “Os Portugueses e o mar de Bengala”; “A questão da pimenta em meados do Século XVI”.

²⁴ C. Radulet, *Os descobrimentos portugueses e a Itália. Ensaio filológico-literários e historiográficos*.

²⁵ Ver apenas como exemplo o conjunto de textos estudados por F. Roque de Oliveira, na já citada tese de doutoramento, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1500- c. 1630*.

²⁶ L. Varthema, *Itinerario di Ludovico Varthema bolognese* in G. B. Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, vol. I, p. 804. Ver Luciana S. Picchio, *Portugal e os Portugueses no livro das Navigazioni di G. B. Ramusio*.

²⁷ L. Varthema, *Itinerario di Ludovico Varthema bolognese* in G. B. Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, vol. primo, p. 805.

²⁸ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 29.

de afirmação pessoal e familiar, concorrência comercial de impressores e livreiros, propaganda de ordens religiosas.²⁹

Permanecem, assim, resistindo a leituras e indagações, e apesar dos grandes avanços em termos bibliográficos, alguns mistérios e dúvidas que fazem da obra de Fernão Mendes Pinto um texto que desafia e interroga, tanto pelo que se prende com a sua formalmente desequilibrada arquitectura textual e modalidades de construção narrativa – João David Pinto Correia, Alzira Seixo, Ana Paula Laborinho já salientaram a natureza complexa do “discurso literário” da *Peregrinação* –, como com o que se relaciona com as suas fontes directas e indirectas, tanto em termos de informações como de modelo textual³⁰, e ainda, apesar das muito úteis “precisões” dos trabalhos de Schurhammer³¹, pelos modos como a obra lida com o tema “Francisco Xavier”³². A nossa reflexão situar-se-á justamente aqui, revisitando o capítulo 215, dedicado à morte do Apóstolo das Índias.

1. DO ROSTO AO CAPÍTULO 215: O QUE FERNÃO MENDES PINTO “VIU” E “OUVIU”

Como atrás foi dito, muito se tem escrito sobre o título, a edição e a circulação manuscrita da *Peregrinação*. Rastreamo apenas alguns dos aspectos essenciais, valerá a pena reter que, como vários autores já referiram, o rosto de 1614 se organiza em duas zonas que parecem ter intencionalidades diversas e que complexificam o título³³: a que ocupa a zona nobre da página, destacando, em tipos maiores, como era habitual, o segmento do título considerado como mais importante, *Peregrinacam*, seguido nas linhas subsequentes do nome do autor, “Fernam Mendez Pinto”, e, depois, como era normal na disposição e na ocupação do espaço, ao tempo, uma espécie de longa especificação que dispensava ao leitor as informações necessárias: “Em que se da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouvio no reyno da China, no da Tartaria, no de Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no do Calaminhan, no de Pegù, no de Martavão, & em outros muytos reynos & senhorios das partes Orientais, de que nestas

²⁹ D. R. Curto, “Introdução – Orientalistas e cronistas”, pp. XIII-LX.

³⁰ Ver os estudos que integram o vol. II, “*Studies*” de Fernão Mendes Pinto and the “*Peregrinação*”, editados por J. S. Alves.

³¹ A Schurhammer, como referido em notas anteriores, se devem estudos fundamentais reunidos em *Orientalia*.

³² G. Schurhammer, S.J., *Francisco Xavier: su vida y su tiempo*.

³³ Ver, entre outros, por exemplo, Isabel Morujão, “S. Francisco Xavier na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto: entre o relato de viagens e a hagiografia”, *Brotéria*, vol.163, 2006, pp. 355-378.

nossas do Occidente ha muyto pouca ou nenhũa noticia”. E uma outra, imediatamente a seguir, em tipo mais pequeno, que começa por “E tambem”, que parece acentuar a dimensão autobiográfica, ou, com bem mais probabilidade, traduz o investimento nos mecanismos de credibilização do relato – ao tempo da edição, várias eram já as vezes que acusavam o texto de Fernão Mendes Pinto de “efabulatório”, discutindo, por exemplo, a veracidade da narrativa da chegada ao Japão³⁴ –, sublinhando, assim, nesta parte do título, os “Muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas. E no fim della trata brevemente de algũas cousas, & da morte do Santo Padre mestre Francisco Xavier, unica luz e resplandor daquelas partes do Oriente, & Reytor nellas universal da Companhia de Iesus”, seguida da curiosa anotação, a que, salvo melhor interpretação, não se tem dado a devida atenção, e que se afigura essencial na “leitura”, “Escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto”. As informações do rosto, normalmente o espaço paratextual em que conviviam diferentes esferas da circulação livreira, desde a informação sobre o teor da obra, que longos títulos procuravam sintetizar, até à presença das zonas de economia de prestígio, na indicação do dedicatário – “Dirigido à Catholica Magestade del Rey dom Felipe o III” –, ou financeira, assinalando, por exemplo, o livreiro – “À custa de Belchior de Faria Cavaleyro da casa delRey nosso Senhor, & seu Livreyro” –, incorporam, normalmente, intencionalidades muito precisas, traduzindo relações de poder. Importa, por isso mesmo, reexaminar as informações aduzidas, no quadro de dados já estudados, procurando reequacionar e repensar algumas questões.

Sobre o título que a edição de 1614 destaca, na organização do espaço, *Peregrinaçam*, muito se tem dito, rastreando usos coevos, de que já foram citados alguns exemplos: o da *Terceira Década de Ásia* de João de Barros, quando este se refere a Marco Polo e ao livro “que escreveo da sua peregrinação”³⁵; o do então ainda inédito *Soldado Prático* de Diogo do Couto, no momento em que o veterano, personagem da obra, diz ter dado por bem empregados “todos os trabalhos de viagem e dos anos da minha peregrinação”, ou da carreira da Índia,

³⁴ G. Schurhammer, S.J., “Fernão Mendes Pinto und seine Peregrinação”, in *Orientalia*, p. 25. A credibilidade de Fernão Mendes Pinto vinha sendo posta em causa, por exemplo, pelo missionário João Rodrigues Tçuzzu, que classificava o manuscrito de F. Mendes Pinto como “livro de fengimentos”, ou pelo P.º António Francisco Cardim (1596-1659), que, tendo missionado longos anos no Extremo Oriente, considerava: “o livro das peregrinações de Fernão Mendes Pinto é geralmente tido por apócrifho” (*Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa Provincia do Japão [...]*, p. 286). Ver C. Boxer, “Fernão Mendes Pinto” e Francisco R. de Oliveira, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1530-c. 1630*, p. 1335.

³⁵ João de Barros, *Ásia*, Década III, Livro II, Cap. V, f. 37v. Ver J. M. Garcia, “Apresentação”, in Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, pp. 7-18.

que, por exemplo, Frei Amador Arrais qualificou de “imensa peregrinação”³⁶. Note-se, todavia, que o texto do rosto, que prossegue o título principal, enunciado na terceira pessoa, “em que da conta [Fernão Mendes Pinto] de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouvio”, cauciona a veracidade da “estranheza”, pela garantia de dois sentidos “superiores”, o “ver” e o “ouvir”, garantindo a fidelidade de narrativas que privilegiavam a “construção do conhecimento” sobre o “reyno da China”, de que a Europa, ao tempo da edição, já dispunha, como por exemplo o *Tratado das Cousas da China* (1570) de Frei Gaspar da Cruz³⁷, que, aliás, a *Peregrinação* copia em muitas passagens, ou posteriores, em termos da cronologia, da circulação manuscrita da obra de Fernão Mendes Pinto.

Em todo o caso, a China constituía, pelos primeiros anos do século XVII, um motivo de atenção para a Europa e para a Cristandade, se tivermos em conta que o jesuíta italiano Matteo Ricci [1552-1610] tinha conseguido entrar pela primeira vez, com êxito, no celeste império em 1583, iniciando um tipo de evangelização que levaria a um intenso e conhecido debate³⁸. A China era, portanto, um tema apelativo, polémico, conciliador de atenções, que valia seguramente a pena destacar, sobretudo num texto que se situava, alegadamente, em décadas anteriores. Na ausência do manuscrito, podemos deduzir que a composição do título, para além da designação maior, *Peregrinação*, poderá ter dependido, em termos de organização da página, por exemplo, do livreiro, do impressor ou de outras entidades. Em todo o caso, importa notar que a necessidade de credibilização do relato se estende aos “muytos casos particulares”, prolongando-se, na segunda parte do título, iniciada pela expressão “E também da conta”, ao que “acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas”, prossequindo uma espécie de atestado de veracidade, em que formas verbais inequívocas procuram legitimar a provável estranheza dos factos narrados. O que é curioso e deve salientar-se é que quem procedeu à organização da informação do rosto tenha sentido necessidade de voltar a reafirmar a autoria de Fernão Mendes Pinto, na parte que se refere à morte de Francisco Xavier. A informação apresentada,

³⁶ Diogo do Couto, *Soldado Prático*, p. 18; Fr. Amador Arrais, *Diálogos*, Diálogo IV, Cap. XXIII, p. 277. António R. Mendes, “A *Peregrinação* e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, pp. 36-39.

³⁷ Fr. Gaspar da Cruz, *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do Reyno d’Ormuz, cõposto por el R. padre Gaspar da Cruz da ordê de sam Domingos*.

³⁸ Ver A. Romano, “(D)escribir la China en la experiencia misionera de la segunda mitad del siglo XVI: el laboratorio ibérico”; Rui M. Loureiro, *Fidalgos, Missionarios e Mandarins. Portugal e a China no seculo XVI*; Francisco Bethencourt e Diogo R. Curto, *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*; G. L. Marcocci, G., *L’invenzione di un impero. Política e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*; Charles R. Boxer, *South China in the sixteenth century, being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P. [and] Fr. Martin de Rada, O.E.S.A. (1550-1575)*; Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*.

em princípio a mais importante em termos de estratégias livreiras, no sentido de uma selecção que permitisse conciliar a atenção do público leitor, polariza-se, pelo que se refere a Francisco Xavier, sobretudo na morte do jesuíta, como pode ler-se: “E no fim della trata brevemente de algũas cousas, & da morte do santo Padre Mestre Francisco Xavier [...]”. E é justamente depois desta indicação que ocorre a frase, isolada, em tipo maior, “Escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto”. Não é difícil perceber que a asserção, destacada num espaço tão preenchido, “re-garantindo” a autoria, visa, essencialmente, a morte de Xavier. Salvo melhor opinião, “escrita pelo mesmo” dificilmente se referirá à primeira parte desta segunda zona do título, que continua a inicial, através dos conectores: “E tambem se da conta de muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras pessoas”. Autentica, parece, em termos de coerência textual, a última parte deste “segundo” título: “E no fim della trata brevemente de algũas cousas, & da morte do Santo Padre Francisco Xavier, unica luz & resplandor daquelas partes do Oriente, & Reytor nellas universal da Companhia de Jesus”, fornecendo ao leitor a caução de que a narrativa da morte de Xavier é da mão do Fernão Mendes Pinto, autor da outra parte da *Peregrinação*, como se “fechasse” a cadeia informativa. De resto, mesmo tendo em conta que o destinatário poderia perder de vista a informação sobre o autor, aduzida logo na parte inicial do rosto, a repetição afigura-se anómala, na medida em que reitera algo que está dito no espaço mais nobre da página, em tipo maior. Parece indiciar, pelo contrário, uma cesura entre a parte da obra que narra as viagens, em territórios de que “ha muyto pouca ou nenhũa noticia”, e esta, no “fim della”, em que trata brevemente “de algũas cousas & da morte do Santo Padre mestre Francisco Xavier”, aparentemente justificadas pelo facto de o jesuíta ser “unica luz e resplandor daquelas partes do Oriente [...]”. Esta brevíssima afirmação, seguramente intencional (dificilmente o espaço restrito de um rosto comportaria informações dispensáveis), não assegura, como aliás o texto deixa “ler”, que Mendes Pinto tenha testemunhado directamente a morte do jesuíta. Como é sabido, a muito citada carta que Mendes Pinto escreveu de Malaca testemunha apenas a recepção do corpo. No entanto, quem dispôs a informação do rosto, decidiu acentuar que a parte referente a Francisco Xavier também tinha sido escrita pelo “mesmo”, conferindo a este “esclarecimento” um propósito seguramente não despiciendo, que autoriza a especulação sobre uma provável intervenção sobre o texto, não tanto no sentido da alteração dos acontecimentos relatados, mas na ordenação de tópicos hagiográficos, no contexto da organização discursiva da narrativa da morte do jesuíta, enquadrada por justificações de saída do Japão, em favor da China, onde Xavier jamais conseguiu entrar. Aliás, nos capítulos

em que tal descrição tem lugar – “Dos varios casos que acontecerão a este bema-venturado Padre até chegar à China e da maneyra da sua morte”³⁹ – a narrativa recorre apenas três vezes à forma verbal “ver” e uma indirectamente a “ouvir”, através da expressão, “segundo me contarão três homens que se acharão com elle”⁴⁰. Não deixa de ser curioso que Fernão Mendes Pinto, que ao longo do texto recorre quase obsessivamente à estratégia de *adtestatio rei visae*, se restrinja, num capítulo tão importante, apenas a duas ocorrências, que nem sequer se referem directamente à morte de Xavier. O capítulo organiza-se de modo a sublinhar as forças que se opuseram à presença do jesuíta na China, como que fornecendo uma explicação para o insucesso da Companhia de Jesus na evangelização neste difícil território, levada, depois, a efeito por Matteo Ricci, e cujas opções e consequências polémicas se começavam a debater nos anos em que a *Peregrinação* chega aos prelos, em tempos que preparavam a beatificação, ocorrida em 1619, e posterior canonização, logo em 1622, do jesuíta espanhol.

Como é sabido, a presença de europeus na China era uma questão muito complexa. Os chineses proibiam a entrada de estrangeiros, com excepção dos embaixadores de tributo ou de prisioneiros⁴¹. Os portugueses, por exemplo, podiam ir a Cantão apenas duas vezes por ano. Tendo como enquadramento as dificuldades de evangelização deste território, nos meados do século XVI, é curioso notar como este capítulo que, no título, destaca a morte de Xavier (“& da maneyra da sua morte”) se organiza como uma espécie de justificação “simbólica” do malogro na China, em um tempo em que ainda se acreditava no êxito no Japão, ao contrário do que acontecerá nos anos da publicação da *Peregrinação*, em 1614, quando a evangelização do império do sol nascente começava a considerar-se uma batalha perdida⁴². Lendo o capítulo CCXV, “Dos vários casos que acontecerão a este bema-venturado padre até chegar à China e da maneyra da sua morte”, verificaremos que, inversamente ao que acontecerá no desenvolvimento do texto, no início, Fernão Mendes Pinto, ou, possivelmente, quem por ele tenha intervindo no manuscrito, mantém a enunciação na primeira pessoa do plural, como acontece na parte mais substancial da *Peregrinação*:

³⁹ F. M. Pinto, *Peregrinação*, cap. CCXV, p. 754.

⁴⁰ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 759.

⁴¹ Ver R. Loureiro, *Fidalgos, Missionários e Mandarins – Portugal e a China no século XVI*; L. F. R. Thomaz, “China”, in *Dicionário de História dos Descobrimientos*, vol I, pp. 242-249.

Evidentemente que tinha havido tentativas anteriores, também elas malogradas: H. P. de Araújo, *Os jesuítas no império da China: o primeiro século (1582-1680)*; Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*; F. Roque de Oliveira, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1500-c. 1630*, pp. 1138 e ss.

⁴² João Paulo Oliveira e Costa, “Japanese Christians (16th-17th centuries): an original community”, in *Empires Eloignés (XVI^e-XIX^e Siècle)*, pp. 109-118.

Correndo nos daquy desta paragem, onde Deus nosso Senhor por sua misericordia, & pelas orações deste bemaventurado padre nos quis fazer esta tão milagrosa merce, em treze dias de nossa viagem lhe aprouve que chegássemos ao reyno da China, & surtos no porto de Sanchão, onde naquele tempo se fazia o nosso trato [...].

Como parece claro, o texto escolhe o registo no plural, em termos de testemunho colectivo, para, de certa forma, legitimar a explicação seguinte, que fazia depender o êxito no Japão do sucesso na China, na medida em que se sublinha que os bonzos do reino de Omanguche,

os quais vendose confundidos com as praticas & disputas que tivera [Francisco Xavier] com eles acerca da Fê, lhe responderão já por derradeyro, que como da China lhe vierão aquellas leys que eles pregavam, & que havia seiscentos anos que tinham aprovado por boas, se não desdirião por nenhum caso se não quando soubessem que elle convencera os Chins com as próprias razões com que a eles lhes fizera confessar ser esta ley boa & verdadeyra, e ser para ouvir o que elle pregava.⁴³

Para além desta explicação, que liga indissolavelmente as “missões” da China e do Japão, numa argumentação que talvez faça mais sentido, nos anos entre 1609 e 1614, do que propriamente naqueles em que se aceita ter sido redigida a *Peregrinação*, entre 1568 e 1580, este capítulo procura explicar o facto de Francisco Xavier ter partido para a Índia, abandonando a importante missão no Japão, com efeitos nefastos também no comércio, para “dar conta de todas estas cousas ao Visorrey, & lhe pedir que o ajudasse com todos os meynos possíveis, para o efeito desta sua determinação”, isto é, a missionação da China. O texto procura fixar uma justificação consistente e inequívoca para o facto de Francisco Xavier desejar “entrar” na China, argumentando que o êxito do Japão dependeria do triunfo aqui conseguido. O narrador explica, abandonando a primeira pessoa do plural, que tinha usado no início do texto, e passando o relato para a terceira pessoa do singular, que nesta viagem que o padre fez da China para Malaca “em companhia de Diogo Pereyra [...]” perguntou aos mais “entendidos” que iam na nau das possibilidades de entrada na China, tendo recebido a resposta de “que por nenhum caso era possível ter o padre entrada na China para aquelle efeito, senão com o Visorrey da India mandar lá hum embaixador em nome delRey nosso Senhor para mais autoridade, & com hum grande presente [...]”.

⁴³ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 754.

A partir deste momento, e sempre na voz de um narrador omnisciente que relata, sem directa implicação na narrativa, abundam as justificações para o fracasso a que parecia estar votada a missão no celeste império. O texto explica, sempre na terceira pessoa, que Diogo Pereira “se offereceo tomar a cargo por serviço de Deos, & pella amizade que tinha co o padre, metelo na China â custa de sua fazenda, & fazer toda a despesa que fosse necessária assi do presente como de tudo o mais, o que o padre aceitou delle [...]”⁴⁴

Contudo, depois de Francisco Xavier ter chegado a Goa e ter dado conta desta decisão ao vice-rei, D. Afonso de Noronha, que, num primeiro momento, louvou e apoiou o intento, tudo se complicou: embora o vice-rei tivesse nomeado como embaixador “a el-Rey da China” a Diogo Pereira, as “provisões” de nomeação não foram aceites pelo capitão D. Álvaro de Ataíde, “que então estava por capitão da fortaleza”, e que “estava muyto de quebra com Diogo Pereyra por lhe não emprestar dez mil cruzados que lhe pedira”⁴⁵. Tal “quebra”, apesar das múltiplas diligências de Francisco Xavier, persistiu, argumentando o capitão que “aquelle Diogo Pereyra que sua senhoria dezia era hum fidalgo que ficava em Portugal, & não aquelle que o padre apresentava, que fora hontem criado de dom Gonçalo Coutinho, & não tinha partes para yr por embaixador a hum tamanho monarcha como era o Rey da China”⁴⁶. Curiosamente, depois de ter pormenorizado as diferentes circunstâncias em que D. Álvaro Ataíde recusou a nomeação de Diogo Pereira, mesmo depois dos muitos pedidos de vários mercadores – a passagem não ilude a importância do comércio com a China –, o texto recupera a primeira pessoa do plural: “E desta maneyra se passarão vinte & seis dias depois da nossa chegada, sem aver cousa que pudesse abrandar esta contumacia do capitão, antes usou co padre de alguns termos mais asperos do que era razão, & muito alheyos do que se devia a sua autoridade & a sua virtude”⁴⁷. Francisco Xavier parece ter sofrido tudo isto “com muyta paciencia [...] & algumas vezes não sem muytas lagrimas”. E aqui, sim, ocorre pela primeira vez a marca do testemunho directo, ainda que a expressão não traduza a “presença” na ocasião referida, mas apenas na situação de que se socorre a primeira parte da comparação:

⁴⁴ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 755.

⁴⁵ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 755.

⁴⁶ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 756.

⁴⁷ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 757.

E em verdade affirmo que quando me ponho a cuydar no que vy por meus olhos das grandes honras que o Rey de Bungo, sendo Gentio, fez em Iapão a este padre, só por lhe dizerem que era homem que dava noticia da ley de Deos, como atras fica dito, & o que depois vi em Malaca, fico pasmado, & assi creyo que o ficara todo o homem Christão que vira hum & outro.⁴⁸

Ao descrever a ida de Francisco Xavier para a China, numa “nao [...] toda por conta do capitão & dos seus apaniguados”, o narrador retoma a terceira pessoa que mantém até final da narrativa, incluindo no “episódio” da morte. Detém-se na despedida de Francisco Xavier, sublinhando dois dos “sinais”, tidos como fundamentais nos processos de canonização, embora sem lhes atribuir especial relevância: a previsão da morte e a capacidade da profecia, envolvidos ambos pelo “dom” das lágrimas. Francisco Xavier antecipa que não voltará a ver D. Álvaro de Ataíde (“E quanto a falar a dom Alvaro como me dizeis [responde a João Soares], já não pode ser, nem já nesta vida nos veremos mais elle e eu, porem vernosemos no valle de Iosafat [...]”), profetizando um castigo futuro: “e assi vos affirmo que muyto cedo, em começo do castigo deste pecado terá alguns trabalhos na honra e na fazenda, & na vida [...]”. Efectivamente, mais tarde D. Álvaro de Ataíde será vítima de lepra.

Em “Sanchão, que he uma ilha vinte & seis legoas da cidade de Cantão, onde naquele tempo se fazia o trato com a gente da terra”, prossegue o narrador, Francisco Xavier conseguiu combinar com um mercador a ida à cidade, com os olhos vendados, para que, se preso, não soubesse dizer por onde tinha ido, no entanto, e a narrativa continua na terceira pessoa, tal desígnio estava votado ao fracasso:

Porem como o mesmo Deos, cujos segredos ninguem pode rastejar, não era servido que elle entrasse na China, & a razão porque elle só a sabe, o desviou por huns meyoos que naturalmente pareciam ser justos, como o são todas as suas cousas, os quais foram confessar este Gentio Chepocheca que elle estava muyto satisfeito do interesse que lhe davão por esta yda, porem que seu coração lhe dizia que tal não fizesse porque lhe avia de custar a vida a elle & a todos os seus filhos.⁴⁹

E é precisamente quando a narrativa flui para a descrição da morte, um dos momentos relevantes a ter em conta na instrução dos processos de canonização, que Fernão Mendes Pinto assevera ter ouvido – “& segundo me contarão

⁴⁸ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 757.

⁴⁹ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 759.

tres homens que se acharão com ele [...]” –, recorrendo a uma das estratégias da veracidade, valorizada pela visão por interposta pessoa: não viu, mas ouviu. De resto, mecanismo semelhante caucionará o relato dos últimos dias de Francisco Xavier, na moldura de uma morte “exemplar”. O texto fixa a previsão da morte, a despedida de todos “com muytas lagrimas”⁵⁰, o último desfalecimento com o crucifixo nas mãos, repetindo a expressão “Iesu da minha alma”.

O capítulo seguinte, intitulado “Da maneyra de que foy enterrado este defunto, & trazido a Malaca & dahy à Índia”, regista algumas desconfianças de pessoas que a narrativa não identifica voluntariamente e salienta os sinais de “santidade” que faltavam: a incorruptibilidade do corpo e o “cheyro suavíssimo”, “o que em todos causou tamanha admiração”, que alguns dos que tinham desconfiado, supõe-se dos sinais de “santidade”, “confundidos alguns co o que vião por seus olhos, derão em sy muytas bofetadas [...]”⁵¹. O corpo estava inteiro, sem corrupção, três meses e cinco dias depois da morte – nenhuma alusão à questão, depois muito debatida, do envolvimento em cal –, e nem a mortalha nem a sobrepeliz tinham qualquer nódoa, encontrando-se “limpos & alvos”. Independentemente dos capítulos que se referem à pregação e milagres de Xavier, já estudados⁵², a descrição da morte colabora na construção da santidade do Apóstolo das Índias, contribuindo para a imagem hegemónica da Companhia de Jesus na evangelização do Oriente, esbatendo a acção de franciscanos, carmelitas ou dominicanos, frequentemente em polémica com as metodologias de evangelização dos inacianos. Não espanta, assim, que a edição de 1614 promovesse a “santidade” de Xavier ou pelo menos integrasse o enorme dispositivo de propaganda que sustentou a causa⁵³. É interessante notar, todavia, que o rosto da “versão” de Herrera Maldonado já não incorpora a referência explícita a Francisco Xavier. Editada em 1620, embora, ao que parece, pronta desde 1617 – em termos de “rosto”, porém, interessa sobretudo o ano da edição –, a *Historia Oriental* não recupera a opção portuguesa do título (“E no fim della trata brevemente [...] e da morte do Santo Padre mestre Francisco Xavier [...]”), nem o “Escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto”. Os tempos tinham mudado: em 1619, o jesuíta tinha sido beatificado,

⁵⁰ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 760.

⁵¹ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 761.

⁵² Ver o volume da *Brotéria* dedicado a S. Francisco Xavier no V Centenário do seu Nascimento.

⁵³ Para além das diferentes vidas manuscritas e impressas (v. por exemplo, E. J. Alonso Romo, “Biografias portuguesas de Francisco Xavier”; F. R. de Oliveira, “As muitas vidas de Xavier”, in *A construção do conhecimento...*, pp. 931-936; Filipa L. Vicente, “Canonização e exposições do corpo de S. Francisco Xavier em Goa”, pp. 139-147; P. Gupta, *The Relic State: St. Francis Xavier and the Politics of Ritual in Portuguese India*).

o processo de canonização corria rapidamente e os decretos de Urbano VIII tinham proibido, justamente em 1614, a referência explícita à santidade, antes do reconhecimento papal.

2. “ESCRITA PELO MESMO FERNÃO MENDEZ PINTO”: QUANDO O “MESMO” PODE SER “OUTRO”

Importa sublinhar que os capítulos referentes a Xavier, sobretudo os que relatam a morte e as condições de incorruptibilidade do corpo, parecem demasiado “alinhados”, num complexo e implícito “jogo”, pelo que era necessário aduzir como verdadeiro, na instrução processual em Roma, em termos de testemunhos coevos. Embora saibamos que muitas das biografias de Xavier recorrem ao manuscrito da *Peregrinação* – Maffei, no entanto, parece não ter ficado muito convencido nas conversas que manteve com Fernão Mendes Pinto – e alguma bibliografia, sobretudo os já citados estudos de Schurhammer, tenha acentuado as discrepâncias entre o que se narra, em termos cronológicos, e o que efectivamente aconteceu, na colação com outros testemunhos, parece legítimo suspeitar da intervenção de mão alheia, disseminando, com coerência “propagandística”, um conjunto de tópicos que surgem de modo demasiado sistemático e que tinham a vantagem, praticamente única, de remontarem ao tempo de Francisco Xavier, portanto, quase testemunhais. De resto, o mesmo capítulo CCXV organiza-se, em termos de lógica textual, de modo a legitimar a opção de abandono da evangelização do Japão em favor da China, que muitos viram como um erro de estratégia na acção de Xavier. Verdadeiramente, o jesuíta, se bem que a justificação procure ser consistente – recordemos a argumentação de teor “providencialista” –, acabou por não conseguir penetrar no celeste império, ainda que os inicianos o tenham feito mais tarde, através de Matteo Ricci e dos seus companheiros, portanto não através de padres portugueses ou espanhóis, mas sim sobretudo italianos, num tempo em que, no seio da Companhia, se debatia a predominância espanhola ou romana nas esferas de poder.⁵⁴

⁵⁴ Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di Maddalena Del Gatto, ed. realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, prefazione di Filippo Mignini). *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*. 3 : Appendici e indici / scritta da Matteo Ricci; nuovamente edita e ampiamente commentata col sussidio di molte fonti inedite e delle fonti cinesi da Pasquale M. D'Elia Roma: Libreria dello Stato, 1949 in *Fonti ricciane : documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* / editi e commentati da Pasquale M. D'Elia, Reale Accademia d'Italia, 1949.

Valerá a pena lembrar o empenho de Valignano na entrada de Ricci na China, ao que parece, contra a vontade de jesuítas portugueses e espanhóis, que não acreditavam no êxito da missão. Apesar da

Estaremos a propor uma leitura “forçada” e “impertinente” do rosto de 1614 da *Peregrinação*? Talvez. Contudo, não parece que a repetição de uma indicação já fornecida, a da autoria, pudesse ser supérflua e vazia de sentido. O espaço do rosto era limitado, deveria incorporar informações relevantes, e a asserção “Escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto” reforça e contamina a credibilidade, podendo autorizar a interpretação de que era necessário sublinhar – talvez porque assim não fosse, pelo menos completamente – que o relato “das breves cousas” e sobretudo da morte de Xavier, que este título secundário fazia ressaltar, era da mão do mesmo autor do outro texto, o das viagens e aventuras, que presencialmente ou através de outros – do “ver” ao “ouvir” – tinha “assistido” à morte exemplar e às provas de incorruptibilidade do corpo “santo”, dispersando, de modo tão organizado e quase tópico, com a inerente vantagem do “testemunho” coevo, os principais “sinais” da “santidade”, e justificando, simultaneamente, o “malogro” dos desejos de Xavier na missão da terra dos mandarins. Por outro lado, conciliava, presumivelmente, a atenção de um público, que poderia não ler as biografias do jesuíta, que circulavam abundantemente, mas se interessava pelas notícias do celeste império. Para esses, que buscavam na *Peregrinação* conhecimentos e “aventuras”, esta espécie de quadro sinóptico construtor da “santidade” de Xavier – milagres, explicação do insucesso na China, morte exemplar e incorruptibilidade do corpo –, poderia funcionar como extensão “propagandística” para outro público leitor, menos predisposto à leitura de “vidas de santos”⁵⁵. Talvez a “mão alheia” que, muito

presença de inacianos lusos, companheiros de Ricci – por exemplo o padre António de Almeida –, parece haver, de acordo com a leitura dos textos do jesuíta de Macerata, alguma hegemonia simbólica da presença italiana (romana) na evangelização do “império do meio”.

⁵⁵ Não deixa de ser curioso notar que o mesmo editor, P. Craesbeeck, tinha sido responsável pela edição da biografia redigida por João de Lucena (S.J., 1550-1600), *Historia da vida do padre Francisco de Xavier: e do que fizeram na India os mais religiosos da Companhia de Iesu* / composta pelo padre Ioam de Lucena, da mesma Companhia, português, natural da Villa de Trancoso. – Em Lisboa: por Pedro Crasbeek, 1600 e, simultaneamente, pelos vários volumes do Padre Fernão Guerreiro, *Relaçam annual. das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Iesu nas partes da India Oriental. & em algũas outras da conquista deste Reyno nos annos de 604. & 605. & do processo da conuersam & Christandade daquellas partes. Tirada das cartas dos mesmos Padres que de la vieram, pello Padre Fernam Guerreiro da mesma Companhia... Vay diuidida em quatro liuros, o primeiro de Iapam, o segundo da China, terceira da India, quarto de Ethiopia & Guinë*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1607; *Relaçam annual. das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Iesu nas partes da India Oriental & em algũas outras da conquista deste reyno no anno de 606 & 607 & do processo da conversao, & christandade daquellas partes, tirado tudo das cartas dos mesmos padres que de lâ vierao [...]. Vay diuidida em quatro liuros o primeiro da provincia de Iapam e China. O segundo da Provincia do Sul. O Terceiro da Provincia do Norte. O Quarto da Guiné & Brasil*. Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1609; *Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da Companhia de Iesus nas partes da India Oriental, & em algũas outras da conquista deste reyno no anno de 607. & 608. & do processo da conversao, & christandade daquellas partes, com mais hũa addiçam á relaçam de Ethiopia / tirado tudo das cartas dos mesmos padres*

provavelmente, interveio, sobretudo na organização dos tópicos “hagiográficos” e, quem sabe, na *dispositio* do rosto, pretendesse fixar, para sempre, num texto que não era uma hagiografia, uma imagem simples da santidade de Xavier que perdurasse e convencesse. Para sempre um mistério?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO ROMO, Eduardo Javier, “Biografias portuguesas de Xavier”, *Brotéria*, 163 (2006), pp. 339-353
- ALVES, Jorge Santos (dir.), *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação: studies, restored portuguese text, notes and indexes*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010 (4 volumes)
- ARRAIS, Frei Amador, *Diálogos*. Ed., int. e revisão de Manuel Lopes de Almeida, Porto: Lello, 1974
- ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (eds.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid: Collection de la Casa Velásquez (111), 2009
- ARAÚJO, Horácio P. de, *Os Jesuítas no Império da China: o primeiro século (1582-1680)*, Macau: IPOR, 2000
- BARRETO, Luís Filipe, “Introdução à *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, in *A Abertura do Mundo. Estudos de História dos Descobrimentos Europeus*. Ed. de Francisco Contente Domingues & Luís Filipe Barreto, vol. I, Lisboa: Editorial Presença, 1986, pp. 101-118
- BARROS, João de, *Ásia, Década III* (ed. fac-símile), Lisboa: INCM, 1992
- BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada, *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*, Cambridge: CUP, 2007
- BOUZA, Fernando, “En la corte y en la aldea de D. Duarte de Braganza Libros y pinturas del Marqués de Frechilla y Malagón”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, n.º 0, 2003, pp. 261-288
- BOXER, Charles, *South China in the sixteenth century, being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P. [and] Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550-1575)*, Londres: printed for the Hakluyt Society, 1953
- BOXER, Charles, “Fernão Mendes Pinto”, in *Dicionário da História de Portugal* (dir. de Joel Serrão), vol. 3, Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1968, p. 388
- Brotéria*. V Centenário do Nascimento de São Francisco Xavier, vol. 163, 2006

que de là vierao, pello padre Fernam Guerreiro da Companhia, natural de Almodouar de Portugal, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1611.

- CARDIM, António Francisco, *Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa Província do Japão (...)*, Inédito destinado à X Sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas por Luciano Cordeiro, cap. XLII “Missão do Reino do Sião e causas por que se largou”, Lisboa: Imprensa Nacional-Sociedade de Geografia de Lisboa, 1894
- CARVALHO, Alberto, “Representação do Espaço em *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, in *A Vertigem do Oriente – Modalidades Discursivas no Encontro de Culturas* (org. de Ana Paula Laborinho, Maria Alzira Seixo e Maria José Meira), Lisboa: Ed. Cosmos, 1999, pp. 165-184
- CARVALHO, Célia, “Acerca da Autobiografia na *Peregrinação*”, in *O Discurso Literário da ‘Peregrinação’* (org. de Maria Alzira Seixo e Christine Zurbach), Lisboa: Ed. Cosmos, 1999, pp. 27-60
- CARVALHO, João Carlos Firmino Andrade de, *Ciência e Alteridade na Literatura de Viagens – Estudo de Processos Retóricos e Hermenêuticos*, Lisboa: Edições Colibri, 2003
- CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias. Tomo 1 / escrita por Fray Bartolomé de Las Casas, ahora por primera vez dada a la luz por el Marqués de la Fuente-santa del Valle y D. José Sancho Rayón*, Madrid: Imp. de Miguel Ginesta, 1875
- CASTRO, Aníbal Pinto de, “Introdução” in *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e Itinerário de António Tenreiro: tratado das cousas da China: conquista do Reino de Pegu*, Porto: Lello & Irmão-Editores, 1984
- CATZ, Rebecca, *Fernão Mendes Pinto – Sátira e Anti-cruzada na ‘Peregrinação’*, Lisboa: ICALP, 1981
- CORREIA, João David Pinto, “Para Uma Nova Leitura de *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (O Narrador Autobiográfico: Situação, Estatuto e Competência)”, in *Centenário da Morte de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1983, pp. 217-228
- CORREIA, João David Pinto, “Fernão Mendes Pinto ou a Peregrinação Por Quatro Sentidos do Outro”, in *Dimensões da Alteridade nas Culturas de Língua Portuguesa – O Outro, I Simpósio Interdisciplinar de Estudos Portugueses – Actas*, Vol. II (org. de Graça Almeida Rodrigues *et al.*), Lisboa: Dep. de Estudos Portugueses, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Univ. Nova de Lisboa, 1985
- CORREIA, João David Pinto, “Une Lecture de *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto: d’une Déambulation Personnelle à une Expérience Collective”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, Separata, vol. XXXII, Lisboa/Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 43-57

- CORREIA, João David Pinto, “O Descobrimento da China: Estratégias Discursivas da Descrição na Obra de Fernão Mendes Pinto”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian – Homenagem a Maria de Lourdes Belchior*, Separata, vol. XXXVII, Lisboa/Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural C. G., 1998
- CORREIA, João David Pinto, “Introdução”, in *Biblioteca Virtual de Autores Portugueses. Fernão Mendes Pinto - “Peregrinação”*, edição electrónica, 2 cd-rom, disco 2 (coord. científica de Ivo Castro, Teresa Amado, Cristina Almeida Ribeiro e Paula Morão), Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998
- CORREIA, João David Pinto, *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto* (apresentação crítica, selecção, resumos, glossário e sugestões para análise literária), Lisboa: Edições Duarte Reis, 2002
- COSTA, João Paulo Oliveira e, “Japanese Christians (16th-17th centuries): an original community”, in *Empires Eloquentes (XVI^e-XIX^e Siècle)* (dir. de Dejanirah Couto e François Lachaud), Paris: École Française d’Extrême Orient, 2010, pp. 109-118
- COUTO, Diogo do, *Soldado Prático*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980
- COUTO, Patrícia Regina Esteves do, *The Marvellous Travels of Fernando Mendez Pinto across the low Lands: Translation, Appropriatio and Reception*, Tese de Doutoramento no Ramo de Estudos de Literatura e de Cultura – Especialidade em Estudos Comparatistas, Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, 2012 (disponível em http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/6610/2/ulsd063072_td_vol_1.pdf)
- CRUZ, Frei Gaspar da, *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do Reyno d’ Ormuz, cõposto por el R. padre Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos*, Évora: André de Burgos, 1570
- CURTO, Diogo Ramada, “Introdução – Orientalistas e cronistas”, in Charles R. Boxer, *Opera Minora*, vol. 2, Orientalismo, Lisboa: Fundação Oriente, 2002, pp. XIII-LX
- FARIA, Francisco Leite de, *As Muitas Edições da ‘Peregrinação’ de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1992
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO VALDÉS, Gonzalo, *Historia General y natural de las Indias, Islas y tierra firme del mar oceano [...]*, Ed. de D. José Amador de los Rios, Madrid: Imprenta de la Academia de la Historia, 1851
- GARCIA, José Manuel, “Apresentação”, in *Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto*, edição fac-similada, Maia: Ed. Castoliva, 1995, pp. 7-18
- GUERREIRO, Padre Fernão, *Relaçam annual. das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Iesu nas partes da India Oriental, & em algũas outras da conquista deste Reyno nos annos de 604. & 605. & do processo da conuersam &*

- Christandade daquellas partes. Tirada das cartas dos mesmos Padres que de la vieram, pello Padre Fernam Guerreiro da mesma Companhia... Vay diuidida em quatro liuros, o primeiro de Iapam, o segundo da China, terceira da India, quarto de Ethiopia & Guiné*, Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1607
- GUERREIRO, Padre Fernão, *Relaçam annual das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Iesu nas partes da India Oriental & em algũas outras da conquista deste reyno no anno de 606 & 607 & do processo da conversao, & christandade daquellas partes, tirado tudo das cartas dos mesmos padres que de là vierao [...]*, *Vay diuidida em quatro liuros o primeiro da provincia de Iapam e China. O segundo da Provincia do Sul. O Terceiro da Provincia do Norte. O Quarto da Guiné & Brasil*, Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1609
- GUERREIRO, Padre Fernão, *Relaçam annual das cousas que fizeram os padres da Companhia de Iesus nas partes da India Oriental, & em algũas outras da conquista deste reyno no anno de 607. & 608. & do processo da conversao, & christandade daquellas partes, com mais hũa addiçam á relaçam de Ethiopia / tirado tudo das cartas dos mesmos padres que de là vierao, pello padre Fernam Guerreiro da Companhia, natural de Almodouuar de Portugal*, Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1611
- GUPTA, Pamila, *The Relic State: St. Francis Xavier and the Politics of Ritual in Portuguese India* (tese de PhD), Columbia: Columbia University, 2004
- HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Epítome historial del Reyno de la China: Muerte de su Reyna, madre deste Rey que oy viue, que sucedio a treinta de Março, del Año de mil y seiscientos y diez y siete. Sacrificios y Cerimonias de su Entierro. Con la descripción de aquel imperio. Y la introducción en el de nuestra Santa Fe Catolica. Por el licenciado Francisco de Herrera Maldonado Canónigo de la Santa Iglesia Real de Arbas de León, y natural de la villa de Oropesa, Marqués de Xarandilla, Conde de Beluis, Conde de Deleytosa, Señor de Cebolla, y de Villalua, &c.*, Madrid: por Andrés Parra, 1620
- HERRERA MALDONADO, Francisco de, “Apologia en Favor de Fernan Mendez Pinto, Y desta Historia Oriental”, in *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto [...]*, Madrid: por Tomas Junti, 1620
- LABORINHO, Ana Paula Martins, *O Rosto de Jano – Universos Ficcionalis da “Peregrinaçam” de Fernão Mendes Pinto*, Tese de Doutoramento, Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, 2006
- LONDOÑO RENDÓN, Marcela, “La biblioteca oriental de Francisco Herrera Maldonado”, *Studia Aurea*, 4, 2010, pp. 106-136
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido dende*

- que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México de la Nueva España*, Çaragoça: Agustín Millán, 1553
- LOUREIRO, Rui Manuel, *Fidalgos, Missionarios e Mandarins. Portugal e a China no século XVI*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000
- LOUREIRO, Rui Manuel, “Em busca das fontes da Peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, in *Nas partes da China*, Lisboa: CCCM, 2009, pp. 187-198
- Loureiro, Rui Manuel, “Mission Impossible: in search of the sources of Fernão Mendes Pinto’s Peregrinação”, in *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação: studies, restored portuguese text, notes and indexes* (dir. Jorge Santos Alves), Lisboa: Fundação Oriente/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, pp. 235-256
- LUCENA, Padre João de, S.J., *Historia da vida do padre Francisco de Xavier: e do que fizeram na India os mais religiosos da Companhia de Iesu / composta pelo padre Ioam de Lucena, da mesma Companhia, portugues, natural da Villa de Trancoso*, Lisboa: Pedro Craesbeek, 1600
- MARCOCCI, Giuseppe, *L’invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Roma: Carrocci, 2011
- MENDES, António Rosa, “A Peregrinação e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, *Mare Liberum – Revista de História dos Mares*, Lisboa, CNCDP, 15, Junho-1998, pp. 36-99
- OLIVEIRA, Francisco Manuel de Paula Nogueira Roque de, *A construção do conhecimento europeu sobre a China c. 1530-c.1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*. Tese apresentada ao Departamento de Geografia da Universitat Autònoma de Barcelona, 2003
- PICCHIO, Luciana Stegagno, *Portugal e os Portugueses no livro das Navigazioni di G. B. Ramusio*, Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXII, 1985, pp. 9-25.
- PINTO, Fernão Mendes, *Historia oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto, portugves, adonde se escriven mvchas y muy estrañas cosas que vio, y oyò en los Reynos de la China, Tartaria, Sornao, que vulgarmente se llama Siam, Calamiñam, Peguu, Martauan, y otros muchos de aquellas partes Orientales, de que en estas nuestras de Occidente ay muy poca, ò ninguna noticia. Casos famosos, acontecimientos admirables, leyes, gobierno, trages, Religion y costumbres de aquellos Gentiles de Asia. Traduzido de portugves en castellano por el licenciado Francisco de Herrera Maldonado canónigo de la Santa Iglesia real de Arbas*, Madrid: Tomas Junti, 1620
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e itinerário de António Tenreiro: tratado das cousas da China: conquista do Reino de Pegu*, Porto: Lello & Irmão-Editores, 1984

- RADULET, Carmen, *Os descobrimentos portugueses e a Itália. Ensaios filológico-literários e historiográficos*, Lisboa: Vega, 1991
- RICCI, Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (a cura di Maddalena Del Gatto, ed. realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, prefazione di Filippo Mignini), Macerata: Quodlibet, 2000
- RICCI, Matteo, *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina. 3 : Appendici e indici* / scritta da Matteo Ricci ; nuovamente edita e ampiamente commentata col sussidio di molte fonti inedite e delle fonti cinesi da Pasquale M. D'Elia Roma: Libreria dello Stato, 1949, in *Fonti ricciane : documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* / editi e commentati da Pasquale M. D'Elia, Reale Accademia d'Italia, 1949
- ROMANO, Antonella, “(D)escribir la China en la experiencia misionera de la segunda mitad del siglo XVI: el laboratorio ibérico”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 2014, Anejo XIII, pp. 243-262
- SANTORO, Marco; TAVONI, Maria Gioia (a cura di), *I dintorni del testo. Approcci alle periferie del libro, Atti del convegno internazionale, Roma, 15-17 novembre 2004 - Bologna, 18-19 novembre 2004*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 2005
- SCHURHAMMER, Georg, S.J., “Um documento inédito sobre Fernão Mendes Pinto”, *Revista de História*, XIII, 1924, pp. 81-88
- SCHURHAMMER, Georg, S.J., “Fernão Mendes Pinto und seine ‘Peregrinação’”, *Asia Major*, III (1926), pp. 71-103 e 194-267. Reeditada em: SCHURHAMMER, Georg (S.J.), “Orientalia”, in *Gesammelte Studien* (ed. Láslo Szilas, S.J.), Roma/Lisboa: Bibliotheca Instituti Historici, II, 1963, pp. 23-103
- SCHURHAMMER, Georg (S.J.), *Francisco Xavier: su vida y su tiempo*, Bilbao: ed. Mensajero, 1992 (4 Tomos – Tomo I: Europa 1506-1541; Tomo II: India-Indonesia 1541-1547; Tomo III: India 1547-1549; Tomo IV: Japon-China 1549-1552)
- SEIXO, Maria Alzira, “Rotas Semânticas e Narrativas da *Peregrinação*”, in *O Discurso Literário da ‘Peregrinação’* (org. Maria Alzira Seixo e Christine Zurbach), Lisboa: Ed. Cosmos, 1999, pp. 191-211
- TERZOLI, Maria Antonietta (a cura di), *I margini del libro. Indagine teorica e storica sui testi di dedica. Atti del convegno (Basilea, 21-23 novembre 2002)*, Padova: Editrice Antenore, 2004
- THOMAZ, Luís Filipe Reis, “Os Portugueses e o mar de Bengala na época manuelina” in *De Ceuta a Timor*, Lisboa: Difel, 1994, pp. 403-486
- THOMAZ, Luís Filipe Reis, “A questão da pimenta em meados do Século XVI” in *A carreira da Índia e as rotas dos estreitos: actas / VIII seminário internacional*

de história indo-portuguesa; dir. Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe F. Reis Thomaz, Angra do Heroísmo: [s.n.], 1998, pp. 37-206

THOMAZ, Luís Filipe Reis, “China”, in *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses* (dir. de Luís de Albuquerque e Francisco Contente Domingues), Lisboa: ed. Caminho, vol. I, pp. 242-249

RAMUSIO, Giovanni Battista, *Navigazioni e Viaggi* (a cura di Marina Milanesi), Torino: Einaudi, 1978-1988, 6 vols.

VICENTE, Filipa Lowndes, “Canonização e exposições do corpo de S. Francisco Xavier em Goa”, in *Catálogo da Exposição São Francisco Xavier – A Sua vida e o seu Tempo (1506 - 1552)*, Lisboa: Comissão para as Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2006, pp. 139-147

China ou a geografia da diferença. Idolatria e iconoclasmo na *Peregrinação* e em narrativas da Expansão

Paulo Silva Pereira*

1.

Se é verdade que a presença portuguesa no Oriente, em termos políticos e militares, nunca poderia abrir caminho a uma conversão massiva de populações à semelhança do que aconteceu noutras latitudes, obrigando assim a equacionar formas alternativas de conquista espiritual, também é certo que era muito forte a convicção, ora empiricamente sustentada, ora retoricamente engrandecida, de que se estava a lidar na China com comunidades de maior grau de desenvolvimento institucional, tecnológico e cultural, a par de uma visível sofisticação dos costumes. Nesse sentido, a descrição da China sempre trouxe, para viajantes e autores ibéricos, mas em particular para os que procuravam ultrapassar o limiar de relações e descrições circunscritas e apostar em monografias de maior amplitude, uma nota desafiante, pois a paisagem civilizacional com que deparavam dificilmente se podia reduzir a matrizes estereotipadas de indigenismo e bestialidade aplicadas noutros locais.

Portugal assume posição cimeira, no contexto europeu do século XVI, na recolha de informação substancial sobre o Oriente, mas só relativamente tarde começa a empenhar-se na sua divulgação junto de um público mais alargado. Um desses primeiros marcos é, sem sombra de dúvida, a *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses*, de Fernão Lopes de Castanheda, que, dada à estampa em Coimbra em 1551, gozou de enorme popularidade, tendo sido traduzida em várias línguas. É certo que daí em diante a matéria asiática passa a comparecer com alguma frequência em textos de Afonso Brás de Albuquerque, João de Barros, António Galvão, Garcia de Orta ou Damião de Góis, mas é justo interrogar o silêncio anterior. Um controle apertado por parte do poder político, por via da censura ou de qualquer outra forma de imposição do sigilo, ao longo de

* Universidade de Coimbra

décadas, poderia (poderá) ser razão válida para explicar a situação, mas aplicar-se-ia mais depressa a documentos sensíveis como cartas de marear ou livros de marinharia do que propriamente a obras que evocassem, a traços largos, a localização geográfica, a organização social e a estrutura económica desses novos territórios.

Em todo o caso, o que importa aqui é perceber (ainda que de forma breve) alguns dos fatores que condicionam o processo de observação e descrição de uma sociedade não-europeia. Desde logo, é necessário reconhecer que boa parte dos relatos que chegaram até nós têm por detrás de si um processo de interação que decorre num reduzido âmbito social e institucional, num espaço geográfico e por períodos de tempo muito limitados, sem conhecimento pleno de códigos linguísticos e culturais. Como sublinha Manel Ollé, “en el caso concreto de las imágenes de China construidas durante el siglo XVI cabe afirmar que éstas se limitan a consignar percepciones directamente recogidas en periodos de tiempo relativamente cortos o bien en periodos más largos pero con extremas limitaciones de movilidad, [...] y frente a un medio institucional y legal hostil, fuertemente burocratizado, ritualizado e impermeable a la penetración exterior”¹. Apesar de tais constrangimentos, que condicionaram o modo de produção e sistematização dos saberes, o certo é que a tradição europeia de pensamento sobre este espaço geográfico-cultural, sobretudo quando se trata de material anterior a finais do século XVIII, fica muito a dever ao esforço dessa massa enorme de agentes envolvidos nas experiências imperiais peninsulares². A progressiva consolidação, ao longo dos últimos anos, de uma área de estudos que pode ser globalmente designada sob a forma de “Orientalismo Católico” (para usar a feliz expressão de Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov³), com especificidades próprias e com relevância suficiente para poder ombrear com outras correntes hegemónicas na abordagem da história da construção dos saberes ‘ocidentais’ sobre o Oriente como as que decorrem da pesquisa do Edward Said de *Orientalism* (1978) ou de outros estudiosos que privilegiaram os paradigmas orientalistas ingleses, franceses e alemães oitocentistas e novecentistas, obrigará a repensar pressupostos tidos como inabaláveis no contexto académico internacional.

Ora, tendo como pano de fundo o longo e complexo processo de construção da imagem europeia do Oriente e, em particular, do reino da China que ocorre no alvorecer da Modernidade europeia, este estudo procura tirar partido de modo mais intenso do material que diz respeito ao segmento temporal compreendido

¹ Manel Ollé, *La invención de China*, p. 17.

² Do significativo elenco de estudos que têm sido dedicados a estas matérias, destacamos os seguintes: George S. Dunne (1962), Jacques Gernet (1985), David E. Mungello (1985), Charles E. Ronan e Bonnie B. C. Oh, ed. (1988), Arnold H. Rowbotham (1942).

³ A. B. Xavier e I. G. Županov (2014).

entre meados do século XVI e primeiras décadas do século XVII⁴. Por outro lado, face ao incomensurável volume de testemunhos escritos de âmbito peninsular que de algum modo acabam por tocar em questões que dizem respeito ao horizonte territorial chinês, mesmo quando está em causa o espaço alargado dos Mares da Ásia, impõe-se delimitar um âmbito mais restrito. Na verdade, do ponto de vista da tipologia, as informações de teor descritivo relativas à China neste período aparecem inseridas em obras de caráter missionário, em crónicas gerais, em narrativas de viagens, mas houve a preocupação de selecionar alguns relatos que atestam duas vertentes relevantes: por um lado, a dos participantes no sistema colonial de conquista, comércio e administração, por outro, a dos membros de instituições religiosas.

A história destes encontros culturais entre viajantes ocidentais e habitantes autóctones tem vindo a ganhar uma preponderância maior como área privilegiada para se repensar questões de perceção, identidade e mudança, convocando aspetos ligados à tradição em que um dado autor foi educado, com destaque para os modelos retóricos, para a informação que à partida se esperava que conhecesse, para as estratégias sociais e interesses políticos a que obedecia e, por fim, para a experiência de contacto com o Outro. O problema não se punha tanto a nível da legitimidade da observação empírica, mas sim do quadro institucional que regia a produção de discurso e que sobre ele exercia apertado controle, uma vez que o perfil do autor do relato e dos potenciais destinatários, assim como a noção do que seria legítimo publicar, condicionava os fundamentos científicos e os pressupostos ideológicos que estavam por detrás da matéria tratada.⁵

⁴ Este exercício de delimitação cronológica encontra fundamento no que toca ao termo *ad quem* numa circunstância sociopolítica particular que relançou a dinâmica de contacto entre ocidentais e comunidades locais e, por conseguinte, de generosa produção de saber: a reabertura do comércio chinês ao exterior, após o período de trinta anos (1522-1552) de maior isolamento que se seguiu à expulsão dos Portugueses e dos outros estrangeiros, e ao termo *a quo* na data de publicação da *Peregrinação* (1614).

⁵ A título de exemplo, se se percorrer a epistolografia jesuítica das décadas de 40 ou 50 depressa se percebe que já nessa fase histórica os religiosos instalados no Oriente ou os que se encontravam nos Colégios da Companhia na Europa estavam fortemente empenhados em fazer passar uma imagem das práticas religiosas dos chineses que persuadisse os detentores do poder (político, religioso ou económico) quanto à relevância da sua cristianização e garantisse apoio financeiro para as missões. É precisamente a pensar nesta rede de relações culturais assimétricas que Joan-Pau Rubiés afirma: “The scientific standards with which the humanist-trained Jesuits did orientalism for Europe and Occidentalism for China (or elsewhere) must be qualified in the light of their selective portrayal of one culture to another for the sake of the missions. Thus ‘cultural dialogue’ was not about ‘learning from each other’ from a position of equality, but rather about making it easier to convince non-Europeans to make Christianity their own.” (Rubiés, “The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization”, p. 243).

2.

O olhar etnográfico e etnológico lançado sobre a Ásia, mas em particular sobre as “cousas da China”, por parte de viajantes ou cronistas peninsulares reflete, de modo intenso, constrangimentos próprios da cultura de base contrarreformista que domina o período, e nem mesmo Fernão Mendes Pinto, por mais que se queira fazer passar a ideia de um generoso e franco ‘diálogo cultural’ sob vários pontos de vista, conseguiu escapar ao peso desse quadro mental⁶. Não custa reconhecer que é ele o autor que em todo o século XVI mais impressionado (mais interpelado, até num certo sentido) se sente pelo admirável espetáculo de novas culturas e de novas gentes ao mesmo tempo próximas e remotas, mas isso não justifica hipostasiar de forma anacrônica uma dinâmica de interculturalidade assente na tolerância e na fraternidade incondicionais.

Todos sabemos que a descrição da China ocupa um lugar nuclear na economia textual da *Peregrinação*, seja pela relevância do espaço que lhe é dedicado, seja pela quantidade e valor das informações, mas subsiste a dúvida quanto ao regime de observação direta, por parte do autor, de muitos desses espaços, população, cultura e práticas religiosas dos territórios que vão desfilando ao longo de tantas páginas. Presume-se que tenha lançado mão de variadas fontes durante o processo de composição desta parte do texto, mas isso não subverte o perfil da pesquisa que se pretende desenvolver, porque o mais relevante é o quadro final que daí resultou e as implicações que se podem retirar. A um outro nível, compreender melhor a dinâmica de interação, à escala peninsular, de enunciados textuais produzidos por agentes com perfil distinto permitirá surpreender linhas coincidentes (ou dissonantes, se for caso disso) de abordagem do fenómeno descrito como ‘idolatria’.

Que a percepção mais imediata que resulta dessas várias experiências de contacto com o horizonte de práticas religiosas chinesas seja (até determinada fase) a de uma arreigada e vã idolatria é algo que não surpreende tendo em conta o lastro cultural (em sentido antropológico) de quem observa, mas é de sublinhar, contudo, que o quadro geral de descrição de inúmeros cultos e de grande abundância do que então se designava como ídolos mostra a intensidade das crenças dessas comunidades locais. À entrada do último quartel do século XVI, o frade Martín de Rada, na sua *Relaçion Verdadera delas cosas del Reyno de Taibin por otro nombre china*, fazia ainda eco desse glosado tópico da omnipresença de ídolos na sociedade chinesa:

⁶ Para uma leitura atenta de algumas dessas implicações na obra de Mendes Pinto, é útil ter em conta o ensaio de António Rosa Mendes (2011).

Es tanta la suma de los Idolos que vimos por todo lo que anduvimos que no se pueden contar porque demás que en sus templos y casas particulares para ello hay muchos, que en una en Hocchiu había mas de cien estatuas de mil maneras, unas con seis ó ocho ó mas brazos y otras con tres cabezas, que decían ser príncipe de los demonios y otras de negros bermejos y blancos así hombres como mujeres, no hay casa que no tenga sus Idolillos y aun por los cerros y caminos apenas hay peñasco grande donde no tengan entallado Idolos.⁷

O texto, que toma por base uma expedição realizada à província chinesa do Fujian a partir das Filipinas, ganha muito em ser lido, em regime contrastivo, com um outro elaborado por um soldado que nela também participou, Miguel de Loarca, sob o título de *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años*, pois permite, em diversas fases, perceber como operam critérios distintos de seleção e de valorização de informações em função da respetiva sensibilidade dos autores, mas seguramente também dos interesses particulares a que pretendiam responder⁸. Torna-se imprescindível ter em conta, por isso, o fim a que se destina cada texto, uma vez que o propósito não era o de produzir reflexão de âmbito etnográfico, mas sim o de alcançar objetivos muito concretos: reforçar o apoio económico e logístico ou legitimar estratégias de ocupação territorial e de missionação.

Ao evocar idêntico fenómeno, Fernão Mendes Pinto circunscreve a abordagem ao que designa como “três seitas somente” (a identificar com budismo, taoísmo e confucionismo), deixando de lado “todos os mais abusos das trinta & duas seitas que há neste grande imperio da China” por considerar que levaria a “processo infinito” e que uns pelos outros se podiam entender⁹. Não raro, quando Mendes Pinto e tantos outros viajantes e cronistas peninsulares são confrontados com a disparidade (na sua visão eurocêntrica) entre uma cegueira religiosa, traduzida nessa proliferação de “diabólicas seitas”, e a eficaz organização política, dificilmente conseguem disfarçar o incómodo e a perplexidade, uma vez que se torna difícil aceitar a vigência de uma ética despida de fundamentos religiosos, como era comum no território de origem. Sirva de exemplo, a este propósito, a apreciação que se encontra em *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, de González de Mendoza: “De lo que queda dicho que adora esta ciega e idólatra gente, con ser hombres tan prudentes

⁷ Martín de Rada, *Relación Verdadera delas cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada*, fol. 29 v (atualização do texto nossa).

⁸ Miguel de Loarca, 1575.

⁹ Cf. F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 378. Em todas as citações da obra, seguiremos a edição publicada em 2010 pela Fundação Oriente e pela IN-CM, sob a coordenação de Jorge Santos Alves.

en el gobierno de su República, y de ingenios tan sutiles en todas las artes, tienen otras muchas cosas de tanta ceguedad y tan impertinentes que espantan a los que se ponen atentamente a considerarlas”.¹⁰

No ensaio “Christianity as a Religion in China”, Nicholas Standaert lembrava que o termo que aparecia com mais frequência, nas primeiras descrições jesuíticas, a designar este tipo de fenómeno era o de *seita*, no sentido de comunidade de seguidores, e não o de *religião*:

Generally speaking, in the sixteenth and early seventeenth centuries there still was no real distinction drawn between ‘religion’ and ‘non religion’ (secular) since theology was of the opinion that all people had an inborn knowledge of God. Moreover, a serious attempt to designate different beliefs and groups (as a system) with the term *religio* was not yet present. A clear distinction, however, was made between ‘true religion’ and ‘false religion’ (i.e., ‘idolatry’), a value judgement in which the ritual aspect predominated over the doctrinal aspect of faith. Christians considered their own persuasion *religio vera* because they worshipped the one true God, others [...] were said to be misled by demonic forces and therefore possessed idolatry.¹¹

É difícil encontrar entre os intérpretes europeus da cultura chinesa nesta fase histórica de proliferação de relatos ou, se quisermos, de uma incipiente proto-sinologia, um modelo de abordagem que não se prenda em demasia à sobrevalorização da dimensão externa, visível, dos objetos de culto (estátuas, ídolos...) e ao contexto da reflexão sobre os fenómenos de politeísmo do Velho Mundo¹². A ênfase posta na descrição de formas, funções e materialidade dos objetos não pode ser desligada do contexto mais alargado do debate que se travava no espaço europeu da época sobre questões de idolatria, uma vez que a leitura diferenciada do alcance do conceito de ‘ídolo’ servia de suporte a distinções étnicas e religiosas entre agrupamentos humanos (Católicos *vs.* Protestantes, mas com clivagens em cada um destes setores, de que é exemplo a tensão entre as tendências augustiniana e estoica com repercussões a nível do entendimento da

¹⁰ Fray Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, p. 158.

¹¹ Nicolas Standaert, “Christianity as a Religion in China. Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)”, p. 17.

¹² Sobre esta questão, sublinha Paola von Wyss-Giacosa: “The writings of these eyewitnesses initially focused in particular on their observations of ‘idolatry in practice’ – of places of worship and cult images, of rituals, ceremonies and festivals, of physical bearing and clothing – and thus, as is generally the case in the 17th century, essentially understood religion as a practice” (“Confronting Asia’s ‘Idoltrous Body’. A hermeneutical reading of early modern European sources on Indian religion”, p. 391).

lei natural e das teologias da salvação¹³; Europeus vs. Não-europeus). Por razões várias, as estratégias católica e protestante face à história e à etnografia da idolatria eram distintas e com reflexos no teor da observação (e da condenação) de práticas religiosas noutros contextos geográficos que não o europeu.

É forçoso reconhecer que observações empíricas com certo grau de superficialidade levavam, muitas vezes, à identificação de pressupostos do diabolismo que se encontrava subjacente ao conceito cristão de idolatria, a que se acrescentava, não raro, uma elaboração imaginativa que lhe adensava ainda mais os traços. Em “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, Joan-Pau Rubiés tem o cuidado de chamar a atenção para este regime de leitura, que se pode considerar hegemónico no contexto histórico em causa:

On account of the contemporary concern with witchcraft, the historical and ethnographic analysis of idolatry within European popular religion preceded its systematic application to Gentile nations in the missionary context created by the Portuguese and Spanish overseas expansions. In effect, the clerical discourse on popular superstition contained many of the elements that would become relevant later on in the new context of crosscultural contact.¹⁴

Caberia lembrar que certas obras como a que Pedro Ciruelo publicou em 1539, sob o título de *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías: muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su salvación*, que contou com várias reedições, ou outros de índole idêntica, tiveram importância decisiva na identificação de rituais e costumes considerados como supersticiosos na Europa do século XVI e na sua posterior transposição para outros cenários. Para muitos, à identificação e eventual erradicação de comportamentos idolátricos juntava-se a preocupação em perceber a natureza do demónio e o seu *modus operandi*, isto é, como imitava, mas também pervertia, a verdadeira religião, arrastando um impulso pio para práticas cruéis e vãs. É, pois, sem surpresa que vemos emergir essa tendência logo num dos primeiros testemunhos portugueses, a *Enformação da China, mandada per hum homem a mestre Francisquo* (1548), quando atesta que “ha muitas pesoas emdemunhinhas de muitas maneiras e que numqua vio nenhũa que fallase outra limguoa senão china e diz que, se la for quem bote estes demonios fora, que lhe farão muita homrra e lhe teram gramde acatamento porque os Chis não tem nenhũa mezinha pera esta gente”.¹⁵

¹³ Sobre esta questão, ver W. J. Bouwsma, 1990.

¹⁴ J. P. Rubiés, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, p. 587.

¹⁵ R. D’Intino, *Enformação das cousas da China. Textos do século XVI*, p. 61. No ensaio “Fernão Mendes

Ora, é ainda este tipo de dispositivo mental que faz com que Mendes Pinto, na altura de evocar as “principaes seitas” no capítulo CXIV da *Peregrinação*, tenha bem presente a matriz diabólica:

Desta sua cegueyra & incredulidade lhe nacam os grandes desatinos, & a grande confusão de superstições que tem entre sy, em que tem muytos abusos & cerimonias diabolicas, & vsão de sacrificios de sangue humano, os quais oferecem com diversidade de fumos cheyrosos, & com grandes peitas que dão aos seus sacerdotes, porque lhes segurem grandes bens nesta vida, & na outra riquezas de ouro infinitas [...]. E nisto estão estes miseraueis tão cegos, que muytas vezes deixão de comer, & prouerse do que lhes he necessario, por terem que dar a estes sacerdotes de satanas, auendo esta veniaga por boa & muyto segura.¹⁶

Segmentos textuais que dão conta de atitude idêntica por parte do observador ocorrem com certa frequência na obra de Fernão Mendes Pinto, não só no setor que aqui definimos como objeto de maior atenção – o que diz respeito à China –, como noutros pontos da narrativa, independentemente da localização geográfica específica.¹⁷

Ainda que os costumes das diversas “seitas” que se achavam “neste barbarismo da China” (a expressão é de Mendes Pinto) pudessem despertar reações consoante a sensibilidade, mas também a agenda religiosa, intelectual ou política de cada interveniente, nota-se uma especial atenção ao fenómeno da adivinhação

and the Jesuit connection”, Luís Filipe Barreto avança a hipótese de se tratar também neste caso de um texto do autor de *Peregrinação*: “The highly probable hypothesis of Pinto being the author of this text has not been well received while everything points to the fact that he was much more likely to have written the work than any of the others proposed.” (Barreto, “Fernão Mendes and the jesuit connection”, p. 66).

¹⁶ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 377.

¹⁷ Citamos, a título de exemplo, alguns desses fragmentos textuais mais significativos: “E com isto se forão todos os sacerdotes somente em procissão à casa deste ídolo que era o principal [...] estando a noite seguinte apos este tremor, todos estes ministros do demonio fazendo seus sacrificios com fumos cheirosos, & outras cerimonias costumadas entre elles” (p. 315); “Destes pagodes que digo ha muytos edificios muyto sumptuosos, principalmente os das religiões em que viuem os menigrepos, & conquiaes & tala-grepos, que são os sacerdotes das quatro seitas de Xaca, & Amida, & Gizom, & Canom, as quais precedem por antiguidade às outras trinta & duas deste diabolico labirinto em que o demonio se lhes mostra algumas vezes em diversas figuras, para os fazer dar mais credito a estes seus enganos & falsidades” (p. 355), “E de estas cegueyras & ignorâncias, & de outras muytas nos contauão estes miseraueis muyta quantidade, em que eles crem tão firmemente como se forão verdades muyto claras & manifestas.” (p. 369); “E destes desatinos & outros muytos a este modo nos contarão tantos, que he muyto para pasmar, mas muyto mais para chorar, ver com quão claras & manifestas mentiras traz o demonio tão enganados a homens por outra parte tão entendidos, sem poderem atinar com a trilha desta nossa santa verdade que o filho de Deos veyo notificar ao mundo, porem o segredo disto elle so o sabe” (p. 370).

e da sua relevância no contexto da religiosidade chinesa. Numa *Enformação* anónima, com data de Malaca, 3 de dezembro de 1554, que chegou a ser atribuída a Fernão Mendes Pinto, por ter sido enviada para Portugal pelo Padre Melchior Nunes Barreto, com uma outra de sua autoria, abertamente se reconhece que “são todos mui dados a feitiçarias, agouros e adivinhações de maneira que se querem fazer algũ caminho pergũtão as varellas se sera bõ hir ou não cõ hũas sortes que deitão. Isto fazẽ tambẽ acerca das outras mais cousas que querem saber e creem tãto naquilo, como se presentialmẽte o vissem”¹⁸. Mas, a descrição mais pormenorizada e impressiva que associa a prática de adivinhação à presença de demónios é a de Fray Agustin Tordesillas, que aparece transcrita na sua *Relación de el viaje que hezimos en China nuestro hermano fray Pedro de Alpharo con otros tres frailes de la orden de Nuestro seraphico padre san francisco* (1580):

los chinos, como es gente tan dada a la idolatría, comenzaron a invocar y llamar al demonio porque ansi lo suelen hacer quando se ven en alguna necesidad, y esto hacen para preguntarle que harán para librarse de aquella tribulación en que se ven. Mas como yo lo entendiese comencé a conjurar a los demonios y no fue poca maravilla para los chinos, porque según nos dijeron nunca tal les había sucedido que llamando al demonio con sus invenciones no les respondiese la orden que tienen para hacer estas invocaciones. Es que tienden un hombre en el suelo boca abajo y otro lee en un libro cantando y todos los demás que están a la redonda le responden, y otros están haciendo sonos con campanas y atambores y dentro de poco espacio comienza aquel hombre que está tendido a hacer gestos y visajes y esto es porque ya el demonio se le ha revestido en el cuerpo, y entonces le preguntan lo que quieren saber. El demonio les dice por boca de aquel hombre muchas mentiras.¹⁹

Ao demonstrarem capacidade para praticar com eficiência rituais de exorcismo com vista a remediar situações adversas, incluindo doenças, os missionários conseguiram atrair a atenção e o respeito das comunidades chinesas, sobretudo as dos espaços rurais, pois era forte a convicção de que na origem desses problemas estavam demónios. Ora, em pouco tempo esses novos agentes religiosos vindos do Ocidente, com destaque para os jesuítas, conseguiam ombrear com os seus parceiros budistas e taoistas nesse tipo de atividade.²⁰

¹⁸ *Enformação das cousas da China*, p. 74.

¹⁹ Fray Agustín de Tordesillas, *Relación de el viaje que hezimos en China...*, p. 21 (atualização do texto nossa).

²⁰ N. Standaert, “Christianity as a Religion in China. Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)”, p. 10.

Um outro fenómeno que requer alguma atenção, neste contexto, é o do iconoclismo, pela sua complexidade (ao abranger a vertente doutrinal, mas também condições de ordem política, económica e social) e pelas implicações que traz a um discurso sobre a representação do sagrado. É sabido que o conceito de iconoclismo é rico em sentido e história, tendo servido para designar práticas diversas, em diferentes períodos temporais e em diferentes disciplinas, mas aparece aqui, numa aceção lata, a designar todo e qualquer ato de destruição de imagens e objetos sagrados, pelo que é necessário superar certas associações históricas, nomeadamente no que toca ao horizonte bizantino e às campanhas protestantes. Nesse sentido, o alcance que lhe conferimos está muito próximo do que aparece proposto numa obra recente de Fabio Rambelli e Eric Reinders, intitulada *Buddhism and Iconoclasm in East Asia. A History*, que tende a integrar o discurso e os atos iconoclasticos no âmbito abrangente dos mecanismos de destruição simbólica que ocorrem em fenómenos religiosos e culturais.

No *Tratado em que se contam muito por extenso as cousas da China* (Évora, 1569), de Frei Gaspar da Cruz, que é tido como a primeira monografia impressa especificamente dedicada a esse território, é possível encontrar um relato pertinente para o tratamento desta questão. Tendo partido para o Oriente, no final da década de 40, na companhia de outros dominicanos com a incumbência de lá implantar a Ordem, só por meados da década seguinte (finais de 1556) Gaspar da Cruz decide avançar até Cantão “por me dizerem muitas cousas da China e a gente della ter desposiçam pera christandade e que era amiga da rezam”. O passo que importa recuperar faz parte da sequência descritiva dos “ritos e adorações dos Chinas” no capítulo XXVII:

Entrei hum dia em hũ templo e chegei me a hum altar, no qual estavam hũas pedras alevantadas a quem adoravam, e confiado no pouco em que estimavam seus deoses e em serem homẽs que se satisfariam da rezam, dei com as pedras no chã, ao que arremeteram algũs rijo a mi e indinados dizendo porque fizera aquillo. Fui me eu a elles brandamente, e sorrindo me lhe disse, que porque eram tam inconsiderados que adouravam aquellas pedras: dixeramme que porque as nam adourariã, mostreilhe eu como elles eram milhores que as pedras pois tinham uso de razam, pes e mãos e olhos com que faziam diversos officios que ha pedra nam podia fazer, e que pois eram milhores nam se aviam de abaixar e ter em tam pouco que adourassem cousa tão vil sendo elles tam nobres. Responderam me que tinha muita razam, e saíram se comigo acompanhando me pera fora, deixando ficar as pedras no chã, de maneira que achei nelles estas mostas e aparelho pera christandade.²¹

²¹ *Enformação das cousas da China. Textos do século XVI*, p. 249.

Lido de forma mais apressada, o episódio revelaria (além de certa ousadia do interveniente) o desprezo por outras crenças religiosas, mas os atos de destruição (especialmente, quando está em causa a destruição de objetos sagrados) podem ser lidos como formas ritualísticas e práticas de significação. Rambelli e Reinders lembram, no trabalho há pouco referido, que a destruição de objetos produz novos sentidos e práticas e, assim, a destruição *é* uma atividade cultural: “the destruction of religious objects is a cultural practice that changes the materiality or the meaning of the objet involved, or both. Destruction and damage of religious objects cause transformations of the semiotic status of those objects. Operating on the materiality – on the body – of a sacred object affects and modifies its symbolic status – its meanings and functions in its cultural contexts”.²²

Como tal, a *semiótica da destruição* enquanto produção cultural e ação religiosa constitui um fenómeno complexo e exige a observação atenta das motivações que rodeiam esses atos de violência ou de transformação radical do estatuto dos objetos sagrados, assim como das suas novas funções entretanto adquiridas: “destruction, and iconoclasm in particular, targets material entities as the bodies of specific sign-objects and, more importantly, their semantic fields. Iconoclastic acts, thus, target not just objects, but signifiers, [...] their meanings, the relations between signifier and signified, and more or less extensive portions of the semi-otic system underlying the existence of the sign-object”.²³

Nesse sentido, episódios como o da profanação dos sarcófagos na ilha de Caleplui por parte de António de Faria e seus homens vão muito para além do limiar de saque e pilhagem, configurando uma séria violação do espaço sagrado. Essas “gentes estrangeyras do cabo do mundo com barbas compridas, & corpos de ferro” – para seguirmos aqui o relato contundente dos membros da comunidade religiosa atacada – que “roubando nella [casa dos vinte & sete pilares] o tisouro dos santos, botarão com desprezo seus ossos no meyo da terra, & os contaminarão com escarros podres & fedorentos, dando muytas risadas como demonios obstinados & contumazes no primeyro peccado” agem com base na crença de que todos os meios são lícitos aos possuidores da Verdade, contra-riamente ao que acontece com aqueles que estão afastados dela²⁴. É por essa razão que Nuno Coelho ainda ensaia, no diálogo com o ermitão Hiticou, a defesa da legitimidade espiritual do saque e da espoliação à luz do critério da gentilidade idolátrica que injustamente possui bens e riquezas, quando lhe rogava

²² F. Rambelli e E. Reinders, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History*, pp. IX-X.

²³ F. Rambelli e E. Reinders, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History*, pp. 200-201.

²⁴ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 258.

que “tomasse tudo em paciência, porque assi o mandava Deos em sua santa ley”, mas logo é confrontado com a denúncia da sua “maldade por natureza, & virtude fingida, que he furto & pregar”²⁵. Retenhamos estas últimas palavras – “furto e pregar” – porque consubstanciam uma atitude que se tornou frequente no Oriente (e daí o tom tantas vezes crítico do narrador) e que tinha na sua base a ideia de que o ser ‘cristão’, sem mais virtudes e obras, bastava para tudo sancionar. Como se sabe, a peregrinação espiritual do narrador principal, que é o verdadeiro centro axiológico de toda a obra, levará a um progressivo afastamento deste modelo de uma vivência religiosa que apenas assentava no culto exterior e ao reconhecimento da incompatibilidade de certos valores que sustentam a dinâmica expansionista com os que enformam a ética do Cristianismo. O olhar lúcido e desenganado que se lança, no momento de redação do texto, sobre o passado vivido não consegue escapar a essa cadeia de transformações interiores que entretanto ocorreram, muito por causa do encontro com Francisco Xavier. Não por acaso, numa das seqüências mais impressionantes de toda a obra (e, como tal, amplamente destacada por parte da crítica), a que aparece centrada sobre o “minino” chinês, no capítulo LV, que rejeita a oferta de proteção e amparo de António de Faria, aquela mesma fórmula do “furto & pregar” já aparecia aplicada aos portugueses, em nítido contraste com uma linha de conduta que ilustra bem o ideal de piedade cristã²⁶. Neste caso, a consciência da diversidade, da alteridade, da diferença, mais do que servir para projetar automodelizações alternativas, nomeadamente dos povos orientais, é posta ao serviço da repreensão de comportamentos desviantes dos indivíduos ocidentais.

Por outro lado, torna-se igualmente relevante estudar o fenómeno do iconoclasmo em território chinês a partir do entendimento que as populações locais tinham de certas formas de violência contra entidades sagradas que não atendiam aos pedidos, para grande espanto dos ocidentais. A partir de Gaspar da Cruz, homens como Escalante, Mendoza ou Valignano retomam o tema nos seus textos, mas sirva de exemplo um breve segmento textual retirado do *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, de Bernardino Escalante: “buelven se

²⁵ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 254.

²⁶ Pela relevância de que se reveste, vale a pena transcrever esse momento da intervenção do “minino”: “bendita seja senhor a tua paciência, que sofre auer na terra gente que falle tão bem de ty, & vse tão pouco da tua ley como estes miseraueis & cegos, que cuydão que *furto & pregar* te pode satisfazer como aos príncipes tyrannos que reynão na terra.” (*Peregrinação*, p. 183, sublinhado nosso). Um pouco antes, e com idêntico tom crítico, já repreendera os portugueses por “louuar a Deos depois de fartos com as mãos aleuantadas, & cos beiços vntados, como homens que lhes parece que basta arranganhar os dentes ao Ceo sem satisfazer o que tem roubado”.

contra los Idolos, y dicen les palabras afrentosas y desonestas; llamandoles de perros infames. Quando se cansan de los injuriar, tornan con palabras blandas, y regaladas à halagarlos, y pedirles perdon de lo que les an dicho; y à suplicarles que les quieran dar buenas suertes, prometiendoles mas que antes les avían ofrecido, con que tornan à echarlas de nuevo, y por esta orden proceden, alabandolos, y vituperandolos. Quando se tardan mucho y es cosa de importancia, arremeten à ellos y echanlos en la mar y à las vezes en la lumbre, dexandolos chamuscar un poco, y danles muchos açotes, y acocean los debaxo de los pies, hasta que les sucede como quieren”.²⁷

É oportuno notar, a este propósito, que os textos que concorreram para a formação da imagem da China em contexto ibérico surgem integrados numa densa rede intertextual de influências e de sucessivas reelaborações, permitindo até rastrear, em última instância, as diversas fases por que foi passando esse longo processo de construção de saber. Nem sempre havia a preocupação de identificar com cuidado a(s) fonte(s) utilizada(s), o que torna o trabalho filológico mais exigente, mas a verdade é que o exercício de reescrita, tão comum na época, levava a uma intensa circulação de materiais.

3.

No âmbito da antropologia da história da cultura têm sido publicados vários trabalhos sobre uma eventual incapacidade, por parte dos viajantes europeus do início da Época Moderna, de assimilar a diferença radical com que se confrontavam em distintas zonas do mundo e sobre a tendência para integrar o novo a partir de padrões culturais preestabelecidos, ou seja, tendo por base analogias, forçadas nalguns casos, ou esquematismos abstratos. Segundo alguns estudiosos, como John Elliott em *The Old World and the New: 1492-1650*, tais viajantes com frequência viam o que esperavam ver, no sentido em que viam o velho no novo, alterado mas não fundamentalmente distinto. Contudo, outras leituras mais refinadas e certeiras, como a de Anthony Pagden, mostram que não se trata tanto de um problema de atitude, mas sim de capacidade cultural de perceção, uma vez que a incomensurabilidade do novo face ao já conhecido sempre exigia respostas. Ora, mesmo admitindo que essas respostas eram diversas, Pagden considerava que todas elas se podiam classificar de acordo com o princípio de *associação* ou de *ligação* (“the principle of attachment”),

²⁷ Bernardino Escalante, *Discurso de la navegacion*, 1577, fol. 90 v- fol. 91. O passo transcrito ganha muito em ser lido em regime comparativo com a descrição avançada por Frei Gaspar da Cruz no capítulo consagrado aos “ritos e adorações dos Chinas” do seu *Tratado*, tendo em conta a manifesta proximidade entre os dois enunciados (*Enformação das cousas da China. Textos do século XVI*, pp. 246-247).

através do qual o incomensurável, o mesmo é dizer o radicalmente novo e distinto, se relacionava com o conhecido a partir de algum elemento de familiaridade, ainda que tal associação fosse por vezes superficial ou arbitrária²⁸. Convém ter presente, por outro lado, que as culturas não são sistemas fixos ou estanques, mas sim sujeitos a mudança e que se influenciam mutuamente.

Não por acaso, o narrador de *Peregrinação* vai lembrando, em várias ocasiões, a dificuldade em pôr diante dos olhos de um leitor da sua época o que ele próprio teria visto (ou, pelo menos, o que alega ter visto), como acontece neste passo:

de tão estranha & descompassada grandeza, & diabolica fealdade que os entendimentos dos homens quasi o não podem imaginar, dos quais melhor me fora não dizer nada: pois entendo & confesso de mym que não tenho saber nem palauras para declarar tudo o que nelles ha, mas como não he razão que de todo fiquem escondidos sem se dar alguma noticia deles, direy o que couber no meu fraco entendimento.²⁹

No essencial, a dificuldade não consistia em observar a realidade (deixo de lado, por agora, a questão da veracidade do relato de Mendes Pinto no que toca à travessia da China), porque a mente tem uma capacidade universal para representar o visto, mas sim em descrevê-la a indivíduos que nunca tinham estado nesses territórios. Nenhuma representação podia substituir em absoluto a experiência de contato direto e, sem essa experiência, os preconceitos e lugares-comuns do Velho Mundo, e desde logo o do viajante que mente e exagera, que aparece muito colado à figura do autor, eram difíceis de combater. No admirável segmento textual com que termina o capítulo imediatamente anterior ao que acabámos de citar, é a própria voz do autor-narrador a chamar a atenção para a problemática da representação do real e suas implicações a nível da consciência do leitor, sobretudo quando prevalecia neste o ceticismo:

confesso que estou já agora arreceando auer de vir a contar ainda esse pouco que deles vimos, não porque isto possa parecer estranho a quem vio as outras grandezas deste reyno da China, senão porque temo que os que quiserem medir o muyto que ha pelas terras que eles não virão, co pouco que uem nas terras em que se criarão, queirão por duuida, ou por ventura negar de todo o credito a aquellas cousas que se não conformão co seu entendimento, & com a sua pouca experiencia.³⁰

²⁸ De acordo com A. Pagden, esse princípio de associação ou de ligação “allowed for the creation of an initial (if also sometimes troubling) familiarity” e “allowed the discoverer to make some measure of classification” (*European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, pp. 22 e 36).

²⁹ F. M. Pinto, *Peregrinação*, pp. 290-291.

³⁰ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 287.

Considerando o quadro alargado do encontro dos Portugueses com os povos do Oriente, não é difícil (ou sequer surpreendente à luz do paradigma mental vigente) verificar que em inúmeros casos as práticas religiosas do Outro parecem ser postas em evidência para melhor serem condenadas. Nesse sentido, a descrição do grandioso pagode que se encontrava no percurso em direção à cidade de Pocasser é um caso paradigmático da tendência para acentuar a estranheza dos factos relatados, nomeadamente através da diabolização dos rituais e do perfil grotesco da arte sacra local. Michel de Certeau, num trabalho que descreve de forma brilhante a dialética de identidade, do eu e do outro, *Heterologies. Discourse on the Other*, lembrava que ao repudiar o falso, ou como refere Pinto as “muytas & diversas abusões que por sua cegueira crem tanto de verdade”³¹, se parte da assunção de que o seu oposto é real e indesmentível:

It involves a double displacement, which renders a concept plausible or true by pointing to an error and, at the same time, by enforcing belief in something real through a denunciation of the false. The assumption is made that what is not held to be false must be real. Thus, for example, in the past, arguments against ‘false’ gods were used to induce belief in a true God.³²

Se aceitarmos a ideia de que Mendes Pinto, à semelhança de outros observadores europeus da Época Moderna, sabia que as suas palavras não podiam apreender todas as particularidades desse espaço natural e cultural que contemplava, a história das perceções não poderá ser escrita a partir de imagens literárias que aparecem em obras da altura sem antes aplicarmos com rigor uma série de filtros. Um texto de descrição etnográfica de práticas e costumes orientais não manifesta uma simples perceção da realidade, pois enquanto representação obedece a códigos retóricos e a convenções culturais determinados. Nesse sentido, parece-me útil analisar as criaturas monstruosas que preenchem o espaço do referido pagode chinês no texto de Mendes Pinto à luz de algumas conclusões avançadas por Partha Mitter sobre representações ocidentais de arte sacra da Índia numa obra já clássica, mas reeditada há pouco tempo (2013) com um notável prefácio pela Oxford University Press: *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*. Ainda que tenha por base outro universo geográfico-cultural (a Índia), o modo como o autor, na linha do seu mestre e eminente historiador da arte Ernst Gombrich, explora a formação de estereótipos e de esquemas mentais e o papel que estes exercem na apreciação e avaliação

³¹ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 292.

³² Michel de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, p. 201.

de objectos artísticos, nomeadamente imagens sagradas, pode ser transposto para o caso chinês. Penso, desde logo, na longa e bem fundamentada análise que desenvolve no subcapítulo “Much Maligned Monsters” (a mesma fórmula que figura no título da obra) sobre a convergência de duas tradições distintas que acabariam por pesar muito na abordagem que os viajantes europeus fizeram do fenómeno dos ídolos e da representação do sagrado: i) a linha de tradição secular da figuração de monstros e das maravilhas do Oriente (“the marvels of the East”) que aparece representada na produção literária medieval e que deriva, em grande medida, de fontes clássicas; ii) a tradição religiosa que decorre das conceções medievais do Inferno, do campo da demonologia e de uma imagística ligada à figura do Anti-Cristo na literatura do Apocalipse. Como tal, não surpreende que Mendes Pinto ao descrever a “serpe tragadora da concaua funda da casa do fumo” tenha utilizado uma analogia com a figura de Lúcifer, devorando pecadores e rodeado de outros monstros, e dê azo a uma representação híbrida que não deixa de refletir o esquema mental de um europeu, católico, com as suas convicções e com os seus medos instintivos:

estâ em figura de huma dessemelhauel serpente, com sete cobras que lhe sahião dos peitos muyto feas & temerosas, todas conchadas de verde & preto, com muytos espinhos de mais de palmo em comprido por todos os corpos, como tem os porcos espins, & cada huma dellas tinha na boca huma molher atravessada cos cabelos todos derrubados para tras, como que estaua esmorecida; o monstro tinha na boca, que era muyto grande & descompassada, hum lagarto meyo fora de mais de trinta palmos de cumprimento, e da grossura de huma pipa, cos narizes & ventas, & beiços tão cheyos de sangue que todo o mais corpo desta grande serpente daly para baixo estaua tinto delle, & tinha apertado entre as mãos hum grande elefante, que parecia ser com tanta força, que as tripas & os bofes lhe sahião pela boca fora.³³

Importa dizer que não há qualquer informação, até hoje conhecida, que permita identificar a existência de uma tal figura ou do conjunto de que faz parte (*Turcamparoo*, *Vzanguenaboo*, *Nadelgau*), mas não custa adiantar a hipótese de que estejamos perante um modelo compósito que recupera eventuais elementos da tradição chinesa, diretamente conhecidos pelo autor ou colhidos em fontes diversas (Manel Ollé propõe que “casa do fumo” equivaleria ao mundo dos mortos³⁴), e traços distintivos da herança literária, iconográfica e religiosa ocidental.

³³ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 291.

³⁴ F. M. Pinto, *Peregrinação*, vol. III (Notes), pp. 116-117.

O que podemos, sim, sublinhar, na linha da abordagem de Partha Mitter, é que a figuração de entidades sagradas de universos culturais distantes enquanto monstros responde a uma dinâmica civilizacional que remonta à Grécia Antiga, porque “what at once fascinates and repels us about a monster is the fact that it goes against what is considered ‘natural’, in other words rational to us. [...] To the Greeks [e para os territórios ocidentais seus herdeiros em termos de pensamento e cultura] therefore this would be the very opposite of their idea of a universe of rational beings and ideas. [...] No doubt one of the reasons why Indian gods [ou, para este efeito, certas divindades chinesas] were brought within the category of monsters was that they were looked upon as unnatural”³⁵. A frequência com que aparecem, na obra de Mendes Pinto, termos e expressões pertencentes a campos léxico-semânticos de matriz disfórica como os do monstruoso, do diabólico, do feio e disforme aplicados ao domínio religioso é a prova de que o autor está a agir sob o influxo dos estereótipos (ou *schemata*) de demónios e monstros, assim como a marcar o seu distanciamento face à estética oriental. Em todo o caso, do ponto de vista da investigação todos estes fenómenos pertencem a uma zona algo crepuscular em que se torna difícil traçar com nitidez a linha divisória entre o mundo dos factos (mesmo quando se apela à retórica da experiência pessoal) e o da imaginação, sendo que a própria voz que comanda o relato tem consciência do desafio lançado à credulidade do leitor: “& tudo isto tão próprio, & tanto ao natural, que as carnes tremião de verem huma figura que por ventura nunca entrou em imaginação de homens”³⁶. Nem tudo é falso no estereótipo, mas os exageros e as omissões seguem uma lógica clara: domesticar a diferença, quer seja com falsas analogias com o já conhecido, quer seja com base em simplificações que criam uma imagem artificial do culturalmente diverso, combinando por exemplo elementos díspares.

É comum encontrarmos, num número significativo de narrativas de viagens e independentemente do estatuto do respetivo autor, a enumeração de bens e riquezas de um dado território, mas na *Peregrinação* a descrição metódica (quase frenética) de objetos, personagens, espaços ou ornamentos é surpreendente. Contudo, a densidade do processo descritivo ou, se quisermos, a acuidade do olhar etnográfico parece enfraquecer quando está em causa algum tipo de fenómeno religioso. É sintomática, a este propósito, a forma como começa e termina o capítulo CXVIII, em que se trata com mais pormenor das “três principais seitas” do reino da China. Confessa, de início, o narrador que não levará tão longe quanto pretendia a enumeração de “todas as cousas” que ele e seus companheiros viram, pela incredulidade que podia gerar essa “grandeza estranha” junto dos leitores, mas sobretudo “por não dar matéria a murmuradores &

³⁵ Partha Mitter, *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*, p. 8.

³⁶ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 291.

gente praguenta, que querem julgar das cousas conforme ao pouco que eles virão, & que seus curtos & rasteiros entendimentos alcanção”³⁷. E termina dizendo que deixará “o remédio destes tamanhos males e cegueiras [leia-se: dos malefícios provocados por tais seitas] à misericórdia e à providência divina”, mas assume que não tratará “daqui por diante de mais que de contar outros trabalhos” por que passaram.³⁸

4.

Num outro plano, a tese de que a China tinha sido cristianizada em tempos remotos por S. Tomé, mas que essa religiosidade degenerara depois em práticas de paganismo e superstição, tornava aceitável e natural, para as mentes eurocêntricas dos viajantes do século XVI, o grau de progresso civilizacional, nomeadamente em termos de organização institucional e de desenvolvimento tecnológico e cultural. Só de um ambiente cristianizado (civilizado) poderia ter emergido uma cultura refinada e letrada como a chinesa. Em diversos passos da *Historia del Gran Reino de la China* de Juan González de Mendoza é possível encontrar manifestações deste tipo de aproveitamento da lenda de S. Tomé:

Las ceremonias que entre la gente de este Reino hasta hoy se han visto son gentílicas, y sin mezcla de moros ni de ninguna otra secta, aunque se hallan algunas entre ellos que dan bastante claro indicio de haber en algún tiempo tenido noticia particular de la Ley Evangélica, como se ve claramente en algunas pinturas que entre ellos se han hallado y visto, de quien hemos hecho particular mención. Las cuales se cree entendieron por la predicación del bienaventurado Apóstol Santo Tomás, que pasó por este Reino cuando fue a la India. y de allí a la ciudad de Salamina, que en su lengua se llama Malipur.³⁹

³⁷ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 376.

³⁸ O gesto de autocensura (religiosa) que aqui podemos reconhecer está longe de ser inédito no contexto das narrativas da Expansão a nível ibérico. A título de exemplo, um outro autor português, Luís de Fróis, ao descrever as seitas e as práticas religiosas do Japão, insiste na sua condenação explícita, dando conta da derrota dos bonzos através da argumentação dos padres jesuítas ou classificando como “diabólicos” o culto e os fundamentos da fé budista. Ainda assim, quando Fróis decidiu ir mais longe na fidelidade descritiva de tais cultos, propondo enunciados etnograficamente mais ricos, foi a própria hierarquia da Igreja a tomar a iniciativa de suprimir esses segmentos textuais. Por outro lado, é hoje muito difícil averiguar com rigor o grau de manipulação a que foi sujeito (e se, de facto, assim aconteceu) o manuscrito de *Peregrinação* no período compreendido entre a morte do autor (1583) e a *editio princeps* de 1614, mas ao longo dessas três décadas deverá ter passado, na Casa Pia das Penitentes, por outras mãos que não apenas as do cronista Francisco de Andrade, com consequências que não podemos determinar.

³⁹ Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, p. 157.

Comentários desta índole figuram em várias obras consagradas a matéria asiática, mas podemos reconhecer nalguns núcleos textuais da *Peregrinação* uma certa similitude de propósito no aproveitamento que se faz dos casos de Inês de Leiria, filha de Tomé Pires, de Vasco Calvo ou de Mateus Escandel, pois cada um a seu modo pretende demonstrar a pervivência da Fé naquele contexto geográfico-cultural⁴⁰. É especialmente relevante o último caso apontado por se tratar de um “santo homem”, que “fora Ermitão no monte Sinay, & dizia que fora Vngaro de nação, de hum lugar que se chama Buda”, na medida em que representa exemplarmente a condição de mártir. Fazendo fé num “liuro impresso em que trataua de muytas grandes marauilhas” que aquele praticara, o narrador sublinha o empenho de Escandel em pregar o Evangelho num contexto hostil, a realização de milagres e a sua predisposição para entrar em disputas teológicas. Com o tempo, o êxito das suas ações despertou a inveja dos religiosos locais que incitaram a população a matá-lo, sob pena de castigo divino, mas após algumas tentativas falhadas foram estes a realizar a tarefa, apedrejando o homem até à morte. Ora, num desses momentos de maior intensidade dramática, quando já corria perigo de vida, Escandel corajosamente reitera a verdade da sua Fé por contraposição a outras crenças tidas por falsas:

huma [cousa que então lhes disse] foy affirmarlhes que o Deos em cuja fé se auião de saluar se chamaua Iesu Christo, o qual viera do Ceo á terra a se fazer homem, & fora necessario morrer pelos homens, & que co preço do seu sangue derramado na Cruz pelos pecadores, se ouuera Deos por tão satisfeito em sua justiça, que entregando-lhe o poder dos Ceos & da terra, lhe prometera que a todos os que professassem sua ley com fé & obras, se lhe não negaria o premio que por isso era prometido, & que todos os deoses aque os bonzos seruião & adorauão com sacrificios de sangue, erão falsos, & figuras em que o demonio se metia para os enganar.⁴¹

Toda esta preocupação em rastrear indícios da presença da Fé em território chinês está ligada a uma outra circunstância que pesa de modo relevante sobre o projeto de escrita de Mendes Pinto: o seu contributo para a campanha de propagação evangélica pela disponibilização de material e informações que resultaram da sua permanência no Oriente ou do conhecimento que por diversas vias conseguiu reunir. Como obra de um homem que a si próprio se vê como pecador

⁴⁰ Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, capítulos XCI, CXVI e XCVI, respetivamente.

⁴¹ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 313.

arrependido e penitente, não causa estranheza que “esta rude e tosca escritura” desde cedo apareça associada a um forte pendor de reflexão moral, com alcance catártico e didático, e a um denso veio religioso⁴². Outras leituras poderão até enfatizar o lado da aventura, da descoberta e do deslumbramento, com a legitimidade própria que decorre de uma obra em si mesma complexa e rica em tensões internas (logo não redutível a uma matriz única de interpretação), mas se se quiser definir o princípio englobante e que tudo subordina é no campo moral e religioso que deve ser procurado. Poder-se-ia até pensar que o tom crítico que o narrador tantas vezes assume quando rememora, a considerável distância de tempo e de espaço face ao vivido, atitudes e comportamentos de numerosos participantes no sistema colonial de conquista, comércio e administração ou em missões religiosas visa pôr em causa determinadas instituições políticas e religiosas ou questionar os fundamentos ideológicos da aliança entre a Fé e o Império.

Foi com base nesse pressuposto, aliás, que se procurou alicerçar uma corrente interpretativa que reclamava a existência na *Peregrinação* de um programa de “sátira corrosiva” contra tais instituições e de uma inequívoca condenação da “ideologia das cruzadas”⁴³. Contudo, sucessivas evidências textuais mostram o grau de comprometimento profundo com essa dinâmica de afirmação de uma verdade absoluta e monológica no campo espiritual, toda centrada no Deus da teologia cristã, e com a ideologia imperialista triunfante por essa altura. O que se encontra em Mendes Pinto (e que pode induzir em erro quanto ao verdadeiro foco da crítica) é um sentido de maior exigência no cumprimento do ideal evangélico, correndo a par do seu próprio processo de elevação espiritual e de remissão dos pecados cometidos, que lhe permite desenvolver uma crítica ético-religiosa incisiva. Sirva de exemplo desse seu grau de comprometimento com os ideais do Cristianismo e com um projeto expansionista que se justifica pela evangelização o seguinte fragmento que surge intercalado num dos múltiplos processos descritivos presentes na obra:

E nem destes ainda tratara, se não considerara, que poderia ser que em algum tempo permeteria nosso Senhor que se achasse a nação Portuguesa com tantas forças, & co espirito tão aleuantado, que lançasse mão desta enformação para gloria do Senhor, & que por estes meyoos humanos, ajudados do seu fauor diuino, se dé a entender a estes bárbaros a verdade da nossa santa

⁴² Apesar da insistência com que se tem vindo a falar nos últimos anos da necessidade de desenvolver novas e mais densas aproximações à *Peregrinação* enquanto obra de raiz filosófica e religiosa, continua a ser reduzido o número de ensaios e de monografias especificamente dedicados a esta vertente, em especial quando se considera o volume global da reflexão crítica até hoje produzida.

⁴³ Cf. Rebecca Catz (1974, 1978, 1981).

Fé Catholica, da qual eles por seus pecados andão tão alheyos que zombão de quanto lhe dizemos disto, & chegão a tanto barbarismo & desatino, que dizem que só em ver o rosto ao filho do Sol, que he o seu Rey, está ser huma alma bemaumentada mais que todas as outras cousas, por onde me parece que se Deos nosso Senhor por sua infinita bondade & misericordia permitisse que o Rey desta gente se fizesse Christão, que em todo o mais pouo aueria pouco que fazer [...] ⁴⁴

O mesmo propósito de veicular ‘informação’ relevante sobre territórios desconhecidos (ou escassamente conhecidos) que permitisse consolidar uma presença mais assídua e interventiva da parte dos portugueses é também visível, a título de exemplo, na avaliação que se faz do reino muçulmano de Achém e da necessidade estratégica de impedir qualquer iniciativa bélica da sua parte que pudesse pôr em risco os interesses comerciais em vários pontos do Oriente ou da Ilha dos Léquios ⁴⁵. Seja como for, a ligar todos esses fragmentos textuais identificamos sempre a mesma tendência: a íntima conjugação entre imperialismo político-territorial e missão de propagação evangélica.

Nas suas respostas ao complexo quadro com que deparavam no Oriente, missionários, teólogos e outros membros da hierarquia da Igreja procuraram refletir sobre o sentido das práticas religiosas e dos artefactos culturais que encontravam nas suas missões, enfrentando a problemática da idolatria, ora de modo mais radical, ora através de uma *negociação* cultural capaz de prever a coexistência de certos aspetos pagãos no âmbito do culto católico hegemónico. Essa negociação (preferimos este conceito ao de ‘diálogo cultural’), tal como chegou a ser defendida e posta em prática por Matteo Ricci, Alessandro Valignano

⁴⁴ F. M. Pinto, *Peregrinação*, p. 357.

⁴⁵ Depois de defender a destruição (ou, no mínimo, o apertado controle) dos Achéns, remata o segmento discursivo da seguinte forma: “E do mais que pudera dizer acerca disto, como testemunha de vista, não quero tratar aquy mais, porque isto somente me parece que basta para se entender a grande importancia deste negocio, & entendida, não duuido que se lhe darà o remedio que parecer necessário” (*Peregrinação*, p. 96). Numa intervenção de teor idêntico, mas de formulação ainda mais explícita quanto ao substrato ideológico, justifica a conquista da Ilha dos Léquios e as informações relevantes que avança nos seguintes termos: “da qual [ilha Lequia] aquy breuemente quis dar alguma informação, como costumey de fazer nas outras terras de que atras tenho tratado, para que se em algum tempo Deos nosso Senhor for seruido de inspirar na nação Portuguesa, que primeyra & principalmente pela exaltação & acrecentamento da sua santa fé Catholica, & apos isso pelo muyto proveito que dahy pode tirar, queyra intentar a comquista desta ilha [...]” e, ao rematar esse capítulo CXLIII, ainda acrescenta: “me parece que isto so bastara para espertar & incitar os ânimos dos Portugueses a huma empresa de tanto serviço de nosso Senhor, & de tanta honra & proueyto para eles” (p. 473).

e outros jesuítas desde finais da década de 70 em vários territórios asiáticos, acabaria, anos mais tarde, por dar azo à controversa Questão dos Ritos.⁴⁶

Em suma, para além da informação veiculada pela *Peregrinação* em matéria de costumes religiosos e do regime de contacto cultural que propõe aos olhos do leitor (em obediência a protocolos textuais específicos), procurou-se perceber melhor a dinâmica de interação, à escala peninsular, entre enunciados textuais que pudessem representar tendências distintas de pensamento e de quadros enunciativos específicos, com o objetivo de surpreender a natureza e o alcance do fenómeno descrito como ‘idolatria’. Mediante a utilização desse *corpus* alargado e heterogéneo, também se pretendeu evitar o risco de reificar os sistemas culturais como estáticos ou totalmente incompatíveis entre si, contra a evidência (histórica) da transformação recíproca resultante desse contacto e da alteração do alcance de conceitos estruturantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Jorge Santos (ed.), *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação. Studies, restored portuguese text, notes and indexes*. Lisboa: Fundação Oriente/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, 4 vols
- BARRETO, Luís Filipe, “Fernão Mendes and the jesuit connection”, *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação. Studies, restored Portuguese text, notes and indexes*. Lisboa: Fundação Oriente/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, vol. 1 (*Studies*), pp. 55-87

⁴⁶ Dispomos hoje de significativa produção bibliográfica sobre a complexidade, o dinamismo e a variedade da transmissão cultural que teve lugar no contacto entre o Cristianismo e a China no século XVII, como resulta claro da consulta de uma obra de referência como é o *Handbook of Christianity in China* (Leiden, E.J. Brill, 2001. Vol. 1: 635-1800), mas nas últimas décadas tem vindo a ganhar peso a ideia de que a intervenção dos jesuítas nesse território e o modo como interpretaram certas práticas autóctones, sobretudo pertencentes ao confucionismo, teve importância decisiva para a formulação do conceito moderno de religião. Nicolas Standaert desenvolve, a este propósito, uma linha de raciocínio que me parece muito ajustada, quando considera que “the Jesuits’ encounter with *ru* (with what we call today Confucianism), which normally should have fallen under the category of ‘false religion’, profoundly called into question the ‘true religion’/‘false religion’ dichotomy. Impressed by its moral and ethical teachings, and convinced that the ancient Chinese worshipped the true God, Jesuits found it difficult to call *ru* a ‘false religion’ or ‘idolatry’. They preferred to use terms such as ‘civil’ or ‘political’ for the *ru* rituals” (p. 18), mas o salto qualitativo acontece no preciso momento em que esta interpretação do contexto chinês começa a circular de forma mais intensa na Europa e é apropriada por pensadores iluministas como Voltaire, que se serviu desta abordagem, como já foi demonstrado por Bernard e Gruzinski, “to conquer a non-religious realm from a religiously imbued world”.

- BERNARD, Carmen e GRUZINSKI, Serge, *De l'idolâtrie: Une archeologie des sciences religieuses*, Paris: Edition du Seuil, 1988
- BOUWSMA, William J., "The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought", *A Usable Past: Essays in European Cultural History*, University of California, 1990, pp. 19-73
- CATZ, Rebecca, *Iconoclasm as Literary Technique: A Study of the Satiric Devices Used in the Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Ann Arbor: University Microfilms International, 1974
- CATZ, Rebecca, *Fernão Mendes Pinto: sátira e anti-cruzada na Peregrinação*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981
- CERTEAU, Michel de, *Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis /London: University of Minnesota Press, 2000
- Cronin, Vincent, *The Wise Man from the West*, London: Fount Paperbacks, 1984
- D'INTINO, Raffaella, *Enformação das cousas da China. Textos do século XVI*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989
- DUNNE, George S., *Generation of Giants: Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, IN: Notre Dame Press, 1962
- ELLIOTT, John Huxtable, *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970
- ESCALANTE, Bernardino de, *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, 1577. Localización y transcripción por Minerva Terrades, Universitat Pompeu Fabra <<https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/escal.pdf>>
- FOLCH FORNESA, Maria Dolors, "Antes del Confucianismo. La religión china vista a través de los testimonios castellanos del siglo XVI", *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico* [Recurso electrónico]. Coord. por Pedro San Ginés Aguilar, Valencia, 2008
- GERNET, Jacques, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. by Janet Lloyd, New York: Cambridge UP, 1985
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, Fray Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, Madrid: Miraguano Ediciones/Ediciones Polifemo, 2008
- LANGENDORFF, Matthias, "A imagem das religiões na *Peregrinação*", in Maria Alzira Seixo e Christine Zurbach (org.), *O discurso literário da Peregrinação*, Lisboa: Edições Cosmos, 1999, pp. 119-142
- LOARCA, Miguel de, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en las Islas*

- Philipinas*, 1575. Transcrição do texto de Dolors Folch Fornesa, Universitat Pompeu Fabra <<https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm>>
- LOUREIRO, Rui Manuel, *Fidalgos, Missionários e Mandarins: a China na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000
- MENDES, António Rosa, *A Peregrinação e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Olhão: Gente Singular Editora, 2011
- MITTER, Partha, *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*, Oxford: Oxford University Press, 2013
- MUNGELLO, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Steiner-Verlag, 1985
- OLLÉ, Manel, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2000
- PAGDEN, Anthony, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, New Haven and London: Yale University Press, 1993
- RADA, Martín de, *Relaçion Verdadera delas cosas del Reyno de TAIBIN por outro nombre china y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue dela orden del glorioso Doctor dela yglesia San Agustin. que lo vio y anduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*. Localización y transcripción por Alexandra Prats Armengol. Universitat Pompeu Fabra <<https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.pdf>>
- RAMBELLI, Fabio e Reinders, Eric, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History*, London and New York: Bloomsbury Academic, 2012
- RONAN, Charles E. and Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola UP, 1988
- RUBIÉS, Joan-Pau, "The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries", *Renaissance Studies*, 17 (1), 2003, pp. 418-448
- RUBIÉS, Joan-Pau, "The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization", *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 74 (147), 2005, pp. 237-280
- RUBIÉS, Joan-Pau, "Theology, ethnography, and the historicization of idolatry", *Journal of the History of Ideas*, 67 (4), 2006, pp. 571-596
- SAID, Edward W., *Orientalism*, New York and Toronto: Random House, 1978
- STANDAERT, Nicolas, "Christianity as a Religion in China. Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)", *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 12, 2001, pp. 1-21

- THOMAZ, Luís Filipe Reis, *A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa*, Lisboa: Ministério do Planeamento e da Administração do Território/ Secretaria de Estado da Ciência e Tecnologia/ Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992
- TORDESILLAS, fray Agustín de, *Relación de el viaje que hezimos en China nuestro hermano fray Pedro de Alpharo con otros tres frailes de la orden de Nuestro seraphico padre san francisco de la provincia de san Joseph del año del señor de mil y quinientos y setenta y nueve años, fecha por mi, fray agustín de Tordesillas fraile profeso de la dicha provincia, testigo de vista de todo lo que aquí va ascripto*, 1580. Manuscrito, Archivo de la Real Academia de la Historia. Localización y transcripción por María Dolores Folch Fornesa. <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/tordes.htm>
- VON WYSS-GIACOSA, Paola, “Confronting Asia’s ‘Idolatrous Body’. A hermeneutical reading of early modern European sources on Indian religion”, in Anna-Katharina Höpflinger, Alexander D. Ornella, Stefanie Knauss, *Commun(ica)ting Bodies: Body as a Medium in Religious Systems*. Zürich / Baden-Baden: Pano Verlag, 2014, pp. 387-423
- VON WYSS-GIACOSA, Paola, “Investigating religion visually. On the role and significance of engravings in Athanasius Kircher’s discourse on Idolatry”, *ASDIWAL. Revue Genevoise d’ Anthropologie et d’ Histoire des Religions*, n. ° 7, 2012, pp. 119–150
- XAVIER, Angela Barreto e ŽUPANOV, Ines G., *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)*, Oxford: Oxford University Press, 2014

Fernão Mendes Pinto e a fortuna da sua *Peregrinação*

José Manuel Garcia

De entre as múltiplas questões relacionadas com a fortuna da *Peregrinação* iremos aqui limitar-nos a rever algumas que se nos afiguram mais pertinentes. Desde logo, cremos que a relação dos jesuítas com o manuscrito da obra é suscetível de novas apreciações, que não passam por alegadas censuras que os inacianos ali teriam praticado. Com efeito, os jesuítas ainda terão pensado em promover a publicação da *Peregrinação*, porque nela ocupava um lugar de relevo Francisco Xavier, de quem Fernão Mendes Pinto fora amigo no Oriente.

Os jesuítas aproveitaram a partir de 1595 o texto da *Peregrinação* para recolherem informações sobre aquele que ficaria conhecido como São Francisco Xavier, mas acabaram por não proceder à sua edição, a qual ainda chegou a ser equacionada, a julgar pelo que João Franco Barreto (1600-depois de 1674) escreveu na sua *Bibliotheca lusitana*, composta entre 1645 e 1664:¹

Fernão Mendes Pinto, natural de Montemor o ve-/lho homem nobre, a quem muitos chamão Fernão Men-/des o da china. depois de sua larga perigr-/nassão, tornando a Patria, foi morador em/ a Villa de Almada, ou Caparica onde não ha muitos / Annos, tinha Molher e Filhos. Escreveo:/ Hum Largo Jtinerario de Couzas muy / nottáveis da china e outras partes orientaes / por onde andou muitos Annos, o qual sendo / dádo a rever para se emprimir, ao Pe. Francisco Pereira / da Companhia de Iezus, o Julgou por Fabullozo, mas com-/tudo foi impresso em Lisboa por ordem do Prove-/dor e Irmãos da Caza das Convertidas da mes-/ma cidade, a quem se deo a Impressão, por Pedro / Kraesbec. Anno de 1614. em follio, Anda mu-/dado em castelhano, e Inpresso

¹ Desta obra ficou uma cópia antiga (M-VI-14 da Biblioteca da Casa Cadaval, em Muge, de que foi feita uma fotocópia para a Biblioteca Nacional de Portugal. Cf. Francisco Leite de Faria, *As muitas edições da «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto*, pp. 18-19 e 154). Realizada a instância de Manuel Severim de Faria (1583-1655), a *Bibliotheca Lusitana* terá beneficiado de informações fornecidas por este insigne e erudito antiquário, a quem, no ano de 1620, Francisco Herrera Maldonado dedicou uma segunda impressão da sua tradução castelhana da *Peregrinação*.

pello Licenciado / Herrera Maldonnado, Capellão que na cidade / de Evora, foi do Marques de Flexilla e Mall[a]-/gom, com huma Apologia em defensam do [...] / de Fernão Mendes, per q. prova serem aque[llas] / couzas verdadeiras, e Eu estando n[a V.ª] / de Paris, o vi tambem na Lingua Fr[anceza?] / traduzido por hũ Portugues, Criado [que se di?]zia / haver sido do Prior do Crátto, por se bem / me lembro, Bernardo Figueira, [por]ventura o [...] / andarã Em outras Limgoas hu como ninguẽ / he proffetta em sua patria mais estimado / dos Estrangeiros, q dos s[eus] naturais, E ElRey / Phelipe o purdente, fol[go]lu tanto de lhe ouvir suas (424) // Historias que por elas lhe deo, huma bóa tença.²

É interessante que se fale de “Fernão Mendes o da China”, visto como um “homem nobre”, mas o dado mais importante e inédito que se apresenta neste texto é o de nele se indicar que o manuscrito da *Peregrinação*, “sendo dado a rever para se imprimir ao padre Francisco Pereira, da Companhia de Jesus, o julgou por fabuloso”. Ora, se Francisco Pereira foi incumbido de preparar, para impressão, o texto de Mendes Pinto, esta incumbência (afinal recusada) terá vindo do jesuíta Pedro da Fonseca³. Este padre foi desde 1582 o influente prepósito da casa professa de São Roque e desde 1587 teve sob a sua autoridade religiosa a Casa Pia das Penitentes de Lisboa, onde estava o manuscrito da *Peregrinação*. Da recusa de Francisco Pereira em preparar a obra para os prelos, havia de resultar a circunstância de tal missão passar para o cronista-mor do reino, Francisco de Andrade, que fora vizinho de Fernão Mendes Pinto em Almada e o conhecera bem.

Francisco Pereira não se recusou apenas a preparar a *Peregrinação*. Também não aceitou elaborar uma obra sobre a vida de Francisco Xavier. Tal facto levou a que em 1595 Pedro da Fonseca encarregasse o jesuíta João de Lucena de tal tarefa. Segundo João Pereira Gomes, João de Lucena

² *Biblioteca Lusitana de João Franco Barreto*, t. I, fls. 424-424v (fotocópia do manuscrito da Casa Cadaval: Biblioteca Nacional de Portugal, COD 15 BAR). Revimos a transcrição feita por Rui Manuel Mesquita Mendes, *Fernão Mendes Pinto: contributos históricos e documentais sobre a sua vida e obra*, pp. 25-26.

³ Sobre Pedro da Fonseca, veja-se a pequena e muito incompleta síntese em *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, p. 1478, e, entre outros estudos, o de Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, pp. 585-589 e 590-594). Pedro da Fonseca ficou famoso como filósofo, e foi um dos jesuítas mais eminentes do seu tempo, carecendo ainda a sua vida de um estudo completo. Para o nosso propósito basta referir que nasceu em 1528 (ou 1526?) em Cortiçada (Proença-a-Nova) e que depois de se ter notabilizado em várias atividades veio de Roma para Lisboa em 1582, onde foi prepósito da casa professa de São Roque, tendo desde então intervindo em múltiplas iniciativas na capital portuguesa; em 1588 foi a Madrid, onde estava em 10 de dezembro, voltando depois a Portugal, onde entre 1589 e 1592 foi visitador e provincial português da sua Companhia, até que em 1593 foi escolhido como um dos delegados portugueses à quinta congregação geral da Companhia de Jesus reunida em Roma; logo de seguida regressou à casa professa de São Roque, onde veio a morrer em 4 de novembro de 1599.

nos últimos anos compôs a *História da vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus*. Fora esta obra confiada antes ao doutor Francisco Pereira; não podendo ele, pelas suas muitas ocupações, dar-lhe andamento, tratou o provincial Gouveia de escolher outro. Não queria que fosse Lucena; mas teve de querer porque Pedro da Fonseca, com todo o seu prestígio e autoridade, interveio a favor do antigo secretário. E não há dúvida que retribuiu bem a ajuda recebida outrora na redação dos comentários a Aristóteles. Sem ela, Pedro da Fonseca teria sido à mesma um grande filósofo. Lucena é que, sem a oportunidade que o apoio de Fonseca lhe valeu, não teria deixado, como deixou, o seu nome para sempre ligado à *Hagiografia* e à *Literatura Portuguesa*.⁴

Graças ao trabalho de João de Lucena, começaram a ser divulgados em 1600, em português, trechos adaptados da *Peregrinação*; em latim, alguns já haviam sido apresentados pelo jesuíta Orazio Torsellini, na segunda edição da sua biografia de Francisco Xavier, impressa em 1596, como veremos mais à frente.

Foi depois de os jesuítas terem manuseado o manuscrito da *Peregrinação* que entre 1597 e 1603 ele veio a ser preparado para os prelos por Francisco de Andrade⁵. A informação de que este cronista tinha em 1597 na sua posse esse manuscrito foi referida pelo bibliófilo Francisco Galvão de Mendanha (?-1627)⁶, numa carta que em 30 de novembro de 1598 escreveu de Évora a Francisco de Andrade em Almada. Nela, revelou a curiosidade que no Verão de 1597 manifestara em ver o já então famoso manuscrito da obra de Fernão Mendes Pinto:

Visitãdo eu esta villa dalmada no verã do anno passado de 97 per mândado de ... desejei m.tº verme cõ V. M. pera receber erudição e doutrina donde ella he tam certa, como pera ver a livraria de V. M. tã nomeada neste reino de

⁴ João Pereira Gomes, *Os professores de Filosofia da Universidade de Évora: 1559-1759*, p. 114.

⁵ Francisco de Andrade (n. c. 1540) frequentou a Faculdade de Cânones em Coimbra entre 1563 e 1565, tendo-se fixado em data incerta em Almada, onde casou, sendo já em 1572 irmão da sua Misericórdia, tal como o foi Fernão Mendes Pinto também por essa altura. Francisco de Andrade foi cronista-mor do reino entre 1593 e 22 de março de 1614, data em que morreu, sendo de notar que a dedicatória da *Peregrinação*, feita pelo provedor e irmãos da administração da Casa Pia das Penitentes está datada de 26 de fevereiro de 1614. De entre as suas obras destaca-se a *Cronica do muyto alto e muito poderoso rey destes Reynos de Portugal dom João o III. deste nome nosso Senhor*, que foi impressa em Lisboa por Jorge Rodrigues em 1613. Na *Cronica*, Andrade não utilizou a *Peregrinação*.

⁶ Segundo Diogo Barbosa Machado (*Biblioteca lusitana*, tomo II, p. 156), Francisco Galvão de Mendanha deixou uma obra intitulada *Biblioteca portuguesa* que em 1722 estava na posse do Conde do Vimioso, tinha 336 f. e referenciava 677 autores, a qual foi utilizada por aquele autor. Não se sabe se esta obra ainda existirá.

cupiosa, curiosa e varia e ã especial pera ver o livro q̄ Fernão Mendez Pinto fez de seus acontecimentos nas partes da China e Jappaõ q̄ me dizã V. M. tinha ã seu poder. Entẽdẽdo de mj este desejo o p.e vigãrio Antonio Caldeira me disse q̄ o significou a V. M. e q̄ V. M. mostrara vontade e facilidade pera me fazer merce, da qual eu determinej lãçar mão na volta quãdo me recolhesse a Lix.^a, mas fuj pouco v̄turoso q̄ adoej ã Setuval e me recolhi de maneira q̄ me não foj possivel passar pera essa villa e pouco depois as obrigações de minha casa me forcarão a esta patria minha, onde ãquãto estou cativo dellas busco ã que gastar o tẽpo de entre outras ociosidades tomei entre mãos hũa curiosidade q̄ não parece mal a algũs amigos pois não faz mal a ninguẽ e pode fazer bẽ a m.tos e he pôr ã catalogo todos os autores portugueses q̄ em qualquer faculdade assi em tempos ãtigos como modernos escreverão cõ todas as circũstancias q̄ me for possivel descobrir assi de tempo, patrias e qualidades de suas pessoas como das obras q̄ escreverão assi impressas como manuscriptas e onde as ha e movẽdo me a jsto a magoa q̄ he pera ter de todos homẽs eminẽtes q̄ neste rejno escreverao e de todas as obras suas q̄ de todo sã perdidas da memoria dos homẽs polla pouca curiosidade dos naturais e sã ellas tãtas e tãto pera estimar q̄ dalgũas deligẽcias q̄ tenho feitas tenho descoberto taes cozas q̄ posso afirmar aos curiosos naturais deste rejno q̄ nã cojdej que eramos tã hõrrados nesta parte [...].⁷

Depois de termos tecido estas observações, recuemos um pouco no tempo para tentarmos perceber por onde andou o manuscrito da *Peregrinação* e como foi usado pela primeira vez.

Após a morte de Fernão Mendes Pinto, em 8 de julho de 1583, na quinta de Palença no Pragal (Almada), o manuscrito poderá ter permanecido nesse local durante alguns meses, depois de ter estado fora do olhar dos membros da Companhia de Jesus e em particular de Giovanni Pietro Maffei. Este jesuíta fora ali entrevistar Fernão Mendes Pinto em outubro de 1582, mas, apesar do interesse que manifestou pelas informações daquele famoso aventureiro, voltou para Roma, em outubro de 1584, sem ter tido acesso ao manuscrito da sua obra.

Nas disposições testamentárias, Fernão Mendes Pinto tê-la-á deixado, de acordo com as indicações publicadas na dedicatória da *Peregrinação* a Filipe II de Portugal (26 de fevereiro de 1614), ao cuidado do “provedor e irmãos da administração da Casa Pia das Penitentes Recolhidas desta cidade de Lisboa”, devido à “particular devação que teve em sua vida a esta santa casa (à qual se vêm

⁷ Texto publicado por António Baião em “Alguns subsídios inéditos para a história literária portuguesa”, pp. 435-436, tendo sido reproduzido em Rui Manuel Mesquita Mendes, *Fernão Mendes Pinto: contributos históricos e documentais sobre a sua vida e obra* (pp. 26-27), que para ele chamou a atenção.

recolher as mulheres que Deus chama do mundo a melhor vida), lhe deixou por sua morte este largo itinerário de seus trabalhos, para que o interesse da impressão deles lhe fosse algum subsídio de suas necessidades”.⁸

Cumprindo a vontade do pai, as filhas de Fernão Mendes Pinto entregaram o precioso manuscrito à Casa Pia das Penitentes Recolhidas de Lisboa ou Recolhimento das Convertidas, instituição que então estava a ser criada para recolher prostitutas e outras mulheres que, depois de “convertidas”, seriam encaminhadas na sua maioria para territórios ultramarinos, com o fim de aí casarem com portugueses.

Na *editio princeps*, o texto do privilégio régio que aí se encontra e está datado de 6 de novembro de 1613, regista:

Eu, el-rei, faço saber aos que este alvará virem que o Provedor e Irmãos da Casa Pia das Penitentes desta cidade me enviaram dizer por sua petição que eu lhes fizera mercê de licença para se imprimir o livro da história da Peregrinação de Fernão Mendes Pinto, que umas filhas suas deixaram à dita casa, por já estar aprovado e revisto pelo santo ofício e pelo ordinário, e porque se estava imprimindo me pediam lhes fizesse mercê de lhes conceder privilégio na forma costumada [...].

A Casa Pia das Penitentes Recolhidas de Lisboa, instituição que se diferencia de uma outra semelhante que a antecederá entre 21 de maio de 1543 e 1561⁹, foi registada em algumas fontes, de entre as quais se destaca uma valiosa e inédita obra anónima intitulada *Memórias históricas do recolhimento das convertidas*¹⁰ (c. 1725-1731)¹¹. De acordo com as *Memórias históricas*, o criador do

⁸ A primeira impressão do intróito “Ao leitor” da *Peregrinação* indica erradamente Almada como terra da naturalidade de Fernão Mendes Pinto; a segunda impressão, emendada, diz “Montemor-o-Velho”. O texto dessa dedicatória teve uma outra redação, com ligeiras variantes: “pela particular devação que teve em vida à santa casa da penitência desta cidade, em que estão recolhidas as mulheres que Deus chama do mundo a melhor vida, lhe doou por morte este largo itinerário dos seus trabalhos para que os interesses da impressão deles fosse um pequeno subsídio de suas necessidades [...]” (cf. José Manuel Garcia, “Apresentação”).

⁹ Tal instituição foi designada em 1551 por Cristóvão Rodrigues de Oliveira, no seu *Sumario e[em] que brevemente se contem alguas cousas assi ecclesiasticas como seculares que ha na cidade de Lisboa*, Lisboa, 1554, como “Mosteiro das Penitentes da Paixão de Cristo”, mas não se pode confundir com o recolhimento para onde foi o manuscrito de Fernão Mendes Pinto, pois entretanto havia acabado, com a criação do convento de Santa Ana.

¹⁰ O texto deste manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional de Portugal (COD 68 // 11) e foi já transcrito por Maria Joana de Sousa Anjos Martins, que aqui iremos seguir.

¹¹ O seu autor terá recorrido, entre os trabalhos de “curiosos”, a um que desapareceu mas que Diogo Barbosa Machado ainda referiu na sua *Biblioteca Lusitana* (tomo II, p. 344-345) como sendo de um Gaspar Coelho, que teria escrito “com estilo sincero e corrente. *Tratado das cousas acontecidas em 27. annos nas cazas das Convertidas e Casa Pia das Penitentes de Lisboa* M. S. 4. Obra curiosa que conser-

Recolhimento das Convertidas foi um capitão Cespedes¹², que teria servido “de contador da artilharia debaixo do amparo de Dom João da Cunha” e participado na força espanhola que invadiu Portugal em 1580.¹³

Nas *Memórias históricas* lê-se que Cespedes prometeu a três prostitutas “fazer um recolhimento para as recolher”¹⁴, mas alegadamente por se sentir incapaz de controlar a situação “foi buscar o Padre Frei Hieronimo Gracião, seu confessor e vigário geral dos religiosos Capuchos de Nossa Senhora de Monte Carmelo, ao seu convento de São Filipe da Pampulha”. Cespedes alugou umas casas “a Nossa Senhora da Glória em que fez forma de clausura com roda e portaria e nela recolheu as nomeadas e outras que por todas fariam catorze mulheres arrependidas, que vestia com o hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo, que mandava benzer no dito convento [de São Filipe], e as sustentou por tempo de nove meses [...] assistindo-lhe o dito padre com missa todos os dias e confessores”¹⁵. Frei Belchior de Santa Ana, a que mais à frente vamos aludir, escreveu que foram em número de doze as “convertidas” então ali recolhidas.

O lugar das casas alugadas por Cespedes em 1586 “a Nossa Senhora da Glória” situava-se junto da igreja (ou capela) desta evocação, que havia sido instituída em 1574 ao fundo da íngreme calçada da Glória, próximo da atual Avenida da Liberdade e do sítio onde se encontra o ponto de partida do elevador da Glória. Tal local, segundo Frei Belchior de Santa Ana, correspondia ao que havia sido ocupado pelas monjas chamadas “flamengas”, talvez até março de 1586, altura que o referido Frei Jerónimo as levou para o recém-fundado Convento de Santo Alberto das carmelitas descalças, antes de irem para o convento da Quietação em Alcântara, onde se instalaram definitivamente em 8 de dezembro de 1586.

O autor das *Memórias históricas* referiu que Frei Jerónimo, depois de iniciar a sua missão de apoio às “convertidas”, a pedido de Cespedes, solicitou a ajuda

vava na sua Livraria o Excelentíssimo Duque de Aveyro D. Pedro de Alencastre”. Considerando que D. Pedro viveu entre 1608 e 1673, a obra em causa teria de ser anterior a esta última data.

¹² Sobre esta personalidade, o pouco que apurámos e consolida as informações das *Memórias históricas* está registado a propósito da chamada “Invencível armada”. Cf. Inácio da Costa Quintela, *Anais da marinha portuguesa*, tomo I, p. 38; Lucía Costas Fernández, Carola Macedo Cordal, Henrique Sanfiz, “O capitán Alonso de Orozco, un lobo de mar en Maniños: Felipe II: «Avisado de Ferrol, que hay falta de calafates»”, pp. 332-333.

¹³ Maria Joana de Sousa Anjos Martins, *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa: os recolhimentos de Lisboa: 1543-1623*, p. 187. Tanto quanto conseguimos apurar, este espanhol foi o capitão Alonso de Cespedes que, segundo as referidas memórias, ficou em Lisboa até que deixou a cidade naquela que viria a ser chamada a “Invencível armada”, daqui saída em 30 de maio de 1588, tendo segundo outras fontes nela ocupado o comando do corpo de artilheiros, na dependência de Juan de Acuña, então com o cargo de capitão geral de artilharia.

¹⁴ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios [...]*, p. 189.

¹⁵ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios [...]*, p. 190.

do conde meirinho-mor, que era D. Duarte de Castelo Branco, referindo-lhe o “que havia obrado o dito capitão pera que o ajudasse”. De acordo com a fonte que estamos a seguir:

[...] o dito conde tratou este negócio [com] o padre Pedro da Fonseca, per-pósito da casa professa de São Roque e assentaram se fizesse uma junta de pessoas graves pera se determinar negócio de tanta ponderação, e antes que a fizessem deram conta ao cardeal Alberto, arquiduque de Áustria primeiro governador destes reinos, e ao arcebispo de Lisboa, D. Miguel de Castro, que aprovaram a determinação.

Assentado o dia da junta [que foi antes da Quaresma de 1586] se acharam nela os ditos dous religiosos [Frei Jerónimo e Pedro da Fonseca], o capitão Cespedes, o conde meirinho-mor [D. Duarte de Castelo Branco], e mandaram chamar pessoas zelosas do bem público como foram Francisco Barreto de Lima, que servia de mordomo-mor [...].¹⁶

São de seguida enumeradas mais pessoas, entre as quais se incluiu Gaspar Coelho, sem referência ao cargo que desempenhava, sendo certamente ele o autor do tratado original sobre o recolhimento. A reunião desta primeira junta foi inconclusiva, pelo que se combinou fazer outra com as mesmas pessoas que ali haviam estado, as quais se vieram a juntar na igreja de São Roque. De acordo com as *Memórias históricas*, pela Quaresma de 1586, “o padre Frei Hieronimo Gracião fez uma prática em que resolveu todas as dúvidas e objeções”¹⁷, e elegeram-se as pessoas da “administração” da confraria, na qual ficou como provedor Francisco Barreto de Liam¹⁸. “Ficou o capitão Cespedes aliviado do encargo das mulheres convertidas com quem gastou quanto tinha [...], [e] se recolheu no convento de São Filipe da Pampulha, donde vinha todos os dias visitar as suas irmãs, que assim lhes chamava“, até que, como acima referimos, partiu de Lisboa em 1588 na chamada “Invencível armada” e “não mais houve notícias dele”.¹⁹

A Casa Pia das Penitentes Recolhidas de Lisboa era, pois, dirigida por uma confraria de pessoas ilustres, com uma mesa de doze irmãos, um provedor, um escrivão e um procurador, tendo uns estatutos provisórios que, dados por Pedro da Fonseca antes de 16 de fevereiro de 1587²⁰, só foram confirmados em 6 de março de 1592.

¹⁶ Maria Joana de Sousa Anjos Martins, *Subsídios* [...], p. 191.

¹⁷ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios* [...], pp. 191-192.

¹⁸ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios* [...], p. 192.

¹⁹ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios* [...], p. 93.

²⁰ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, p. 524 nota 4, com

Quem quiser saber a história do Recolhimento das Convertidas e ler as fontes jesuíticas ou outras delas dependentes, ficará a pensar que tal instituição de assistência foi criada pela Companhia de Jesus²¹. Com efeito os jesuítas apontam o papel de relevo da Companhia na sua criação e lembram que a colocaram sob a invocação de Santa Maria Madalena. O Padre Pedro da Fonseca escreveu em Lisboa, em 1 de maio de 1587, uma carta onde se refere à obra das “convertidas” como sendo “de grandíssimo serviço de Deus, sobretudo para esta terra, que não tinha remédio algum destes males, e já nestes quatro ou cinco meses se colocaram em matrimónio cerca de trinta mulheres, e outras muitas por diversas maneiras se remediaram, de que a cidade está muito edificada”²². Na mesma carta de 1 de maio de 1587, Pedro da Fonseca referiu também que a “congregação das convertidas que com alguma ajuda desta Casa [Professa de São Roque] se instituiu concorrendo nisso o Cardeal e outras pessoas principais com beneplácito e favor do rei, teve a sua mesa na nossa igreja [...] e, entretanto, se juntam ainda duas vezes na semana os oficiais dentro da nossa casa a tratar da promoção da dita obra com a licença do padre provincial”²³.

Um outro contributo importante dos jesuítas para a história desta Casa Pia das Penitentes Recolhidas é aquele que se encontra num manuscrito inédito intitulado *Fundação e progresso da casa de Sam Roque [...]*, obra que foi feita “em março de 1574 e revista, acrescentada e prosseguida em o fim de dezembro de 1587”²⁴.

O jesuíta António Franco alinhou pelas mesmas informações acima referidas, ainda que se limitasse a afirmar que o padre Pedro da Fonseca “Foi principal autor da Casa das Convertidas, obra que a gente pia muito desejava em Lisboa.”²⁵

A versão da história deste recolhimento é diferente no relato dos carmelitas descalços, pois Frei Belchior de Santa Ana (1602-1664), na sua *Chronica de Carmelitas Descalços Particular do reyno de Portugal e Provincia de Sam Felipe*, escreveu, acerca do ano de 1586: “De como o padre Frei Jerónimo Graciano ajudou as religiosas flamengas na fundação do seu mosteiro e principiou na casa que elas deixaram o recolhimento das convertidas”²⁶. Aí, Frei Belchior contrapôs infor-

referência para uma carta de Serrão com esta data.

²¹ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, pp. 524 e 525.

²² Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, pp. 524-525.

²³ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios [...]*, p. 83.

²⁴ O manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional de Portugal com a cota COD 4491. Pertenceu ao “cubículo do prepósito”, que em 1587 era Pedro da Fonseca, o que leva a pensar poder ser este jesuíta o responsável pela continuação da redação daquele texto.

²⁵ António Franco, *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal*, p. 392.

²⁶ Frei Belchior de Santa Ana, *Chronica de Carmelitas Descalços Particular do reyno de Portugal e Provin-*

mações às que foram divulgadas pelos jesuítas sobre a criação do Recolhimento das Convertidas, valorizando o papel tido por Frei Jerónimo.

Segundo o cronista, Frei Jerónimo Gracián empenhou-se na “empresa” de defender as “mulheres erradas e metê-las arrependidas em um recolhimento, onde fora de ocasiões vivessem com a virtude e emenda de vida que entre estas anda tão arriscada”. Com uma “esmola” dada pelo cardeal Alberto, “junta a outras que lhe deram muitos fidalgos grandes seus amigos”, ainda que sem mencionar Cespedes, ele teria alegadamente assegurado meios “para acomodar o recolhimento nas casas de Nossa Senhora da Glória, donde tinham saído as madres flamengas”. Em 1588, o recolhimento passaria daí para junto da ermida das Chagas, sob a proteção dos jesuítas.

Admitimos a hipótese de ter sido neste enquadramento e no lugar da Glória que Frei Jerónimo leu e copiou o manuscrito da *Peregrinação* por volta de 1585 ou 1586, desde que Cespedes o começara a contactar e desde que principiara as suas visitas às “convertidas”, que tinham o manuscrito de Fernão Mendes Pinto. Recordemos: as licenças dadas para a impressão do seu pequeno livro, *Stimulo [...]* datam de 19 de julho de 1586.

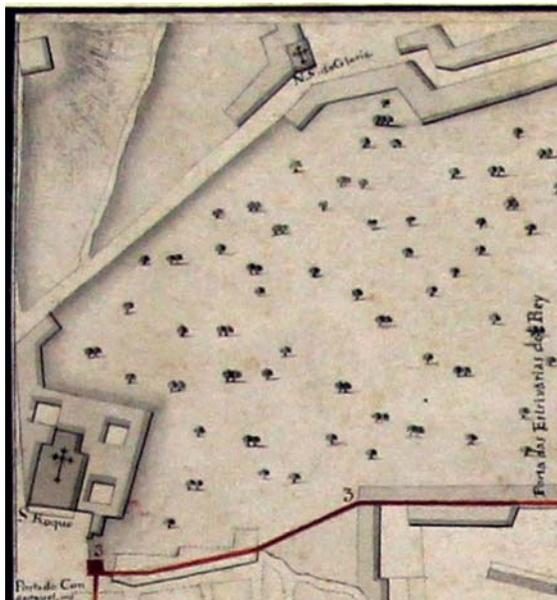
O Recolhimento das Convertidas ou Casa Pia das Penitentes Recolhidas de Lisboa, antes da sua destruição pelo terramoto de 1755, ficava desde 1588 num quarteirão entre a Rua do Loreto, a Rua das Chagas, a Rua da Emenda e a Rua da Horta Seca, para a qual estava virada a ermida das Chagas. As instalações do recolhimento tinham “a sua entrada e serventia na rua direita do Loreto”²⁷, tendo sido só em 1610 que foram compradas com o apoio da Câmara de Lisboa.²⁸

Para que se possam identificar os locais mencionados de Lisboa junto da Glória e das Chagas, onde estiveram as “recolhidas” e o manuscrito da *Peregrinação*, que desapareceram com o terramoto de 1755, apresentamos as indicações que se encontram numa planta anterior a este cataclismo, que foi copiada em 1761, por Sebastião Elias Poppe.

cia de Sam Felippe, tomo I, cap. XLV, pp. 237-240.

²⁷ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa: os recolhimentos de Lisboa: 1543-1623*, p. 198.

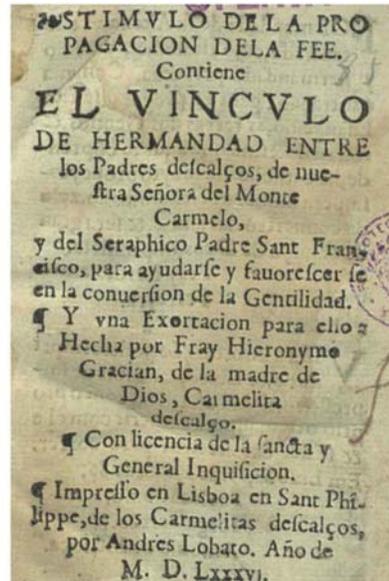
²⁸ Maria Joana de S. A. Martins, *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa: os recolhimentos de Lisboa: 1543-1623*, p. 94.



Detalhes da planta de Lisboa *Configuração de partes das fortificações antigas da Cidade de Lisboa*, desenho a tinta-da-china aguarelado sobre papel. Museu de Lisboa, DES. 10.

Depois de termos tentado reconstituir os lugares por onde teria andado o manuscrito da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, vejamos agora como o seu texto foi aproveitado durante os anos que antecederam a sua primeira impressão (1614), pois esta problemática também merece ser revista com atualização de perspetivas.

Começamos por seguir de perto algumas das recentes e inovadoras observações tecidas por Francisco Roque de Oliveira, destacando o caso de Frei Jerónimo Gracián, a que já várias vezes aludimos para sublinhar que esteve associado à criação do Recolhimento das Convertidas, onde esteve o manuscrito da *Peregrinação*.²⁹



Retrato de Fray Gerónimo Gracian de la Madre de Dios e frontispício do seu livro impresso em Lisboa em 1586, onde pela primeira vez é citada a *Peregrinação*.

Trataremos, depois, de Frei Marcelo de Ribadeneira, autor de uma *Historia de las Islas del Archipiélago, y Reynos de la Gran China, Tartaria, Cvchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappon, Y de lo sucedido en ellos a los Religiosos Descalços, de la Orden del Seraphico Padre San Francisco, de la Prouincia de San Gregorio de las Philipinas*, impressa em Barcelona por Gabriel Graells y Giraldo Dotil em 1601.

²⁹ Francisco Roque de Oliveira, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto na Península Ibérica, 1576-1614”.

De entre as muitas atividades a que Frei Jerónimo se dedicou desde que chegou a Lisboa em 24 de dezembro de 1584, contou-se o interesse pela evangelização da China, tendo sido neste âmbito que veio a ser o primeiro a aproveitar o manuscrito do livro de Fernão Mendes Pinto, que teve a sorte de encontrar com as “convertidas”, a que deu apoio entre 1585 e 1586.

Foi no sentido de evocar uma antiga presença cristã na China que o autor do *Stimulo dela propagacion dela Fee* recorreu ao texto da *Peregrinação*, sendo

a primeira das fontes por ele explicitadas para o tema da China. Aludindo a alguns prognósticos que os chins teriam desde tempos imemoriais sobre a conversão do seu império “en nuestra Christiana religion”, Frei Jerónimo especificou que isso coincidia com o “que escriue Fernan Mendez enel capitulo. 87. de su Itinerario”. Ora, não só o assunto em causa surge nos capítulos XCII a XCIV da *Peregrinação*, como os dizeres do *Stimvlo* nem sempre combinam com as palavras da primeira edição da narrativa de Pinto. Uma e outra coisa podem bem servir para reforçar a suspeita antiga de que o arranjo final desta obra para a imprensa não respeitou a vontade do seu autor.³⁰

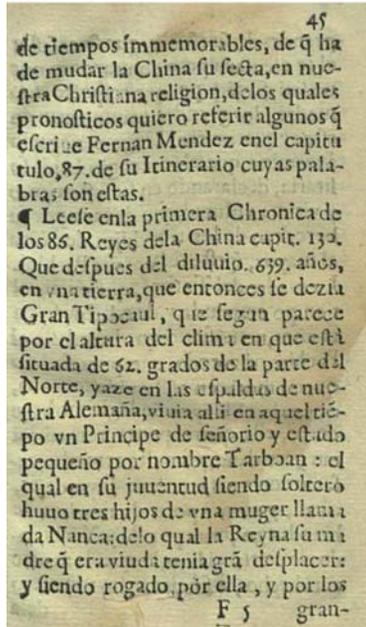
Esta questão da numeração dos capítulos é importante pois pode contribuir para esclarecer a possível intervenção final de Francisco de Andrade no manuscrito. Essa intervenção teria incidido, não numa divisão e numeração completa dos capítulos da *Peregrinação*, mas sim numa renumeração e aumento dos capítulos que estariam já no manuscrito de Fernão Mendes Pinto, tal como este o teria deixado em 1583.

Francisco Roque de Oliveira sublinhou:

O que Frei Jerónimo começa por citar do exemplar da *Peregrinação* que teve ao seu dispor é a suposta citação da “*primeyra Chronica das oitenta dos Reys da China no capitulo treze*” (a “*primera Chronica de los 86 Reys dela China capit. 13*”). Fonte inventada por Mendes Pinto para o tema da cronologia chinesa, nela o português jogara com as origens do Império chinês, com o acerto da sua cronologia pelo tempo bíblico, com a ideia de que as suas partes setentrionais estariam posicionadas “*nas costas desta nossa Alemanha*”, com a fundação de Pequim e, ainda, com essa ideia da interferência do credo cristão na sua matriz identitária. Depois, Gracián extrai ainda do manuscrito de Pinto um fragmento do episódio em que o aventureiro António de Faria

³⁰ Francisco Roque de Oliveira, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto na Península Ibérica, 1576-1614”, pp. 41-42.

encontra junto à ilha de Pulo Condor um junco de léquios que transportava “*hum Embaixador do Nautaquim de Lindau, Príncipe da ilha de Tosa*” (Shikoku) para o reino do Sião e lhe comunica muitos cumprimentos de boa amizade.



Página do livro *Stimulo dela propagacion dela Fee [...]*, impresso em Lisboa em 1586, onde pela primeira vez Frei Jerónimo citou a obra de Fernão Mendes Pinto.

Neste caso, a versão do carmelita volta a não coincidir em pleno com o que está no texto impresso de Fernão Mendes Pinto. No entanto, a parte respeitante à segunda profecia que aí foi descobrir não só bate certo com ele, como deriva, sem dúvida alguma, de uma leitura literal do que é um típico exercício retórico do escritor luso. Gracián escreve que o embaixador mandou dizer a António de Faria “que tiempo vendra en que ellos se comunicaran con nosotros, por amistad de ley verdadera del Dios de la clemencia sin termino, que en su muerte dio vida à todos los hombres, con herēcia perpetua en la casa delos buenos, porque assi lo tenemos que ha de ser, por nuestras profecias: despues de passado el medio de los tiempos”. O que conta a *Peregrinação*

é que os do junco do embaixador responderam “que tempo viria em que elles se cõmunicarião com nosco por amizade da ley verdadeyra do Deos da clemencia sem tempo, que cõ sua morte dera vida a todos os homẽs com herança perpetua na casa dos bõs, porque assi o tinhaõ que auia de ser passado o meyo do meyo dos tempos”.³¹

Por estas observações verificamos como em 1586 o *Stimulo dela propagacion dela Fee* foi “o primeiro livro editado depois da morte de Mendes Pinto onde se percebe que o recurso a esse precioso manuscrito aconteceu”.³²

Importa ainda aludir a uma hipótese que talvez possa explicar a forma como a *Peregrinação* teria sido também usada pela outra personalidade referida por Francisco Roque de Oliveira quando apontou o

plágio não confesso praticado pelo franciscano espanhol Frei Marcelo de Ribadeneira na *Historia de las Islas del Archipelago, y Reynos de la Gran China*.

Peça fundamental da propaganda mendicante do início do século XVII, este livro foi concebido para afirmar as ambições que os franciscanos do Patronato acalentavam em relação a um conjunto de objetivos particularmente caros aos jesuítas, como o Japão, a China e as Filipinas. Em última análise, pretendiam passar a imagem de que o facho das Missões asiáticas fora mantido aceso pelos seus homens desde o século XIII.³³

Frei Marcelo de Ribadeneira (c. 1561-depois de 1610)³⁴ foi um franciscano que chegou a Manila em maio de 1594, indo ainda nesse ano ao Japão, de onde em janeiro de 1598 foi até Macau. Regressou depois às Filipinas, de onde seguiu para Espanha, onde já estava em meados de 1599, deslocando-se para Roma no início de 1600. Aqui apresentou para publicação o seu livro *Historia de las Islas del Archipelago, y Reynos de la Gran China*, cuja licença foi assinada em 6 de junho de 1600. Ribadeneira voltou a Espanha, estando em Barcelona em 1601 para aí imprimir a sua obra. Francisco Roque de Oliveira esclareceu que “o cronista franciscano nos fala de umas relações de «sufficiente probabilidad, y la necessaria para historia» devidas a testemunhos de vista portugueses. Trata-se da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”.³⁵

³¹ Francisco Roque de Oliveira, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito [...]”, pp. 42-43.

³² Francisco Roque de Oliveira, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito [...]”, p. 43.

³³ Francisco Roque de Oliveira, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito [...]”, p. 43.

³⁴ Francisco Roque de Oliveira, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito [...]”, pp. 44-45.

³⁵ Francisco Roque de Oliveira, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito [...]”, p. 46.

Afigura-se-nos verosímil que Ribadeneira possa ter lido o livro de Fernão Mendes Pinto através de Frei Jerónimo, que esteve em Roma, entre 1596 e 1601, e com ele teria levado uma cópia. Frei Jerónimo pugnava, desde 1585, por uma aliança entre carmelitas descalços e franciscanos para a evangelização da China, pelo que assim se poderia explicar o recurso à obra de Fernão Mendes Pinto em Roma, numa altura em que os dois homens aí se encontravam. Com efeito não vemos outra hipótese de Ribadeneira ter tido acesso a tal obra em 1600 senão por esta via, pois não seria por certo através dos rivais jesuítas.

Além do uso do manuscrito da *Peregrinação* por um carmelita e por um franciscano, importa voltar a assinalar aspetos da sua utilização pelos jesuítas, alguns dos quais já atrás foram por nós aludidos.

A análise da forma como se foi gerindo a direção espiritual das “convertidas” revelou-nos o protagonismo que o padre Pedro da Fonseca teve nesse processo entre 1586 e 1587, depois da ação inicial e decisiva de Frei Jerónimo. Para o nosso intento colocamos a hipótese de Pedro da Fonseca, na sequência dos seus contactos com as “convertidas”, que desde 1587 ficaram sob influência jesuíta, ter sido um dos padres com acesso ao manuscrito da *Peregrinação*.

O interesse que os jesuítas manifestaram por Fernão Mendes Pinto vinha já do tempo dos primeiros contactos que este estabelecera com Francisco Xavier em 1547, em Malaca, tendo tido o seu ponto mais alto em 1554, quando Mendes Pinto, em Goa, entrou para a Companhia de Jesus. Tal interesse não se perdeu depois de Fernão Mendes Pinto ter deixado a Companhia de Jesus, em 1556, pois está sinalizado em 1569 por Cipriano Suarez, que se referiu então à preparação da *Peregrinação*, e em outubro de 1582 por Giovanni Pietro Maffei (1533-1603).

Detenhamo-nos um pouco neste último jesuíta, que esteve em Portugal entre 1579 e 1584, a preparar, a pedido do cardeal D. Henrique, uma história dos portugueses no Oriente, bem como da evangelização aí realizada. Esta missão foi-lhe confirmada por Filipe I de Portugal e veio a materializar-se, como resultado final, num volume impresso em 1588 em Florença intitulado *Historiarum Indicarum libri XVI*. Nesta obra, o autor não usou a *Peregrinação*, a que não teve acesso, nem sequer utilizou o registo do depoimento oral que Fernão Mendes Pinto lhe prestou em outubro de 1582, na quinta de Palença. Giovanni Pietro Maffei refletiu, sim, a informação segundo a qual Mendes Pinto teria sido um dos descobridores portugueses do Japão, mas não a aceitou, pois preferiu a informação fornecida por António Galvão no seu *Tratado dos Descobrimentos* (1563). Embora sem mencionar o nome de Fernão Mendes Pinto, foi a ele que Maffei se referiu quando escreveu: “ceterum aditae primum ejus terrae titulum decise et

alli quidem lusitani ad se trahunt”³⁶, o que se pode traduzir como “outros atri-
buíram a si a descoberta desta terra”.

O que é importante realçar é que para lá do livro de Maffei não se deteta nenhum traço que mostre contacto explícito dos jesuítas com o livro de Fernão Mendes Pinto até 1594. Esta realidade está atestada pela circunstância de o jesuíta Orazio Torsellini (1545-1599), também conhecido pelo seu nome latino, Horatius Torsellinus, não ter revelado qualquer informação de Fernão Mendes Pinto quando em 1594 publicou em Roma uma obra intitulada *De vita Francisci Xaverii*. O mesmo já não aconteceu quando esta mesma obra foi revista e aumentada para ser impressa em Roma em 1596, pois então Torsellino introduziu largas passagens da *Peregrinação* sobre Francisco Xavier, as quais lhe haviam sido enviadas de Lisboa. Ao autor desse texto, Torsellino refere-se de forma elogiosa como “lusitanus honestus e gravis”³⁷. Importa tentar perceber a razão desta mudança.

Admitimos a possibilidade de o interesse dos jesuítas pelo manuscrito da *Peregrinação* ser posterior a 1594 pelo facto de os membros da Companhia em Portugal o não terem usado nem terem facultado, até essa data, qualquer elemento para Roma. Só depois de Torsellini ter publicado a sua obra, em 1594, lhe foram enviados de Lisboa os dados registados por Fernão Mendes Pinto sobre Francisco Xavier. Ora, esta mudança de atitude talvez tenha ocorrido sob a alçada de Pedro da Fonseca, que foi prepósito da casa professa de São Roque da Companhia de Jesus, a partir de 1582, e que desde 1587 teve um papel relevante junto das “convertidas”, que tinham o manuscrito da *Peregrinação*. Foi Pedro da Fonseca o mentor de João de Lucena, indigitando-o em 1595 para redigir em português uma obra sobre Francisco Xavier, na sequência da que havia sido impressa em latim, em Roma, em 1594.

Terá sido depois de os jesuítas portugueses lerem a edição de 1594 da obra de Torsellini que verificaram não ter referido aí um conjunto de informações registadas por Fernão Mendes Pinto. Este contexto explicaria assim o motivo pelo qual o manuscrito da *Peregrinação* foi então “descoberto” e revelado pelos jesuítas, que prestaram atenção ao livro que “dormia” no Recolhimento das Convertidas, decidindo dar-lhe vida. Tal teria sido feito certamente por instigação do influente e dinâmico Pedro da Fonseca. Este jesuíta que, como vimos, era o responsável pela proteção e promoção da Casa Pia das Penitentes Recolhidas, havia ido em 1593 a Roma, onde tinha muitos contactos. É inegável que foi apenas

³⁶ *Historiarum Indicarum libri XVI*, p. 249 (l.12).

³⁷ Sobre o uso que os jesuítas fizeram do manuscrito da *Peregrinação*, cf. Georg Schurhammer, *Orientalia*, pp. 56-58.

depois de 1594 que a *Peregrinação* passou a marcar a redação das biografias que os jesuítas escreveram sobre Francisco Xavier. Foi neste ambiente que surgiu a figura de João de Lucena, a quem já nos referimos. Este jesuíta estava no Porto em 1593, onde pregou, mas no ano seguinte já estava em Lisboa na casa professa de São Roque, de onde não voltaria a sair nos anos seguintes. Entretanto, em 1594, ainda pregou sermões em Lisboa, até que devido ao tom crítico das suas pregações acabou, nesse mesmo ano, por ser proibido de pregar na Capela Real, por pressão da corte madrilena junto de Cristóvão de Gouveia, provincial da Companhia de Jesus em Portugal. Terá sido após essa proibição e perante o interesse em fazer uma obra portuguesa sobre Francisco Xavier, na sequência da que Orazio Torsellini publicara em Roma, que o seu nome surgiu.

Georg Schurhammer afirmou que João de Lucena “em 1595 recebeu o encargo de escrever a Vida de Xavier, que terminou em 1599”³⁸, tendo recebido em 29 de dezembro de 1599 (no livro está grafada a gralha de 1600 por 1599) autorização para a impressão, do jesuíta Francisco Pereira, que, lembramos, se recusara quer a rever a *Peregrinação* para edição quer a escrever a vida de Francisco Xavier, acabando por cair no esquecimento.

Antes de morrer, em 2 de outubro de 1600, João de Lucena ainda conseguiu ver a sua obra impressa: *HISTORIA DA / VIDA DO PADRE FRAN/CISCO DE XAVIER/ E do que fizeram na India / os mais religiosos da / Companhia de Iesu. / Composta pelo Padre Ioam de Lucena / da mesma Companhia Português na/tural da Villa de Trancoso*. Pedro Craesbeeck, o tipógrafo que a imprimiu, imprimiria catorze anos depois a *Peregrinação*.

Ao terminarmos estas observações sobre a obra de Fernão Mendes Pinto desejaríamos ainda tecer algumas considerações em torno de questões sobre verdade e mentira relativas à interpretação da *Peregrinação*.

A acusação de “fabuloso” com que Francisco Pereira brindou o texto de Fernão Mendes Pinto antes de 1597 leva-nos a tecer algumas reflexões. Começemos por afirmar o essencial: o livro de Fernão Mendes Pinto é acima de tudo um trabalho literário. Ao tentarmos caracterizá-lo, contudo, colocam-se questões que passam pela articulação da sua análise textual com a fundamentação histórica que terá subjacente. Repetidamente Fernão Mendes Pinto recorreu à afirmação do seu testemunho de vista para autenticar as declarações que ia fazendo, mesmo quando é manifesto que as suas descrições não poderiam corresponder à realidade. Estamos, pois, perante uma espécie de pseudo-realismo

³⁸ Georg Schurhammer, *Francisco Javier: su vida e su tiempo*, p. 605.

ou mesmo de uma forma de realismo fantástico, em cuja sequência narrativa se acha uma importante ossatura com consistência real.

A personalidade independente que foi Fernão Mendes Pinto e está por trás da *Peregrinação* já se adivinhava quando, cedo, ele afirmou a sua autonomia literária. Na sua primeira carta conhecida, aquela que escreveu em Malaca, em 5 de dezembro de 1554, diz que a fez porque: “O padre mestre Belchior me mandou que assim de minha vida como de algumas cousas que cá tenho vistas lhes escrevesse mui largo. Eu o farei, não como devo, senão como entender”³⁹. Esta última expressão pode ser interpretada como um autêntico manifesto da sua liberdade de escrita – uma escrita que não pressupunha a necessidade de um constante apego à realidade histórica, tanto mais que esta se esfumava irremediavelmente com o correr dos dias e a falta de registos escritos. Quando Fernão Mendes Pinto escreveu, nessa mesma carta, que “Do discurso de minha vida e dos trabalhos, cativeiros, fomes, perigos e vaidades, em que tanto, sem razão gastei quarenta anos⁴⁰, dar-vos-ei, irmãos meus, alguma relação, a qual pode servir tudo pera confusão minha e buscar remédio de me salvar e emendar a vida tão estragada”⁴¹, já estava a traçar como que um embrião do que seria a sua narrativa do mundo de aventuras e desventuras por que passara.

Fernão Mendes Pinto não pretendia escrever uma crónica ou uma autobiografia rigorosa, se é que as há. Não nos esqueçamos de que até mesmo aqueles que no século XVI escreviam crónicas cometiam erros e chegavam a interpretar factos de forma muito fantasiosa. Mencionemos apenas, como exemplo esclarecedor, o caso da descrição da bem conhecida viagem de Vasco da Gama tal como foi contada por Gaspar Correia nas suas *Lendas da Índia*, história que a torna quase irreconhecível.

O trabalho que Fernão Mendes Pinto nos legou está marcado inegavelmente pelo eu narrativo que unificou a estrutura do seu livro, mesmo que muitas vezes o narrador quase se apague como cronista humilde e admirador de outros mais importantes do que ele, como aconteceu com figuras bem reais como foram António de Faria, falecido em 1548, ou Francisco Xavier, falecido em 1552.

³⁹ *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, p. 40.

⁴⁰ É deste registo que se pode deduzir a possibilidade de Fernão Mendes Pinto ter nascido em 1614 e não cerca de 1510, ou entre 1509 e 1511, como parece apontar com alguma hesitação no início da *Peregrinação*.

⁴¹ *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, p. 40.



Mapa com uma interpretação simplificada de algumas das rotas que Fernão Mendes Pinto terá seguido entre 1539 e 1543, as quais dão a noção da complexidade da vida que ele levou no Oriente e lembrou de forma adaptada na sua *Peregrinação*. (Cf. José Manuel Garcia, *Descobrimientos*, volume 6, pp. 63-93).

Tendo Fernão Mendes Pinto sido um dos muitos portugueses do século XVI que arriscaram a sorte no Oriente, ele saiu do anonimato, libertando-se “da lei da morte”, porque nos deixou escrita uma obra admirável. Com liberdade podemos imaginar que ao acabar de escrever as muitas páginas da sua *Peregrinação* terá ficado maravilhado com o seu próprio “engenho e arte” ao conseguir levar a cabo uma tão vasta produção sem paralelo na literatura do seu tempo e que ombreia com a criação genial dessa outra personalidade sua contemporânea que foi Luís de Camões.

Sabemos que Fernão Mendes Pinto desde o tempo em que ainda estava no Oriente era convidado a dar informações sobre as longínquas terras asiáticas que conhecia, pois estava na posse de um bom cabedal de dados sobre regiões exóticas de que havia poucas informações e de que ele tinha experiência, devido às viagens que realizara. Esse saber foi temperado

pelo seu fino sentido de observação e curiosidade, bem por como uma extraordinária memória e facilidade de expressão oral e escrita.

Fernão Mendes Pinto quando começou a escrever a sua obra não terá apenas recorrido à sua memória, a mapas e a livros até então publicados, mas também terá procurado o apoio de alguns documentos que em 1558 trouxera da Índia e de uma carta do governador Francisco Barreto, como afirma no capítulo 226 da *Peregrinação*.

Apesar de os testemunhos de Fernão Mendes Pinto terem merecido a confiança de muitas personalidades do seu tempo, como foram os jesuítas na Índia, em 1554 e 1555, o vice-rei do Estado da Índia D. Afonso de Noronha, que em 1554 o nomeou para o importante e honroso cargo de primeiro embaixador português ao Japão, ou depois de 1558 João de Barros e os jesuítas Cipriano Suarez e Giovanni Pietro Maffei, a sua credibilidade foi posta em causa, quer por Francisco Pereira antes de 1597 quer por outros autores, depois da edição, em 1614, da *Peregrinação*. De tal forma assim foi que Fernão Mendes Pinto deu origem a uma infundável controvérsia entre os que defendiam o bom fundamento das suas histórias e aqueles que o tinham por mentiroso.

A fantasia que Fernão Mendes Pinto introduziu na sua obra levou a que surdisse a brincadeira com o seu nome, ao colocar-se a questão: “Fernão, mentes? Minto”. Esta paronomásia foi registada de forma explícita e por escrito pela primeira vez por João Soares de Brito (1611-1664) na sua obra *Theatrum Lusitaniae Litterarium, sive Bibliotheca Scriptorum omnium Lusitanorum*.⁴²

Na cópia que se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal, esta obra está referenciada com a data de 1655 e nela Fernão Mendes Pinto é mencionado de forma vaga, mas regista (em português, apesar de o texto estar escrito em latim) a referida brincadeira com a expressão: “Fernão, mentes? Minto”.⁴³

Entre 1695 e 1697, algum tempo depois de João Soares de Brito se referir a esse “minto”, também a ele aludiu em Goa o jesuíta Francisco de Sousa. Ao elogiar Fernão Mendes Pinto, escreveu: “a cuja verdadeira história deve o vulgo português restituir a fama que lhe tira com a desengraçada paronomásia *de Pinto, em, minto*”.⁴⁴

⁴² Diogo Barbosa Machado escreveu: “Esta obra composta em o ano de 1645 a mandou seu autor em o ano seguinte para se imprimir em Paris, e não tendo efeito esta determinação se conserva o original na Bibliotheca del-rei Cristianíssimo donde mandou extrair uma cópia o excelentíssimo Visconde de Vila Nova de Cerveira Tomás Teles da Silva quando assistiu naquela corte [...]. Consta de 876 escritores [...]”. *Biblioteca Lusitana*, tomo II, p. 764

⁴³ COD 6915 (n. 14, letra F, fls. 400-401).

⁴⁴ Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado* (Conquista IV, D. I), p. 542.

Ao lermos a *Peregrinação* somos envolvidos num jogo de sedução que passa pelo intrincado diálogo travado entre a realidade e a ficção. Ao encararmos as maravilhosas e exóticas histórias que nela se transmitem ficamos com a sensação de que perante tal criação, gerada pela memória e pela imaginação, podemos adotar a frase tão sugestiva que em 1887 Eça de Queirós colocou junto ao título de *A relíquia*: “Sobre a nudez forte da verdade – o manto diáfano da fantasia”. E que espantosas verdades e fantasias se podem ler na *Peregrinação*!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAIÃO, António, “Alguns subsídios inéditos para a história literária portuguesa”, *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa - Classe de Letras*, tomo 1, Lisboa, 1935 (1936), pp. 387-439
- BARRETO, João Franco, *Bibliotheca Lusitana. Autores Portuguezes [...]*, fotocópia da Biblioteca Nacional de Portugal feita do manuscrito da Casa Cadaval
- Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, edição de Rebecca Catz com a colaboração de Francis Rogers, Lisboa: Editorial Presença, 1983
- Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, volume II, Roma-Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001
- ESPÍRITO SANTO, Catarina do, *Relacion de como se há fundado en Alcantara de Portugal [...]*, Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1627
- FARIA, Francisco Leite de, *As muitas edições da “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1992
- FERNÁNDEZ, Lucía Costas; CORDAL, Carola Macedo; SANFIZ, Henrique, “O capitán Alonso de Orozco, un lobo de mar en Maniños: Felipe II: «Avisado de Ferrol, que hay falta de calafates»”, *Cátedra: revista eumesa de estudios*, n.º 20, 2013, Pontedeume, pp. 329-343
- FRANCO, António, *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal*, tomo I, Évora: Oficina da Universidade, 1719
- Fundaçam e progresso da casa de Sam Roque [...]*, obra feita “em março de 1574 e revista, acrescentada e prosseguida em o fim de dezembro de 1587”, Biblioteca Nacional de Portugal, COD 4491
- GARCIA, José Manuel, *Ao encontro dos Descobrimentos*, Lisboa: Editorial Presença, 1994

- GARCIA, José Manuel, “Apresentação” da edição fac-similada de *Peregrinação* / Fernão Mendes Pinto, Maia: Castoliva, 1995
- GARCIA, José Manuel, “A representação dos conventos de Lisboa cerca de 1567 na primeira planta da cidade”, *Revista de História da Arte*, n.º 11, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. Instituto de História da Arte, 2014, pp. 35-49
- GARCIA, José Manuel, *Descobrimientos*, volume 6, Vila do Conde: Verso da História, 2015
- GOMES, João Pereira, *Os professores de Filosofia da Universidade de Évora: 1559-1759*, Évora: Câmara Municipal, 1960
- História dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa* [...], tomo II, Lisboa: Câmara Municipal, 1972
- LOUREIRO, Rui Manuel, “Missão impossível: em busca das fontes da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto” in *X Sessão Cultural Conjunta - Academia de Marinha - Instituto de Cultura Europeia e Atlântica*, 24 de maio de 2014, *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto - 400 anos da sua publicação*, 2014, pp. 1-19 disponível em http://academia.marinha.pt/PT/Comunicações/Documents/2014/Missão_impossível.pdf
- MACHADO, Diogo Barbosa, *Biblioteca Lusitana*, tomo II, Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1747
- MAFFEI, Giovanni Pietro, *Historiarum Indicarum libri XVI*, Florença: Philippum Iunctam, 1588
- MARTINS, Maria Joana de Sousa Anjos, *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa: os recolhimentos de Lisboa: 1543-1623*, Lisboa: Dissertação policopiada para a licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1961
- Memórias Históricas do Recolhimento das Convertidas*, Biblioteca Nacional de Portugal, COD 68 // 11
- MENDES, Rui Manuel Mesquita, *Fernão Mendes Pinto: contributos históricos e documentais sobre a sua vida e obra*, 2015, disponível em https://www.academia.edu/16468607/FERN%C3%83O_MENDES_PINTO_Contributos_Hist%C3%B3
- OLIVEIRA, Francisco Roque de, “Leituras e transcrições do manuscrito inédito da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto na Península Ibérica, 1576-1614”, in *X Sessão Cultural Conjunta - Academia de Marinha - Instituto de Cultura Europeia e Atlântica*, 24 de maio de 2014, *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto - 400 anos da sua publicação*, 2014, pp. 29-53, disponível em: http://academia.marinha.pt/PT/Comunicações/Documents/2014/Leituras_e_transcrições.pdf

- RODRIGUES, Francisco, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, tomo II, vol. I, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938
- SANTA ANA, Frei Belchior de, *Chronica de Carmelitas Descalços Particular do reyno de Portugal e Provincia de Sam Felippe*, tomo I, Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1657
- SCHURHAMMER, Georg, *Orientalia*, Roma: Institutum Historicum S.I.; Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963
- SCHURHAMMER, Georg, *Francisco Javier: su vida e su tiempo*, vol. 3, Bilbao: Ediciones Mensajero; Gobierno de Navarra; Compañía de Jesús; Arzobispado de Pamplona, 1992
- SOUSA, Francisco de, *Oriente conquistado*, Lisboa: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, 1710
- TELES, Baltasar, *Chronica da Companhia de Iesu, da província de Portugal*, segunda parte, Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1647

Peregrinação: texto em diálogo

Isabel Almeida*

A leitura da *Peregrinação* convida a um exercício paradoxal, misto de audácia e de prudência. Prudência, desde logo, porque se trata de um texto sujeito a intromissões de várias mãos, várias vontades. Ninguém o ignora: da obra, postumamente impressa, não restam testemunhos autógrafos¹. No entanto, ainda manuscrita, atraiu curiosos, foi objecto de apropriações² e motivou atitudes díspares – repúdio, interesse – entre membros da Companhia de Jesus, que investia na missão a Oriente e trabalhava para a canonização do “santo Padre Mestre Francisco [Xavier]” (IV, 192³). Embora sem respostas à vista, é necessário interrogar: a *Peregrinação* que, “com licença do Santo Officio, Ordinario, & Paço”, saiu dos prelos trinta e um anos após a morte de Mendes Pinto, deve-se-lhe por inteiro? Que penas – até de uma penada – nela terão deixado a sua marca? E como? Reescrevendo trechos? Convertendo pormenores? Alterando o relato por supressão ou aditamento? Modificando-lhe o recorte e a disposição?

Se a incerteza acerca da autenticidade do texto basta para justificar, em qualquer leitura, zelos de prudência, os hiatos e os lapsos da autobiografia que a *Peregrinação* propõe – e que, à falta de miúda documentação sobre Mendes Pinto⁴, tende a impor-se como verídica – hão-de suscitar reserva semelhante.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Ver Francis M. Rogers, “The manuscript latin translation of Mendes Pinto’s *Peregrinação*”; Ana Paula Laborinho, *O rosto de Jano. Universos ficcionais da Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, vol. 1, pp. 87-106.

² Ver Jordão de Freitas, “Fernão Mendes Pinto”, p. 62; Francisco Roque de Oliveira, “«Una relación de suficiente probabilidade» – Iberian readings and transcriptions of Fernão Mendes Pinto’s unpublished *Peregrinação* manuscript, 1576-1614”.

³ As citações da *Peregrinação* serão indicadas abreviadamente pelo número do volume e a página. Todas se reportam à seguinte edição: Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação e Outras Obras*. Texto crítico, Prefácio e Estudo por António José Saraiva. No caso dos paratextos (não incluídos nesta edição), moderniza-se a ortografia sempre que essa actualização não fira a realidade histórica. Os mesmos critérios se aplicam à transcrição de texto lido por edições antigas ou fac-similadas.

⁴ Ver Fernando-António Almeida, *Fernão Mendes Pinto. Contribuição para o estudo da sua vida e obra*.

Por muito que nos fascine a narrativa na primeira pessoa⁵, convém desconfiar do retrato aí traçado. Também este é ponto assente, mas não será de mais explorá-lo. A audácia consiste nisso mesmo: em analisar tudo aquilo que afinal exprima o arbítrio do autor – até os seus silêncios.

Repare-se: Mendes Pinto fala de aventuras e desaventuras num palco vertiginoso; veste a pele do “pobre de mim” que, sempre ávido de “um pedaço de proveito” (I, 47), é arrebatado pelos caprichos da fortuna traíçoeira e castigado por desígnios providenciais; por último, insinua mudanças, na medida em que o “pobre de mim” se metamorfoseia no embaixador que o vice-rei D. Afonso de Noronha envia ao Japão (IV, 287-303) e no pretendente que, de volta a Lisboa, tem acesso a D. Catarina e à própria regente solicita – expondo “por palavra tudo o que [lhe] pareceu que fazia ao bem do [seu] negócio” – mercê por “serviços” prestados (IV, 304, 305). Nesta história de vida, porém, nunca Mendes Pinto menciona (ou na *Peregrinaçam* impressa não consta) a riqueza que terá conseguido amealhar⁶, nem a experiência – interrompida e abandonada – de ingresso na Companhia de Jesus⁷; e, principalmente, nada (ou quase nada) revela sobre o que lhe permitiu architectar e redigir a *Peregrinaçam*: frequentou escolas? Quem o ensinou? Que meios, que relações o moldaram⁸? Que livros povoavam a sua memória?

⁵ Quase no fim da *Peregrinaçam*, encontra-se o nome de “Fernão Mendez Pinto” na alegada transcrição de uma carta do rei do Bungo (IV, 302). É ocorrência única, mas decisiva para que ao narrador-personagem seja lícito dar o nome do autor.

⁶ No capítulo CCVI, conta-se que o “padre reitor” ficou incumbido de informar o Vice-rei da chegada do corpo de Francisco Xavier a Cochim e de lhe pedir “um catur bem esquipado” que levasse o fêretro a Goa. A primeira escolha do Vice-rei falha, “mas em seu lugar se lhe ofereceu um devoto do santo defunto, de que o Visorrei mostrou levar muito gosto” (IV, 261-262). Se este “devoto” for Mendes Pinto, isso significa que em meados de Quinhentos era uma figura próspera. O mesmo se afirma em cartas: “tinha de seu sete mil cruzados”, “era tido por dos mais ricos”, adquiriria “muito dinheiro” e tinha vários escravos (ver Rebecca Catz, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, pp. 26, 35, 50, 51).

⁷ Importa notar que, atendendo à rasura do seu nome em cartas da Companhia de Jesus (conforme Jordão de Freitas e o Padre Domingos Maurício observaram), esta ausência pode ter sido criada por outros que não Mendes Pinto (ver Jordão de Freitas, “Fernão Mendes Pinto”, pp. 59-60; Domingos Maurício, “A «Peregrinaçam» de Fernão Mendes Pinto e algumas opiniões peregrinas”, pp. 639-642).

⁸ Zoltán Biedermann e Andreia Martins de Carvalho chamaram já a atenção para as relações que ligam Mendes Pinto a famílias influentes: “the Santiago-cum-Faria network” (“Home sweet home: the social network of Mendes Pinto in Portugal”, pp. 29-53). A respeito do período vivido em Setúbal, ao serviço de Francisco de Faria e do Mestre de Santiago, o Visconde de Lagoa conjecturou: “A permanência de cinco anos e meio em Setúbal teve, supomos, considerável influência na formação intelectual de Mendes Pinto, que ali encontrou, com muita probabilidade, o ensejo de se instruir [...]” (“A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto (Tentativa de reconstituição geográfica)”, p. 13). Aparentemente, foi também esta ideia que ditou o título do capítulo I de uma versão latina da *Peregrinaçam*: “Ferdinandi Mendez Pinti Patria, mores et studia” (*Doctoris Alfonsi Sanctij Historia orientalis Anacephaleosis. Ex Peregrinationib' Ferdinandi Mendez Pinti [...]*, ap. Ana Paula Laborinho, *O rosto de Jano. Universos ficcionais da Peregrinaçam de Fernão Mendes Pinto*, vol. 1, p. 103).

Nos passos em que, indicando títulos ou limitando-se a um aceno geral, aponta uma ou outra fonte, directa ou indirecta, vista ou ouvida, Mendes Pinto dirige a atenção sobretudo para o oriente. Refere as “geografias” dos “escritores chins” (I, 4); “crónicas” da região de Java (I, 71) e de Ainão (I, 164); um “livro impresso” sobre a conquista de Malaca pelo “capitão Albuquerque, lião dos roubos do mar” (II, 130); uma “crónica” (II, 151) ou “livro da situação de todos os lugares notáveis” do “império ou monarquia” da China (II, 149, 150); “um livro per nome Toxefalem” (II, 157); “um livro impresso” sobre o “santo homem” Mateus Escandel (II, 160, 161); “livros que contam histórias e dão relação de tudo o que se quer saber” (II, 174); um “livrinho que se chama Aquesendo” (II, 204, 207, 212, 216, 217, 218); uma “história” das origens de Pequim (II, 143, 144, 145) e “crónicas dos reis da China” (II, 216, 244, 245); um “livro” que “se chama Pinatoreu” e “que trata do regimento dos banquetes” (II, 208, 209, 210); o Código de Justiça, “Nileterau” ou “As Brochas d’Ouro da Vontade do Filho do Sol” (III, 5); “um volume de patranhas escritas ao Rei de Brama”, que, tresladado e trazido a Portugal, acabaria em Itália (“um Florentino mo pediu emprestado. E querendo eu tornar a haver à mão, mo fez perdição, e o levou consigo a Florença e o presentou ao duque da Toscana, o qual me disseram que o mandara imprimir com título de «Crenças Novas da Gentilidade do Cabo do Mundo»” – III, 247); “histórias” de Timplão (III, 230, 231); “histórias” do reino de Pegu (III, 254); “um livro que tratava da fundação daquele reino” (IV, 21); “volumes” da história do Japão (III, 82).

Ao invés, são escassas e vagas as alusões a fontes europeias ou nacionais: “os escritores antigos” (que da China nada disseram – II, 138); “Ptolomeu” e os “mais que escreveram da Geografia” (III, 133), todos superados pelos “nossos cosmógrafos” (III, 133); “os nossos Cronistas” (III, 11); “mapas e cartas” (I, 94); “histórias que tratam da governança de Nuno da Cunha” (I, 14); “histórias do descobrimento da Índia” (I, 70) ou “histórias da Índia” (I, 113); “milagres evidentes” de Francisco Xavier, que “outros já escreveram” (IV, 260).

Nada terá de casual, esta desproporção: Mendes Pinto fomentava a ideia de que possuía informação rara e cobiçada. Todavia, há que seguir o rasto discreto de outros contactos, como cedo tentou o tradutor castelhano Francisco Herrera Maldonado e como em época mais recente fizeram diversos estudiosos: António José Saraiva, que julgou existirem vestígios picarescos na *Peregrinação*; Luciana Stegagno Picchio e António Rosa Mendes, que a associaram a relatos de viagens (v.g., os *Itinerários* de Ludovico Vartema⁹ e

⁹ Ver Luciana Stegagno Picchio, “Fernão Mendes Pinto e a sua *Peregrinação*”, in *Mar Aberto. Viagens dos portugueses*, pp. 29-44. O texto de Ludovico Vartema, amplamente divulgado, foi incluído também na antologia *Novus Orbis*.

de António Tenreiro¹⁰); Georges Le Gentil¹¹, Aníbal Pinto de Castro¹² e Rui Loureiro¹³, que acharam pontuais ligações a obras de temática ultramarina então dadas à estampa – a *História do Descobrimento e Conquista da Índia* (1552-1561), de Fernão Lopes de Castanheda, as *Décadas* de João de Barros (1552, 1553, 1563), os *Comentários* de Afonso Brás de Albuquerque (1.ª ed.: 1557; 2.ª ed.: 1576), o *Tratado dos Descobrimentos* (1563), de António Galvão, ou o *Tratado das Cousas da China* (1570), de frei Gaspar da Cruz.

Não custa, de resto, expandir o inquérito. Herrera Maldonado detectou afinidades entre *De Sarmatia Asiana Atque Europea, Libri Duo*, de “Matias Micuy”¹⁴, e os capítulos em que Mendes Pinto conta uma invasão da China pelos Tártaros. O mesmo se afirmará a propósito da descrição dos costumes das gentes de Lápia em *De Legatione Moschovitarum libellus*¹⁵ (por Paolo Giovio) e da caracterização dos “gigauhos”, na *Peregrinaçam* (II, 60-62): esta parece inspirada por aquela, o que não será estranho se pensarmos que *De Legatione* e *De Sarmatia* integravam, ambos, a antologia *Novus Orbis*, que João de Barros, um interlocutor de Mendes Pinto, apreciou. E, igualmente estimada pelo cronista, merece nota a “fábula moderna” [que] é a utopia”, por meio da qual “Tomás Moro [...] quis doutrinar os Ingreses como se haviam de governar”¹⁶: com Barros¹⁷ e com More¹⁸, bem poderá Mendes Pinto ter aprendido a exacerbar o conceito de ordem e de sistema que anima as páginas da *Peregrinaçam* dedicadas à cidade de Pequim.

Algumas conexões são controversas, mas nenhuma hipótese é despicienda, porquanto sugere a amplitude da obra que a consente: a comparação de “espantosos urros e prantos” com “cousa de encantamento” (I, 171) lembra fórmulas enfáticas habituais em livros de cavalarias; a intensidade dramática atingida ao narrar o suplício do Chaubainha traz consigo o *pathos* da tragédia (III, 173-181)¹⁹; a representação do interior de uma casa chinesa tem a graça ágil de uma cena de comédia

¹⁰ Ver António Rosa Mendes, “A *Peregrinação* e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, pp. 39-43.

¹¹ Georges Le Gentil, *Fernão Mendes Pinto, Un précurseur de l'exotisme au XVI.º siècle*.

¹² Aníbal Pinto de Castro, “Introdução”, in *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto* [...], pp. XXXIV-XXXV.

¹³ Rui Loureiro, “Em busca das fontes da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, in *Nas partes da China. Colectânea de Estudos Dispersos*, pp. 181-197.

¹⁴ *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto* [...], f. 7.

¹⁵ Giovio fala assim dos habitantes da região de Lápia (vizinhos aos de Noruega e Suécia): *In extremo eius Oceani litore, ubi Norbegia atque Suetia amplissima regna, Isthmo veluti quodam continenti adhaerent, Lapones existunt, gens supra quam credibile sit agrestis, suspiciosa & ad omne externi hominis vestigium navigiique conspectum maxime fugax.* (v. *Novus Orbis Regionum ac Insularum Veteribus Incognitarum* [...], pp. 537-538).

¹⁶ “Prologo”, *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, s/f.

¹⁷ Ver *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, fls. 44-48v.

¹⁸ Ver Raffaella D’Intino, “A «utopia chinesa» de Fernão Mendes Pinto”.

¹⁹ Ver Isabel Vila Maior, “O discurso directo como estratégia narrativa na *Peregrinação*”, p. 114.

(II, 100-101)²⁰. Seriam géneros familiares a Mendes Pinto, que regista “autos e entremeses” na China (II, 46) e uma “farsa” ou “prática” no Japão (IV, 291, 293)?

Não oferece dúvida, porém, que, no capítulo 55, a uma voz como a do menino chinês (*deus ex machina* inventado para denunciar a cega incoerência de António de Faria) subjaz a lição bíblica – muito em concreto, acusações de hipocrisia como as que foram lançadas por Isaías (29, 13) e evocadas por S. Mateus (15, 8)²¹, ou como as que S. Paulo desferiu na Epístola aos Romanos (2, 17-29):

Sabeis porque vo-lo digo? Porque vos vi louvar a Deus depois de fatos, com as mãos alevantadas e c'os beijos untados, como homens que lhes parece que basta arregar os dentes ao Céu, sem satisfazer o que tem roubado. Pois entendei que o Senhor da mão poderosa não nos obriga tanto a bulir com os beijos quanto nos defende tomar o alheio, quanto mais roubar e matar, que são dous pecados tão graves quanto depois de mortos conheceis no rigoroso castigo de sua divina justiça. (I, 212)

À eloquência destas semelhanças, junta-se a de alguns contrastes. Rumo a Calemplui e seus tesouros, a viagem corsária desenrola-se “por mar que nunca até então portugueses tinham visto nem navegado” (II, 49). O eco camoniano (admitamo-lo) só torna mais flagrante a inversão que a partir dele se engendra, pois a viagem de António de Faria conduzirá à profanação de um império, não à edificação de novos reinos sublimados. Nessa ilha sagrada, os portugueses são “cães esfaimados” (II, 74), e a metáfora coincide com a linguagem figurada do episódio da Ilha dos Amores (IX, 70, v.8; 74), mas em Calemplui não há redentoras contemplações dos segredos universais, e muito menos ascensões iniciáticas que comovam “de espanto e de desejo” (IX, 79, v.4). Nesta “anti-peregrinação”²², a corrida, violenta e bestial, faz-se por ganância – o pior dos amores, segundo Camões, porque visa aquelas “cousas que nos foram dadas,/ Não pera ser amadas, mas usadas.”²³

Reconhecer-se-á também às avessas um *exemplum* famoso, cristalizado por João de Salisbúria no *Policraticus* (V, 8): a história da justiça feita por Trajano a uma viúva duplamente enlutada pela perda do filho²⁴. Em esquema: a mulher

²⁰ Ver Georges Le Gentil, *Fernão Mendes Pinto, Un précurseur de l'exotisme au XVI.^e siècle*, pp. 267-268.

²¹ Ver João Santos Cordeiro, *António de Faria, personagem de Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, pp. 96-97.

²² Arnaldo Saraiva, “A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto Revisitada. A sua teoria moderna da viagem”, p. 136.

²³ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, p. 229 (IX, 25, vv.7-8).

²⁴ Ver Gordon Whatley, “The uses of hagiography: the legend of Pope Gregory and the Emperor Tra-

sem amparo recorre ao auxílio do homem de poder. Na *Peregrinaçam*, uma “desconsolada rainha” perseguida pelo rei dos Achéns, que lhe matara o marido, pede o apoio do capitão português. No *Policraticus*²⁵, Trajano avança a cavalo quando é interpelado; promete justiça para quando regressar da guerra, mas, sensível à insistência da mulher, abeira-se dela (desce do cavalo) e satisfaz a sua súplica. Na *Peregrinação*, a rainha viúva de igual modo insiste. Contudo, sem êxito: “e replicando ela sobre a incerteza de poder ou não poder vir este socorro quase que se agastou Pero de Faria, por lhe parecer que desconfiava ela da sua verdade” (I, 106). Nos antípodas de Trajano, que ouve os rogos e faz justiça, o capitão português protagoniza, nesta entrevista junto da “porta da igreja, que estava um pouco defronte” (I, 106), um caso que termina em amaríssima decepção. Desenganada, a rainha de Aarú lamenta:

Fonte limpa é o Deus que naquela casa se adora, de cuja boca procede toda a verdade, mas os homens da terra são charcos de água turva, em que por natureza continuamente moram desvários e faltas, pelo que se deve de haver por maldito o que confia no bocejo dos seus beiços. Porque vos afirmo, senhor Capitão, que desde que me entendi atégora, nenhũa outra cousa tenho visto nem ouvido senão que quanto os desaventurados como meu marido e eu mais fazem por vós, os Portugueses, tanto menos fazeis vós por eles, e quanto mais deveis, menos pagais. Pelo que, infringindo daqui, o que claramente se pode afirmar é que o galardão da nação portuguesa mais consiste e mais pende da aderência que do merecimento da pessoa. E prouvera a Deos que o que eu agora conheço de vós por meus pecados, conhecera el-rei meu marido, agora há vinte e nove anos, porque nem ele vivera tão enganado convosco como viveu, nem enfim se viera a perder por vossa causa como se perdeo. (I, 106).

Dos exemplos coligidos, extraem-se conclusões. Percebemos quão engenhoso é o processo a que António José Saraiva²⁶ chamou crítica “indirecta”: o comentário acutilante surge amiúde no discurso de personagens exóticas, e o oriente – esse estranho oriente, tão remoto e tão próximo – serve de espelho aos

jan in the Middle Ages”, pp. 25-63.

²⁵ Ver *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372). Livre V*, pp. 566-567. Trata-se de uma edição que contempla a tradução francesa feita por Denis de Foulechat, no século XIV. O *Policraticus*, cujo livro V foi elaborado a partir de uma obra que Salisbury atribuiu a Plutarco (*Institutio Trajani*), remonta a 1159.

²⁶ António José Saraiva, *Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca da Ideologia Senhorial*, Lisboa, pp. 81-148. O conceito foi igualmente proposto por Jaime Cortesão, que o usou em termos que mereceram uma réplica de Eduardo Lourenço, em “A «Peregrinação» e a crítica cultural indirecta”.

portugueses não porque lhes dê uma sabedoria nova, mas porque lhes recorda essenciais princípios (religiosos ou políticos) ao condenar-lhes os vícios²⁷. Mais, percebemos que, para lá da ostensiva atenção dada a fontes asiáticas, se cultiva, na *Peregrinação*, um diálogo lúcido e inteligente com textos europeus – até para os virar ao contrário, com destreza paródica.

Em suma, nem é “tosca” nem “rústica”, esta “escritura” (I, 3); é um texto que assimila criteriosamente outros textos e que nesse jogo desafia e faz pensar. Se o autor adopta a máscara da modéstia, e, ao arrepio do que seria comum no século XVI, não assume vínculos a qualquer padrão ocidental de que tirasse benefício e prestígio, age como quem prefere a liberdade das margens às fronteiras do cânone. Mas é esse cânone que – tudo leva a crer – constitui o nervo da *Peregrinação*.

* * * * *

Entre vários encômios, o prólogo da *editio princeps* apregoava “a notícia de cousas notáveis, e segredos nunca comunicados por outro algum historiadore”. Alvissareiras, estas palavras encareciam a informação sobre o mundo, com suas maravilhas, sua imensa extensão, suas monarquias que abalavam o cômputo dos cinco impérios fixado pela exegese do livro de Daniel. *Peregrinação* alimentava o debate sobre os conceitos de verdade e verosimilhança²⁸, conforme vinha acontecendo desde que o acesso a uma realidade difícil de imaginar, e mais difícil ainda de compreender, entrara no horizonte dos cronistas. Não surpreende, pois, o relevo dado à sua novidade. Mas tão-pouco surpreende que (iludindo a censura?) aqueles que pretendiam publicar a obra e a apresentavam como “breve história” – fruto de um autor “muito conhecido por nobre, e de singular engenho, memória e verdade” – fugissem a apontar o que nela seria “matéria perigosa”²⁹, e, num gesto de camuflagem, se aplicassem a envolvê-la de um nimbo heróico.

O que em 1614 se dizia “Ao Leitor”, era que Mendes Pinto “com muita glória e honra do nome e nação Portuguesa à custa do sangue que muitas

²⁷ Recorde-se que esta prática tinha antecedentes famosos e seria suficientemente clara para que, em 1619, um autor como Francisco Rodrigues Lobo a destacasse: “D. António de Guevara, em nome de um emperador romano, escreveu o que ele queria dizer em Espanha” (Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, p. 63).

²⁸ Recorde-se, a título de exemplo, o diálogo I de *Corte na Aldeia* (Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, pp. 54-71).

²⁹ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, p. 277 (X, 120).

vezes derramou pelejando pela Fé com os inimigos dela, padecendo trabalhos e riscos da própria vida [...] alcanç[ara] a notícia de cousas notáveis e segredos nunca comunicados por outro algum historiador”. Depois, em 1620, na “Apologia” que introduz a versão castelhana, bem como nas suas dedicatórias³⁰, Francisco Herrera Maldonado amplificaria todo esse programa épico, asseverando que Mendes Pinto era digno de “premio” pela “historia q̄ nos dexò escrita, pues en ella da la luz bastâte cõ sus peregrinaciones, prisiones, cautiverios y trabajos à la nacion Portuguesa, gloriosa en dilatar la Fè Catolica en partes tan remotas, para q̄ pueda cõ mas comodidad proseguir las famosas conquistas que han dado opinion de valientes, de fuertes y de Christianos a sus naturales, q̄ famosos en tantas hazañas, hã llevado à Reynos tan distantes del suyo, sus nõbres armas y memorias, sugetando tantas fuerças, convirtiendo tantos infieles, y enseñando a tãtos bárbaros, como es abonado testigo, la admiraciõ comun q̄ mira en el cielo muchos martyres, en la Yglesia innumerables fieles, y en Portugal millares de curiosidades y riquezas, imposibles vencidos con la misma sangre [...]”.³¹

Em sintonia com este discurso e com o respeito manifestado por João Baptista Lavanha, que na *Década IV* invocou “as Peregrinações”³², Manuel de Faria e Sousa inseriu “Fernan Mendez Pinto” num elenco de “historiadores”³³. Ao esgrimir argumentos em abono do autor e da obra, usou, no entanto, um termo intrigante: “Modernamente se lee la [historia] de Fernan Mendez Pinto, i se duda de mucho de lo que refiere: i personas que anduvieron por aquellas partes afirman, que no solo es todo verdad, sino que pudiera con ella dezir

³⁰ Dados de 1620, há exemplares da *Historia Oriental De Las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto* com dedicatórias diferentes. “Al Señor Don Duarte Marques de Flechilla, &c”, Herrera Maldonado dizia: “Las muchas mias [obligaciones] suplican a V. Excelência q̄ ampare esta Historia, para que segura de la emulacion, pueda llevar al templo de la Fama las hazañas valerosas de los Portugueses, que famosos, hasta los ultimos terminos del mundo han puesto en partes tan remotas el nombre de los señores Reyes progenitores de V. Excelência [...]” “A Manuel Severin de Faria, Chantre, y Canonigo de la Santa Iglesia Metropolitana de Evora”, afirmava também: “Yo ofrezco à V. Merced (entre las grandezas de un mundo) las victorias famosas de tanto glorioso Portugues, cuyos valores, sugetaron tantos mares, vencieron tantos barbaros, y cõquistaron tanto Reynos, a donde hallara v.m. los valerosos hechos, de muchos Cavalleros de su antiquissima família, que con valor christiano ofrecieron sus vidas en aquellas gloriosas conquistas, valoreando la calidad de sus ilustres progenitores [...]”.

³¹ “Apologia en Favor de Fernan Mendez Pinto, y desta Historia Oriental. Por el Licenciado Francisco de Herrera Maldonado, Canonigo de la santa Yglesia Real de Arbas”, in *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto* [...], f. 2.

³² *Ásia de João de Barros*. [...]. *Quarta Década*, p. 296.

³³ Mendes Pinto é um dos “tres Portugueses” que Faria e Sousa nomeia (os outros são Barros e Góis): “Fernan Mendez Pinto, que no deve nada al buen estilo: y que en la traducion Castellana està muy viciado, porque el Tradutor le quiso hazer florido à lo moderno: en Portugues le alabo yo.” (*Rimas Várias de Luís de Camões Comentadas por Manuel de Faria e Sousa*. t. IV, parte II, f. 102).

más, i que de miedo lo dexò. No ay duda, quien vè poco, no cree mucho, i al contrario.”³⁴ A menos que se entenda “miedo” como receio de “entrare nello Infinito”³⁵ ou de passar por falaz³⁶, capta-se neste comentário um alerta: *Peregrinaçam*, enquanto “história”, enveredava por caminhos melindrosos.

Na verdade, a obra pode ser lida como uma reacção às reputadíssimas *Décadas* de João de Barros: esta é a ideia que aqui procuraremos sustentar. Mais do que um vulto pairando “sobre diversas secções”³⁷ da *Peregrinaçam*, as *Décadas* terão funcionado, para Mendes Pinto, como um modelo crucial: não um modelo a imitar, não um modelo a satirizar³⁸; um modelo ao qual haveria que contrapor a “síntese da *outra face* da expansão”.³⁹

Decerto, o âmbito cronológico das duas narrativas é diferente (as *Décadas* de Barros findam no tempo em que a *Peregrinaçam* começa), mas o assunto persiste, já que Mendes Pinto não se ocupa apenas das “andanças dos homens que viviam na periferia do Estado da Índia”, entregues “a actividades que escapavam à observação dos cronistas oficiais ou officiosos.”⁴⁰ Embora a preencha largamente, o “império-sombra”⁴¹ não esgota a *Peregrinaçam*, onde, se há lugar para

³⁴ Manuel de Faria e Sousa, *Lusiadas de Luís de Camões. Comentadas por [...]*.vol. II, Canto VIII, col. 434.

³⁵ Numa carta datada de 1571 e dirigida a Bernardo Neri, enviado de Cosme I de Médicis a Lisboa, Mendes Pinto (se é seu, este texto) pede escusa de tratar das “cose della china”, alegando: “gli affermo realmente que arei a entrare nello Infinito pche sono le cose tanto grande che p̄ dire poco bisogna assai scrittura [...]” (Rebecca Catz, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e Outros Documentos*, p. 152).

³⁶ Veja-se o início do capítulo CXIV da *Peregrinaçam*: “Por me temer que particularizando eu todas as cousas que vimos nesta cidade [Pequim], a grandeza estranha delas possa fazer dúvida aos que as lerem, e também por não dar matéria a murmuradores e gente praguenta – que querem julgar das cousas conforme ao pouco que eles viram e que seus curtos e rasteiros entendimentos alcançam – de lançarem juízos sobre as verdades que eu vi por meus olhos, deixarei de contar muitas cousas que quiçá deram muito gosto a gente de espíritos altos e de entendimentos largos e grandes, que não medem as cousas das outras terras só pelas misérias e baixezas que têm diante dos olhos.” (II, 247).

³⁷ Rui Loureiro, “Em busca das fontes da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, in *Nas partes da China. Colectânea de Estudos Dispersos*, p. 187.

³⁸ António José Saraiva, ao valorizar traços picarescos na *Peregrinaçam*, afirmava: “É a sátira de tudo o que foi dito (com pouca convicção, aliás) por João de Barros e posto em forma digna no *Primor e Honra da vida soldadesca no Estado da Índia*.” (*Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca da Ideologia Senhorial*, p. 159).

³⁹ Lendo a *Peregrinaçam*, Thomas R. Hart afirmou: “I would argue that it rests on the same ideological base as does *The Lusiads*: the unquestioned link between religion and empire, a *fê* e o *império*.” (“Style and substance in the Peregrination”, p. 49). Também Alfredo Margarido considerou: “Não se trata do negativo, como por vezes se diz, mas de um aspecto complementar que os documentos mais versados no heroísmo iam eliminando do registo e por consequência da informação. Estamos, antes, perante um documento que serve de contraponto ao discurso exactamente nacionalista [...]” (“Fernão Mendes Pinto. Um herói do quotidiano”, p. 28).

⁴⁰ Rui Loureiro, “A China de Fernão Mendes Pinto, entre a realidade e a imaginação”, in *Nas partes da China. Colectânea de Estudos Dispersos*, p. 158.

⁴¹ Ver Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia 1500-1700*.

longínquas peripécias de chatins e corsários, há também lugar para os problemas da “nossa Malaca, tão importante ao estado da Índia” (I, 94), destacando-se o conflito com os Achéns de Samatra, nos quais Barros identificara um inimigo temível, capaz de dominar território estratégico e de perturbar a navegação nos mares do Extremo-Oriente.

Em rigor, nem Mendes Pinto ignora o que as *Décadas* promovem, nem Barros se alheia radicalmente do “império-sombra” e das “travessuras”⁴² nele cometidas (aliás, a realidade seria irreduzível a um absoluto claro-escuro que opusesse os “«indefectíveis» do serviço público” aos “marginais” dispersos para lá do Cabo Comorim⁴³). Vendo bem, idênticas são muitas das preocupações de Barros e de Mendes Pinto, que só parecem autores demasiado diferentes porque a essas preocupações comuns conferem projecção distinta.

O cronista régio empenha-se em salvar um código de valores tanto mais ameaçado quanto seria “provérbio do mundo: dos neícios leais se enchem os hospitais”. Ácido, ironiza: a “terra do ponente” “é pátria e mui piadosa de quem tem, e esquiva a quem se mal aproveitou, pois não podem aproveitar com a fazenda que não trouxeram”⁴⁴. Ao arrepio da maré, porém, persevera no que crê ser sua missão: “tratar [...] dos triunfos deste reino”⁴⁵; erguer um edifício decoroso, com “pedras lavradas e polidas dos mais ilustres feitos”⁴⁶, evitando “pubricar” “defeitos de partes que não fazem a bem” da história⁴⁷. Já Mendes Pinto, escudado na liberdade e na eficácia retórica próprias do testemunho pessoal (ou do que jura sê-lo), atreve-se a expor o que Barros encobre, e avança com uma “história” híbrida e irregular, onde escancara fraquezas. Não o faz disposto a atacar o império ou a fé⁴⁸. Pelo contrário. Mostrar o erro, o desvio, o excesso, a derrota, é o seu modo de engendrar um “espertador do entendimento”⁴⁹ e de “inculcar lição”.⁵⁰

⁴² *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 18.

⁴³ Ver Jorge Manuel Flores, “«Um homem que tem muito crédito naquelas partes»: Miguel Ferreira, os «alevantados» do Coromandel e o Estado da Índia”, p. 27.

⁴⁴ *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 228.

⁴⁵ “Prólogo”, *Ásia de João de Barros. [...] Primeira Década*, p. 3.

⁴⁶ “Prólogo”, *Ásia de João de Barros. [...] Segunda Década*, p. 1.

⁴⁷ *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 266.

⁴⁸ A leitura de Rebecca Catz (*A sátira social de Fernão Mendes Pinto. Análise crítica da Peregrinação*), divulgada em *Fernão Mendes Pinto – Sátira e anti-cruzada na Peregrinação*, foi contestada, entre outros autores, por Aníbal Pinto de Castro na sua “Introdução” à *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto [...]* (pp. XXXV-XLVIII), bem como por Amadeu Torres (“Fernão Mendes Pinto, no pós-centenário da sua morte: o texto e a hermenêutica”, pp. 137-153).

⁴⁹ “Prólogo”, *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, s/f.

⁵⁰ “Prólogo”, *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, s/f.

Nada tem de simples, a relação entre as *Décadas* e a *Peregrinação*, porque nenhuma das obras é simples. Nas *Décadas*, João de Barros teoriza, deixa claro que se rege por uma pauta que exige e legitima opções: a história, *magistra vitae*, como Cícero, Tito Lívio ou Tucídides haviam sublinhado, nem tudo acolhe; compete ao autor deliberar e destringar o que inclui e o que exclui, o que patenteia e o que dissimula. Vinha sobressaindo, na cultura do século XVI, a arte da dissimulação, que seduziria os seiscentistas Baltasar Gracián e Torquato Acetto. No *Libro del Cortegiano*, Baldesar Castiglione produzira doutrina e levantara questões: saber viver equivaleria a saber ser um Proteu, mudo ou lisonjeiro, em permanente adaptação às circunstâncias e às conveniências? Castiglione vincava – talvez numa surda réplica a Machiavel – que o bom cortesão seria um “institutor del príncipe”⁵¹, nunca resignado a prescindir da moral, e *mutatis mutandis* o preceito quadra a João de Barros: apostado em “tratar [...] dos triunfos d[O] reino”⁵² e em abafar o que classifica como “vil tragédia”⁵³, não abdica por completo de condenar atropelos.

Há nas *Décadas* tensões iniludíveis, que aumentam em diacronia. O sistema harmonioso gizado na *Década I* (fiel à tradição plasmada nos livros de cavalarias, *maxime* na juvenil *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo donde os Reys de Portugal descendem*⁵⁴), organizado de acordo com a obediência hierárquica a um centro de poder, vai sendo corroído, volume após volume. O mundo representado na crónica, agitado por paixões, perde equilíbrio e ganha desconcerto; o texto, na proliferação de fios diegéticos e na inclusão do que se denigre como “cisco” ou “enxurro”, corporiza esse descontrole. Em tiradas avulsas, Barros reprova:

como neste oriente a que chamamos Índia, reina mais a cegueira da fortuna que a luz da razão, dissemos já por ela, ser crua madrastra dos fiéis, e lisonjeira madre dos artificiosos. Cousa tão aprovada na boca do povo deste reino cabeça dela, que quando vem passar um destes seus mimosos com a pompa da sua prosperidade, dizem, vedes, ali vai um filho da Índia.⁵⁵

Ou, numa nostálgica *laudatio*: “a frol da Índia” eram “fidalgos e cavaleiros” “criados na escola do Viso-Rei dom Francisco d’Almeida e de Afonso

⁵¹ Baldesar Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, p. 409.

⁵² “Prólogo”, *Ásia de João de Barros*. [...]. *Primeira Década*, p. 3.

⁵³ *Ásia de João de Barros*. *Terceira Década*, f. 77v.

⁵⁴ Preparada ainda no reinado de D. Manuel, a obra saiu impressa em 1522 e foi dedicada ao novo soberano, D. João III.

⁵⁵ *Ásia de João de Barros*. *Terceira Década*, f. 63.

d'Albuquerque, em cujo tempo os homens tinham per honra os meios per que se ela ganha, e não tratos per que se adquire fazenda, que dali por diante se começaram usar mui soltamente, com que as cousas do estado da Índia tomaram um termo declinando mais em cobiça de ãa cousa que da outra, com que estão postas no que ora vemos.”⁵⁶

Na *Peregrinaçam*, ecoam estas diatribes. Com uma diferença, porém: entre o “favor da fortuna” e o “serviço e cavalaria”, Barros privilegia o segundo, convicto de que “honra e fazenda, cousas [são] que poucas vezes juntamente se conseguem”⁵⁷; ao invés, Mendes Pinto desejaria essa proeza. Melhor, desejaria, sem escrúpulos, a aliança triádica de fé, império e comércio. Daí que se esmere a denunciar o que a fere; daí que preconize um novo rumo para “as cousas do estado da Índia”.

Se Barros exalta o fervor por Deus e pelo rei, se exalta a razão e a ética cavaleiresca, Mendes Pinto também chega a fazê-lo (veja-se como aplaude Leónis Pereira a defender Malaca “com tanto esforço que pareceo mais milagre que obra natural” – I, 117), mas para logo sublinhar que estas são virtudes excepcionais e, na realidade, maltratadas. A construção da imagem de Francisco Xavier não permite dúvidas: pronto a incitar à cruzada; estupendo na mobilização de meios e vontades, o Padre Mestre é mostrado como figura ímpar em teatro escandalosamente hostil.

Repare-se. Na *Peregrinaçam*, os achéns desafiam o capitão de Malaca e enviam-lhe uma carta por “sete coitados” a quem tinham mandado “cortar os narizes e as orelhas, e a alguns jarretar pelos artelhos” (IV, 171). Simão de Melo (à data, o capitão de Malaca) contenta-se com proferir, num pequeno círculo de “aceitos”, “ditos cortesãos e galantes” (IV, 172). É Xavier quem toma a iniciativa de enfrentar o repto, do mesmo modo que durante uma tormenta marítima “ele só era o capitão” (IV, 242). Hábil, Mendes Pinto usa a antítese para que avultem, na sua estridente oposição, distintos padrões de comportamento, e recorre ao paradoxo para evidenciar o absurdo: Xavier vem a sofrer o martírio, não às mãos de infiéis, mas ao capricho de um capitão de Malaca em cujo carácter sobressaem a obstinação e o rancor (IV, 252). Simbólico detalhe: tal como Cristo incitara os Apóstolos a fazer em terra ingrata, o Padre sai da cidade descalçando “as botas” e batendo-as “em cima de ãa pedra, como que lhe sacudia o pó” (IV, 254).

Mendes Pinto nomeia os motivos (“ódio e cobiça” – IV, 250) pelos quais fracassam os planos prosélitos de Francisco Xavier, que um Diogo Pereira⁵⁸ patro-

⁵⁶ *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 3.

⁵⁷ *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 53.

⁵⁸ Trata-se, não de Diogo Pereira, o Malabar, mas de um homónimo, bem relacionado com os Jesuítas

cinava. E, a agravar o vitupério, devassa os bastidores da acção, denunciando preconceitos de elite ou receios de uma aristocracia pressionada pelo fenómeno da *nova riqueza*. D. Álvaro de Ataíde, na época o capitão de Malaca, recusa-se a acatar ordens do vice-rei? “Estava muito de quebra com Diogo Pereira por lhe não emprestar dez mil cruzados que lhe pedira” (IV, 250) e propalava “a modo de escárneo que aquele Diogo Pereira que sua senhoria dizia era um fidalgo que ficava em Portugal, e não aquele que o Padre apresentava, que fora ontem criado de dom Gonçalo Coutinho, e não tinha partes para ir por embaixador a um tamanho monarca como era o Rei da China.” (IV, 250).

Da narrativa ressuma um iniludível sentido de proveito e exemplo: ao “pecado” segue-se o castigo. Na *Peregrinação*, nem por ser filho de Vasco da Gama deixa D. Álvaro de Ataíde de constituir um caso de soberba punida: aquele que, na sua “contumácia”, se negava a ouvir Xavier, e aos que se empenhavam na viagem à China respondia que “se Diogo Pereira se obrigava a dar a el-Rei pelos direitos da sua nao trinta mil cruzados [...], também ele se obrigava por aquele requerimento que lhe faziam a lhes dar a todos trinta mil pancadas c’o cabo daquela chuça” (IV, 252); o responsável pela melancolia que consome e destrói Xavier, morre “cercado de avexações e de trabalhos na honra, na fazenda e na vida” (IV, 269).⁵⁹

Mendes Pinto torna esta condenação gritante a propósito da história de Francisco Xavier, e reitera-a, em geral⁶⁰, explicitando juízos, como ao avaliar a atitude dos portugueses em Martavão:

se praticou sobre a resolução deste feito, em o qual por pecados nossos se não tomou nenhũa, por haver nesta junta tantas diversidades de opiniões e de pareceres, que Babilónia em seu tempo não lançou de si mais variedades de línguas, de que a principal causa, segundo se disse, foi a inveja de seis ou sete homens que queriam presumir de fidalgos que se acharam ali presentes, os quais, tendo

e muito estimado pelo próprio Francisco Xavier, a julgar pelas cartas que lhe escreveu e pelo cuidado que teve de o recomendar (ver Sanjay Subrahmanyam, *Three ways to be Alien: Travails & Encounters in the Early Modern World*, p. 30; Luís Filipe Thomaz, “Diogo Pereira, o Malabar”, pp. 49-64).

⁵⁹ Na *Peregrinação*, não há rasto da excomunhão a que D. Álvaro de Ataíde terá sido sujeito (ver *Monumenta Xaveriana Ex Autographis Vel Ex Antiquioribus Exemplis Collecta*. Tomus Primus [...], pp. 767, 805).

⁶⁰ Se houver correspondência entre o António de Faria da *Peregrinação* e o autor do testamento com data de 2 de Junho de 1548, teremos um exemplo nítido desse empenho morigerador: o testamento foi feito por um António de Faria “doente em cama”, assistido pelo Padre Mestre Francisco (Fernando-António Almeida, *Fernão Mendes Pinto. Um aventureiro português no Extremo-Oriente*, pp. 307, 311); Mendes Pinto faz desaparecer o capitão num “tufão, tão forte de vento e çarração e chuveiros que não parecia cousa natural”, logo após o saque em Calemplui, quando as embarcações vão carregadas de tesouros (II, 83).

para si que se Deus permitisse que este negócio sucedesse como se esperava, o João Caieiro só (a quem os mais não tinham boa vontade) ficaria daqui com tamanho nome, e tanta honra, que seria pouco, como eles depois dezião, fazê-lo El-rei marquês, ou quando menos, Governador da Índia. (III, 160).

Na sequência deste comentário, vem, relatada com vagar e minúcia, a queda do Chaubainhá e a infâmia de quem o desamparou. O mesmo é dizer: por processos óbvios ou subtis, destacando matérias como as que Barros desejara evitar, Mendes Pinto leva o leitor a concluir que “ódio e cobiça” geram desgraça e merecem censura. Note-se, contudo: na *Peregrinaçam*, as questões morais e diplomáticas não se apartam de questões materiais. Lamentar o fim do Chaubainhá é também ocasião para suspirar pelo “muito que por nossos pecados perdemos e o muito que pudéramos ganhar” (IV, 103).

Sabemo-lo já: a *Peregrinaçam* não foi concebida como uma “história” da presença portuguesa no oriente limpa de “noda[s] negra[s] e feia[s]”⁶¹, antes como uma versão desassombrada e crua dessa narrativa. Falta acrescentar: Mendes Pinto ambicionaria concorrer assim para a resolução dos problemas que se atrevia a assumir. É o que faz crer a *vis* persuasiva do discurso em que vai gizando uma reequação do império.

Com efeito, a modéstia inicial do pai que se dirige aos “filhos”, e só para eles escreve, dissipa-se quando o autor fala “a gente de espíritos altos e de entendimentos largos e grandes” (II, 247), aos “cristãos” (III, 208), “aos leitores” (III, 144) ou “aos que isto lerem” (IV, 103). Ora “isto” não é exclusivamente uma história de vida vivida – espécie de contemplação de sucessivos naufrágios por um espectador que aprendeu a ser sábio e a guardar distância de paixões como o ódio ou a cobiça⁶², quase glosando o aforismo atribuído a Séneca (*sapiens enim peregrinatur, stultus exulat*). Na verdade, *Peregrinaçam* é igualmente um conjunto de alvitre enunciados em prol da “racionalidade”⁶³ da política da expansão.

De acordo com Mendes Pinto, a China proporcionaria “cousas” “quicá de muito mor proveito e menos custo, assi de sangue como de tudo o mais, do que é tudo o da Índia, em que tanto cabedal se tem metido atégora” (I, 152-153); o “reino de Sião e império Sornau”, “quanto mais proveitoso nos fora tê-lo antes senhoreado que tudo quanto temos na Índia e com muito menos custo do que até agora nos tem feito” (IV, 101). A descrição da cidade de “Pongor, metrópoli

⁶¹ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, p. 258 (X, 47).

⁶² Ver Hans Blumenberg, *Naufrágio com espectador*.

⁶³ Rui Loureiro, “Possibilidades e limitações na interpretação da «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto”, p. 249.

desta ilha léquia”, tem um fito: é “para que, se em algum tempo Deos Nosso Senhor for servido de inspirar na nação portuguesa que, primeira e principalmente, pela exaltação e acrescentamento da fé católica e, após isso, pelo proveito que daí pode tirar, queira intentar a conquista desta ilha, saiba por onde há-de pôr os pés, e o muito que pode ganhar no descobrimento dela, e quão fácil lhe será conquistá-la.” (III, 131). Outrossim, Quangeparuu, na China, é pintada como presa apetecível:

Nesta cidade, nos afirmaram que tinha El-Rei de renda todos os anos só das minas de prata 2500 picos, que são 4000 quintaes, e, afora esta renda, tem outras muitas de muitas cousas diferentes. Esta cidade não tem mais força para sua defensão que um fraco muro de tijolo de oito palmos dos meus de largo, e ãa cava de cinco braças de largo e sete palmos de fundo. Os moradores dela são gente fraca e desarmada, nem tem artilharia nem cousa que possa prejudicar a quaisquer bons quinhentos soldados que a cometerem. (III, 77-78).

Observe-se: o autor que valoriza a qualidade – moral e espiritual – de outras gentes é também quem avalia a sua riqueza, ambicionando dominá-la. O cuidado de facultar informações úteis faz da obra um “abc”⁶⁴ ou uma agenda de evangelização, conquista e comércio⁶⁵. E não haverá aqui incoerência⁶⁶, antes pragmatismo. Na óptica de Mendes Pinto, o Estado da Índia careceria de uma *translatio* para Oriente. Por isso Malaca e Samatra sobressaem nesta narrativa, que o leitor deverá seguir munido de um mapa: à luz da geografia e da política, vê-se melhor a *Peregrinação*.

* * * * *

Escute-se o discurso do rei dos Batas, no capítulo XVII. É um passo impressionante, que justificaria, por si só, uma reflexão acerca das relações entre a obra de Mendes Pinto e as *Décadas* de João de Barros:

Ah português, português, rogo-te que não faças de mim tão nécio, já que queres que te responda, que cuide que quem em trinta anos se não pôde

⁶⁴ Ver Alfredo Margarido, “La multiplicité des sens dans l’écriture de Fernão Mendes Pinto et quelques problèmes de la littérature de voyages au XVI^e siècle”, pp. 159-197.

⁶⁵ Ver João David Pinto Correia, “Apresentação crítica”, pp. 90-92.

⁶⁶ Ver António José Saraiva, *Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca da Ideologia Senhorial*, pp. 100, 130.

vingar a si, me possa socorrer a mim. Porque como o rei de vós outros e os seus governadores não castigaram este inimigo quando vos tomou a fortaleza de Paacem, e a galé que ia para Maluco, e as três naus em Quedá, e o galeão de Malaca em tempo de Garcia de Sá, e as quatro fustas depois em Salangor com as duas naus que vinham de Bengala, e o junco, e o navio de Lopo Chanoça, e outras muitas embarcações que agora me não vêm à memória, em que me afirmaram que matara mais de mil de vós outros, afora a presa riquíssima que tomou nelas, logo foi para ele me destruir a mim e eu ter muito poucas esperanças em vossas palavras. Basta-me ficar como fico, com três filhos mortos, e a maior parte do meu reino tomada, e vós na vossa Malaca não muito seguros. (I, 60).

Nas *Décadas*, os Batas têm fama de canibais⁶⁷; nos capítulos XV-XVIII da *Peregrinaçam*, o rei dos Batas tem a força de uma *imago*, pela temperança e pela justiça que são seu timbre e que ressaltam não só porque a sua fala veicula doutrina própria de um espelho de príncipes como porque se lhe opõe, no capítulo XIX, a figura sanguinária, incestuosa e parricida de um “tirano” (*i.e.*, um anti-modelo).

O trecho agora citado é um exemplo da crítica indirecta em que a *Peregrinaçam* é fértil: a personagem diz o que o autor quer que seja dito. Dito e redito. Adiante, estas palavras serão reiteradas pelo rei de Aarú:

Certo que se o rei de vós outros, Portugueses, agora soubesse quanto ganhava em me eu não perder, ou quanto perdia em os Achens me tomarem Aarú, ele castigaria o antigo descuido de seus capitães, que, cegos e atolados em suas cobiças e interesses, deixaram criar a este inimigo tanta força e tanto poder que temo já que quando quiser refreá-lo não possa, e se puder há-de ser com lhe custar muito do seu. (I, 80).

Depois, a somar-se a uma intervenção afim, pela rainha viúva, virá o “prognóstico” do narrador, advogando “que por via de razão, de duas há-de ser ùa: ou destruir-se este Achem, ou por seu respeito virmos nós a perder toda a banda do sul, como é Malaca, Banda, Maluco, Çunda, Bornéo e Timor, afora no norte a China, Japão, Léquios e outras muitas terras e portos em que a nação portuguesa, por seus tratos e comércios tem o mais importante e o

⁶⁷ *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 119v: “o [gentio] que vive naquela parte da ilha que cai contra Malaca, é aquela geração que eles chamam Batas, os quais comem carne humana, gente mais agreste e guerreira de toda a terra.”

mais certo remédio de vida que em todas as outras quantas são descobertas do cabo de Boa Esperança para diante [...] e também nesta perda [...] se arrisca perder-se a alfândega do Mandovim da cidade de Goa, que é a melhor cousa que temos na Índia”... (I, 94).

Esta cadeia só seria possível mediante uma hábil efabulação⁶⁸. Um após outro, vão entrando em cena reis de Samatra, aliados dos portugueses e ansiosos pelo seu auxílio contra o “tirano” achém. Todos acabam decepcionados, porque, na versão de Mendes Pinto (discrepante da que se encontra em documentos epistolográficos⁶⁹), o capitão de Malaca, Pero de Faria, muito promete e nada (ou quase nada) dá: envia “cumprimentos, que custam pouco”, cria “esperanças” vãs (I, 78), entretém com “palavras” sem “nenhum fruto” (I, 103).

Cada uma das personagens orientais é um pretexto para Mendes Pinto moldar oradores fidedignos, cujos discursos, por artes de intratextualidade, provocam um efeito de eco que intensifica críticas e as cumula de uma energia sentenciosa e profética, lançando um alerta: a história repetia-se, os erros perpetuavam-se. Aliás, não será exagerado chamar a estes discursos pseudoprocias: nos anos 60 – época de redação do texto – os Achéns conquistaram o reino de Aarú e redobram os assédios a Malaca.⁷⁰

Salientando o problema, Mendes Pinto fazia coro com Barros, que escrevera a propósito do rei do Achém: “ao presente é feito senhor de todos aqueles estados, e tão poderoso com nosso dano, que com suas armadas comete a nossa cidade de Malaca”⁷¹. Mais: ao conceber o discurso do rei dos Batas, pleno de alusões a episódios de derrota portuguesa perante os achéns, Mendes Pinto investia informação

⁶⁸ Rebecca Catz presta atenção a esta sequência de capítulos (*Fernão Mendes Pinto – Sátira e anti-cruzada na Peregrinação*, pp. 28-36). Não refere, no entanto (decerto porque não convinha à tese que procurava defender), o longo comentário político do narrador.

⁶⁹ Numa carta endereçada a D. João III, Pero de Faria jurava agir “sem cobiça de dinheiro”, avisava que “entrementes que os d’achens andarem prósperos e o governador da India não mandar gente que os destruia, Malaca corre assaz de fadiga”, e aconselhava: “devia S. A. de mandar ao Viso-rei ou a quem governar a Índia, que em todas as maneiras viesse sobre d’Achem, pois nos tem feita tanta ofensa, em que nós por tardarmos tanto de lhe não dar castigo, perdemos o credito com estes reis comarcãos de Malaca.” (*Fernão Mendes Pinto. Excerptos seguidos de uma noticia sobre sua vida e obras. Um juízo critico. Apreciações de belezas e defeitos e estudos de língua por Antonio Feliciano de Castilho*. Tomo segundo, pp. 149, 141, 146, respectivamente).

⁷⁰ Jorge Manuel dos Santos Alves, *O domínio do Norte de Samatra. A história dos sultanatos de Samudera-Pacêm e de Achém, e das suas relações com os Portugueses (1500-1580)*, p. 176. Resta saber se, nos encômios a Leónis Pereira, que em 1568 protagonizou a defesa de Malaca não se esboçou o embrião de uma dedicatória que, a ter existido, só viria corroborar a importância concedida ao assunto. Recorde-se que em 1576 saiu a *Historia da provincia Sãcta Cruz* de Pero de Magalhães Gândavo, dedicada a Leónis Pereira, numa homenagem e angariação de patrocínio para a qual concorreram também versos de Camões.

⁷¹ *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 307v.

contida nas *Décadas*, onde se relatava – entre outros desastres⁷² – a queda de Pacém, a perda da galé de Simão de Sousa e a captura do galeão enviado ao Achém no tempo de Garcia de Sá.⁷³

Decidido a fazer ver a ferida e não a ocultá-la, Mendes Pinto recusa, porém, proceder como Barros, atenuar desaires ou sublimar derrotas⁷⁴. Ora o que é notável é que, parecendo distante do cronista, está a aplicar a lição dada no Prólogo da *Década III*, onde se encarece a “força da eloquência”⁷⁵ e se advoga que a uma má história será preferível uma boa fábula: “mais doce e accepta é na orelha e no ânimo ãa fábula composta com o decoro que lhe convém, que ãa verdade sem ordem e sem ornato.”⁷⁶

Barros partia do princípio de que, se a história *movia*, os exemplos dados teriam de ser dignos de imitação (“má história” seria aquela a que faltava “utilidade de lição”, *i.e.*, aquela que difundiria anti-valores como os arrolados no *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais em forma de jogo*); Mendes Pinto terá crido, ao contrário, que os exemplos patentes deviam ser capazes de provocar indignação e de fazer pensar. Para Barros, “decoro” significava medida e equilíbrio (poético, ético e moral); para Mendes Pinto, equivaleria a uma adequação a fins pretendidos. E adequado, na *Peregrinação*, seria, não “dissimular [...] defectos”, mas expô-los.

Um grito iconoclasta sobre os enganos gerados através do discurso soara no *romanzo* de Ariosto, *Orlando Furioso* (1532), pela voz da personagem de

⁷² Ver *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, f. 126.

⁷³ Ver *The Travels of Mendes Pinto*. Edited and translated by Rebecca Catz, pp. 548-549.

⁷⁴ Se a perda de Pacém suscita a crítica severa de Barros (“E verdadeiramente o modo que se teve neste recolhimento, foi tão desordenado, que quanta honra os nossos tinham ganhado na defensão desta fortaleza, tanta perderam no modo de a deixar: tanto vai de defender a vida a desemparar a fazenda alheia, porque esta foi a primeira cousa que os nossos leixaram naquelas partes com o temor no rosto, e vergonha nas costas. E o que fez este caso mais desestrado, foi que saindo da barra daquele rio os nossos, em três navios e ãa nau, em que iam aqueles principais desapossados do seu, acharam trinta lâncaras carregadas de mantimento com muita gente que mandava o rei de Arú em socorro a dom André [...]” – f. [2]15) o seu relato não se compara com o de Gaspar Correia, que nada perdoa e tudo reprova. Observe-se como retrata o capitão de Pacém, D. André Anriques: “pobre, e cobiçoso de condição, se pôs em caminho de querer enriquecer, usando de grandes tyrannias assy com os portuguezes como com a gente da terra, e muy dissolutamente tomava o que queria, com que de todos era desamado, e lhe querião grande mal.” (*Lendas da Índia por Gaspar Correia*. [...], vol. II, pp. 766-767). Quanto aos restantes episódios, Barros constrói a narrativa de maneira a atribuir aos portuguezes o papel de cavaleiros, capazes de “proezas quais se contam nos livros fabulosos”, e aos achéns o de contendedores plenos de malícia e traição (*Ásia [...] Quarta Década*, pp.117-121; 376-379). Muito semelhante é a versão de Fernão Lopes de Castanheda, na *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portuguezes*, vol. II, pp. 507-517, 545-547).

⁷⁵ “Prologo”, *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, s/f.

⁷⁶ “Prologo”, *Ásia de João de Barros. Terceira Década*, s/f.

S. João, que, acusando os poetas (ou a sua maioria) de serem venais, recomendava: “e se tu vuoi che l’ ver non ti sia ascoso/ tutta al contrario l’istoria converti”⁷⁷. A verdade, porém, é que Mendes Pinto não precisava de conhecer Ariosto para se lançar na redacção de uma narrativa que mostrava um outro olhar sobre a história ou que virava ao contrário o rumo seguido na obra de um consagrado historiógrafo como Barros. De facto, a sua iniciativa (em parte comparável à que tivera o longamente inédito Gaspar Correia) surgia em maré favorável.

No campo da historiografia, o tempo era de mudança, com o trabalho de um cronista como Diogo do Couto a vincar as dicotomias claro-escuro, virtude-vício, regra-desvio, conforme ressalta no “contra-discurso” das *Décadas*⁷⁸ e fica patente no *Soldado Prático*. De resto, o próprio João de Barros, que conheceu Mendes Pinto e teve na sua memória abundante uma fonte preciosa, exprimiu na “Apologia” que abre a *Década* IV um dramático desencanto. Aí, quem escreve já não é o mesurado arquitecto, zeloso da ordem e do equilíbrio, mas o cronista inquieto pelos sinais dos tempos (desconcerto do mundo, injustiça, primazia do ter sobre o saber e sobre tudo): “Pois pola Pátria, no tempo que os outros cá, e lá andam, a quem se carregará de mais fardos às costas dos despojos da Índia, nós tomamos cuidado de levantar a bandeira dos triunfos dela, que estes carregados leixaram jazer desemparada, e esquecida com a ocupação e pressa que cada um em seu modo traz de salvar a prea de que lançou mão, por lhe mais importar o próprio interesse, que a glória comum da Pátria.”⁷⁹

Barros, que assim falava, dizia ser urgente a elaboração de um livro “das abusões do tempo”⁸⁰ – um livro como a *Peregrinação* de Mendes Pinto?

⁷⁷ Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, t. II, p. 913 (XXXV, 27).

⁷⁸ Maria Augusta Lima Cruz, *Diogo do Couto e a Década 8ª da Ásia*. vol. II, p. 306: “O que há de verdadeiramente extraordinário e arrojado na crítica inserta nas *Décadas* de Couto é não só [...] o facto de ser o próprio autor a assiná-la, mas também o facto de essa crítica incidir sobre os actos guerreiros dos portugueses que batalharam na Índia e isto em obras em que se propunha imortalizar esses mesmos feitos. É certo que este último objectivo se cumpre no [...] discurso histórico que apodámos heróico mas, paralelamente a ele, perpassa uma linha interpretativa que constitui um verdadeiro contra-discurso. Por ele se conhecem as cobiças, as covardias, as fraquezas, em suma, a outra face da história da Ásia portuguesa.”

⁷⁹ “Appologia de Ioão de Barros em lugar de Prologo”, *Ásia* [...]. *Quarta Década*, s/f.

⁸⁰ “Appologia de Ioão de Barros em lugar de Prologo”, *Ásia* [...]. *Quarta Década*, s/f.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Fernando-António, *Fernão Mendes Pinto. Contribuição para o estudo da sua vida e obra*, Almada: Câmara Municipal de Almada, 2006
- ALVES, Jorge Manuel dos Santos, *O domínio do Norte de Samatra. A história dos sultanatos de Samudera-Pacém e de Achém, e das suas relações com os Portugueses (1500-1580)*, Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999
- ARIOSTO, Ludovico, *Orlando Furioso*. A cura di Cesare Segre, Milano: Arnoldo Mondadori, 1990
- BARROS, João de, *Ásia de [...] Primeira Década*. Fac-símile da edição de 1932, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988
- BARROS, João de, *Ásia de [...] Segunda Década*. Fac-símile da edição de 1974, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988
- BARROS, João de, *Ásia de [...] Terceira Década*. Fac-símile da edição de 1563, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992
- BARROS, João de, *Ásia de [...] Quarta Década*. Fac-símile da edição de 1615, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001
- BIEDERMANN, Zoltán Biedermann e CARVALHO, Andreia Martins de, “Home sweet home: the social network of Mendes Pinto in Portugal”, in *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação*. Studies, restored portuguese text, notes and indexes edited by Jorge Santos Alves, Lisboa: Fundação Oriente, 2010, vol. I, pp. 29-53
- BLUMENBERG, Hans, *Naufração com espectador*, Lisboa: Vega, 1990
- CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas [...]*. Leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Apresentação de Aníbal Pinto de Castro, Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa/Ministério da Educação, 1989
- CASTANHEDA, Fernão Lopes de, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, 2 vols., Porto: Lello & Irmão, 1979
- CASTIGLIONE, Baldesar, *Il Libro del Cortegiano*. A cura di Walter Barberis, Torino: Einaudi, 1998
- CASTILHO, António Feliciano de, *Fernão Mendes Pinto. Excerptos seguidos de uma notícia sobre sua vida e obras. Um juízo critico. Apreciações de belezas e defeitos e estudos de língua por [...]*. Tomo segundo, Rio de Janeiro/Paris: Livraria de B.L. Garnier, 1865
- CASTRO, Aníbal Pinto de, “Introdução”, in *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto [...]*, Porto: Lello & Irmão, 1984, pp. V-LXX

- CATZ, Rebecca, *A sátira social de Fernão Mendes Pinto. Análise crítica da Peregrinação*, Lisboa: Prelo, 1978
- CATZ, Rebecca, *Fernão Mendes Pinto – Sátira e anti-cruzada na Peregrinação*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981
- CATZ, Rebecca, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, Lisboa: Presença, 1983
- CORDEIRO, João Santos, *António de Faria, personagem de Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses, Universidade Aberta, 2001
- CORREIA, Gaspar, *Lendas da Índia por [...]*, 4 vols., Porto: Lello & Irmão, 1975
- CORREIA, João David Pinto, *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Seara Nova/Editorial Comunicação, 1979
- CRUZ, Maria Augusta Lima, *Diogo do Couto e a Década 8ª da Ásia*. vol. II, Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994
- D'INTINO, Raffaella, “A «utopia chinesa» de Fernão Mendes Pinto”, *Oceanos*, 7, 1991, pp. 67-71
- FLORES, Jorge Manuel, “«Um homem que tem muito crédito naquelas partes»: Miguel Ferreira, os «alevantados» do Coromandel e o Estado da Índia”, *Mare Liberum*, nº 5, 1993, pp. 21-37
- FREITAS, Jordão de, “Fernão Mendes Pinto”, in *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Publicada sob a direcção de Albino Forjaz Sampaio, vol. III, Lisboa: Bertrand, 1932, pp. 53-64
- HART, Thomas R., “Style and substance in the Peregrination”, *Portuguese Studies*, vol. 2, 1986, pp. 49-55
- HERRERA MALDONADO, Francisco (ver PINTO, Fernão Mendes)
- LABORINHO, Ana Paula Laborinho, *O rosto de Jano. Universos ficcionais da Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, Dissertação de Doutoramento em Literatura Portuguesa, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2 vols., 2006
- LAGOA, Visconde de, “A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto (Tentativa de reconstituição geográfica)”, *Anais*, tomo I, Ministério das Colónias/Junta de Investigações Coloniais, 1947
- LE GENTIL, Georges, *Fernão Mendes Pinto, Un précurseur de l'exotisme au XVI.º siècle*, Paris: Hermann & C.º, Editeurs, 1947
- LOBO, Francisco Rodrigues, *Corte na Aldeia*. Introdução, Notas e Fixação do texto de José Adriano de Carvalho, Lisboa: Presença, 1992

- LOUREIRO, Rui, “Possibilidades e limitações na interpretação da «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto”, *SRAZ*, XXIX-XXX, 1984-1985, pp. 229-250
- LOUREIRO, Rui, *Nas partes da China. Colectânea de Estudos Dispersos*, Lisboa: CCCM, I.P., 2009
- LOURENÇO, Eduardo, “A «Peregrinação» e a crítica cultural indirecta”, in Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, 2ª ed., Lisboa: Edições Afrodite, 1979, vol. 2, pp. XCI-CII
- MARGARIDO, Alfredo, “Fernão Mendes Pinto. Um herói do quotidiano”, *Colóquio/Letras*, 74, Julho de 1983, pp. 23-28
- MARGARIDO, Alfredo, “La multiplicité des sens dans l’écriture de Fernão Mendes Pinto et quelques problèmes de la littérature de voyages au XVI^e siècle”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XI, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, pp. 159-197
- MAURÍCIO, Domingos, “A «Peregrinaçam» de Fernão Mendes Pinto e algumas opiniões peregrinas”, *Brotéria*, vol. LXXIV, nº 6, Junho de 1962, pp. 637-650
- MENDES, António Rosa, “A *Peregrinação* e a peregrinação de Fernão Mendes Pinto”, *Mare Liberum*, 15, 1998, pp. 33-106
- Monumenta Xaveriana Ex Autographis Vel Ex Antiquioribus Exemplis Collecta. Tomus Primus [...]*, Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899-1900
- Novus Orbis Regionum ac Insularum Veteribus Incognitarum [...]*, Basileae: Apud Io. Hervagium, 1532
- OLIVEIRA, Francisco Roque de, “«Una relación de suficiente probabilidade» – Iberian readings and transcriptions of Fernão Mendes Pinto’s unpublished *Peregrinação* manuscript, 1576-1614”, in *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação*. Studies, restored portuguese texto, notes and indexes edited by Jorge Santos Alves, Lisboa: Fundação Oriente, 2010, vol. I, pp. 271-297
- PICCHIO, Luciana Stegagno, “Fernão Mendes Pinto e a sua *Peregrinação*”, in *Mar Aberto. Viagens dos portugueses*, Lisboa: Caminho, 1999, pp. 29-44
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação e Outras Obras*. Texto crítico, Prefácio e Estudo por António José Saraiva, 4 vols., Lisboa: Sá da Costa, 1961-1984
- Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto [...]*, Traduzido de Portugues en Castellano Por el Licenciado Francisco de Herrera Maldonado [...], Madrid: Tomas de Iunta, 1620
- PINTO, [Fernão] Mendes, *The Travels of [...]*. Edited and translated by Rebecca Catz. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984
- ROGERS, Francis M., “The manuscript latin translation of Mendes Pinto’s *Peregrinaçam*”, in *Homenaje a Rodríguez-Moñino. Estudios de erudición que le ofrecen*

- sus amigos o discípulos hispanistas norteamericanos*, vol. II, Madrid: Editorial Castalia, 1966, pp. 143-152
- SALISBURY, Jean de, *Le Policratique de [...] (1372). Livre V*. Edition critique et commentée des textes français et latin avec traduction moderne par Charles Brucker, Genève: Droz, 2006
- SARAIVA, António José, *Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca da Ideologia Senhorial*, Lisboa: Jornal do Fôro, 1961
- SARAIVA, Arnaldo, “A *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto Revisitada. A sua teoria moderna da viagem”, *CEM. Cultura, Espaço & Memória*, nº 1, pp. 129-142
- SOUSA, Manuel de Faria e, *Lusiadas de Luís de Camões. Comentadas por [...]*. Reprodução da edição fac-similada de 1639, 2 vols., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1972
- SOUSA, Manuel de Faria e, *Rimas Várias de Luís de Camões Comentadas por [...]*. Reprodução da edição fac-similada de 1689, 2 vols., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1972
- SUBRAHMANYAM, Sanjay, *The Portuguese Empire in Asia 1500-1700. A Political and Economic History*. London and New York: Longman, 1993
- SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Three ways to be Alien: Travails & Encounters in the Early Modern World*, Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2011
- THOMAZ, Luís Filipe, “Diogo Pereira, o Malabar”, *Mare Liberum*, 5, 1993, pp. 49-64
- TORRES, Amadeu, “Fernão Mendes Pinto, no pós-centenário da sua morte: o texto e a hermenêutica”, *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores*, Série Línguas e Literaturas, vol. VIII, 1986, pp. 137-153
- VILA MAIOR, Isabel, “O discurso directo como estratégia narrativa na *Peregrinação*”, in Maria Alzira Seixo e Christine Zurbach (org.), *O Discurso Literário da Peregrinação. Aproximações*, Lisboa: Cosmos, 1999, pp. 97-118
- WHATLEY, Gordon, “The uses of hagiography: the legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages”, *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 15, 1984, pp. 25-63

Le Siam au XVI^{ème} siècle: lecture croisée de la *Pérégrination* de Fernão Mendes Pinto et des *Chroniques royales siamoises*

Theeraphong Inthano*

Les témoignages de voyageurs occidentaux ayant visité l'Asie du Sud-est avant l'arrivée des Portugais dans la région sont rares. On pourrait évoquer Marco Polo, dont il n'est pas certain qu'il ait effectivement mis les pieds dans la région, ou encore Odoric de Pordenone, dont plusieurs descriptions concernant l'Archipel de l'Insulinde ont pu être vérifiées par la suite. Cependant, il faudra attendre trois décennies après la prise de Malacca (1511) pour que le Siam soit enfin évoqué dans un récit de voyage, la *Pérégrination* de Fernão Mendes Pinto¹. Curieux de tout, et particulièrement de la situation comme des événements politiques dont il a été le témoin direct ou indirect dans ce royaume, il a consigné dans son ouvrage une somme importante de faits. Il a en effet séjourné au moins trois fois au Siam, en 1540, 1545 et 1553, si nous suivons les dates que lui-même donne dans son ouvrage², et ses nombreux voyages dans des contrées voisines lui ont sans doute donné la possibilité d'accéder à des informations de seconde main. Son témoignage ne peut pas laisser indifférent quiconque tente de comprendre l'Histoire d'Ayutthaya, alors capitale de l'actuelle Thaïlande (elle le sera jusqu'en 1767, date de sa destruction complète par l'incendie qui a suivi sa conquête par les Birmans).

On pourrait bien sûr objecter à ses récits le vieil adage “a beau mentir qui vient de loin” : rappelons que le *Livre des Merveilles* de Marco Polo a souvent été considéré par ses contemporains comme un tissu de mensonges; les voyageurs arabes eux-mêmes ne se sont pas gênés pour inventer des histoires extraordinaires pour éblouir leurs lecteurs et faire croire qu'ils avaient affronté, dans ces contrées lointaines, des dangers terribles ou rencontré des êtres quasi légendaires: on se souviendra par exemple des “femmes-fruits”, issues de la mythologie indienne et

* CERLOM-INALCO (Paris).

¹ Ne pouvant avoir accès au texte original en portugais, nous nous appuyons, dans la présente communication, sur la traduction en français la plus récente, due à Robert Viale (Pinto 2002).

² George Le Gentil, *Fernão Mendes Pinto. Un précurseur de l'Exotisme au XVI^{ème} siècle*, p. 84.

que l'on voit décrites comme des réalités dans le *Kitāb al-bulhān*, lequel date du XI^{ème} siècle³. Mais alors, dira-t-on, pourquoi nous intéresser à ce que dit Fernão Mendes Pinto du Siam, s'il faut être aussi prudent avec de tels récits?⁴ C'est que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, il convient de manifester la même prudence à l'encontre des documents historiques siamois, constitués dans leur immense majorité de ce que l'on nomme les *Chroniques royales*.

La nature même de ces *Chroniques royales*, mais aussi leur histoire, expliquent la suspicion dont elles peuvent faire l'objet. Nous noterons d'abord que le mot siamois désignant ces textes, d'origine sanskrite, est /phoṅsā:wá?da:n/⁵ et qu'il est formé de *vamśa*, "lignée" et d'*avatār*, qu'il n'est pas nécessaire de traduire... Il ne s'agit donc pas de produire un récit objectif, mais bien de montrer, et même de prouver, que le monarque est bien un *avatār* de la lignée royale et, comme tel, digne de régner; ce n'est pas par hasard que, comme le prouve l'introduction de la version que nous utiliserons dans cette contribution, c'était au chef du Département des Astrologues qu'incombait cette rédaction:

Le ciel soit avec vous ! En l'an 1042 de la petite ère siamoise [1680 E. C.], année du Singe, le 12^{ème} jour de la lune croissante du cinquième mois, Sa Majesté ordonna de rassembler les textes composés auparavant par *Phra Hora*, et ceux que l'on pourrait trouver dans la bibliothèque, de les compiler, de les ordonner chronologiquement, et les événements qui y sont rapportés sont les suivants.⁶

Nous comprenons dans ces conditions particulières que les erreurs et les défaites éventuelles du monarque étaient prudemment passées sous silence.

³ Jean-Louis Bacqué-Grammont, *L'arbre anthropogène du waqwaq, les femmes-fruits et les îles des femmes*, p. 7.

⁴ Sans accuser le voyageur portugais de mensonge, nous devons cependant noter dans ce qu'il dit du Siam qu'il a connu certaines exagérations. Par exemple, lorsqu'il raconte la guerre que le roi Chayrachathirat mène contre le royaume de Chieng-May (*Pérégrination*, pp. 720-728), il parle d'une cavalerie de 4.000 éléphants. Or, Gilles Delouche ("Traduction de la version dite de Luang Prasœt des Annales d'Ayutthaya", p. 111) a montré, en s'appuyant sur les *Chroniques royales* siamoises il est vrai, que de 1554 à 1563, afin de préparer ses armées aux prochaines invasions birmanes, le roi de Siam a capturé 220 éléphants: une cavalerie de 4.000 bêtes aurait demandé plus de 160 années de chasse...

⁵ Nous utilisons ici la transcription du siamois dans l'alphabet phonétique international (API) telle qu'elle a été précisée par René Gsell et qui est mise en application à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales de Paris.

⁶ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasœt*, p. 443. Les traductions de cette version des *Chroniques royales* que nous citerons dans cette communication sont empruntées à Gilles Delouche ("Traduction de la version dite de Luang Prasœt des Annales d'Ayutthaya").

Il y a d'autres raisons de suspecter la fiabilité de ces *Chroniques*. Tout d'abord, en 1548, l'amant d'une des quatre concubines principales du roi Chayrachathirat (1533-1546) usurpa le trône après que sa maîtresse eût empoisonné successivement le monarque et son fils, Phra Yot Fa (1546-1548). Bien qu'il n'ait régné que quelques semaines avant d'être exécuté, il fit brûler tous les exemplaires des *Chroniques* antérieures, qui durent être reconstituées. Après 1569, lorsque le royaume d'Ayutthaya devint, pour quelques années, tributaire des Birmans, les Siamois furent contraints de changer leur computation des années, passant de la grande ère siamoise (E.C. moins 78) à la petite (E. C. plus 738). On conçoit déjà les approximations qui résultèrent de ces deux événements, d'autant que, comme au Moyen-Âge en Occident, il fallait recopier sans cesse les manuscrits, avec toutes les fautes que nous pouvons imaginer. Les textes étaient devenus si flous que les otages emmenés en Birmanie après la chute d'Ayutthaya en 1767 disent eux-mêmes, dans les interrogatoires qu'ils ont alors subis, qu'il n'est pas possible de faire confiance à ces textes.

Il y a plus encore: nous avons évoqué plus haut l'incendie qui a détruit la capitale lors de cette même conquête: les *Chroniques*, comme d'ailleurs une grande partie de la littérature, disparurent en fumée. Le roi Taksin (1767-1782), restaurateur de l'indépendance siamoise, puis les premiers monarques de l'actuelle dynastie, s'employèrent alors à restituer ces textes. Mais on n'oubliera pas ce que nous disions à propos du rôle que jouaient ces textes pseudo-historiques au Siam. Il n'est donc pas étonnant que la restitution ait souvent pris l'aspect d'une réécriture: il s'agissait une fois de plus de légitimer la prise du pouvoir par une nouvelle dynastie, qui au départ n'avait fait qu'usurper le trône. Cette réécriture a été tellement orientée en ce sens qu'un chercheur thaïlandais a pu rédiger une thèse dans laquelle il tente de montrer que ces *Chroniques royales* de l'époque d'Ayutthaya racontent en fait l'histoire de Bangkok... Pour exagérée qu'elle soit, cette affirmation apparaît symptomatique.

C'est dans un tel contexte qu'il convient d'envisager l'intérêt que peut avoir la *Pérégrination* de Fernão Mendes Pinto pour l'Histoire du Siam au XVI^{ème} siècle; quelles que puissent être les erreurs, les à-peu-près et les incompréhensions que nous pouvons y relever, elle possède une qualité que n'ont pas la majeure partie des différentes versions des *Chroniques royales* auxquelles nous avons aujourd'hui accès: elle n'est pas entachée de ces suspicions de fautes ou de distorsions des faits car elle nous transmet, consigné par un témoin, ce qu'il a vu et entendu ou, au moins, cru voir et entendre. En ce sens, il nous semble légitime de confronter son texte à ce que nous rapportent les *Chroniques*, pour les compléter parfois, pour les corriger aussi. Nous choisissons, pour cette lecture croisée, une seule

version des *Chroniques*. Ce choix n'est pas arbitraire. Il s'agit d'un manuscrit retrouvé par hasard au début du XX^{ème} siècle chez un paysan qui se préparait à en allumer son fourneau. Elle présente l'avantage d'être moins sujette à caution que toutes les autres puisqu'elle a été recopiée avant 1767 et qu'elle a été composée en 1680: il s'agit des *Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæt* – ainsi désignée d'après le nom de son inventeur, et dont nous avons précédemment cité l'introduction.

Nous ne pouvons certainement pas attendre de notre voyageur qu'il fasse œuvre d'historien⁷: n'oublions pas qu'il s'agit d'un aventurier comme il y en a eu beaucoup au long des siècles, parti chercher fortune vers ces terres nouvelles que les Européens venaient seulement de découvrir. Nous nous en rendons bien compte lorsqu'il nous rapporte avoir emprunté de l'argent à des compatriotes pour tenter d'aller "se refaire" plus loin, dans un autre pays⁸. Sa *Pérégrination* est un journal de voyage, dans lequel son regard est en quelque sorte double: il est un commerçant, et c'est en commerçant qu'il va décrire les richesses et les opportunités d'affaires ici et là, s'intéressant aux événements politiques dont il est témoin ou qu'on lui a racontés mêlant anecdotes et considérations sur leurs répercussions possibles dans le négoce; mais c'est aussi un Portugais chrétien, qui ne peut pas se libérer de certains préjugés (les bouddhistes sont idolâtres, les indigènes sont soit cruels soit faibles...). Il note ce qu'il voit ou entend, sans prendre la peine de recouper ses informations, sans ce soucier vraiment de ce qu'il a pu noter auparavant ni même de se relire. Nous remarquons même qu'il a ce que nous pourrions appeler des coquetteries d'auteur, qui laissent à penser qu'il n'est pas dupe de ses à-peu-près; nous le voyons ainsi transcrire pendant de longues lignes des discours qu'il attribue à tel ou tel de ses compatriotes comme s'il l'avait noté avec la plus grande précision⁹ mais, ailleurs, il nous dira – est-ce un clin d'œil à ses lecteurs? – qu'il ne se reconnaît pas le droit de donner des détails, peut-être parce qu'il ne les connaît pas ou qu'il ne sait pas quoi inventer:

⁷ Il est intéressant de noter que Georges Le Gentil, dans le titre de l'ouvrage qu'il consacre à la *Pérégrination*, désigne expressément Fernão Mendes Pinto comme "un précurseur de l'exotisme au XVI^{ème} siècle": il s'y attache d'ailleurs à en faire un écrivain plus qu'un témoin (pp. 239-272). La quatrième page de couverture de la traduction française que nous utilisons dans notre communication cite André Clavel qui écrit à ce propos: "La France a la *Chanson de Roland*, l'Italie a la *Divine Comédie*, l'Espagne a *Don Quichote*. Et le Portugal? Il a *Pérégrination*." On peut se demander si ce récit de voyage, quelque intéressant qu'il soit, peut passer avant Camoëns et les *Lusiades*...

⁸ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 720-721.

⁹ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 854-855.

Toutefois, comme ces libertés et ces abus continuaient depuis plus de quatre fois, occasionnant de nombreux – dont je ne traite pas en détail car ce serait une affaire infinie – voyant le moment d'effectuer ce qu'il avait résolu, semble-t-il depuis un certain temps, Dom Antonio a arrêté l'ouvidor, un jour qu'il faisait la sieste dans la forteresse.¹⁰

C'est ainsi qu'à quelques pages l'une de l'autre, il n'attribue pas au roi de Siam le même nombre d'Etats tributaires dans la Péninsule malaise: ici il y en a quatorze et, quelques lignes après, il y en a treize¹¹: c'est sans importance car, de toute façon, il n'en donne pas la liste. Ce qui compte en définitive, c'est qu'il souhaite nous faire toucher l'ampleur des possessions de ce monarque. De la même façon, notre voyageur n'a guère de suite dans les idées lorsqu'il rapporte¹² qu'une femme de Ligor lui a raconté avoir vu son époux et ses fils déchirés par les trompes des éléphants du roi de Siam: il se contredit ensuite en désignant le coupable de cette condamnation comme étant le *xabandar*¹³ de Prevedim¹⁴, qu'il situe lui-même à Java, laquelle n'a jamais été soumise, de près ou de loin, au Siam tout au long de son histoire. Les informations historiques que nous pouvons trouver dans la *Pérégrination* sont donc parfois, elles aussi, sujettes à caution et les mettre en parallèle avec les *Chroniques royales* n'est pas inutile. L'une éclairant les autres, des faits peuvent alors être précisés. C'est ce que nous allons tenter de faire en prenant deux exemples de faits dont, manifestement, Fernão Mendes Pinto a eu à connaître de manière relativement proche.

Nous nous intéresserons tout d'abord aux événements qui ont eu lieu dans les années qui ont précédé et suivi de près la mort du roi Chayrachathirat (1533-1546). Les *Chroniques royales* nous rapportent d'abord ceci:

¹⁰ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 901-902.

¹¹ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 145. Georges Le Gentil remarque que João de Barros, l'auteur des *Décades de L'Asie, des actions que firent les Portugais dans la conquête et la découverte des mers et des terres de l'Orient*, publiées de 1552 à 1615 mentionne à ce sujet le nombre de neuf (Fernão Mendes Pinto. *Un précurseur de l'Exotisme au XVI^{ème} siècle*, p. 85). En plus de cette approximation, nous pouvons noter que les sources de Fernão Mendes Pinto concernant ces Etats tributaires sont fausses. Il dit qu'ils portaient autrefois le tribut à Ayutthaya mais que, par commodité, ils doivent maintenant le faire auprès du "vice-roi" de Ligor. Or, ces royaumes, organisés selon le système du *Nakaçatra* ont toujours dépendu de Ligor puis, indirectement, d'Ayutthaya. Ils étaient d'ailleurs au nombre de douze... (Gordon H. Luce, "The Cambodian (?) Invasion of Lower Burma: A Comparison of Burmese and Talaing Chronicles", pp. 39-45).

¹² Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 149.

¹³ Il s'agit sans doute du poste de *shahbandar*, donné d'ailleurs également par les Portugais puis utilisé par les autres marchands européens à Ayutthaya au responsable du commerce avec l'Occident; c'était toujours un Musulman (Julispong Chularatana, "Muslim Communities during the Ayutthaya Period", pp. 90-91).

¹⁴ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 151.

En l'an 907 [E. C. 1545], année du Serpent, le mercredi, 4^{ème} jour de la lune croissante du septième mois, Sa Majesté le roi Chayrachathirat partit pour Chieng-May. [...] Parvenu au jeudi, 6^{ème} jour de la lune croissante du troisième mois, Sa Majesté commanda à l'armée de se mettre en route en direction de Chieng-May et le mardi, 3^{ème} jour de la lune croissante du quatrième mois, s'empara de la ville de Lamphun. Le vendredi, 13^{ème} jour de la lune croissante du quatrième mois, un fait extraordinaire se produisit: on vit du sang sur toutes les portes de toutes les maisons et de tous les temples, dans la ville et hors de la ville, dans tous les districts. Le lundi, 15^{ème} jour de la lune décroissante du quatrième mois, Sa Majesté fit partir l'armée royale de Chieng-May et s'en retourna vers Ayutthaya.

En l'an 908 [E. C. 1546], année du Cheval, au sixième mois, Sa Majesté le roi Chayrachathirat mourut; aussi son fils, Phra Chao Yot Fa monta-t-il sur le trône d'Ayutthaya. Cette année-là, la terre trembla.¹⁵

La mort du roi peu de temps après son retour de l'expédition vers Chieng-May et son remplacement par Phra Chao Yot Fa nous sont présentés comme des faits, sans qu'aucun renseignement supplémentaire ne nous soit fourni: quelle est la cause de ce décès? Ce Phra Chao Yot Fa est-il le fils de Chayrachathirat? Quel âge a-t-il? Tout au plus convient-il de noter la référence à un séisme: ceci rappelle ce que nous avons dit précédemment à propos du fait que ces *Chroniques royales* étaient rédigées par les astrologues attachés à la Cour. Et un tremblement de terre n'est jamais de bon augure.

En l'an 910 [E. C. 1548], année du Singe, le samedi, 5^{ème} jour de la lune croissante du cinquième mois, Sa Majesté alla participer à un duel à éléphants sur le terrain de joutes, et une défense de l'éléphant Phraya Fay se brisa en trois morceaux. D'autre part, deux jours plus tard, l'éléphant royal Phra Chatanan barrit comme une conque. D'autre part, la porte Phra Chayon cria, présage extraordinaire. Parvenu au dimanche, 5^{ème} jour de la lune croissante du huitième mois, Phra Chao Yot Fa fut détrôné, et Khun Chinarat monta sur le trône; il régna pendant 42 jours. Khun Chinarat et la reine Si Sudachan furent renversés et Somdet Phra Thianrachathirat monta sur le trône sous le nom de Phra Mahachakraphat.¹⁶

¹⁵ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæet*, pp. 455-456.

¹⁶ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæet*, pp. 456

Nous remarquerons dans le texte siamois, là encore, l'importance donnée à des présages qu'il faut bien comprendre comme étant mauvais puisque les lignes qui suivent racontent avec une grande sobriété que, dans l'espace de six semaines, le roi Yot Fa puis son successeur, un usurpateur devons-nous comprendre, sont détrônés. Nous ne savons rien de plus sur les événements ni sur les personnages. On nous parle pourtant d'une "reine", manifestement liée à l'usurpateur; mais le nom "Si Sudachan" est un titre, porté par l'une des quatre concubines principales du roi¹⁷. Qualifiée de "reine", elle ne peut être la concubine de Khun Chinarat: l'était-elle de Phra Chao Yot Fa ou bien de Chayrachathirat? Nous n'en savons rien, mais ces lignes brèves et sèches laissent pourtant à penser que ces quelques années cachent quelque drame. D'autres versions des *Chroniques royales*, comme celle dite dans la version de Phra Chakkrathiphong (*Chak*), donnent certes plus de précisions, mais elles ont été compilées bien longtemps après les événements, avant même la découverte du manuscrit des *Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæt* (celle-ci date du XIX^{ème} siècle), au point qu'on peut avoir l'impression d'une exagération; ainsi, sur le retour du roi Chayrachathirat depuis les villes du nord qu'il était parti attaquer (cf. *supra*), nous pouvons lire:

Le vendredi, 13^{ème} jour de la lune croissante du troisième mois, il [Chayrachathirat] s'empara de la ville de Lamphun et le lundi, 9^{ème} jour de la lune croissante du quatrième mois, il prit la ville de Chieng-May. Le vendredi, 13^{ème} jour de la lune croissante du quatrième mois, apparut un mauvais présage: on vit du sang sur toutes les maisons du peuple, tant dans la ville que dans les districts alentour. Le lundi, 14^{ème} jour de la lune décroissante du quatrième mois, Sa Majesté ordonna que l'armée royale se dirigeât vers Ayutthaya.¹⁸

La version la plus récente donne clairement le roi siamois comme ayant vaincu Chieng-May, contrairement à celle du XVII^{ème} siècle... Mais le voyageur portugais qui, ne l'oublions pas, se trouve justement au Siam en 1545, nous en apprend bien davantage puisque, nous dit-il, "en compagnie d'autres Portugais je suivis le roi dans la guerre de Chiamai"¹⁹; après avoir raconté en détail les péripéties de la campagne, il en arrive à sa phase finale:

¹⁷ *La Loi des Trois Sceaux*, p. 109.

¹⁸ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans les versions dites de Phanchathanumat (Chœm) et de Phra Chakkrathiphong (Chak)*, p. 522.

¹⁹ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 720.

Là-dessus, il leva le siège et partit en direction du Nord-Est, vers la ville de Taisirão [?] où il avait appris que le roi du Chiamai se trouvait seul après avoir mis fin à la ligue passée. [...] Il s'y attarda vingt-six jours, s'emparant de douze places fort nobles et riches, entourées de murailles ou de fossés. [...] Enfin, parce qu'on était au début de l'hiver, que les pluies étaient fréquentes et que ses gens commençaient à tomber malades, le roi se retira vers la ville de Quitirvão [?] où il s'attarda vingt-trois jours encore, achevant de la fortifier de murailles et de douves larges et profondes. Puis, lorsqu'elle fut pourvue de tout et dans l'état qui convenait à sa défense, il partit pour le Siam, embarqué sur les trois mille embarcations avec lesquelles il était venu.²⁰

Ce que nous pouvons ici remarquer (malgré la difficulté à identifier les toponymes dans leur transcription portugaise telle que la fait notre voyageur), c'est que, grâce à ce témoignage, la version du XIX^{ème} siècle des *Chroniques royales* peut être prise en flagrant délit d'exagération: s'il est indubitable que la guerre a été largement victorieuse, il n'en demeure pas moins que le souverain d'Ayutthaya ne s'est pas emparé de Chieng-May puisqu'il a pris, sans doute à cause des conditions météorologiques, la décision de revenir vers sa capitale.

Mais c'est à propos des événements survenus pendant les deux années qui vont suivre ce retour de Chayrachathirat que Fernão Mendes Pinto va nous donner des indications que nous ne trouvons nulle part dans les *Chroniques royales* siamoises. Il nous livre d'abord ce qu'il sait sur les causes de la disparition du monarque:

Or, pendant les cinq mois de son absence, la reine son épouse avait commis l'adultère avec un de ses courtiers qui s'appelait Uccunchenirat, et qu'elle était enceinte de quatre mois. Redoutant ce qu'il était juste de redouter, elle résolut pour se tirer du danger qui la menaçait de tuer son époux par le poison, et elle le lui donna dans un bol de lait. Il n'y survécut que cinq jours, réglant par testament certaines affaires du royaume et satisfaisant à ses obligations envers les étrangers qui l'avaient servi durant la guerre du Chiamaid'où il était rentré depuis moins de vingt jours.²¹

Sans nous attarder sur le fait que l'auteur semble ne pas savoir que la femme en question n'est pas une reine, mais une des concubines principales, nous pouvons comprendre que le crime qui nous est relaté ici, comme la manière dont il a été perpétré, a certainement des raisons à la fois de passion et d'ambition,

²⁰ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 725.

²¹ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 726.

nous devons aussi nous rappeler que, pour Si Sudachan que comme pour son amant, se débarrasser du roi était une question de vie ou de mort. Les règles concernant les épouses et les concubines des monarques étaient en effet ce que le siamois appelle des /na:ŋ hâ:m/, des “femmes interdites”; tout homme qui les approchait, ne serait-ce que par l’intermédiaire d’un message écrit, devait subir un châtement à coups de bâton, ce qui impliquait en fait une mort douloureuse; la concubine était punie de la même manière²². Les plus grands personnages, y compris les membres de la famille royale, n’étaient pas épargnés: nous n’en voulons pour exemple que le prince Thammathibet (1705-1745), fils aîné du roi Boromakot (1732-1758), qui était destiné au trône mais fut ainsi exécuté pour avoir entretenu une intrigue amoureuse avec une des concubines de son père²³. Sur son lit de mort, le roi Chayrachathirat prend pourtant le temps d’assurer sa succession:²⁴

Il demanda également, pour sa consolation, à tous les grands qui étaient présents, de reconnaître pour roi son fils aîné, ce que l’on fit. Après que ce dernier eut reçu le serment de tous les oias, les conchalis et monteos, qui sont les plus hauts dignitaires du royaume, on le montra à la foule rassemblée en bas dans la cour du palais, devant laquelle on le coiffa d’une riche couronne d’or en forme de mitre, plaçant une épée nue dans sa main droite et une balance dans sa main gauche, selon l’usage ancien de cette cérémonie.²⁵

Mais Fernão Mendes Pinto répond surtout à cette question que faisait naître en nous le passage des *Chroniques royales d’Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæt* concernant l’accession au trône de Phra Chao Yot Fa à propos de son âge:

Puis l’oia Passiloco [Phitsanulok], qui était le premier grand du royaume, s’agenouilla devant lui et lui dit, au bord des larmes, assez haut pour que tous l’entendissent: “A toi, saint enfant d’âge tendre que ton heureuse étoile a fait élire dans le ciel pour gouverner cet empire, que Dieu charge de te remettre, je te le confie aujourd’hui.[...]”²⁶

²² *La Loi des Trois Sceaux*, pp. 58-59.

²³ Prince Damrong Rachanuphap, “Préface”, pp. 17-18.

²⁴ Les règles de succession au trône par ordre de primogéniture ne datent au Siam que de la fin du XIX^{ème} siècle. Auparavant, le roi se choisissait un successeur, soit parmi ses enfants, soit parmi ses frères. Mais ce choix n’était pas toujours suivi d’effet, ce qui explique les nombreux assassinats et usurpations que l’on peut dénombrer tout au long de l’Histoire d’Ayutthaya.

²⁵ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 726-727.

²⁶ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 727-728.

Le fait que le successeur de Chayrachathirat soit un “enfant d’âge tendre”, conjugué aux égarements passionnels de Si Sudachan que nous avons évoqués, explique ce que nous apprend le voyageur sur la fin du règne de Phra Chao Yot Fa à propos de laquelle les *Chroniques royales d’Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæt* sont, nous l’avons noté, plutôt laconiques puisqu’elles se contentent de nous dire qu’il “fut détrôné”. Les présages qui y sont une nouvelle fois évoqués laissent cependant à penser que cet événement fut plus brutal que le simple renversement d’un très jeune monarque; ceci est d’ailleurs confirmé par ce que raconte Fernão Mendes Pinto:

Ainsi travailla-t-elle si bien, pour faire de son amant le roi, se marier avec lui et instituer leur fils comme héritier de la couronne de cet empire que, durant les huit mois que la fortune lui fut favorable, dans l’espérance qu’elle avait de voir bientôt son dessein s’accomplir, elle tua tous les seigneurs du royaume, confisqua leurs Etats, leurs biens et leurs trésors à son profit, pour en faire don à d’autres, qu’elle élevait soudain afin de les avoir dans son parti. Et comme le petit roi était le principal empêchement à ses prétentions, lui-même ne put échapper à sa folle furie, car elle le tua aussi par le poison.²⁷

Le règne de Khun Chinarat n’a effectivement pas duré très longtemps (les *Chroniques royales* que nous avons utilisées nous en donnent la durée avec précision: 42 jours) et la *Pérégrination* le confirme clairement:

Cela fait [l’empoisonnement de Phra Chao Yot Fa] elle épousa Ucunchenirrat, qui avait été son courtier et le fit reconnaître pour roi dans cette ville, le onzième jour du mois de novembre de l’an 1545. Et le deuxième jour de janvier de l’année suivante, en 1546, tous deux furent tués par l’oia Passiloco et le roi du Cambodge lors d’un banquet que ces princes donnèrent dans un temple.²⁸

La relation qui nous est faite ici permet d’éclairer ce qui s’est vraiment passé lorsque Khun Chinarat et Si Sudachan sont détrônés après l’assassinat de Phra Chao Yot Fa (notons qu’ici ce règne dure 52 jours: la *Chronique royale* ferait donc une erreur de dix jours); non seulement le lieu et les circonstances de leur exécution sont précisés, mais les conspirateurs sont clairement désignés; ceci n’est pas sans intérêt car l’oia Passiloco semble bien avoir réussi à échapper à la suite de crimes perpétrés contre les grands du royaume (de quelle manière et à quel prix?) et, de

²⁷ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 739.

²⁸ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 740.

plus, se verra désigné comme roi d'Ayutthaya par les Birmans après qu'il se seront emparés de la capitale en 1569.²⁹

A la lecture du témoignage de notre voyageur, nous comprenons mieux ce que les présages rapportés par les textes siamois semblent nous dire: il y a effectivement eu des drames sanglants à la cour d'Ayudhya au cours de ces années; sur la confiance que nous pouvons apporter à la relation que fait Fernão Mendes Pinto de l'usurpation puis de l'exécution de Khun Chinarat avec l'aide de sa maîtresse Si Sudachan, ancienne concubine de Chayrachathirat qu'elle aurait donc assassiné, il n'est pas inutile de rappeler ce que note Francisco Cardim, un Jésuite portugais qui passa au Siam dans la première moitié du XVII^{ème} siècle:

Je dis qu'il [Fernão Mendes Pinto] ne s'écarte pas de la vérité parce qu'un mandarin, qui m'a appris à lire et à écrire le siamois, m'a raconté ce que contenaient leurs histoires et leurs annales [...]; il m'a raconté, notamment, l'histoire d'Oceuu Chinerat [Khun Chinarat], m'affirmant qu'elle était vraie. Les curieux peuvent la lire dans le livre de Fernão Mendes Pinto.³⁰

La deuxième lecture croisée que nous proposons ici concerne les événements qui se sont produits une vingtaine d'années après la mort tragique de Chayrachathirat et les drames qui en ont été les conséquences. Il s'agit des premières guerres birmanes, qui aboutiront, selon l'Histoire officielle du Siam, à la prise d'Ayutthaya par les armées birmanes en 1569. Il convient peut-être de replacer ces premiers conflits entre les deux royaumes – il y en aura 42 jusqu'à 1767³¹ et ils ne s'achèveront en fait qu'avec l'implication anglaise en Birmanie au début du XIX^{ème} siècle) – dans le contexte historique afin de mieux les comprendre. Les deux royaumes, héritiers de la notion indo-bouddhiste du “monarque universel” – *cakravartin* – sont en quelque sorte destinés à se combattre: leurs sphères théoriques d'influence – mandala – se recourent: les Etats shans et le royaume de Chieng-May appartiennent à l'un et à l'autre et le Siam à celui de la Birmanie³². Il existe donc un potentiel idéologique pour conduire à des affrontements. Encore fallait-il que les conditions fussent réunies pour que les guerres commencent et c'est ce qui va se produire pendant cette première partie du XVI^{ème} siècle sur laquelle témoigne Fernão Mendes Pinto: le Siam s'est très rapidement affaibli dans sa gouvernance tandis que la Birmanie se renforce de plus en plus.

²⁹ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæt*, pp. 456-457.

³⁰ Francisco Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa província de Japão*, p. 286.

³¹ *Vide* Prince Damrong Rachanuphap, *Les Thaïs en lutte contre les Birmans*.

³² Sunait Chuntintaranond, *Cakravartin: the ideological warfare between Siam and Burma*, pp. 198-286.

L'affaiblissement du Siam, que nous avons vu en œuvre à travers notre mise en parallèle des sources siamoises et de la *Pérégrination* sur une période relativement courte (1546-1548), mais dont les ravages ont été importants – quatre rois, dont un enfant, en à peine deux ans, et élimination d'une grande partie des élites par Si Sudachan dans le courant de 1547 – avait en fait commencé avec l'avènement de Chayrachathirat lui-même. Depuis le début du XV^{ème} siècle, les rois de la dynastie de Suphanburi s'étaient succédés sans aucune vraie difficulté et le royaume avait considérablement grandi en importance dans la région³³: les Portugais ne s'y étaient pas trompés, puisqu'ils avaient jugé bon d'envoyer une ambassade auprès du roi Ramathibodi II (1491-1529) après s'être emparé de Malacca. Mais à la mort de No Phutthangkun (1529-1533), son successeur, les troubles ont commencé: sur son lit de mort, il désigne comme roi un de ses fils en bas âge comme roi, au détriment des autres, déjà adultes. L'un d'entre eux Chayrachathirat, ne tarde pas à renverser son cadet et à le faire exécuter³⁴, reniant le serment de fidélité qu'il lui avait prononcé devant leur père. Nous connaissons la suite.

Pendant ce temps, après une longue période de morcellement, ce qui est aujourd'hui l'Union de Myanmar s'était réuni et considérablement renforcé. En 1510, le roi de Taungu Mingnyo (1485-1530), après avoir rassemblé les peuples birmans, proclame son indépendance et conquiert une partie des Etats shans. A sa mort, son fils Taninshweti (1530-1550) détruit le royaume môn de Pégou et s'installe dans sa capitale (elle est appelée "Hongsa" par les *Chroniques royales siamoises*), ce qui lui permet de profiter des échanges commerciaux qui, déjà importants auparavant, se sont intensifiés avec l'arrivée des Européens dans la région. C'est ce Tabinshweti que Fernão Mendes Pinto désigne, dans la première partie des pages qu'il consacre à la Birmanie et au Siam, comme "le roi brama", "brama" étant manifestement une déformation du mot "bhama"³⁵ par lequel se désignent eux-mêmes les Birmans. Ambitieux, cruel et sans scrupules – il suffit pour s'en convaincre de lire les pages que la *Pérégrination* lui consacre – il va s'intéresser très vite à soumettre les Etats formant la partie orientale de son mandala.

Les premiers signes d'affaiblissement du Siam, que nous venons d'évoquer avec la succession de No Phutthangkun, vont marquer le début des conflits séculaires entre les deux royaumes. La guerre de Chieng-May, que Fernão Mendes Pinto décrit comme une expédition, importante certes, des armées siamoises, est en fait la première manifestation de cet antagonisme: la campagne que

³³ Chit Phumisak, *La société siamoise dans le bas bassin du Ménam Chao Phraya avant l'époque d'Ayutthaya*, pp. 337-360.

³⁴ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæt*, p. 454.

³⁵ Ce mot est devenu /mâ:/ en siamois.

Chayrachathirat engage vers le nord du royaume du Siam est une réaction aux empiètements de Tabinshweti sur ses Etats tributaires. Il semble donc que notre voyageur n'ait pas été totalement au fait des raisons de cette guerre. Nous trouvons néanmoins, en dehors d'une description bien plus précise des événements qui se sont déroulés tout au long de cette campagne³⁶ que celles que nous pouvons lire dans les *Chroniques royales*³⁷, une information qui paraît essentielle quant au rôle des Portugais dans cette guerre; ceux-ci nous sont souvent présentés comme des mercenaires recrutés pour leur expertise dans l'utilisation des armes à feu³⁸, or la *Pérégrination* nous présente les choses différemment:

Les étrangers, de quelque nation qu'ils fussent, qui se trouvaient sur ses terres, n'étaient point exemptés de cette obligation, à moins qu'ils ne quittassent le royaume dans les trois jours. De sorte que tous étaient étourdis, incapables de raisonner et de prendre aucun parti. Quant aux Portugais, pour lesquels on montra toujours dans ce pays un respect particulier, il les fit prier par le combracalão³⁹, gouverneur du royaume, de vouloir de leur propre chef l'accompagner dans cette entreprise. Il souhaitait fort en effet les charger de la garde de sa personne, sachant qu'ils y étaient plus propres que personne. De sorte que l'énergie des termes de ce message [...] nous obligea tellement que, des cent trente Portugais qui se trouvaient là, cent ving acceptèrent d'aller en sa compagnie.⁴⁰

Contrairement à ce que nous pourrions penser, cette précision n'est pas anecdotique car elle nous apprend une chose et en explique une autre: tout d'abord, nous comprenons que les étrangers qui résident à Ayutthaya sont regardés par le monarque de la même manière que ses sujets indigènes et qu'en cas de conflit, ils sont eux aussi soumis à la conscription; mais plus encore, elle permet de comprendre pourquoi, au retour de cette campagne, Chayrachathirat leur a permis d'édifier à Ayutthaya la première église catholique du Siam, Saint-Joseph, et d'y exercer librement leur culte (cette

³⁶ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 722-725. Il est cependant dommage que la plupart des toponymes – ils sont nombreux – évoqués dans cette relation le soit dans une transcription portugaise approximative, ce qui fait que certains d'entre eux ne sont pas identifiables.

³⁷ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans les versions dites de Phanchathanumat (Chœm) et de Phra Chakkraphattiphong (Chak)*, pp. 454-455.

³⁸ Prince Damrong Rachanuphap, *Les Thaïs en lutte contre les Birmans*, pp. 8-11.

³⁹ Il s'agit de celui que les Occidentaux appelleront par la suite, déformant ce mot portugais, le Barcalon, en charge du Trésor royal et du commerce avec les étrangers.

⁴⁰ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 721-722.

permission est corroborée par Rachanuphap⁴¹). Incidemment, nous pouvons remarquer que Fernão Mendes Pinto, qui fut un des cent vingt Portugais qui s'étaient joints aux armées de Chayrachathirat, nous permet de nous inscrire en faux contre la légende de la conversion de ce roi au Catholicisme⁴² puisque, s'il paraît que les faits d'armes des Portugais l'ont amené à leur accorder ces privilèges religieux, notre témoin, lui-même fervent catholique, n'aurait pas manqué de faire mention d'un tel choix, dont l'importance politique, s'il avait vraiment eu lieu aurait été très grande pour la suite de l'Histoire de l'Asie du Sud-est.

Un autre témoignage concernant le Siam de ce milieu du XVI^e siècle nous intéresse particulièrement dans la *Pérégrination*: il s'agit de ce qui nous y est dit à propos du siège d'Ayutthaya par les armées de Tabinshweti en 1548, lors de la guerre dite de l'éléphant blanc⁴³. Nous savons que Fernão Mendes Pinto n'en a été ni le témoin ni l'acteur puisqu'il n'est revenu au Siam, après les drames de 1544-1545, qu'en 1553⁴⁴ et ce témoignage semble se ressentir du fait qu'il n'est que de seconde main: nous pouvons, en le lisant, nous rendre compte qu'il donne en fait deux versions sensiblement différentes de ce qui s'est vraiment passé⁴⁵. Il nous apprend cependant beaucoup de choses sur l'Art de la guerre et, plus particulièrement sur l'Art du siège dans l'Asie du Sud-est de son époque où, bien que l'introduction de l'armement occidentale ait été très récente, il semble bien que les armes à feu (essentiellement les arquebuses) et l'artillerie aient été très rapidement utilisées dans les conflits entre les royaumes de la région. Les *Chroniques royales* sont plutôt laconiques sur le sujet:

En l'an 910, année du Singe, [...] Somdet Phra Thianrachathirat monta sur le trône sous le nom de Phra Mahachakraphat. Alors qu'il régnait depuis sept mois, Phraya Hongsa Pangsewaki conduisit une armée devant Ayudhya, et ce fut le quatrième mois. Quant Sa Majesté le roi Phra Mahachakraphat sortit de la ville pour combattre, la reine, ainsi que ses filles, sortirent elles aussi et, quand elles eurent combattu et défait l'avant-garde, elles entrèrent au contact de l'armée royale, et ce fut un combat extraordinaire. La reine et ses filles luttèrent jusqu'à la mort et, dans cette guerre contre Hongsa, Phra Mahathammaracha-

⁴¹ Prince Damrong Rachanuphap, *Les Thaïs en lutte contre les Birmans*, p. 11.

⁴² Il nous est en effet rapporté qu'en 1644, un Portugais, Antonio de Paiva, aurait été reçu en audience par Chayrachathirat et qu'à la suite de leur conversation, le roi se serait converti au Catholicisme: il aurait été baptisé sous le nom de Dom João (Anthony Reid, ed., *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power and Belief*, p. 153).

⁴³ Prince Damrong Rachanuphap, *Les Thaïs en lutte contre les Birmans*, pp. 12-27.

⁴⁴ Georges Le Gentil, *Fernão Mendes Pinto. Un précurseur de l'Exotisme au XVI^{ème} siècle*, p. 84.

⁴⁵ Georges Le Gentil, *Fernão Mendes Pinto. Un précurseur de l'Exotisme au XVI^{ème} siècle*, p. 91.

thirat et le prince, fils du roi, Phra Ramesuan, furent faits prisonniers par le roi de Hongsa. Il fallut envoyer les éléphants Phraya Prap et Phraya Rachanuphap au roi de Hongsa à Kamphaeng Phet, et ledit roi de Hongsa renvoya Phra Mahathammarachathirat et Phra Ramesuan à Ayudhya.⁴⁶

Mais ce même passage, lorsque nous le comparons au texte de Fernão Mendes Pinto, nous permet de nous poser des questions sur l'Histoire officielle du Siam. Il est d'abord étrange de noter une omission intéressante dans le texte du voyageur portugais: il s'agit de l'absence totale de ce haut fait d'armes de la reine qui serait allée combattre les Birmans à l'occasion de ce siège et aurait alors trouvé la mort; cet épisode est récurrent dans toutes les versions des *Chroniques royales* et il n'est pas jusqu'au prince Damrong Rachanuphap, pourtant gratifié du titre de "père de l'Histoire thaïe" qui nous le rapporte avec les plus grands détails⁴⁷. Bien qu'il nous donne deux versions de ce siège, sans doute parce qu'il a eu deux informateurs qui en ont été les témoins directs, il ne nous parle pas de cette reine héroïque: son goût pour l'anecdote et les détails pittoresques l'aurait sans doute amené à nous en faire part; sans prendre véritablement parti, il nous semble que l'absence de cette reine dans le récit pourtant détaillé qui nous est donné de cette guerre incite à rester très circonspect sur la réalité de l'événement que nous décrivent les textes siamois.

Les résultats de cette bataille pour Ayutthaya tels que les *Chroniques royales* nous les présentent sont aussi source de questionnement. En effet, lorsque nous lisons:

[...] dans cette guerre contre Hongsa, Phra Mahathammarachathirat et le prince, fils du roi, Phra Ramesuan, furent faits prisonniers par le roi de Hongsa. Il fallut envoyer les éléphants Phraya Prap et Phraya Rachanuphap⁴⁸ au roi de Hongsa à Kamphaeng Phet, et ledit roi de Hongsa renvoya Phra Mahathammarachathirat et Phra Ramesuan à Ayudhya,⁴⁹

⁴⁶ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans les versions dites de Phanchathanumat (Chæm) et de Phra Chakkraphattiphong (Chak)*, pp. 456-457.

⁴⁷ Prince Damrong Rachanuphap, *Les Thaïs en lutte contre les Birmans*, pp. 17-19.

⁴⁸ Dans l'ancien Siam, les éléphants blancs étaient considérés comme des personnages très importants du royaume; il leur était conféré des titres de noblesse et ils avaient à leur service de très nombreux serviteurs.

⁴⁹ *Chroniques royales d'Ayutthaya dans les versions dites de Phanchathanumat (Chæm) et de Phra Chakkraphattiphong (Chak)*, p. 457.

nous ne pouvons que nous souvenir de ce qu'écrivait Fernão Mendes Pinto lorsqu'il décrit la guerre de Chieng-May et les conséquences qui en sont découlées pour la reine du royaume de Guibem (?):

Mais n'osant résister à la puissance du roi de Siam, la reine conclut avec lui un arrangement, se faisant sa tributaire pour cinq mille turmas d'argent annuels soit, dans notre monnaie, soixante dix-mille cruzados. Elle lui versa cinq années par avance, lui remettant en outre le petit roi son fils, comme un vassal que le roi emmena avec lui au Siam.⁵⁰

Bien qu'aucun texte siamois ne l'affirme, il nous semble, à faire le parallèle entre les deux événements, que le fait de remettre ainsi au roi birman deux éléphants blancs et d'accepter (?) que lui-même et son fils soient retenus en otages pour un certain temps, pourrait bien montrer que, dès cette guerre de 1548, le Siam avait dû accepter d'être tributaire du monarque birman. Cependant, la suite des événements, dont nous n'avons pas à connaître dans le cadre nécessairement restreint de cette communication, nous laisse à penser que cet état de vassalité, s'il n'a jamais été reconnu lors de cette guerre, n'a pas duré très longtemps. Contrairement à bon nombre des exemples que nous avons évoqués ici, la lecture croisée de nos textes ne permet pas de lever cette ambiguïté dont une réponse claire permettrait de préciser les faits survenus pendant cette période cruciale de l'Histoire du Siam.

Il est vrai que nombre des événements que nous rapporte la *Pérégrination* se sont passés après 1545, année où Fernão Mendes Pinto a effectivement séjourné au Siam et que ceci pourrait peut-être nous rendre circonspect quant à la véracité de ce qu'il nous raconte; c'est cependant oublier qu'il est revenu au Siam en 1553, et qu'il est raisonnable d'émettre l'hypothèse qu'il y a retrouvé des compatriotes qui, eux, avaient été témoins directs de tout cela; si son témoignage est alors de seconde main, on peut lui accorder quelque crédit. Nous souhaitons conclure cette brève lecture croisée de la *Pérégrination* et des *Chroniques royales* du Siam en notant que Fernão Mendes Pinto, dans un des passages qu'il consacre à la prospérité du royaume d'Ayutthaya, en conseille la prise de possession à la Couronne du Portugal:

Il me semble qu'il ne serait pas hors de propos de traiter ici [de ce que] j'ai observé dans ce royaume de Siam [...] dont, me semble-t-il, nous aurions gagné à nous rendre maîtres bien mis qu'avec tout ce que nous possédons en Inde, et à bien moindre frais que nous en avons eu jusqu'à présent. [...]

⁵⁰ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, p. 725.

Les droits versés au souverain rapportent d'ordinaire dans ce royaume douze millions annuels en or, sans compter les services que lui doivent les seigneurs, qui eux aussi sont en grande quantité. Il possède dans la juridiction de ses seigneuries deux mille six cents agglomérations dénommées *produm*, qui sont comme chez nous les villes et les bourgs, négligeant les petits villages qui n'entrent pas dans ce compte. Or, la plupart de ces villes ne disposent d'aucune défense, si ce n'est une clôture de bois. De sorte que pourrait aisément s'en rendre maître la moindre formation qui les attaquerait. Et les habitants de ces agglomérations, outre qu'ils sont par nature très faibles, n'ont point pour coutume de posséder d'armes défensives.⁵¹

Nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'une telle entreprise sera mise en œuvre à la fin du XVII^{ème} siècle par Louis XIV lors de l'envoi d'un contingent de 600 hommes au Siam et que ce royaume dont Fernão Mendes Pinto pensait qu'il pouvait être cueilli comme un fruit mûr rejeta à la mer le contingent français lors de la "Révolution de Siam", en 1688... Notre voyageur était certainement plus habile dans le témoignage que dans la prospective politique.

RÉFÉRENCES

- BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis, *L'arbre anthropogène du waqwaq, les femmes-fruits et les îles des femmes*, Naples et Paris: Università degli studi di Napoli «L'Orientale», Institut Français d'Études Anatoliennes Georges Dumézil, 2007
- CARDIM, Francisco, *Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa província de Japão*, Lisbonne: Imprimerie Nationale, 1894, 1896
- CHULARATANA, Julispong, "Muslim Communities during the Ayutthaya Period", *Manusya, Journal of Humanities* n° 10-1, 2007, pp. 89-104
- CHUNTINTARANOND, Sunait, *Cakravartin: the ideological warfare between Siam and Burma*, PhD Dissertation, Cornell University, 1990
- Chroniques royales d'Ayutthaya dans les versions dites de Phanchathanumat (Chæm) et de Phra Chakkraphattiphong (Chak)*, Bangkok: Khlang Witthaya, 1964 (ouvrage en siamois)
- Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasæet* in: *Témoignage des habitants de l'ancienne capitale, Témoignage du prince à la recherche d'un*

⁵¹ Fernão Mendes Pinto, *Pérégrination*, pp. 755-756.

- monastère et Chroniques royales d'Ayutthaya dans la version dite de Luang Prasœt*, Bangkok: Khlang Witthaya, 1967 (ouvrage en siamois)
- DELOUCHE, Gilles, "Une jacquerie à Ayutthaya: la révolte de Yan Phichien", *Les Cahiers de l'Asie du Sud-est*, n° 20, 1986, pp. 101-114
- DELOUCHE, Gilles, "Traduction de la version dite de Luang Prasœt des Annales d'Ayutthaya", *Les Cahiers de l'Asie du Sud-est* n° 25, 1989, pp. 117-146
- La Loi des Trois Sceaux*, Bangkok: Editions de l'Enseignement supérieur, 1978 (ouvrage en siamois)
- LE GENTIL, Georges, *Fernão Mendes Pinto. Un précurseur de l'Exotisme au XVI^{ème} siècle*, Paris: Hermann et Compagnie, 1947
- LUCE, Gordon H., "The Cambodian (?) Invasion of Lower Burma : A Comparison of Burmese and Talaing Chronicles", *Journal of the Burmese Research Society*, Vol. XII, Part I, 1922, pp. 39-45
- PHUMISAK, Chit, *La société siamoise dans le bas bassin du Ménam Chao Phraya avant l'époque d'Ayutthaya*, Bangkok: May Ngam, 1983 (ouvrage en siamois)
- PINTO, Fernão Mendes, *Pérégrination*, traduit par Robert Viale, Paris: La Différence, 2002
- RACHANUPHAP, Prince Damrong, "Préface", in *Vie et œuvres du prince Thammathibet*, Bangkok: Silapa Bannakhan, 1970, pp. 3-22 (ouvrage en siamois)
- RACHANUPHAP, Prince Damrong, *Les Thaïs en lutte contre les Birmans*, Bangkok: Khlang Witthaya, 1977 (ouvrage en siamois)
- REID, Anthony (éd.), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power and Belief*, Cornell: Cornell University Press, 1993

Veneza e uma versão italiana quase desconhecida da *Peregrinação*

Guia Boni*

*Adventures happen only to people
who know how tell them.*

Henry James

O colonialismo e o iluminismo do século XVIII trouxeram um novo interesse pelas recolhas de relatos de viagens. Não admira, portanto, que a nossa viagem comece na Inglaterra para chegar até Veneza, via França. Uma “peregrinação” em forma reduzida, que parte do continente europeu para abranger o mundo e os novos confins conquistados, não só os geográficos.

A *Peregrinação* chega pela primeira vez a Itália em 1782, mergulhada numa obra monumental composta de 38 volumes. Tratava-se da tradução italiana do *Abrégé de l’histoire des voyages*, organizado por Jean-François de La Harpe a partir de 1780. Mas o projeto original da recolha nascera na Inglaterra, pela autoria do geógrafo e cartógrafo John Green, que tivera a ideia de atualizar, com os recém-descobrimientos e a participação de todos os países europeus, as coletâneas antigas¹. Nomeadamente as de Richard Hakluyt (1553-1615), que se inspirara na obra de Giovanni Battista Ramusio para *The Discoveries of the World* (1601) e traduzira para inglês o *Tratado que compôs o nobre e notauel capitão Antonio Galvão dos diuersos & desuayrados caminhos* (1563); de Samuel Purchas (1577-1626), que continuara o trabalho enciclopédico do seu predecessor, escolhendo como título para a sua obra *Hakluytus Posthumus, or Purchas his Pilgrims* (1625)², e, por fim, de John Harris (1666-1719), que publicara *Navigantium atque Itinerantium Bibliotheca, or a Complete Collection of Voyages and Travels* (1705). A partir de 1746, a obra passa a ser traduzida para francês pelo Abbé Prévost – já célebre pela sua *Histoire du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut* (1731) – sob o título *Histoire générale des voyages ou nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu’à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*,

* Università degli Studi Internazionali di Roma.

¹ J. Green, *New General Collection of Voyages and Travels*, 1745-1747.

² Onde os “pilgrims” do título ecoam de maneira significativa a “peregrinação” de Fernão Mendes Pinto.

enriquecida com os mapas do geógrafo e hidrógrafo Jean-Nicolas Bellin (1703-72) e os desenhos de Charles-Nicolas Cochin fils (1715-1799) para “formar um sistema completo da história e da geografia moderna que represente o estado atual de todas as nações”, lê-se no frontispício. E quando os ingleses decidiram suspender a edição, Prévost continuou a obra até à sua morte, deixando publicados 16 volumes *in quarto*, aos quais se juntaram outros cinco, editados por A. G. Meusnier de Querlon, Alexandre de Leyre e Jacques-Philibert Rousselot de Surgy, num total de 21 tomos. A Prévost, grande literato, devemos a tradução da obra inglesa – tendo ele vivido longos períodos na Inglaterra –, que foi levada a termo com entusiasmo, oferecendo esclarecimentos no seu “Avertissement du traducteur” (pp. X-XVI) e nas notas que não deixam de nos maravilhar pela sua erudição. Somos-lhe devedores também pela sua iniciativa de incluir o relato de Fernão Mendes Pinto, apresentado na seguinte forma:

Avant que de quitter les Indes Orientales, [...] je dois au Public un article détaché, qui n’a pû trouver place dans le plan des Anglois, [...].

Fernand Mendez Pinto, dont j’entreprends de donner un simple extrait, passe en Portugal pour le plus admirable & curieux de tous les Voyageurs. Sa réputation, qui n’a pas laissé d’être attaquée, a toujours trouvé d’excellens Défenseurs. Il est connu en France par une ancienne Traduction ; mais si rare aujourd’hui, que c’est une nouvelle raison pour lui rendre un peu de lustre, & pour le sauver de l’oubli dont il est menacé.³

Prévost morreu em 1763, e dezassete anos depois outro literato – não do mesmo calibre, mas animado pelo mesmo anseio de divulgação, característico do Século das Luzes –, Jean-François de la Harpe (1739-1803), decidiu arrumar (subdividindo principalmente os relatos da seleta pelos continentes) o material apresentado por Prévost, atualizando-o com as viagens que se seguiram à sua morte (Bougainville, Cook, etc.) e cortando tudo o que considerava supérfluo (não Fernão Mendes Pinto, porém) para constituir um *Abrégé* mais ágil e determinado por um propósito bem preciso, como aparece explicitado no prefácio: um livro que fosse apropriado ao Leitor e que pudesse ser lido com prazer e divertimento. Esta recolha que, apesar de ter sido cortada, continua sendo monumental, chegou quase de imediato a Itália graças a uma outra personagem interessante: Vincenzo Formaleoni (1752-1797), que, depois de uma viagem ao Oriente, chegou a Veneza, onde começou a trabalhar em edição, dedicando-se à prática geográfica e cartográfica, também ele animado pelo ideal iluminista de

³ *Histoire générale des voyages*, 1755, XII, p. 337.

instruir e divertir. A sua atividade editorial começou com *Dei delitti e delle pene* de Cesare Beccaria e com a tradução do *Abrégé de la Harpe*, que em italiano se tornou *Compendio della storia generale dei viaggi*.⁴

E eis que, em 1782, chega pela primeira vez a Itália a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto⁵. Decerto, ele não é a única referência a Portugal na recolta: na parte I, relativa à África, aos portugueses é dedicado o primeiro livro, onde se efetua uma espécie de avaliação histórica, intitulada “Primeiras tentativas dos Portugueses” (“Spedizioni di Gama”; “Viaggi di Cabral, e di Giovan di Nueva. Secondo viaggio di Gama. Imprese di Pacheco. Principj d’Alfonso d’Albuquerque”; “Imprese d’Almeyda, e d’Albuquerque. Potenza, e corruzione de’ Portoghesi. Assedio di Diu. Sylveira, e Giovanni Castro”).

A parte asiática começa com “Viaggj, e disavventure di Francesco Pyrard”⁶, título que lembra “Viaggi, e avventure di Mendez-Pinto, portoghese”. Os dois partilham as “desventuras” e “aventuras”, pois que os protagonistas naufragaram, foram feitos prisioneiros, mas também foram aceites em cortes, aprenderam línguas, e as obras de ambos obtiveram um verdadeiro êxito editorial, com várias edições. Contudo, *Voyages* não teve o mesmo sucesso internacional que *Peregrinação*, a não ser uma tradução portuguesa do século XIX⁷. A este texto, que ocupa 55 páginas, segue-se a descrição de várias ilhas do Índico: Maldivas, Ceilão, Sumatra, Java, Batavia/Jacarta, Bornéu, Molucas, Timor, Celebes, Filipinas, Marianas.

Por fim, chegamos ao texto de Fernão Mendes Pinto (livro VIII, cap. XII, pp. 121-254; que continua no livro IX, pp. 3-77). Interessante a brevíssima introdução ao texto – intitulado simplesmente *Viagens e aventuras de Mendez-Pinto, português* –, verdadeira chave para compreender como os editores esperavam que o público, antes francês e depois italiano, acolhesse o texto. Com uma única diferença, não despidianda: os franceses já tinham tido a oportunidade de ler a *Peregrinação* na tradução de Bernard Figuier (1628, 1645 e 1830) e na de Prévost, enquanto para os italianos era a primeira vez.

Queremos aqui colocar este relato interessantíssimo pela sua singularidade e pela importância dos acontecimentos. Vai servir para descansar a atenção dos leitores que ocupámos com descrições que, apesar de serem educativas, nem sempre são aprazíveis. Se depois de terem encontrado nos nossos artigos matéria para exercitar raciocínio e curiosidade, desejam coisas

⁴ *Compendio*, 1782.

⁵ Como assinalado por F. Leite de Faria, *As muitas edições da “Peregrinação”*, 1992.

⁶ Veja-se a edição moderna *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*, 1998.

⁷ *Viagem de Francisco Pyrard de Laval*, 1858.

que interessem o coração e a imaginação, vão ficar satisfeitos lendo as aventuras de Pinto e as de Bontêkoè que as seguirão. As primeiras têm de vez em quando um ar fabuloso e pode-se suspender a confiança sem prejudicar o prazer da leitura. É, contudo, preciso avisar que o que parece incrível nem sempre é impossível: e se de alguns assuntos começamos a perder a crença à medida que aumentava o entendimento [luzes], para outros abandonamos a descrença à medida que aumentava a ciência. Este reflexo pode ser aplicado sobretudo aos relatos de viagens, à história dos hábitos e à descrição de objetos distantes, como se demonstra por inúmeros exemplos. Já que na descrição das aventuras ninguém pode exprimir-se com maior evidência do que quem as viveu, deixaremos amiúde a palavra a Pinto, salvo quando for necessário compendiar o seu relato.⁸

Raciocínio e curiosidade vs coração e imaginação: com esta antítese o editor introduz o texto do português, que é, evidentemente, contraposto à precedente descrição de várias ilhas, mas não à *Viagem* de François Pyrard, mais na esteira da de Mendes Pinto, como se pode demonstrar pela parecença dos títulos. Coração porque o leitor toma emotivamente parte nas aventuras e desventuras do protagonista, e a imaginação é elemento necessário e básico para se deixar absorver pela leitura. Mas ao mesmo tempo, o editor avisa, tentando talvez afastar de uma vez por todas as insinuações relativas à *Peregrinação*, lembradas por exemplo no texto de Prévost, que os conhecimentos científicos permitiram aceitar coisas que dantes pareciam impossíveis: “incrível nem sempre é impossível”. A divisa da seleta poderia ser resumida no precepto horaciano “docere delectando” ou nas funções da retórica: “docere, delectare, movere”; informação, atenção e emoção de que o século das luzes se apoderou.

⁸ “Crediamo di dover qui collocare questa relazione interessantissima per la singolarità, e importanza degli avvenimenti. Servirà per far riposare l’attenzione de’ lettori, che abbiamo tenuti occupati in descrizioni, che se sono istruttive, non sono sempre ugualmente piacevoli. Se dopo aver trovato negli ultimi nostri articoli in che esercitare il loro raziocinio e curiosità, desiderano oggetti che interessino il cuore, e l’immaginazione potranno soddisfarsi leggendo le avventure di Pinto, e quelle di Bontêkoè, che le seguiranno. Le prime hanno talvolta qualche aria di favoloso, e si può sospenderne la credenza senza nuocere al piacere che si prova in leggerle. Bisogna però avvertire, che tutto ciò che sembra incredibile non è sempre impossibile: e se in alcune materie si è cominciato a creder meno, a misura che si sono acquistati lumi maggiori, in altre si è abbandonata l’incredulità, secondo che è cresciuta la scienza. Questo riflesso può applicarsi in modo particolare a’ racconti de’ viaggiatori, all’istoria de’ costumi, e alla descrizione degli oggetti lontani, come da moltissimi esempj è stato comprovato. Siccome nel descrivere avventure niuno può esprimersi con maggior evidenza di chi le ha provate, così lasceremo spesso che parli Pinto medesimo, fuorché dove sarà necessario compendiar il suo racconto” (*Compendio*, pp. 121-122). As traduções do *Compendio* são minhas.

Os editores colocam os textos do português e o relato do naufrágio do holandês Willem Bontekoe (1587-1657) juntos, como se estivessem a abrir uma espécie de parêntese para que o leitor descansa a atenção fatigada pelas descrições precedentes, nem sempre amenas. Na realidade, as duas personagens são bastante diferentes. Pontos em comum, poucos: a não ser pelo facto de o seu jornal de viagem – *Journal ofte gedenckwaerdige beschrijvinge van de Oost-Indische reyse van Willem Ysbrantsz. Bontekoe van Hoorn, begrijpende veel wonderlijcke en gevaerlijcke saecken hem daer in wedervaren* – ter sido largamente emendado pelo editor, que considerava o autor um escritor sem talento, destino que talvez tenha recaído⁹ também sobre a *Peregrinação*. Os textos do português e do holandês são bastante diferentes, a começar pelas dimensões (208 páginas o primeiro e 23 o segundo); Fernão Mendes Pinto relata inúmeras viagens e o holandês apenas um naufrágio entre o estreito da Sunda e Java. Detalhes que afinal não passaram despercebidos ao editor do *Abrégé/Compendio*, que retificou, reabilitando o relato do português e apoucando o do holandês na breve introdução que precede o texto deste último: “Depois das aventuras de Pinto colocamos, como prometido, as de Bontekoe muito menos maravilhosas, e diferentes, mas notáveis pelos horrores que podem acontecer depois de um naufrágio”¹⁰. Evidentemente, ainda não conheciam a antologia *História trágico-marítima* de Bernardo Gomes de Brito (1735-1736), que seria traduzida muito depois.¹¹

Como dissemos, o texto italiano é uma tradução do francês, extremamente fiel pelo menos no que diz respeito ao texto de Fernão Mendes Pinto. Em ambas foi eliminada, talvez por uma questão de espaço, a subdivisão em capítulos e os relativos títulos.

No que diz respeito às dimensões: a primeira edição da *Peregrinação* (1614) tinha 606 páginas (numeradas 303), enquanto o texto do compêndio é de 251 páginas. Sendo o formato parecido, foi cortada mais ou menos a metade. Mas é interessante notar que a obra do português é a mais comprida da recolha, ultrapassada só pelo relato das três viagens de James Cook (1728-1779), o explorador e cartógrafo inglês, que ocupa mais de 500 páginas. É claro que os acometimentos do contemporâneo Cook mereciam, encerrando a recolha, todo o espaço disponível, como podemos ler no prefácio: “e por último as [viagens] do famoso Cook, que sozinho descobriu ou reconheceu o maior número de novas terras

⁹ Pelo menos na *Apologia* que precede a tradução de Francisco Herrera Maldonado, *Historia Oriental*, 1620 e edições seguintes.

¹⁰ “Dopo le aventure di Pinto metteremo secondo la promessa quelle di Bontekoe molto meno meravigliose, e diverse; ma pure assai rimarchevoli, per ciò ch’esse abbracciar sembrano tutti gli orrori, che seguir possono un naufragio” (p. 78).

¹¹ Bernardo Gomes de Brito, *Tragiques histoires de mer au XVI siècle*, 1939; nova ed. 1992; Bernardo Gomes de Brito, *Storia trágico-marittima*, 1992.

no oceano Pacífico e Austral, mais do que os precedentes navegadores todos juntos”¹². Do ponto de vista do espaço disponibilizado na coletânea, o texto de Fernão Mendes Pinto despertava evidentemente ainda um enorme interesse.

Tentemos agora pormenorizar onde foram feitos esses cortes e quais foram os acréscimos, para identificar qual foi a visão dos editores quando decidiram apresentar a obra ao público. Nem sempre é possível separar de maneira linear os cortes dos acréscimos porque às vezes atuam numa espécie de compensação que visa adaptar o texto a moldes diferentes. O que acontece no primeiro capítulo é eloquente: aí foi suprimido o princípio enfático, quando Fernão Mendes Pinto, já idoso e sábio, pensa no passado e tira conclusões existenciais. A tradução começa em *medias res* com uma rápida lembrança da juventude, da pobreza da família e da decisão de ir para Lisboa. Depois temos ainda um resumo das vicissitudes vividas na primeira família onde Mendes Pinto trabalhou, a fuga precipitada e a primeira desventura nos mares – prenúncio dos tantos “trabalhos” futuros – quando a caravela que se dirigia a Setúbal foi capturada por corsários franceses. A parte final deste capítulo não é resumida, mas alterada, com acréscimos susceptíveis de orientar o horizonte de espera do leitor. Confrontemos o *Compendio* com o texto original:

Julguei que em Portugal as minhas esperanças se reduziam a me salvar da pobreza: ouvia constantemente falar de tesouros, que provinham da Índia, e amiúde via chegar navios cheios de ouro e de preciosas mercadorias. O desejo de uma vida abastada, mais do que a coragem, e a ambição me levaram a dirigir os meus desígnios à fonte de tantas riquezas e determinei embarcar-me encaminhado por este único princípio: pois no pior dos casos o reviramento da minha sorte não podia ser pior do que então sofria.¹³

E porque a moradia que então era costume darse nas casas dos Príncipes, me não bastava para minha sustentação, determiney embarcarme para a India, inda que com pouco remedio, já offerecido a toda ventura ou má ou

¹² “[...] e per ultimo quelli del famoso Cook, il quale solo ha scoperto, o riconosciuto maggior numero di nuove terre nell’oceano Pacifico, ed Australe, di quello che gli altri precedenti navigatori tutti insieme” (*Compendio*, p. XVI).

¹³ “Considerai, che in Portogallo le mie più alte speranze si riducevano a salvarmi dalla povertà: sentivo continuamente parlare de’ tesori, che venivano dalle Indie, e spesso vedeva arrivar de’ vascelli carichi d’oro, e di preziose mercanzie. Il desiderio di menar una vita agiata, più che il coraggio, e l’ambizione mi fecero rivolgere le mire verso la sorgente di tante ricchezze, e risolvetti d’imbarcarmi su questo solo principio: giacché alla più trista il cangiamento di mia fortuna non m’avrebbe portato niente di peggio di quello che soffriva” (*Compendio*, pp. 124-125).

boa, que me sucedesse (I, 31).¹⁴

Ao passo que, no original, Fernão Mendes Pinto explica rapidamente a razão que o levou a viajar, ou seja a falta de recursos; na tradução, delinea-se desde já o retrato do protagonista como o de um aventureiro que, não tendo nada a perder, estava prestes a abandonar-se a todas as aventuras possíveis. Bem diferente do perfil que sobressai do original, sobretudo se tivermos em conta toda a parte inicial do capítulo, aqui suprimida, que não é simplesmente uma *captatio benevolentiae*, mas uma lição de moral: afinal o protagonista pagou a ousadia da sua cobiça, antepondo o dinheiro à moral. Portanto o leitor italiano, que pela primeira vez tinha a possibilidade de ler a obra de Fernão Mendes Pinto, deparava com uma personagem em que ressaltava a falta de escrúpulos.

O mesmo desenho justifica os cortes seguintes, que não são lineares: uns capítulos são apenas resumidos, utilizando as palavras do Autor, outros são compendiados pelo editor e outros ainda inteiramente eliminados. É difícil dar uma informação pormenorizada porque, como já dissemos, nas traduções foi eliminada a subdivisão em capítulos e os parágrafos não correspondem necessariamente à passagem de um capítulo para outro.

As omissões foram, contudo, realizadas, seguindo uma ideia bem precisa. Blocos inteiros de capítulos foram eliminados. Os mais substanciais são três: 7-32 (25 capítulos suprimidos); 84-118 (34) e 181-220 (39), que vamos analisar com maior demora.

No primeiro bloco (caps. 7-32) encontramos os vaivéns de Fernão Mendes Pinto entre Ormuz, Diu, Goa e Malaca. A embaixada à rainha de Onor, que acolhera um navio turco no seu porto. O regresso a Goa para ir até Diu e enfim Malaca, em companhia do futuro capitão Pero de Faria, o qual confia a Mendes Pinto uma missão comercial para o rei Batak, que preparava a defesa do seu reino, atacado pelos Aceh. De volta a Malaca, Pero de Faria encarrega Mendes Pinto de uma nova missão junto do rei Aru, também ele aprestando-se a preparar a defesa contra os Aceh. Regressando a Malaca, há um naufrágio de que o protagonista é o único supérstite; após várias atribulações é comprado por um mouro que o leva de novo a Malaca. Parêntese sobre a guerra entre Aru e Aceh, parêntese sobre a guerra entre o rei de Jantana e o de Aceh. Denuncia-se a negligência dos portugueses relativamente ao domínio cada vez mais assustador dos Aceh, que pretendiam atacar Malaca e destruir o império luso. Os acontecimentos descritos aparecem, sem dúvida, demasiado ligados a uma realidade estritamente nacional para um público estrangeiro. Mendes Pinto não aparece nesses

¹⁴ Todas as citações da *Peregrinação* são tiradas de *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação*, 2010. Entre parêntese o capítulo é assinalado com o número romano e a página com o árabe.

capítulos na qualidade de herói mas de espectador, com aquela distância que lhe permite avaliar e condenar a míope política portuguesa. Tendo sido tirado do primeiro capítulo o aspeto moralizador, aqui também se tira esse enfoque que não corresponde à imagem que o editor queria dar da personagem.

Os capítulos 33-36, resumidos no *Compendio*, servem de introdução à entrada em cena de António de Faria, o qual, vice-versa, merece, como veremos, uns raríssimos acréscimos.

O segundo bloco vai do capítulo 84 ao 118. António de Faria desaparece no cap. 79. Mendes Pinto e os outros supérstites (no princípio 14, mas por último apenas 9) deambulam pelas terras da China até serem presos com a acusação de vadiagem, e aqui começa a peregrinação de prisão em prisão, com divagações muito extensas sobre a história, a arquitetura, os hábitos da China, até chegar a sentença (capítulo 103): condenação a um ano de degredo para as obras de Quansy, onde chegam (cap. 115) e entram na guarda dos alabardeiros, acabando por ser de novo presos devido às habituais brigas entre portugueses, até à chegada dos tártaros.

Por fim o último e mais comprido conjunto (181-220) é composto por 39 capítulos. Desventuras do rei de Sião, que volta vitorioso da guerra, mas é envenenado pela esposa fedífraga, que com as suas artimanhas, pretende conquistar o poder e os relativos empreendimentos bélicos provocados pela fraqueza do reino de Siam. No final, Fernão Mendes Pinto consegue realizar o seu projeto de voltar ao Japão e embarca com Jorge Álvares. No capítulo 203 entra em cena Francisco Xavier, que se torna o verdadeiro protagonista do relato, que inclui a sua morte (cap. 215) e continua depois com a cerimónia fúnebre em Goa (cap. 218).

A razão desses cortes é simples: Mendes Pinto não é protagonista, mas limita-se a ser na maioria dos casos espectador. O que conta para o editor, como explicitado no rápido prefácio, é o “ar fabuloso”, não as descrições de territórios entretanto conhecidos mais pormenorizadamente e relatados por testemunhos mais fiáveis do ponto de vista científico, e tampouco as reflexões de ordem moral. Pelo mesmo motivo o estratagema utilizado pelo autor, com o uso ponderado da alternância entre o “eu”, o “nós” e “eles”, num jogo de luzes e sombras ambíguo, é eliminado a favor de uma focalização sobre o “eu”, para fazer ressaltar a aventura em solitário, ou no máximo com o companheiro António de Faria (XXXVI-LXXIX). As aventuras e desventuras dos dois ficam praticamente intactas, eliminando apenas as descrições que podiam entravar a leitura. Antes, assistimos a uma série de interpolações, como o rápido perfil de António de Faria, que não existe no original: “António de Faria, cujo nome se tornou célebre tanto pelo furor quanto pelas suas proezas, era um fidalgo desprovido de bens

que fora buscar na Índia, sob a proteção de um homem com o mesmo sangue e o mesmo nome”¹⁵. A sua figura é amiúde enfatizada: intrépido, curioso, esperto, poliglota... O conúbio das duas personagens é cativante, realçando o contraste já presente no original entre a épica de Faria e o quotidiano de Fernão Mendes Pinto.

Sempre nesta linha interpretativa, podemos fazer entrar a quase eliminação do procedimento retórico da *captatio benevolentiae*, tão exclusivo e caracterizante na *Peregrinação*. É praticamente abolido o adágio “pobre de mim”. Na nova versão, Fernão Mendes Pinto não se queixa, age: herói, *malgré lui*.

O trabalho é editado em pleno século das luzes: os jesuítas foram expulsos da França em 1763, e dez anos depois foi suprimida a Companhia de Jesus, pelo papa Clemente XIV, sendo restaurada só em 1814. Portanto não admira que a parte relativa ao encómio de Francisco Xavier, realizado pelo autor, tenha sido eliminada, a partir de 1780, numa obra publicada em França, como foi passada também sob silêncio a maioria das invocações divinas¹⁶. Da mesma maneira, os “pecados” – omnipresentes no original e manancial das desventuras humanas – aparecem citados uma única vez e negando que sejam eles a causa da tempestade: “Não era essa [a tempestade] sem dúvida causada pelos nossos pecados”¹⁷, enquanto o original reforça o conceito de punição: “a força da tempestade muito terriuel, não auia cousa que bastasse a nos dar remedio sendo só a misericordia de nosso Senhor [...] mas como por nossos peccados, não eramos merecedores de nos elle fazer essa merce” (LIII, 176-7). E mais adiante: “o miseruel estado em que a fortuna, por nossos peccados, nos tinha posto” (LIII, 177).

Os cortes visam, destarte, tirar ao protagonista, por um lado, o seu prestígio reflexivo e moralizador, acentuando o elemento aventureiro, por outro, encaminhar a obra por um rumo iluminista.

Do ponto de vista meramente formal, constatamos que os números são exatos e com pouca frequência cortados, sobretudo os relativos às quantias de dinheiro. Para que o leitor entenda melhor, os “cruzados” portugueses tornam-se “ducats” em francês e “ducati” em italiano.

Não parece haver uma reflexão sobre os topónimos, a não ser umas glosas para fornecer ulteriores informações geográficas, como no caso de Larache: “Larache, in Barberia” (p. 123). Os nomes geográficos são habitualmente aceites

¹⁵ “Antonio Faria, il cui nome è divenuto celebre, tanto pel suo furore, che per le sue gesta, era un gentill’uomo privo di fortune, ch’era andato a cercarle nell’Indie, sotto la protezione d’un’uomo del suo stesso sangue e del suo nome” (*Compendio*, p. 137).

¹⁶ O que não acontecera por exemplo na tradução de l’Abbé Prévost, que escreveu na sua apresentação: “Après quelques plaintes de la fortune, Pinto, remercie le Ciel de l’avoir délivré d’une infinité de périls, entre lesquels il a marché toute sa vie” (*Histoire générale des voyages*, p. 338).

¹⁷ “Non era questa senza dubbio dovuta a’ nostri peccati” (*Compendio*, p. 165).

com as óbvias alterações devidas à transliteração: Pullo-Condor/Pula-Condor; Bralapisão/Bralapisam. Às vezes, estes estão em itálico para assinalar, quiçá, uma improvável colocação num mapa. O mesmo acontece com os nomes de pessoas, que, seguindo o exemplo francês, têm os apelidos traduzidos: Henrique Barbosa/Enrico Barbosa; Estêvão da Gama/Stefano di Gama ou Lourenço Goes/Lorenzo di Goetz; enquanto os nomes orientais são pouco alterados Quiay Panjão/Quiay Panjam; Coja Acem/Coggia Acem; Similau/Similau.

O discurso direto é sempre substituído pelo indireto. Por um lado, o relato dinamiza-se, sem grandes interrupções; por outro, a reprodução de um diálogo num livro de memórias podia tirar verosimilhança à história contada, fazendo-a deslizar para a recriação literária: “A inserção de um discurso apresentado como factual, como é o caso da *Peregrinação*, de outras vozes e de outros pontos de vista que não os do autor inscreve-se na obra como uma das marcas de um discurso claramente ficcional”¹⁸. Os editores da obra monumental não estavam interessados em romances, ou seja, em obras inteiramente de ficção, mas em relatos de aventuras que incluíssem uma filosofia moral. “Esta porção romanesca de viagens, às vezes preferível aos romances por singularidade e pelo maravilhoso, parece feita de propósito para fazer descansar a atenção do Leitor, titilando a sua imaginação”.¹⁹

Mesmo na introdução geral à obra, como já vimos nas poucas linhas que precedem a *Peregrinação*, os editores faziam a distinção entre os relatos descritivos, às vezes cansativos e enfadonhos, e os de aventuras muito mais agradáveis, sempre na linha do *docere delectando*, que permitissem ao leitor descansar e pensar: “qual é a utilidade de conduzir o leitor de uma extremidade para outra do globo, se isso não tiver por objetivo levá-lo a pensar e pensar com ele?”²⁰. Pensar nos empreendimentos humanos, pensar nas diferenças entre civilizações, pensar – *ante litteram* – no “outro”, mudando a própria consideração e visão do mundo.

Parece quase paradoxal falar de *Weltanschauung* para uma recolha de relatos de viagens que tenta de facto oferecer uma nova visão do mundo conjugando antigos e novos descobrimentos. Mas junto a esta visão que mapeia o globo com as palavras das testemunhas que viajaram e relataram, temos também a visão dos editores – francês e italiano, ambos politicamente engajados e “iluminados” – que através de cortes ou acréscimos orientaram o olhar do leitor, portanto, a sua visão. Um olhar que enquanto seguia a dilatação dos confins do mundo,

¹⁸ Isabel Vila Maior, “O discurso directo como estratégia narrativa na *Peregrinação*”, 1999, p. 98.

¹⁹ “Questa porzione romanziere de’ viaggi, talora preferibile ad ogni romanzo per la singolarità, e pel meraviglioso, sembra fatta a bella posta, per dar riposo all’attenzione del Lettore, solleticando la sua immaginazione” (*Compendio*, p. VII).

²⁰ “[...] a cosa giova condurre il lettore da un’estremità del globo all’altra, se ciò non ha per oggetto il farlo pensare, ed il pensare con lui?” (*Compendio*, p. VII).

dilatava os próprios horizontes mentais, imaginando novas sociedades, novos critérios políticos e sociais.

Quem diria! Mesmo uma “inocente” recolha de viagens podia albergar rebentos subversivos – a revolução francesa estava a caminho!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRITO, Bernardo Gomes de, *Tragiques histoires de mer au XVI siècle*. Traduction de Georges Le Gentil, Fernand Sorlot editeur, Paris: Chandeigne, 1992
- BRITO, Bernardo Gomes de, *Storia tragico-marittima*. A cura di Raffaella D’Intino, Torino: Einaudi, 1992
- Compendio della storia generale de’ viaggi di M. de La Harpe accademico parigino*, Venezia: presso Vincenzo Formaleoni, 1782
- FARIA, Francisco Leite de, *As muitas edições da “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1992
- GREEN, John, *New General Collection of Voyages and Travels, Consisting on the most Esteemed Relations which have Hitherto been Published in any Language*, 4 vols., London: Thomas Astley, 1745-1747
- Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu’à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*, 2^a ed., La Haye: Chez Pierre de Hondt, 1755, t. XII
- LA HARPE, Jean-François de, *Abrégé de l’histoire générale des voyages, contenant ce qu’il y a de plus remarquable, de plus utile & de mieux avéré dans les Pays où les Voyageurs ont pénétré*, Paris: Hotel de Thou, 1780
- LAVAL, François Pyrard de, *Viagem de Francisco Pyrard de Laval: contendo a notícia de sua navegação às Índias Orientais*, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1858
- LAVAL, François Pyrard de, *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*, 2 t., Paris: Chandeigne, 1998
- MAIOR, Isabel Vila, “O discurso directo como estratégia narrativa na *Peregrinação*”, in Maria Alzira Seixo e Christine Zurbach (org.), *O discurso literário da Peregrinação. Aproximações*, Lisboa: Cosmos, 1999, pp. 97-118
- PINTO, Fernão Mendes, *Historia Oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto portugues [...]*, traducido de portugues en castellano por Francisco de Herrera Maldonado, Madrid: por Tomas Iunti, 1620
- Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação*. Studies, Restored Portuguese Text, Notes and Indexes, vol. II, Lisboa: Fundação Oriente, INCM, 2010

As Viagens Maravilhosas da *Peregrinaçam* na República das Províncias Unidas

Patrícia Couto*

Em 1652 (2ª publicação em 1653), é publicada em Amsterdão a tradução neerlandesa da *Peregrinaçam*.

DE WONDERLYKE
REIZEN
van
FERNANDO MENDEZ PINTO
die hij in eenëntwintig jaren deur EUROPA,
ASIA, en AFRIKA gedaan heeft, daar in hij
dartien malen gevangen heeft ge-
weest, en zeventien malen verkocht is.
Door J. H. GLAZEMAKER vertaalt,
en met cierlyke kopere platen verciert.
t'AMSTERDAM,
Voor Ian Hendriksz en Ian Rieuwertsz.
Boekverkopers. 1652

O frontispício reza, em português:

As maravilhosas viagens de Fernão Mendes Pinto, que ele fez durante vinte e um anos através da Europa, Ásia e África, em que foi treze vezes preso e dezassete vezes vendido. Traduzido por J. H. Glazemaker, e ilustrado com belas gravuras em cobre. Em Amsterdão, para Jan Hendriksz e Jan Rieuwertsz. Livreiros. 1652.¹

Trata-se da primeira publicação ilustrada da obra de Fernão Mendes Pinto. O cólofon menciona ainda que Pieter la Burgh foi o tipógrafo². Antes de falar

* Centro de Estudos Comparatistas (U. Lisboa).

¹ Jan Hendriksz (Boom) exerceu a actividade de livreiro de 1649-1664 e Jan Rieuwertsz de 1644-1685 em Amsterdão (Bibliopolis.nl).

² A ilustração do frontispício e mais duas ilustrações foram novamente usadas na tradução alemã baseada na tradução de Glazemaker e publicada por Hendrik e Dirk Boom, filhos de Jan Hendricksz. Pieter la Burgh trabalhou como tipógrafo de 1645 a 1646 em Amsterdão (Bibliopolis.nl).

da tradução e do tradutor é preciso contextualizar a publicação na história das Províncias Unidas, nome pelo qual era conhecida a região que actualmente corresponde, *grosso modo*, aos Países Baixos e à Bélgica.

No final do século XVI dá-se a revolta das Províncias Unidas contra o domínio de Filipe II, rei de Espanha³. Depois da queda de Antuérpia nas mãos dos espanhóis, em 1585, as províncias do norte bloqueiam o rio Escalda, fundamental para o comércio daquela zona. Consequentemente, por motivos económicos, religiosos ou políticos, dezenas de milhares de habitantes oriundos do Sul refugiam-se no Norte, onde Amsterdão se torna o principal centro económico europeu, e onde surge uma burguesia próspera e com elevado nível de alfabetismo. No início do século XVII um conflito religioso quase leva a uma guerra civil e o sínodo de Dordrecht é convocado para pôr fim à controvérsia entre a doutrina dos seguidores de Armínio e os de Gomarus. Apesar de os Gomaristas saírem vitoriosos e a Igreja Reformada Holandesa ser a igreja oficial, outras religiões eram toleradas desde que não fossem praticadas publicamente. Graças a esta tolerância, as Províncias Unidas recebem refugiados perseguidos de diversos locais da Europa. Entre os vários grupos que se refugiaram na Holanda encontram-se, além de huguenotes franceses e judeus sefarditas, também socinianos polacos e anabaptistas, que rejeitavam a doutrina da Trindade e que procuravam restaurar a pureza espiritual do Cristianismo primitivo.

A relativa tolerância e a presença de vários grupos de refugiados religiosos fazem com que a partir dos anos quarenta do século XVII Amsterdão se torne num verdadeiro viveiro de pensamento religioso radical. O historiador Jonathan Israel situa a crise do pensamento europeu no período entre 1650 – 1680 e centra-a em Amsterdão em torno da figura de Espinosa.⁴

No entanto, a tolerância não era ilimitada, pois não era permitido pôr em questão os dogmas fundamentais da religião cristã, como a divina providência, a Trindade, a autoria divina da Bíblia ou a imortalidade da alma.⁵

É nesta época que a filosofia tradicional sancionada pela Igreja dá lugar a um pensamento racional, científico, baseado em conceitos seculares e mecânicos. Espinosa, nascido em Amsterdão em 1632, expulso da comunidade judaica aos vinte e quatro anos, torna-se figura central entre um grupo de livres-pensadores, cristãos de várias proveniências, sem igreja, que se reunia frequentemente na livraria de Rieuwertsz para discutir⁶. O objectivo era o de dar acesso a áreas-

³ Filipe II herdara do pai, Carlos V, o título de duque de Borgonha e, por conseguinte, o território dos Países Baixos.

⁴ J. Israel, *Radical Enlightenment*, 3, p. 20.

⁵ J. Israel, *Dutch Republic*, p. 915.

⁶ P. Visser, *Godslasterlijk ende pernicious*, pp. 13-16.

-chave do saber como medicina, jurisprudência, ciência, filosofia e teologia, que se encontravam no domínio de uma elite fechada que utilizava uma terminologia arcana e latina⁷. Também Jan Hendriksz e Pieter la Burgh fazem parte deste grupo de livres-pensadores radicais que pretendem tornar a “nova filosofia” acessível na língua vernácula⁸. Para Espinosa, Deus é imanente, Deus e Natureza são dois nomes para a única substância em que consiste o universo. Tudo acontece conforme as leis da natureza, o sobrenatural é negado. Não há céu nem inferno. Espinosa nega a imortalidade da alma, a autoria divina das Escrituras e o dogma da Trindade. Ideias altamente heréticas e por isso perigosas.

Jan Hendrik Glazemaker nasceu em 1620 em Amsterdão, onde morre em 1682. Em 1643, surgem as suas primeiras traduções do francês. Graças à crítica favorável, ele decide estudar latim para alargar o seu campo de trabalho e dedicar-se à tradução a tempo inteiro. Ao longo da vida, publicou perto de 70 traduções⁹. Traduz principalmente do latim e do francês, na época as duas principais línguas de cultura na República, mas também do alemão, do italiano e – uma vez – do espanhol, segundo a informação nas folhas do rosto ou nos prefácios.

Glazemaker nasceu numa família Menonita, um grupo anabaptista pacifista holandês¹⁰. Juntamente com Rieuwertsz, Glazemaker também participa activamente em encontros do movimento dos Colegiantes¹¹. Estes eram cristãos que se reuniam de forma espontânea e se caracterizavam por uma grande tolerância religiosa, porém eram extremamente críticos em relação às igrejas institucionalizadas.

Glazemaker escolhia criteriosamente o que pretendia traduzir. O seu principal interesse era a filosofia (que incluía a física e a metafísica), história, política e relatos de viagens. Entre as suas traduções encontram-se obras de Séneca, Montaigne, Erasmo, Descartes e o Corão, sobretudo textos não sancionados pela Igreja. Não restam dúvidas de que foi ele o tradutor anónimo do *Tratado Teológico Político* e da *Obra Póstuma* de Espinosa, obras publicadas clandestinamente por Rieuwertsz.¹²

Em alguns prefácios, Glazemaker revela que o seu objetivo principal é emancipar a classe média não-erudita, dando acesso a livros que não existiam na

⁷ J. Israel, *Radical Enlightenment*, p. 176.

⁸ R. Schaap, *Fonds van J. Rieuwertsz*, pp. 33-35.

⁹ C. Thijssen-Schoute, “Jan Hendrik Glazemaker”, pp. 206-261.

¹⁰ O nome é derivado do teólogo frisio, Menno Simons (1496-1561). Durante o século XVI os menonitas foram violentamente perseguidos e martirizados.

¹¹ P. Visser, *Godslasterlijck ende pernicious*, p. 16. Após o sínodo de Dordrecht, os pastores Arminianos foram destituídos, no entanto, mesmo sem pastor as congregações continuaram a reunir-se em *colleges*, palavra de que derivou o nome *Collegianten*.

¹² A tradução é atribuída a Glazemaker segundo informação contida no romance espinosista atribuído a J. Duijkerius, *Vervolg van 't leven van Philopater*, pp. 195-196.

língua vernácula, desenvolvendo o espírito crítico através de obras que divulgavam uma perspectiva racional não tradicional. Por isso, utilizava uma linguagem simples, directa e clara, evitando o uso de estrangeirismos latinos ou franceses que um público erudito não teria dificuldade em compreender.¹³

Como já foi mencionado, um dos interesses de Glazemaker era o relato de viagens. Os testemunhos das grandes navegações proporcionavam uma nova realidade e questionavam o saber defendido pela Igreja e pelos escritores da Antiguidade. Representavam uma forma de julgar o “velho mundo” e escapavam ao controlo das autoridades. A *Peregrinaçam* de Mendes Pinto revela uma perspectiva crítica, totalmente diferente dos livros de viagens em voga na República, que divulgavam um ponto de vista protestante, patriótico e heróico da política expansionista dos holandeses. A descrição de uma China utópica e tolerante, uma sociedade bem organizada do ponto de vista político, judicial, social e religioso, e a crítica à política expansionista são primeiros passos na criação de uma nova mundividência.

O texto fonte para a tradução neerlandesa de Mendes Pinto foi a tradução francesa publicada em 1645, que tem 1020 páginas, *c.* de 415 140 palavras. A tradução neerlandesa contém apenas 280 páginas e *c.* de 161 280 palavras, isto significa que a tradução neerlandesa é aproximadamente um terço da tradução francesa¹⁴. A divisão em capítulos é totalmente diferente, a tradução neerlandesa contém 63 capítulos.¹⁵

O título *Wonderlyke reizen*, viagens maravilhosas, realça o aspecto incrível da obra. O leitor é confrontado com a descrição de um mundo radicalmente diferente, enquanto o título francês, *Voyages aventureux*, pretende destacar o aspecto aventureiro e perigoso.

O prefácio ao leitor de Glazemaker, intitulado “Voorreeden aan de lezer”, é uma tradução parcial do “Advertissement au Lecteur” que figura na tradução francesa de 1645 e que substitui a “Deffense apologétique” incluída na primeira publicação datada de 1628¹⁶. A introdução de Glazemaker chama a atenção por ser diferente dos tradicionais proémios. O tom não é solene ou edificante mas irónico, sem sentimentalismo ou religiosidade, Deus nunca é mencionado e o autor é apresentado, não como um herói cristão, mas como um conhecedor do Oriente. A introdução começa com uma citação de *De Rerum Natura* de Lucrecio. A referência a este filósofo latino considerado blasfemo porque negava a

¹³ P. Couto, *Marvellous travels*, pp. 58-64.

¹⁴ P. Couto, *Marvellous travels*, p. 139; pp. 162-163.

¹⁵ Por coincidência, a tradução inglesa da *Peregrinaçam* contém igualmente 63 capítulos. A divisão em capítulos é, no entanto, diferente.

¹⁶ Na publicação francesa de 1628, o tradutor incluiu uma “Deffence apogetique” anónima, que é a tradução da “Apologia” de autoria de Herrera Maldonado, que figurava na versão espanhola.

existência da alma e considerava que os fenómenos terrestres eram causados pela natureza, era uma forma indirecta de dissidência intelectual¹⁷. Assim, para os leitores iniciados dispostos a ler nas entrelinhas, o texto revelava uma nova mundividência quando à primeira vista se pretendia oferecer à classe média um livro de viagens popular, em formato facilmente manuseável, com belas ilustrações e não muito dispendioso. Terá sido esta a razão que levou Glazemaker a reduzir drasticamente o texto omitindo pormenores desnecessários do seu ponto de vista, como datas, orientações geográficas ou transcrições fonéticas. Diálogos, cartas e enumerações são geralmente resumidos em poucas palavras.

No início de cada capítulo há um breve sumário, mas ao contrário dos sumários objectivos e pouco informativos da versão francesa, os de Glazemaker influenciam a interpretação do público leitor. O seguinte exemplo, tirado dos capítulos L, LI e LII, torna mais claro como o leitor é manipulado:

De ce qui arriua à Antonio de Faria en ce port, *avec le Nautarel de la Ville*, sur la vente de sa Marchandise.¹⁸

De ce qui aduint à Antonio de Faria, iusques à ce qu'il eut anchré à *Madel*, port de l'Isle d'*Ainan*, où il rencontra vn Corsaire, & de ce qui se passa entr'eux.¹⁹

De quelle façon le Corsaire *Capitaine du Lunco*, tomba vif entre les mains d'Antonio de Faria, & de ce qu'il fit avec luy.²⁰

Para além das localizações geográficas, e uns pormenores sobre as personagens, em itálico meu, o texto francês pouca informação concreta dá. Faria não é retratado negativamente, o inimigo, todavia, é denominado de corsário.

O resumo correspondente encontra-se no início do capítulo 16 da versão neerlandesa:

Antonio koopt in een stat, om zijn goederen te verkopen, veinst te vertrekken, verkoopt zijn waren, na eenige hapering, overweldight een Mahometaansche Zeerover, die een belijdenis van zijn gruwelen doet, en gedoot word.²¹

(António chega a uma cidade a fim de vender a sua mercadoria, *finge* partir, vende a mercadoria *após alguma hesitação, domina pela violência* um corsário *maometano* que *confessa as atrocidades cometidas e que é morto*.)

¹⁷ J. Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 46-49.

¹⁸ As citações do francês referem-se à publicação de 1645, F. M. Pinto, *Voyages Adventureux*, f. 170.

¹⁹ F. M. Pinto, *Voyages Adventureux*, f. 173.

²⁰ F. M. Pinto, *Voyages Adventureux*, f. 178.

²¹ F. M. Pinto, *Wonderlyke reizen*, f. 64.

Em itálico, o que Glazemaker acrescenta. Ele retrata António de Faria como falso: Faria finge partir. Além disso o verbo *overweldigen* significa dominar com recurso à violência, que é o que Faria faz. Seguidamente o inimigo dominado confessa os crimes cometidos. Contudo, Faria desconhece a virtude cristã do perdão e mata-o. O tradutor orienta o leitor para uma interpretação crítica: não esconde as atrocidades cometidas por ambas as partes. Afinal, o cristão Faria não é muito diferente do corsário maometano.

Outra característica de Glazemaker é a inclusão de brevíssimos comentários na margem do texto. Assim, o tradutor qualifica o sermão de Estevão Nogueyra, no capítulo LXIX, como “Zelzame Predikatie van een Pastoor”, estranho sermão de um pastor, e o discurso e a resposta do eremita chinês (capítulos LXXVI e LXXVII) como “treffelijke redenen” e “treffelijk antwoord”: excelente discurso e excelente resposta, ou, referindo-se aos sacrifícios feitos em Tinagogo como “sporeloze heilighheit”, santidade excessiva²². Será que pode haver excesso na santidade?

De acordo com a “nova filosofia” que negava a existência do sobrenatural, Glazemaker omite a descrição de milagres e de eventos envolvendo santos. Esta é uma das razões por que omitiu os dezoito capítulos do episódio em torno de Francisco Xavier, onde há a descrição de milagres feitos pelo Santo. Outra razão prende-se com o facto de Glazemaker ser a favor da liberdade religiosa e por essa razão omitir acontecimentos relacionados com conversões e conversos. Na *Peregrinaçam*, São Francisco Xavier tem por objectivo converter o Japão nem que seja a fio de espada, atitude com a qual Glazemaker, tolerante e pacifista, não concordava. Também os capítulos referentes à introdução das armas de fogo não são traduzidos.

No texto francês surgem frequentemente expressões como: *il pleut à Dieu*, *Dieu nous fist la grace*, *l'ayde de Dieu*, mas Glazemaker geralmente omite as referências à vontade divina. Também Cristo, a Trindade, rituais católicos, santos e demónios praticamente não surgem na versão neerlandesa. Referências à Santa Cruz como símbolo religioso são omitidas. No fragmento seguinte há um exemplo de omissões relacionadas com rituais católicos (em itálico, o que Glazemaker não traduziu):

Après le soupper sa femme se leua de table auec beaucoup de courtoisie, & comme c'estoit sa coustume, elle se mit à rendre graces à Dieu en vraye Chrestienne, bien qu'elle le fit secrettement pour la peur qu'elle auoit de ses Gentils, & de ses parens qui estoient du pays & personnes de qualité. *Pour cet effect ayant pris vne clef qu'elle portoit d'ordinaire à son bras, elle en ouurit la*

²² F. M. Pinto, *Wonderlyke reizen*, fls. 86, 94, 95 e 218.

porte d'un Oratoire où il y avoit un autel avec une Croix d'argent, ensemble deux chandeliers, & une lampe de mesme; puis elle et ses enfans s'estant mis tous quatre à genoux avec les mains leuées au Ciel, se mirent à dire ces paroles en Portugais, qu'ils prononcèrent distinctement: Vray Dieu, nous pauvres pecheurs confessons deuant votre Croix, comme bons Chrestiens, que nous sommes, la très Sainte Trinité, Pere, Fils, & saint Esprit, trois personnes & un seul Dieu [...] cōfessoient ainsi sa loy avec des paroles si saintes. Ces choses acheuées, pour ce qu'il estoit desia plus de trois heures apres la minuit, nous nous en retournasmes à nostre giste, extrêmement estonnez de ce que nous venions de voir, comme d'une chose qui avec beaucoup de raison nous pouvoit donner de l'admiration.²³

Glazemaker reduz as 365 palavras para 73:

Na dat de maaltijt gedaan was / stont de vrou met grote heusheit op / en / volgeng haar gewoonte / dankte God / als een ware Christelijke vrou / doch in 't heimelijk / uit vrees van deze Heidenen / en van haar magen / die Liederen van Staat waren. Toen dit gedaan was / keerden wy weer / vermits het alree drie uren na middernacht was / naar onze herberg / en waren grotelijks verwondert van 't geen / dat wy gehoort en gezien hadden.²⁴

(Terminada a refeição, a mulher levantou-se com grande deferência, e, como era seu costume, agradeceu a Deus como verdadeira Cristã, se bem que em segredo por recear esses gentios e parentes que eram pessoas de posição. Acabado isso, regressamos à nossa hospedaria, visto já passarem três horas da meia-noite, espantados com o que tínhamos visto e ouvido.)

Todo o ritual junto do oratório é omitido: a cruz, as velas, a família ajoelhada, a evocação do *Vray Dieu* e da Trindade, mas não a forma sincera como esta família pratica em segredo a sua fé, mesmo correndo o risco de ser descoberta e perseguida, como foram ou eram os dissidentes religiosos na Europa de Quinhentos e Seiscentos. A razão por que não omitiu este episódio em torno de uma família chinesa convertida ao cristianismo prende-se com o modo honesto e puro como pratica a sua fé. Deus é verdadeiro porque a fé desta família é sincera. Consequentemente, as invocações de António de Faria à justiça divina, Deus ou Cristo são suprimidas por Glazemaker, porque quem as invoca revela ser falso e imoral. Frequentemente as rezas são deixadas de fora, mas não, por exemplo, no caso do menino chinês:

²³ F. M. Pinto, *Voyages Adventureux*, f. 115.

²⁴ F. M. Pinto, *Wonderlyke reizen*, f. 156.

les yeux eleuez au Ciel, & les mains iontes il dit en pleurant, Beniste soit, Seigneur, ta puissance, qui permet qu'il y ait sur terre des gens qui parlent si bien de toy, & qui obseruent si peu ta loy, comme ces miserables aueugles, qui croyent que voler & prescher soient des choses qui te puissent satisfaire, comme des Princes Tyrans qui viuent sur terre.²⁵

hy / met gevouwe handen d'ogen ten hemel heffende / zeide: Heer, gezegent zy uw macht, die toelaat dat 'er op aarde lieden zijn, die zowel van u spreken, en zo weinig uw wet onderhouden, gelijk deze rampzalige blinden, die geloven dat roven en preken twee dingen zijn, die u kunnen vergnoegen, gelijk de dwingelandige Vorsten, die op aarde leven.²⁶

(de mãos juntas, levantou os olhos para o céu, disse: Senhor, bendito seja o teu poder, que permite que haja pessoas na terra que falam tão bem de ti e que observam tão pouco a tua lei como estes miseráveis cegos, que acreditam que furto e pregar sejam duas coisas que te podem satisfazer como aos príncipes tiranos que vivem na terra.)

Excepto a expressão *en pleurant*, Glazemaker traduz quase literalmente o discurso do menino chinês porque ele revela uma perspectiva crítica e ética próxima da dos pensadores radicais de Amsterdão que abominavam a igreja institucionalizada com o seu clero hipócrita. No plano político, começavam a surgir as primeiras vozes a propor que os cidadãos deviam ter algum envolvimento na governação, mesmo que de forma indirecta.²⁷

Com a minha comunicação pretendo chamar a atenção para a importância da tradução e do tradutor. Até há pouco, era raro as traduções serem objecto de estudo. Para uns, elas eram consideradas produtos derivados e por isso inferiores. Para outros, o impacto da tradução na cultura alvo e a função do tradutor eram geralmente ignorados devido à lógica normativa da tradução, que implica que para uma tradução ser considerada bem-sucedida ela tem de ser fluente, como se não fosse uma tradução. Consequentemente, o tradutor torna-se invisível²⁸. Contudo, a tradução não é uma cópia mas sim uma reescrita, um outro texto. Na realidade, o tradutor é um coautor, com agenda própria. Neste caso o tradutor serviu-se da tradução como meio clandestino de veicular novas perspectivas culturais, ideológicas e políticas.

²⁵ F. M. Pinto, *Voyages Adventureux*, fls. 189-189.

²⁶ F. M. Pinto, *Wonderlyke reizen*, f. 73.

²⁷ Por exemplo: Marcus Zuerius Boxhorn, Johan e Pieter de la Court, Franciscus van den Enden e Espinosa.

²⁸ L. Venuti, *The translator's invisibility*, pp. 1-42.

Glazemaker foi um disseminador cultural. As suas traduções, escondendo uma agenda ideológica e política considerada altamente subversiva e herética, contribuíram para a transformação do vernáculo em língua de cultura, de investigação científica e filosófica e para uma reorganização radical do saber.

Tanto Glazemaker como Rieuwertsz colaboravam com Espinosa e com outros filósofos radicais, arriscando a sua própria liberdade. Eles estabeleceram os fundamentos dos valores que hoje caracterizam o nosso mundo ocidental: liberdade de expressão, igualdade, democracia e laicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COUTO, Patricia, *The marvelous travels of Fernando Mendez Pinto across the Low Countries: translation, appropriation and reception*, Diss. de Doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, 2012
- DUIJKERIJUS, Johannes, *Het leven van Philopater en Het vervolg van 't leven van Philopater*, Geraldine Marechal (ed.), Amsterdam: Rodopi, 1991
- ISRAEL, Jonathan, *The Dutch Republic: its rise, greatness and fall 1477-1806*. Oxford: Clarendon Press, 1995
- ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- PINTO, Fernão Mendes, *Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto Portvgves* (trad. Francisco de Herrera Maldonado), Madrid: Viuda de Luis Sanchez, 1620
- PINTO, Fernão Mendes, *Les Voyages Advantvrevx de Fernand Mendez Pinto* (trad. Bernard Figuier), Paris: Mathurin Hernault, 1628
- PINTO, Fernão Mendes, *Les Voyages Advantvrevx de Fernand Mendez Pinto* (trad. Bernard Figuier), Paris: Arnault Cotinet and Jean Roger, 1645
- PINTO, Fernão Mendes, *De wonderlyke reizen van Fernando Mendez Pinto* (trad. Jan Hendriksz Glazemaker), Amsterdam: Jan Rieuwertsz & Jan Hendriksz, 1652
- PINTO, Fernão Mendes, *Wunderliche und merkwürdige Reisen Fernandi Mendez Pinto* (trad. anón.), Amsterdam: Heinrich und Dieter Boom, 1671
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, José Manuel Garcia (ed.), edição fac-similada (1614), Maia: Castoliva, 1995
- THIJSSSEN-SCHOUTE, Caroline, “Jan Hendrik Glazemaker, de zeventiende eeuwse aartsvertaler”, *Uit de Republiek der Letteren*, C. Thijssen-Schoute's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1967, pp. 206-261

390 As Viagens Maravilhosas da *Peregrinação* na República das Províncias Unidas

SCHAAP, R. C. C. *Het fonds van de Amsterdamse uitgever-boekhandelaar Jan Rieuwertsz (1644-1687)*, Diss. Universiteit van Amsterdam, 1978

VISSER, Piet, *Godslasterlijck ende pernicious: de rol van boekdruckers en boekverkopers in de verspreiding van dissidente, religieuze en filosofische denkeelden in Nederland in de tweede helft van de XVIIde eeuw*, Amsterdam: Boek- en Informatiewetenschap/AD&L, 1996

VENUTI, Lawrence, *The translator's invisibility*, London and New York: Routledge, 1995



Wy / dus gebonden en mishandelt / wierden in zegepraal deur de stat geleid / [...] Want al de genen / [...] die ons zagen voorbygaan / wierpen potten met pis en drek / en andere vuiligheden boven tot de veinsters uit / (WR, f. 10).

Assim acorrentados e maltratados, fomos levados em triunfo pela cidade [...]. Todos que nos viram passar atiraram do alto das janelas bacios com urina e fezes e outras imundícies.



[...] vond de Koning op een Elefant zitten / met meer dan hondert mannen verzelt /
[...] Ik keerde mijn gezicht naar de plaats / die hy my wees / daar ik veel lighamen
uytgestrekt / en in hun bloet versmoort zag (WR, f. 28).

[...] encontrei o Rei montado num elefante, acompanhado por mais de cem homens
[...]. Voltei o rosto para o sítio que ele me apontou, onde vi muitos corpos estendidos,
mergulhados no próprio sangue.



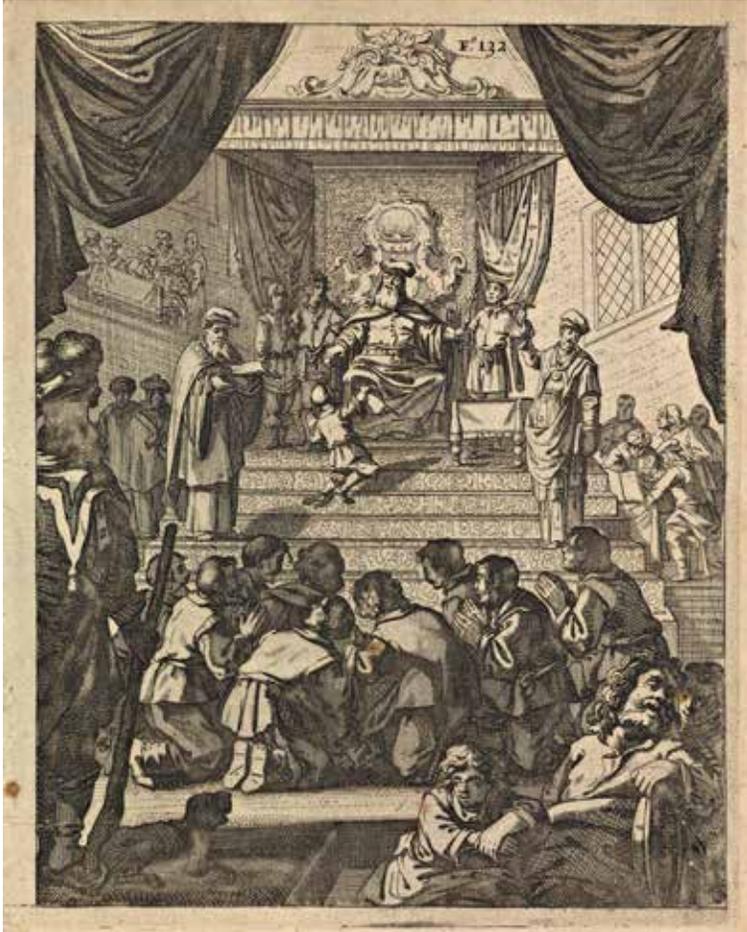
Des uchtends gingen wy weer naar de strant / die wy (o schrikkelijk schouspel) met dode lighamen bezaait vonden. (WR, f. 70).

De manhã voltamos à praia, que encontramos (oh, terrível espectáculo) semeada de corpos mortos.



Dit had de gedaante van een man / die meer dan hondert voeten hoog is / [...] had zijn beide handen in de mont gesteken / die zo groot / als een deur was / daar in men rijg van schrikkelijke tanden / en een zwarte tong zag / die heel verre tot de mont uitstak (WR, f. 112).

Tinha a aparência de um homem com mais de cem pés de altura [...], as duas mãos enfiadas na boca do tamanho de uma porta, onde se via uma fileira de dentes horríveis e uma língua negra, estendida toda para fora.



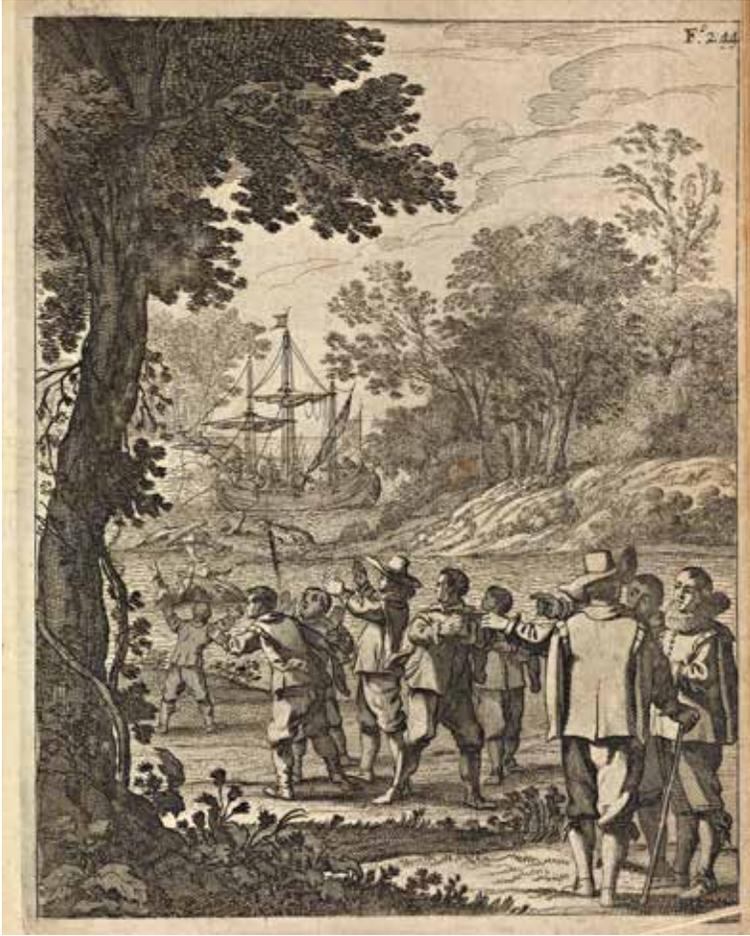
[...] stont een stoel / daar men met zeven trappen by op klom / met drie rijgen loofwerk van yzer / koper en ebbenhout / en met pijlers / die met parrelemoerschelpen bezet waren. Op het hoogste was een hemel van wit Damast / met goude en groene zijde Franien bezoomt / en met lange en brede strikken (*WR*, f. 132).

[...] no topo de sete degraus estava uma poltrona, três fileiras com molduras em ferro, cobre e ébano e pilares cravados de madrepérola. Por cima havia um dossel em damasco branco, orlado com uma franja de seda verde e dourada e grandes laçarotes.



Wy zagen toen / o schrikkelijk schouspel / twaalf lighamen / die men opgedolven had / en noch tien of twaalf lighamen / die half opgegeëten waren (WR, f. 190).

Avistámos então, oh, espectáculo tenebroso, doze corpos que tinham sido desenterrados e ainda outros dez ou doze parcialmente devorados.



Twee Jongens en een Portugees begaven zich terstont te water / om een ton te grijpen / dat men van de Schuit naar hen geworpen had. Maar eer zy dat gevat hadden werden zy van drie krokodillen ingezwolgen zonder dat wy van hun lighamen iets anders zagen / dan 't bloet / 't welk het water verfde (WR, f. 244).

Dois rapazes e um português atiraram-se de imediato para a água a fim de agarrarem um barril atirado do batel em sua direcção. Mas antes de o apanharem foram devorados por três crocodilos, sem que dos seus corpos conseguíssemos ver mais que o sangue que coloria a água.



Frontispício de *Wonderlyke Reizen*, com a deusa Fortuna sobre a esfera, simbolizando a inconstância, ladeada pela Ventura e a Desventura.

As maravilhosas viagens de Fernão Mendes Pinto, que ele fez durante vinte e um anos através da Europa, Ásia e África, em que foi treze vezes preso e dezassete vezes vendido. Traduzido por J. H. Glazemaker, e ilustrado com belas gravuras em cobre. Em Amsterdão, para Jan Hendriksz e Jan Rieuwertsz. Livreiros. 1652.



Desenho para o frontispício de *Wonderlyke Reizen* da autoria de Pieter Jansz, 1652 (<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.53558>)

Na deze teekeningh, is de voortyttel door een kunstige plaetsnyder nagesneden, in 1. koperen plaet in 't Journal van die Wonderlijcke Reysen van Ferdinando Mendes Pinto, Portugees, die hij in de tijt van 21 jaren gedaen heeft door Europa, Azia, en Africa, daer hij 13 malen gevangen is geweest en 17 malen verkocht, etc. Het boek is vertaelt door Jan Glasenmaecker, en t' Amsterdam in druck laten uytgaan, anno 1652, etc. Alle die sijn schoon uytverkocht, over al veel jaeren verleden.

A partir deste desenho um burilador talentoso gravou numa placa de cobre o frontispício para o jornal das Maravilhosas Viagens de Fernão Mendes Pinto, português, que ele fez durante 21 anos pela Europa, Ásia e África, em que foi 13 vezes preso e 17 vezes vendido, etc. O livro foi traduzido por Jan Glazemaker, e publicado em Amsterdão, no ano de 1652, etc., encontrando-se esgotado há muitos anos.

À pesca numa influência literária: ecos da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto em *The Compleat Angler* de Izaak Walton¹

Reinaldo Francisco Silva*

Este ensaio pretende clarificar e analisar a presença da *Peregrinação* (1614) de Fernão Mendes Pinto (1510?-1583) na obra *The Compleat Angler* (1653), de Izaak Walton (1593-1683). A tradução da obra de Mendes Pinto para língua inglesa efectuada por Henry Cogan, em 1653, permitiu a Walton, entre muitas outras questões, dissertar sobre os benefícios da pesca em detrimento da caça, respondendo assim a uma questão de política interna inglesa. Com efeito, Walton aponta a actividade piscatória como uma saída airosa para a aristocracia derrotada pela revolução puritana, nas guerras religiosas do tempo de Cromwell. Perante o seu novo estatuto de “reformados”, a contemplação providenciada pela pesca seria uma alternativa viável aos *royalists*.

And let me tell you, that Angling is of high esteem, and of much use in other Nations. He that reads the Voyages of Ferdinand Mendez Pinto, shall find, that there he declares to have found a king and several Priests a Fishing.
(Izaak Walton, *The Compleat Angler*)

Neste breve e vago trecho, Izaak Walton (1593-1683) reconhece uma relação entre a *Peregrinação* e o seu *The Compleat Angler*. É improvável que Walton alguma vez tenha lido a obra de Mendes Pinto na língua original. Apoiar-se-ia, sim, na tradução inglesa, intitulada *The Voyages and Adventures of Fernand Mendez Pinto, a Portugal: During his Travels for the space of one and twenty years in the Kingdoms of Ethiopia, China, Tartaria, Cauchinchina, Calaminham, Siam, Pegu, Japan, and a great part of the East-Indiaes*, publicada em Londres no ano de 1653².

* Universidade de Aveiro.

¹ Uma primeira versão deste estudo, em inglês, foi publicada em “Fishing for Literary Influence: Echoes of Fernão Mendes Pinto’s *Peregrinação* in Izaak Walton’s *The Compleat Angler*.” *Restoration: Studies in English Literary Culture, 1660-1700*, 28.1 (2004), pp. 37-50.

² Rebecca Catz sublinha que a tradução de *Peregrinação* efectuada por Cogan omite os capítulos sobre São Francisco Xavier. As referências Católicas foram, quase por completo, eliminadas. Isto deve-se

Nesse ano, *The Compleat Angler* foi publicado pela primeira vez, sem nenhuma referência à obra de Mendes Pinto. Foi somente quando *The Compleat Angler* atingiu a sua quinta edição, em 1676, que o trecho supracitado foi incluído.

Entre a primeira e a quinta edições de *The Compleat Angler*, Walton estava empenhado em reescrever, ampliar e remodelar a temática ou alcance da sua obra. Durante este período, terá deparado com a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, em tradução inglesa. Se não se apoiou na tradução de 1653, Walton terá utilizado a de 1663, também de autoria de Cogan. Convém referir que, no trecho supracitado, Walton se apoiou, de facto, no trabalho de Cogan sem alguma vez referir o seu nome. A afirmação, “He that reads the Voyages of Ferdinand Mendez Pinto”, contém algumas ressonâncias de parte do título utilizado por Cogan.

A relação entre o texto de Walton e o de Mendes Pinto nunca terá sido analisada no mundo lusófono. Jonquil Bevan afirma que

in Fernand Mendez Pinto's *Voyages and Adventures*, tr. Henry Cogan (1653), chapter lxxix describes Pinto's arrival “in the Kingdome of Bungo” where he found the king absent from court, engaged in killing a whale which he had trapped in a river. The king had the assistance of 200 fishermen and some gentlemen and pages, but no mention is made of priests.³

O objectivo do presente estudo é tentar avaliar o impacto da *Peregrinação* em *The Compleat Angler*. A maioria dos estudiosos concorda que a génese de *The Compleat Angler* foi um discurso sobre o retiro e a contemplação, escrito em resposta às controvérsias políticas e religiosas suscitadas pela revolução puritana. Em síntese, *The Compleat Angler* reporta-se a uma ida à pesca com a duração de cinco dias, rio acima, a pé, pelas margens do rio Lea.

A narrativa de Walton começa com um grupo de três viajantes: Piscator, o pescador; Auceps, o falcoeiro; e Venator, o caçador. Antes da partida, estes viajantes concordaram em explicar uns aos outros e defender os seus passatempos preferidos, de maneira a entreterem-se durante a caminhada. Durante as suas exposições, cada um torna-se apologistas de um dos três elementos naturais: Piscator acaba por representar a água; Auceps, o ar; e Venator, a terra. Auceps inicia o colóquio, mas assim que chega ao seu destino, o resto da narrativa torna-se numa exploração comparativa das virtudes e ocupações associadas com a pesca e a água, em oposição às da caça e da terra.

ao contexto político e religioso que condicionou fortemente o trabalho do tradutor. A tradução de Cogan foi impressa numa altura em que Oliver Cromwell, um estadista notável, moldado pela devoção calvinista, foi também um nobre protector da republicana *Commonwealth* da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda, de 1653 a 1658 (*A Sátira Social de Fernão Mendes Pinto*, pp. 284-285).

³ Walton, Izaak, *The Compleat Angler 1653-1676*. Ed. Jonquil Bevan, p. 384.

Apesar da dificuldade em atribuir um gênero literário específico a *The Compleat Angler*, os estudiosos de Walton têm demonstrado que a riqueza da sua obra está patente nos vários gêneros que a compõem. Enquanto os elementos da écloga estão, sem dúvida, presentes em *The Compleat Angler*, também é verdade que esta obra contém trechos longos nos quais Piscator disserta sobre a arte da pesca ou sobre questões sociais, morais, ou religiosas. Estamos perante uma obra bastante heterogênea contendo elementos geórgicos, da écloga e do diálogo, mas também provérbios, letras de canções, receitas, gravuras de peixes, uma pauta musical, catálogos de peixes e flores, comensais e discursos.

Como manual de pesca, a obra de Walton contém vários capítulos; cada um trata das várias espécies de peixes e do seu *habitat*. Além do mais, Walton também insere alguma informação prática sobre como o pescador poderá localizar, apanhar, escamar e cozinhar algumas dessas espécies. Na esperança de que os seus leitores possam encontrar um estilo de vida saudável nas páginas de *The Compleat Angler*, Walton evitou utilizar um tipo de discurso imoderado (sermões moralizadores ou linguagens obscenas).

Esta obra já foi sobejamente estudada, e tem havido consenso em admitir que se reporta a um passado muito melhor, isto é, a uma era dourada, quando a vida era bem mais simples, pacífica e previsível. Em *The Oxford History of English Literature – The Early Seventeenth Century 1600-1660: Jonson, Donne, and Milton*, Douglas Bush escreve que *The Compleat Angler* “is a book which has been second only to the Bible in popular fame”⁴. Todavia, o que à primeira vista aparenta ser um retrato agradável da vida campestre, numa leitura mais atenta é muito mais do que isso. Bush acrescenta:

A love of angling is an outward and visible sign of an inward and spiritual grace, of a gentle, contemplative benignity of soul which abhors dissension and loves good old ways, whether in the choice of bait or ballads or barley-wine or the worship of the Creator. We may remember that this prose hymn of contentment in simple and eternal things appeared a few weeks after Cromwell expelled the Long Parliament. Walton's motto is 'Study to be quiet', and in his mind the Piety of primitive Christians is linked both with angling and with 'the happy days of the Nations and the Churches peace' before the clergy were ousted. It would hardly have strained seventeenth-century etymology to, identify 'anglers' and 'Anglican' [...]. Walton's colloquial and poetic pastoral is the most homespun of idyllic day-dreams, the most substantial of poems of escape.⁵

⁴ D. Bush, *The Oxford History of English Literature*, p. 239.

⁵ D. Bush, *The Oxford History of English Literature*, pp. 238-239.

Não nos podemos esquecer de que a primeira edição de *The Compleat Angler* foi dada à estampa em 1653, durante a guerra civil, quando a Inglaterra estava sob o domínio de Oliver Cromwell. A maioria dos amigos de Walton incluía-se no grupo dos vencidos. Uma análise desta obra tem, forçosamente, de ter presente esta realidade política e social. Em meados do século XVII, a igreja Anglicana foi fortemente atacada pelos Puritanos e desesperadamente tentava reerguer-se. A motivação de Walton em escrever *The Compleat Angler* – que muitos consideram ser um mero guia de pesca – não pode ser desligada destas realidades históricas. Talvez pretendesse mostrar aos Anglicanos e aos *royalists*, que tinham sido marginalizados, como poderiam adaptar-se a esta nova realidade e passar o tempo numa forma proveitosa. De certa maneira, a pesca oferecia à aristocracia e ao clero derrotados uma forma de se refugiarem dos tumultos e da incerteza dos tempos. E para os seus leitores desiludidos, os cenários pastoris ou até mesmo a vida idílica do campo funcionariam como uma fantasia de escape, convidando-os a recordar os bons velhos tempos do reinado de Isabel I. A alienação e a pesca era o que restava a estes indivíduos destituídos do poder.

Embora as actuais interpretações literárias da obra reconheçam a importância do contexto histórico, também procuram abordar outras questões. W. Gerald Marshall, por exemplo, dissertou acerca da importância do tempo durante o período da *Restoration* e demonstrou porque Walton se interessou por esta questão quando escreveu sobre as vidas de John Donne, George Herbert, Robert Sanderson e Richard Hooker. Em contrapartida, David Hill Radcliffe afirmou que *The Compleat Angler* “cannot be reduced to a single genre” porque se trata de um “very heterogenous work.” Radcliffe acrescenta que “Walton’s generation was well aware of the ill consequences following from demands for conformity from whichever end of the political spectrum” e, por precisamente esse motivo, *The Compleat Angler* de Walton “proved hospitable to difference: over time the frame was altered and large amounts of material were added; it was continued by another hand; in the later editions manners, religion, and republican politics received rather less attention and natural history rather more. Walton’s work is a particularly vivid illustration of a general truth: each instance of a genre recreates the genre”⁶. Juntando a esta diversidade de interesse crítico pela obra de Walton, Joe Snader argumentou que “*The Compleat Angler* appeared during a period that saw the spread of a developing scientific methodology with close ties to political, social, and economic change. As part of *Angler’s* reaction against the intertwined worlds of capitalist ‘busy-ness’ and religious controversy, the text reacts as well against the equally intertwined world of a developing scientific epistemology”.⁷

⁶ David Hill Radcliffe, “‘Study to Be Quiet’: Genre and Politics in Izaak Walton’s *Compleat Angler*”, p. 110.

⁷ Joe Snader, “*The Compleat Angler* and the Problems of Scientific Methodology”, p. 169.

Alguns estudiosos analisaram a influência da obra de Walton noutros escritores. George Monteiro, por exemplo, mostrou como *The Compleat Angler* inspirou Ernest Hemingway na sua coletânea *In Our Time* (1925), sobretudo no conto “Big Two-Hearted River”. Cliff Toliver também analisou as formas como Henry David Thoreau “apparently versed himself in Walton’s writing, in both its biographical and its instructional-narrative-satiric-pastoral-philosophical-consolatory modes, and Thoreau’s literary debt to Walton warrants greater recognition”.⁸

Em nosso entender, merece ser estudada a influência da *Peregrinação* de Mendes Pinto na obra de Walton. Vejamos com atenção. Ao chegar ao reino do Bungo, Mendes Pinto pede para falar com o rei, mas informam-no de que

the king was in the Isle of Xequa, where he was entertaining himself in the catching of a great Fish, whereof the name was not known, and which was come thither from the bottom of the Sea, with a great number of many other little fishes: and that having cooped him up in a Channel there, it was likely that he would spend all the day in that sport, and not return till night [...].⁹

Mais tarde, o rei envia uma mensagem a solicitar que Mendes Pinto venha para junto dele porque se encontrava bastante ocupado com a pesca:

Being at this present employed in an exercise which is very pleasing unto me, I have been advertised of thy arrival in my Country, wherewith I am so contented, that I protest unto thee, I would have come away presently unto thee, had I not sworn that I would not part from hence, till I had killed a great Fish which I hold coop’d up here: Wherefore I intreat thee, as my good Friend, since by reason thereof I cannot go to thee, that thou wilt come thy self to me in this Vessel which I have sent for thee: for on thy coming, and on the death which I hope to give this Fish, my perfect content depends.¹⁰

Este episódio culmina com a morte do peixe (e o leitor fica então a saber que se tratava duma baleia) e as recompensas atribuídas aos ajudantes do rei:

⁸ Cliff Toliver, “The Re-creation of Contemplation: Walton’s *Angler* in Thoreau’s *Week*”, pp. 293-294.

⁹ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 311. Todas as referências à *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto em tradução inglesa foram retiradas de *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, traduzida por Henry Cogan (Londres, 1653). A versão consultada foi uma cópia *facsimile* da primeira edição publicada por Dawson of Pall Mall, Londres, 1969.

¹⁰ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 311.

Now we came thither at such time as the king, with above two hundred men in boats, with darts in their hands, was pursuing a prodigious Whale, which was altogether unknown and strange to them, as having never seen such a Fish before in all that Country. After they had killed and drawn it to land, the King was so pleased therewith, that to recompence all the fishermen that were employed in the action, he exempted them from a certain Tribute which they had accustomed to pay before: as also conferred new Honours on some Gentlemen whom he loved, and that were there with him, and gave a thousand *Taels* in silver to his Pages.¹¹

Sem dúvida, estes trechos despertaram a atenção de Walton na medida em que o seu propósito em *The Compleat Angler* é tentar convencer os seus leitores de que a pesca (neste caso, a caça à baleia) é uma actividade bastante apreciada, mesmo entre os poderosos e os ricos. A sua referência a Mendes Pinto como tendo “found a king and *several Priests* a Fishing” (itálico nosso) é incorrecta e inexistente na tradução de Cogan. Poderemos argumentar que Walton estaria a citar de memória (escreve “Ferdinand”, em lugar de “Fernand” – forma aplicada por Cogan). A verdade é que no século XVII não havia a preocupação que hoje temos com o soletrar das palavras e a exactidão linguística, e “Ferdinand”, afinal de contas, poderá ser tão-só uma anglicização do nome português. Um outro exemplo indutor em erro poderá ser a sua inclusão do padre Belchior ou de São Francisco de Xavier como fazendo parte da tripulação do rei do Bungo. Podemos, ainda, argumentar que Walton não está a referir-se aos “Priests a Fishing” num sentido literal, mas sim à sua actividade em termos metafóricos. Para Walton, a pesca é quase como uma actividade sagrada e contemplativa. E é por este motivo que tenta demonstrar que a pesca no oceano Pacífico é uma actividade sagrada. E na medida em que Mendes Pinto nos diz que o padre Belchior foi enviado para o reino do Bungo para converter os povos pagãos, é altamente provável que, em face deste passo na tradução de Cogan, Walton lembrasse os versículos do Evangelho de São Mateus 4:18-22, quando Cristo se tornou num pescador de homens, que iria ensinar os seus discípulos a fazerem o mesmo:

And Jesus, walking by the sea of Galilee, saw two brethren. Simon called Peter, and Andrew his brother, casting a net into the sea: for they were fishers. And he saith unto them, Follow me, and I will make you fishers of men. And they straightway left their nets, and followed him. And going on from thence, he saw other two brethren, James the son of Zebedee, and John his brother, in

¹¹ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 311.

a ship with Zebedee their father, mending their nets; and he called them. And they immediately left the ship and their father, and followed him.¹²

Esta referência aos apóstolos como pescadores de homens está patente no primeiro capítulo de *The Compleat Angler* (e, de modo mais explícito, posteriormente), quando Walton afirma que a arte da pesca é uma prática virtuosa e recomendável. No caso do padre Belchior, porém, a sua tentativa foi infrutífera. O leitor fica a saber que o rei:

having spent the most part of the night with the Father, in questioning him about divers novelties, whereunto he was much affected, he dismissed him in very plausible terms, with hope that he would become a Christian, but not so soon; a thing which was then well enough understood, and that sufficiently discovered his intention.¹³

Quanto ao padre, após “two months and an half past away, without giving in all that time any other fruit of himself, then certain kind of hopes, accompanied ever and anon with some excuses, which did not much content the Father”¹⁴, decide regressar a Goa completamente frustrado.

É muito difícil determinar, com precisão, o efeito que em Walton teriam os passos sobre a pesca na *Peregrinação*. Decerto, não ficaria indiferente às referências pormenorizadas a várias espécies de peixes e à pesca num contexto oriental. Mendes Pinto relata a história dum velhinho que fizera uma fortuna a apanhar ostras. Segundo o autor, este homem

was there every six Months, during the which time was the fishing for Pearls, that is to say, from the first of March to the last of August. Our Captain desiring to know what duties were payd out of this fishing, and what revenue it yielded in those six Months, the old man told him, that of Pearls which weighed above five Carats they gave two thirds, of the worser sort half less, and of seed Pearl the third part; and that this Revenue was not always alike, because the fishing was sometimes better in one year, then in another, but that one with another he thought it might yield annually four hundred thousand *Taels*.¹⁵

¹² Cf. Jonquil Bevan, “Introduction”, in Izaak Walton, *The Compleat Angler 1653-1676*, p. 27.

¹³ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 315.

¹⁴ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 316.

¹⁵ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 52.

O dinheiro não é uma questão prioritária para Walton, Mendes Pinto, porém, por vezes encara a pesca como uma boa fonte de rendimento. Em contraste, Piscator, o pescador em *The Compleat Angler*, ficará satisfeito se puder desfrutar numa boa refeição confeccionada com os peixes que apanhara nesse mesmo dia, à noite, na estalagem local. O leitor também fica a saber que num determinado dia Mendes Pinto viu “a delicate River of fresh water, wherein were a number of Mulletts and trouts”¹⁶, e que na cidade de Liampoo, na China, os marinheiros portugueses ficaram devidamente alojados

during the space of five Months [...] always entertained with new sports and delights of Fishing, Hunting, Hawking, Comedies, and Masques, as also with sumptuous Feasts, as well on Sundayes and Holydayes, as other Dayes of the Week so that we passed these five Months in such pleasure as at our departure we did not thinke we had been there five dayes.¹⁷

Rumo à ilha de Calemploy, na China, a tripulação afirmou ter avistado alguns peixes com um aspecto estranho:

For in this place we saw Fishes in the shape of Thornbacks that were four fathoms about, and had a Muzzle like an Oxe; likewise we saw others resembling great lizards, spotted all over with green and black, having three rows of prickles on their backs, that were very sharp, and of the bignesse of an arrow; their bodies also were full of the like, but they were neither so long, nor so great as the others: These Fishes would ever and anon bristle up themselves like Porcupines, which made them very dreadful to behold, they had Snouts that were very sharp and black, with two crooked teeth out of each jawbone, two spans long, like the tusks of a wild Boar. We also saw Fishes whose bodies were exceeding black, so prodigious and great, that their heads onely were above six spans broad [...]. *Similau* told us, that all those prodigious creatures we had both seen and heard of, as well in this Bay, as in that where we were before, came thither to feed upon such Ordure and Carrion, as the overflowing of these Rivers brought to this place.¹⁸

¹⁶ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 73.

¹⁷ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 86.

¹⁸ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 89.

Em face do exposto, o leitor não tem bem a certeza se deverá reagir com algum cepticismo e, inclusive, descartar este trecho como sendo uma mera fantasia. Na cidade de Nanquin, na China, Mendes Pinto menciona que neste local,

open fayrs are kept in several places, whither Merchants resort from all parts, and where there is such abundance of all kind of victual, as cannot well be exprest, especially of flesh and fruit; It is not possible to deliver the great store of fish that is taken in this river, chiefly Soles and Mulletts, which are sold alive, besides a world of sea-fish, both fresh, salted, and dried [...].¹⁹

O leitor também fica a saber que os japoneses apreciam imenso a pesca e a caça:

We had been now three and twenty dayes in the Island of Tanixumaa²⁰, where very contentedly we past away the time, either in fishing, fowling, or hunting, whereunto these people of Jappon are much addicted [...].²¹

Quando navegam para Malaca, os portugueses encontram pessoas numa ilha e estas eram “so poor, that scarce one of them is worth a groat; they feed on nothing but a little fish, which they take with angling, and eat it broiled on the coals without salt”.²²

Enquanto aguardam que o embaixador do império do Calaminham²³ recupere duma dor no estômago, os navegadores portugueses

applied themselves to the hunting of stags and wild-boars, whereof there is great store in that Country; Some to the pursuing of Tygers, Rhinocerots, Ounces, Zeores, Lions, Buffles, Wild-bulls, and of many other such kind of beasts which we have not heard spoken of in our *Europe*; some to shooting at Wild-ducks, Geese, and such like water-fowl; some to hawking with Vultures and Faulcons; and some to fishing for Trowts, Mackarels, Chevins, Mulletts, Soles, and many others sorts of fish, whereof there is great abundance in all the rivers of this Empire.²⁴

¹⁹ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 108.

²⁰ Flores *et al.* sublinham que esta ilha japonesa fica próxima de Kiuxu, actualmente denominada Tanegaxima, um pouco mais a sul da anterior ilha (*Fernão Mendes Pinto: Subsídios para a Sua Bio-Bibliografia*, p. 143).

²¹ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 174.

²² *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 192.

²³ Segundo Flores *et al.*, o Visconde da Lagoa identificou este local como sendo o reino do Tibete (*Fernão Mendes Pinto: Subsídios para a Sua Bio-Bibliografia*, p. 96).

²⁴ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 216.

Depois de terem passado fome a bordo numa jangada, os navegadores conseguem chegar a terra quase à beira de estarem a morrer de fome. O narrador informa-nos que eles fizeram “provision of certain shell-fish, as oysters, and sea-crabs to nourish themselves”²⁵. Um outro episódio similar de fome extrema ocorre quando os portugueses sobrevivem a um naufrágio. O narrador diz-nos que

on the day when as the feast of S. Michael is celebrated, as we were drowned in tears, and without hope of any humane help, according as it seemed to the weakness of our little faith, a Kite came unexpectedly flying over our heads from behind a point, which the Island made towards the South, and by chance let fall a fish, called a Mullet, about a foot long. This fish falling close by *Antonio de Faria*, it somewhat amazed him till he perceived what it was, so that having considered a little he fell on his knees, and with tears pronounced these words from the bottom of his heart. O Lord Jesus Christ [...] the same succor which thou didst send unto Daniel in the Lions den [...] thou wilt grant us at this present out of thy infinite goodness [...] he took the Mullet and caused it to be broiled upon coals, and given to such of the sick as had most need of it [...].²⁶

Este episódio é descrito como se se tratasse dum milagre: o peixe é associado a comida celestial; pelo menos, é apresentado como uma oferenda divina aos pobres famintos.

Embora Mendes Pinto não se tenha mostrado a favor da pesca, a impressão geral com que ficamos relativamente aos episódios sobre a pesca é claramente positiva. Já a respeito da caça, nota-se uma atitude muito diferente. Mendes Pinto é por vezes recordado como o primeiro europeu a introduzir a pólvora e as armas no Japão, e a sua obra – assim como a tradução de Cogan – abunda em trechos sobre a caça, altamente sangrentos e cruéis.

Caçar com uma espingarda apresentou-se como uma novidade para os habitantes da ilha de Tanixumaa. O narrador apressa-se a contar que

Diego Zeimoto, went many times a shooting for his pleasure with a Harquebuse that he had, wherein he was very expert, so that going one day by chance to a certain Marsh, where there was great store of fowl, he killed at that time about six and twenty wild ducks; In the mean time these people beholding this manner of shooting, which they had never seen before, were much amazed at

²⁵ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 260.

²⁶ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 65.

it [...] they had never seen any Gun before in that Country, they could not comprehend what it might be, so that for want of understanding the secret of the powder, they all concluded that of necessity it must be some sorcery.²⁷

No Reino do Bungo, Mendes Pinto destaca o fascínio dos nativos pelo armamento que até

The kings second Son, named Arichandono, of the age of sixteen or seventeen years, and whom the king wonderfully loved, intreated me one day to teach him to shoot, but I put him off, by saying that there needed a far longer time for it than he imagined, wherewith not well pleased, he complained to his Father of me, who to content the Prince desired me to give him a couple of charges for the satisfying of his mind; whereunto I answered, that I would give him as many as his Highness would be pleased to command me.²⁸

Este episódio, porém, termina com o derramamento de sangue por parte deste príncipe inexperiente, enquanto tentava aprender a utilizar uma arma:

The next day this young Prince came with only two young Gentlemen waiting on him to my lodging, where finding me asleep...he took down the *Harquebuse* from the place where it hung, and going to charge it, as he had seen me do, not knowing how much powder he should put in, he charged the Piece almost two spans deep, then putting in the bullet, he set himself with it to shoot at an Orange tree that was not far off, but fire being given, it was ill hap that the *Harquebuse* brake into three pieces, and gave him two hurts, by one of the which his right hand thumb was in a manner lost, instantly whereupon the Prince fell down as one dead, which the two Gentlemen perceiving, they ran away towards the Court, crying along the streets that the strangers *Harquebuse* had killed the Prince; At these sad news the people flocked in all haste with weapons and great cries to the house where I was.²⁹

Para Walton, a caça nem é um passatempo contemplativo nem sequer cristão – e este é precisamente o ponto fulcral que pretende vincar em *The Compleat Angler*. Até a própria conversão do caçador à actividade piscatória reforça o preconceito de Walton em relação à caça. Neste caso concreto, trata-se de uma

²⁷ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 173.

²⁸ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 176.

²⁹ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 176.

ocorrência sangrenta e dolorosa. Além do mais, a impressão com que o leitor fica quando Mendes Pinto e o Capitão Mahometan procuram a caça que tinham acabado de abater não é nada agradável:

Having discovered this game, we got as near to them as we could, and discharging amongst them, we carried two of them to the ground: Being very glad of this good success we presently gave a great shout, and ran straight to the place we had seen them rooting. But so dreadful to behold, in this place we found above a dozen bodies of men digged out of the earth, and some nine or ten others half eaten [...] he himself being followed by forty men, armed with Harquebuses and Lances, went directly to the place where we had discovered those bodies, and viewing them one after another, with stopping our noses by reason of the stench, which was insupportable, he was moved to compassion, that he commanded the Marriners to dig a great pit for to bury them in [...].³⁰

É altamente improvável que estes homens se deliciassem com a refeição que confeccionaram sem se lembrarem dos corpos em estado de decomposição. A comparação dos dois exemplos é bastante sugestiva. Este ponto é ainda mais reforçado quando Mendes Pinto fornece ao leitor um testemunho dos nativos tais como os

Calouhos, Timpates, and Bugems, and a good way beyond them some, named Oquens and Magores, who feed on wild beasts which they catch in hunting, and eat raw, as also on all kind of contagious creatures, as lizards, serpents, and adders [...].³¹

Apesar da dificuldade de determinar com exactidão a maneira como a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto influenciou a obra de Walton, é suficientemente claro que lhe sugeriu muito mais do que uma simples referência a um “King and several Priests a Fishing.” Por um lado, a narrativa de viagem de Mendes Pinto confirmava e até reforçava o argumento de Walton em *The Compleat Angler* relativamente à actividade piscatória como propiciadora dum estilo de vida mais saudável e contemplativo, enquanto a caça continha o elemento da dor e do derramamento de sangue (o que interessaria a Walton, disposto, como tudo indica, a reagir criticamente às lutas sangrentas entre os *Royalists* e Cromwell).

³⁰ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 190.

³¹ *The Voyages of Fernand Mendez Pinto*, p. 235.

Por outro lado, a alusão ao “king...a fishing” não é inocente: enquanto sublinha a crença de Walton na superioridade da actividade piscatória em detrimento da caça, também realça a visão renascentista do mundo como um “great chain of being”, em que os vários elementos do universo estão interligados de acordo com determinadas convenções hierárquicas da época.

A leitura de Walton sobre “a king...a Fishing” na *Peregrinação* sugere uma hierarquia de passatempos. Visto por este prisma, para Walton, a pesca é um passatempo aristocrático, enquanto a caça é algo indigno da atenção da realeza, na medida em que a caça foi apropriada pelas classes sociais mais baixas, conforme a narrativa de Mendes Pinto sugere também. Além do mais, Walton deliberadamente inseriu o trecho sobre “a king...a Fishing” na sua obra de maneira a mostrar – mesmo que indirectamente – com quem estava a sua lealdade. Sendo assim, esta referência é como que um *leitmotif* que expressa a sua preferência pela monarquia e o seu desagrado pelas mudanças a que a Grã-Bretanha tinha sido sujeita durante o consulado de Cromwell. Tendo estas considerações em mente, é óbvio que Walton não se limitou a pescar uma citação no texto de Mendes Pinto: aí mergulhou mais fundo e aí colheu matéria mais substancial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUSH, Douglas, *The Oxford History of English Literature – The Early Seventeenth Century 1600-1660: Jonson, Donne, and Milton*, Oxford e New York: Clarendon, 1990

CATZ, Rebecca, *A Sátira Social de Fernão Mendes Pinto: Análise Crítica da Peregrinação*, Lisboa: Prelo Editora, 1978

FLORES, Alexandre M.; Reinaldo Varela Gomes e R. H. Pereira de Sousa, *Fernão Mendes Pinto: Subsídios para a Sua Bio-Bibliografia*, Almada: Câmara Municipal de Almada, 1983

MARSHALL, W. Gerald, “The Interpenetrations of Time: Izaak Walton and the Transformation of Hagiography” in *The Restoration Mind*. Ed. W. Gerald Marshall. Newark: U. of Delaware P., 1997, pp. 193-206

MONTEIRO, George, “By the Book: ‘Big Two-Hearted River’ and Izaak Walton” in *Ernest Hemingway: The Oak Park Legacy*. Ed. James Nagel, Tuscaloosa: The U. of Alabama P., 1996

PINTO, Fernão Mendes. *The Voyages and Adventures of Fernand Mendez Pinto*. Trad. Henry Cogan, London: Dawsons of Pall Mall, 1969

RADCLIFFE, David Hill. "Study to Be Quiet': Genre and Politics in Izaak Walton's *Compleat Angler*", *English Literary Renaissance* 22. 1 (1992), pp. 95-111

SNADER, Joe, "The *Compleat Angler* and the Problems of Scientific Methodology", *John Donne Journal: Studies in the Age of Donne* 12 1.2 (1993), pp. 169-189

TOLIVER, Cliff, "The Re-creation of Contemplation: Walton's *Angler* in Thoreau's *Week*", *ESQ: A Journal of the American Renaissance* 4 (1992), pp. 293-313

WALTON, Izaak, *The Compleat Angler 1653-1676*. Ed. Jonquil Bevan, Oxford: Clarendon, 1983

De Fernão Mendes Pinto a Wenceslau de Moraes: uma tradição restaurada?

Marta Pacheco Pinto*

Adeus é só
uma palavra. Em toda a despedida
há sempre um regresso.¹

Vêm-me assim vestido, com as minhas barbas longas,
e mesmo que me dediquem atenção e afecto
só me podem sentir como estrangeiro,
eu que sou de todos os lugares e de lugar nenhum,
eu que sou do sítio da saudade de já não ter pátria
sem nunca ter consentido que ela morresse em mim.²

CELEBRAR A HISTÓRIA

Em 1614, é impressa pela primeira vez a *Peregrinação de Fernam Mendez Pinto*. No âmbito da celebração dos 400 anos desta publicação, pretende este breve ensaio recuperar o testemunho de Wenceslau de Moraes (1854-1929) sobre a obra e o seu autor, publicado, em 1920, justamente sob o título de *Fernão Mendes Pinto no Japão*. Mais de dois séculos separam Fernão Mendes Pinto de Wenceslau de Moraes e outros tantos os aproximam enquanto protagonistas de momentos-chave da história do relacionamento entre Portugal e o Japão.

A 29 de Outubro de 1971, o filósofo Agostinho da Silva, num artigo intitulado “Wenceslau de Moraes”³, determina “três datas fundamentais a considerar nos contactos japoneses com o Ocidente”⁴, sendo as duas primeiras a de

* Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa. Pós-Doutoranda (SFRH-BPD/99430/2014).

¹ A. Martins, *Estão agora floridas as magnólias*, p. 47.

² J. J. Letria, *Wenceslau de Moraes – o profeta do orvalho*, p. 20.

³ A. da Silva, “Wenceslau de Moraes”, *Ensaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira*, vol. II, pp. 221-224.

⁴ A. da Silva, “Wenceslau de Moraes”, p. 221.

“1542, em que aventureiros portugueses partidos de Macau desembarcaram em Tanegashima”⁵, cujo relato constitui um dos episódios mais conhecidos de *Peregrinação*, e “a do ano em que Wenceslau de Moraes [...] se estabelece em Tokushima, na ilha de Shikoku”⁶, ou seja, 1913. Estas “datas fundamentais” assinalam momentos específicos de contacto do Japão com diferentes personalidades da história e da vida cultural portuguesa, de que se destacam Mendes Pinto e Moraes. A *Peregrinação* é, para Rui Manuel Loureiro, “a mais completa descrição do Oriente feita por um português no século XVII”⁷, sendo considerada um texto fundador da tradição portuguesa das narrativas de viagem. Já a obra de Wenceslau de Moraes, de final do século XIX e princípios do XX, ao mesmo tempo que procurou dinamizar as relações comerciais entre Portugal e o Japão, veio reatar os elos culturais entre os dois países, interrompidos por um longo período de isolamento do Japão (conhecido como a política do *sakoku*, 1639-1854), iniciado pouco tempo depois de os aventureiros portugueses terem aportado a Tanegashima.

Serve este breve intróito para mostrar que o presente ensaio visa cumprir um duplo objectivo. Por um lado, prestar um tributo à narrativa e à viagem de Fernão Mendes Pinto no âmbito da comemoração do IV centenário da publicação de *Peregrinação*. Por outro lado, relembrar um discípulo do aventureiro quinhentista, Wenceslau de Moraes, e assinalar os 160 anos sobre o nascimento deste escritor – que, também ele, passou parte da sua vida em aventuras marítimas por África e sobretudo pela Ásia Oriental –, perfeitos a 30 de Maio de 2014.

“A QUESTÃO DO MENDES PINTO”

Em carta datada de 1 de Novembro de 1904, Wenceslau de Moraes desabafa com o amigo Vicente Almeida d’Eça: “Agora, o Christovam Ayres pede-me opinião sobre o Fernão Mendes Pinto. Ora, que massador! como se eu soubesse quem foi este sujeito! Não posso com trabalho, não posso com trabalho!”⁸ Nesse mesmo mês, no dia 29, reitera a curiosidade de Cristóvão Aires por Fernão Mendes Pinto e mantém a ficção de desconhecer em absoluto esta personagem: “Um sabio de Lisboa, Christovam Ayres, lembrou-se ha tempos de

⁵ A. da Silva, “Wenceslau de Moraes”, p. 221.

⁶ A. da Silva, “Wenceslau de Moraes”, p. 222.

⁷ R. M. Loureiro, “O grande retrato do mundo oriental: a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, *Portugal-China: 500 anos*, p. 35.

⁸ W. de Moraes, *Mensagens de Honshu e de Shikoku. A correspondência de Wenceslau de Moraes para Vicente Almeida d’Eça*, p. 138.

vir acordar-me da minha modorra habitual, perguntando-me o que eu sabia de Fernão Mendes Pinto, como se eu soubesse alguma coisa de semelhante ratão. No Japão também nada se sabe d'elle”⁹. Cerca de um mês mais tarde, a 28 de Dezembro, retoma o assunto na sua correspondência com Almeida d’Eça: “Se encontrar o C. Ayres diga-lhe a [*sic*] minha parte que eu ainda conto poder enviar-lhe uma resposta *bem japoneza* sobre a questão do Mendes Pinto”.¹⁰ Por *bem japoneza* entenda-se, no sentido literal, uma resposta informada por fontes japonesas sobre se Fernão Mendes Pinto teria, de facto, feito parte do grupo de ocidentais que primeiro desembarcaram no Japão – neste caso, uma resposta informada pelo “amigo Kabuto, juiz presidente do Tribunal de Appellação de Osaka”¹¹, a qual nunca teria chegado.

Quase duas décadas depois, em 1920, é publicado n’*O Comércio do Porto*, entre os números de 22 e 29 de Agosto e 5, 12, 19 e 26 de Setembro, o texto “Fernão Mendes Pinto no Japão”, a que se segue, ainda nesse ano, a sua edição em separata pelo mesmo *O Comércio do Porto*. Nesse ensaio, o autor procura dar resposta ao desafio lançado por Aires através do testemunho individual de quem se reclama discípulo de Mendes Pinto e se posiciona, a si mesmo e à sua obra, que documenta, *grosso modo*, a sua percepção da vida japonesa, dentro da tradição da narrativa de viagem ao Oriente inaugurada por aquele. Afirma que o seu ensaio serve “o modesto intuito de vir contar, em breves traços, a súmula das impressões que [a *Peregrinação*] me deixou, prendendo-me particularmente a atenção as páginas que se referem ao Japão”¹². Em 1924, o ensaio surge em apêndice a *Relance da história do Japão*, numa publicação pela editora Maranus, mas evidenciando correcções de gralhas e nele se apresentando “com mais minúcia o itinerário da primeira viagem no Japão do nosso aventureiro”.¹³

Em FMPJ, Wenceslau de Moraes estabelece a *Peregrinação* como um livro que faria parte do cânone das narrativas de viagem¹⁴ e posiciona-se, desde o início do texto, como leitor privilegiado da obra de Mendes Pinto, ao afirmar que, “[p]ara se compreender devidamente o que escreve Mendes Pinto, é

⁹ W. de Moraes, *Mensagens de Honshu e de Shikoku*, p. 139.

¹⁰ W. de Moraes, *Mensagens de Honshu e de Shikoku*, p. 147; ênfase do original.

¹¹ W. de Moraes, *Mensagens de Honshu e de Shikoku*, p. 147.

¹² W. de Moraes, *Fernão Mendes Pinto no Japão*, p. 28. Doravante, utilizarei sempre a sigla FMPJ para me referir a esta obra.

¹³ A. P. Laborinho, “Introdução”, *Fernão Mendes Pinto no Japão*, de Wenceslau de Moraes, p. 25. A quando dos 150 anos sobre o nascimento do autor, em 2004, a Imprensa Nacional-Casa da Moeda republicou a obra, numa edição de Ana Paula Laborinho, que aqui sigo, acompanhada do fac-símile do manuscrito usado pelo autor na edição de 1924.

¹⁴ Insere a obra na categoria dos grandes livros, visto que “[a]s grandes obras literárias não têm época”. W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 29.

circunstância indispensável que o leitor se encontre de certo modo iniciado em coisas extremo-orientais”¹⁵. Tacitamente esta convicção sugere que o autor, iniciado sobretudo em coisas japonesas, se consideraria favorecido na sua tarefa de compreensão não apenas de Fernão Mendes Pinto mas também do próprio Japão e suas gentes¹⁶. Com efeito, Wenceslau de Moraes não hesita em colocar-se na senda de Mendes Pinto, que elege como o seu mentor e iniciador nas coisas asiáticas, invocando-o como “um irmão mais velho na boémia da vida [...] um notabilíssimo escritor e um maravilhoso impressionista, além de um traficante de pouca habilidade e de um aventureiro incorrigível”.¹⁷

No seu tributo ensaístico a esse aventureiro incorrigível, o autor enaltece as qualidades narrativas de Fernão Mendes Pinto por ele dizer “tudo que vê, tudo que sabe, tudo que pensa”¹⁸. Contrapõe Fernão Mendes Pinto a Luís de Camões, por o poeta épico ter retratado os homens n’*Os Lusíadas* tão-só como heróis¹⁹. Quer a *Peregrinação*, quer *Os Lusíadas* fazem parte da biblioteca pessoal de Moraes, que declara regressar repetidas vezes à leitura destas obras. Se, em FMPJ, afirma “haver relido muitas vezes, sempre com renovado aprazimento, a *Peregrinação* de Mendes Pinto”²⁰, em *O Bon-Odori em Tokushima* (1916) confessa, a 12 de Agosto de 1915, ter concluído “pela segunda vez em Tokushima” a leitura de *Os Lusíadas*²¹. As obras parecem igualar-se, para o autor, em importância literária e histórica, ao mesmo tempo que as diferenças que as separam levam Moraes a identificar-se com o aventureiro Mendes Pinto e a distanciar-se do poeta épico.

É através do contraste que desenha entre Fernão Mendes Pinto e Luís de Camões que Moraes enuncia vários critérios ou categorias de análise pelos quais enaltece Mendes Pinto e reclama uma maior aproximação, de si e da sua própria obra, à *Peregrinação*, critérios ou categorias esses de que irei aqui explorar três, a saber: o critério da verosimilhança, o *ethos* da modéstia e a estética do fragmento.

¹⁵ W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 31.

¹⁶ Em *Relance da alma japonesa*, Wenceslau de Moraes defende mesmo que o pioneirismo português no contacto com o Japão faz com que “nenhum povo europeu po[ssa] melhor compreender este espírito japonês do que nós, portugueses”. W. de Moraes, *Relance da alma japonesa*, p. 59.

¹⁷ W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 31.

¹⁸ W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 39.

¹⁹ W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 39. A aproximação maior que Wenceslau de Moraes reclama a *Peregrinação* do que a *Os Lusíadas* dever-se-á, por certo, ao maior protagonismo que o Extremo Oriente, em particular o Japão, assume naquela obra.

²⁰ W. de Moraes. *Fernão Mendes*, p. 29.

²¹ W. de Moraes, *O “Bon-Odori” em Tokushima – caderno de impressões íntimas*, p. 327, disponível em <http://archive.org/details/obonodoriemtokus00mora>.

VEROSIMILHANÇA

No ensaio FMPJ, o autor começa, como se disse, por contrastar Mendes Pinto com Camões a partir da oposição entre realismo e idealização, que, no seu entender, distingue a obra de cada um:

Camões, o grande Camões, erguendo-se às arrojadas eminências do mito épico, *viu os homens apenas como heróis* e assim fez *Os Lusíadas*. Fernão Mendes Pinto, contemporâneo de Camões, mas muito mais modesto do que ele, escrevendo a *Peregrinação*, deu à luz da publicidade *apenas um livro de notas de viagem*; em íntimo contacto com muitos aventureiros, cuidou de descrevê-los como eles *realmente se lhe ofereciam ao exame*.²²

A oposição que se estabelece com base em critérios de realismo e idealização, no fundo de verosimilhança e inverosimilhança ou até distopia e utopia, permite distinguir o mito épico dos heróis – que são protegidos por deuses e convivem, misturando-se, com musas, ninfas – do livro de aventuras de anti-heróis, a que *Peregrinação* daria voz, porque, segundo Moraes, os homens de *Peregrinação* “não são anjos; estão mesmo muito longe disso. Os defeitos, os vícios, os crimes, [...] que a *Peregrinação* tão claramente revela nas acções daqueles milhares de portugueses, não constituem um ignominioso privilégio, de que tenha[m] de envergonhar-se [...]; são os defeitos, são os vícios, são os crimes da humanidade inteira”²³. Enquanto a epopeia *Os Lusíadas* divinizaria o homem, retratando por isso homens extraordinários, sem defeitos, sem vícios ou crimes, cuja heroicidade seria pouco verosímil, a *Peregrinação* destacar-se-ia por oferecer retratos de homens ordinários, com qualidades simultaneamente nobres e baixas, homens que seriam dominados, segundo o autor, pelo “espírito de lucro, de rapina, de fanatismo, de intolerância religiosa e de todos os desregramentos concomitantes, acompanhados geralmente de uma coragem inaudita”²⁴. Muito embora a recepção crítica de *Peregrinação* seja consensual a acusar a “aparente falta de verosimilhança dos episódios narrados”²⁵, é a verosimilhança do humano que cativa Moraes e o leva a identificar-se com o anti-herói de *Peregrinação*. Opõem-se, por meio deste contraste, géneros literários que oferecem diferentes registos

²² W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 40; ênfase minha.

²³ W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 38.

²⁴ W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 37.

²⁵ R. M. Loureiro, “O grande retrato do mundo oriental: a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, p. 35.

do humano e diferentes perfis, sobretudo morais e éticos, de herói: de um lado a poesia épica, do outro lado a narrativa de viagem, de aventura.

O desejo que Wenceslau de Moraes formula de descrição do homem tal como ele *realmente* se oferece ao exame convoca o desejo do *realmente* que Roland Barthes formularia como “efeito do real”²⁶ e que Antoine Compagnon viria a entender como a produção da ilusão de um discurso verdadeiro sobre o mundo real²⁷. Esse desejo é, todavia, aparentemente comprometido pela imagética do paraíso que o autor associa, na sua obra, ao Japão e que ecoa, as demais vezes, o episódio camoniano da “Ilha dos Amores”, que chega a ser parcialmente transcrito em *O Bon-Odori em Tokushima*. O que Moraes faz através do intertexto camoniano é transportar o Japão, o elemento estrangeiro, para o universo de referências do leitor português e elevar esse arquipélago que ele habita ao plano maravilhoso, por conseguinte considerando-se grato pela sua própria sorte²⁸. Moraes faz equivaler a sua experiência do Japão a essa experiência do encontro amoroso dos navegadores portugueses com o divino, que a “Ilha dos Amores” simboliza, de modo a celebrar o Japão face à sua pequenez de homem ocidental. Através desta perspectiva utópica, convoca ainda um outro herói nacional: Vasco da Gama, o descobridor do caminho marítimo para a Índia, assim se compondo o quadro do relacionamento entre Portugal e o Japão através de três figuras históricas que teriam contribuído para o fortalecimento das relações entre Este e Oeste.

A importância do episódio camoniano na obra de Moraes é assinalada pelo realizador Paulo Rocha, cujo filme em torno da vida de Wenceslau de Moraes retoma, no título, o imaginário dessa utopia: *A Ilha dos Amores* (1982). Mário Avelar vê o título do filme como uma forma de celebração de um “*pathos* (logo, a perspetiva/narrativa de um sujeito)” e consagração de “uma estrutura (os instantes dessa narrativa pessoal)”, que o levam a questionar-se: “*Topos* da paixão, ilha imaginária, ou ilha real onde o *topos* se realiza?”²⁹

Nas linhas de abertura de *Dai-Nippon (o grande Japão)*, cuja primeira edição, no âmbito do ciclo comemorativo da descoberta do caminho marítimo para a Índia, em 1898, dedica a Fernão Mendes Pinto, Wenceslau de Moraes insiste na imagem paradisíaca do Japão, apelando à memória cultural e histórica do

²⁶ R. Barthes, “L’Effet de réel”, pp. 84-89.

²⁷ A. Compagnon, *Le Démon de la théorie – littérature et sens commun*, p. 127.

²⁸ Apesar da relação reconhecidamente ambígua de Wenceslau de Moraes com o espaço de Macau, que oscila entre a sedução e a repulsa, o eufórico e o disfórico, nele descobre “A Gruta de Camões” (1890) que, à semelhança da ilha camoniana, considera ser “um dos sítios mais aprazíveis do nosso pequenino domínio no Extremo Oriente”. W. de Moraes, *Traços do Extremo Oriente*, p. 62.

²⁹ M. Avelar, “Ato biográficos na sedução da imagem – *A Ilha dos Amores*, de Paulo Rocha”, p. 118.

leitor português: “[A]s narrativas de Fernão Mendes Pinto e de outros traduzem esse encanto que emana do delicioso arquipélago, ainda hoje sobressaltando o viajante; encanto que então daria à paisagem tons ameníssimos de cantinho de paraíso, legado milagrosamente aos filhos de Eva”³⁰. O espaço do encontro amoroso que a citação evoca relembra a ilha camoniana, a mesma que acolhe Vasco da Gama e a sua armada. Não é despidendo mencionar, neste ponto, Stephen Reckert, para quem Camões inaugura, dentro da genealogia das narrativas de viagem portuguesas, a “elaboração mais circunstanciada da equação ilha = Mulher”, pela qual se desenvolve a relação “entre a deusa [Vénus] e a ilha que habita e da qual é o espírito tutelar”³¹. À luz desta imagética, inspirada numa visão adâmica, Wenceslau de Moraes perfila-se como herdeiro do humanismo renascentista, assim se provando discípulo daquele que identifica como seu mentor e contemporâneo de Camões.

ETHOS DA MODÉSTIA

Outra categoria é apresentada por Wenceslau de Moraes para opor Fernão Mendes Pinto a Camões e se aproximar, ele próprio, do aventureiro quinhentista: refiro-me ao *ethos* da modéstia, que está intimamente ligado à expectativa de um efeito do real, de “como eles realmente se lhe ofereciam ao exame”³². E indispensável a esse exame seria, como se viu, a experiência directa, não-mediada, do Oriente. Daí a importância do olhar testemunhal, impressionista e impressivo, cujo representante máximo seria Fernão Mendes Pinto e que, mais tarde, seria central na própria poética de Moraes, ao assumir – pelo menos, é esta a linha de leitura que desejo avançar – a tarefa de restaurar a tradição da narrativa de viagem inaugurada por aquele. Este restaurar da tradição faz-se sobretudo do retomar de espaços geoculturais percorridos por Mendes Pinto, da recuperação consciente de uma memória histórica, iniciada em Quinhentos, e de um dispositivo de análise do real diverso, de que o *ethos* da modéstia é parte.

Este *ethos* da modéstia está bem patente no modo como tanto o narrador de *Peregrinação* como o narrador da prosa de Wenceslau de Moraes se definem enquanto sujeitos de uma escrita autobiográfica, próxima da diarística, presentando o leitor com a narrativa da sua vida. Na *Peregrinação*, como bem relembra

³⁰ W. de Moraes, *Dai Nippon (o grande Japão)*, p. 89.

³¹ S. Reckert, *Para além das neblinas de Novembro: perspectivas sobre a poesia ocidental e oriental*, pp. 158 e 205.

³² W. de Moraes, *Fernão Mendes*, p. 40.

João David Pinto-Correia, predomina o testemunho de um Eu que se dilui num colectivo, numa ordem plural:

[O] cenário humano é quase sempre plural: quer no plano dos Portugueses (o “nós” em aventura ou em missão no Oriente), em que o sujeito muito naturalmente se insere; quer no plano dos “outros” (do “Outro”), no qual, pelas vicissitudes narradas, o “eu” também pode integrar-se num “nós” (o colectivo “eu” e os “outros”).³³

A prosa de Wenceslau de Moraes constrói-se também sobre este binómio Eu/Outro, constrói-se sobre a tensão entre o singular – o Eu implícito de Moraes – e o plural – “nós”, portugueses, ou “eles”, os Outros, os japoneses. Ao longo da sua prosa, o autor faz variar o seu ponto de vista através de um movimento pendular “entre lugares”: ora assume o ponto de vista do leitor português distante, ao posicionar-se dentro do espaço cultural português (através do “nós, portugueses”³⁴, “Nós, os loiros do Ocidente”, “nós, ouvidos bárbaros”³⁵, em oposição ao colectivo “os japoneses” ou “as japonesas”), ora se posiciona, através de um jogo déictico, dentro do espaço extremo-oriental – “aí na vossa Europa” mas “[a]qui, em Tokushima”.³⁶

O estatuto autobiográfico permite a Mendes Pinto e a Moraes professarem o *ethos* da modéstia. No caso do primeiro, o recorrente lamento como “pobre de mim” ilustra, para João David Pinto-Correia,

a modesta atitude de um português que se considera como qualquer um dos plebeus viajantes portugueses pelo Oriente, isto é, um português nada invulgar [...], o qual trava conhecimento com gentes, paisagens e costumes singulares, perante os quais se sente “pequeno”, porquanto a realidade é maior, “mais rica”, do que se pensaria.³⁷

Este “pobre de mim” dá lugar em Wenceslau de Moraes a uma atitude de constante humildade e desinteresse, por vezes até excessivo, por si mesmo e pela sua obra, que se traduz em declarações como: “A respeito dos meus livrecos, [...] [n]ão os procures; eles pouco ou nada valem” (carta de 5 de Fevereiro de

³³ J. D. Pinto-Correia, “A construção do colectivo na *Peregrinação*: percursos e significado”, p. 175.

³⁴ W. de Moraes, *Ó-Yoné e Ko-Haru*, p. 59.

³⁵ W. de Moraes, *Os serões no Japão*, pp. 37 e 191.

³⁶ W. de Moraes, *Ó-Yoné e Ko-Haru*, p. 114.

³⁷ J. D. Pinto-Correia, “A construção do colectivo na *Peregrinação*: percursos e significado”, p. 181.

1927 a João Amorim³⁸). Descrente da nação e do progresso, da missão cristã e do homem ocidental, o autor procurou a Oriente o conforto espiritual e moral que não teria encontrado a Ocidente. Essa procura teria culminado no recolhimento em Tokushima nos últimos anos da sua vida, a partir de 1913, e no despojamento material, que evidenciam a busca de um ideal estético a Oriente. Ao contrário de Mendes Pinto, seduzido pela possibilidade de riqueza material³⁹, Moraes viu-se seduzido pela riqueza humana e espiritual encontrada no Japão, ambos concretizando viagens resultantes de uma necessidade. Mas se na viagem de Mendes Pinto, tal como na de Camões, houve um regresso à pátria, na viagem de Moraes, sem retorno ao ponto de partida, a pátria é constantemente revisitada à distância, fazendo eco do seu percurso os versos de José Jorge Letria que servem de epígrafe a este ensaio: “[E]u que sou de todos os lugares e de lugar nenhum,/eu que sou do sítio da saudade de já não ter pátria/sem nunca ter consentido que ela morresse em mim”⁴⁰.

ESTÉTICA DO FRAGMENTO

A terceira categoria de análise que permite, a meu ver, estabelecer uma maior afinidade entre Moraes e o prosador Mendes Pinto, em vez do poeta Camões, é de duas ordens: morfológica e estética.

A *Peregrinação* representa, para Moraes, “apenas um livro de notas de viagem”. E essas notas de viagem têm por base uma estética do fragmento, que entendo como unidade de medida da prosa moraesiana, que oscila entre a crônica, a diarística, a epístola, o conto. A estética do fragmento, ao mesmo tempo que facilita este hibridismo genológico, adequa-se ao ritmo digressivo de Moraes na exploração do território e da novidade nipónicos, podendo ser mesmo entendida como uma forma idiossincrática de contacto e relação com o espaço e as gentes do Oriente nipónico.

Com efeito, Wenceslau de Moraes argumenta, por diversas vezes, a favor de uma “intraduzibilidade emocional”⁴¹, ou seja, de uma insuficiência da linguagem humana para captar a totalidade da experiência e da diversidade humanas

³⁸ W. de Moraes, *Cartas do Extremo Oriente*, p. 145.

³⁹ Possibilidade essa que saíria gorada: “E vendo eu quão pouco me fundiam tanto os trabalhos e serviços passados, [...] determinei de me recolher com essa miséria que trouxera comigo, adquirida por meio de muitos trabalhos e infortúnios, e que era o resto do que tinha gasto em serviço deste reino, e deixar o feito à justiça divina.” F. M. Pinto, *Peregrinação*, 2.º volume, p. 812.

⁴⁰ J. J. Letria, *Wenceslau de Moraes – o profeta do orvalho*, p. 20.

⁴¹ J. Sallis, “Varieties of Untranslatability”, *On Translation*, p. 114.

e para articular ou nomear essa experiência e diversidade, nele sendo frequentes afirmações tais como: “A exclamação escapa-se-nos; e é tudo, na impossibilidade de traduzirmos por qualquer forma o que se nos revela”⁴². Por um lado, à opção estética e formal pelo fragmento corresponde a impossibilidade de escrita contínua sobre o Outro, a que a referida intraduzibilidade emocional conduz. Por outro lado, os fragmentos que estruturam a prosa moraesiana, podendo embora apontar para uma espécie de anarquia discursiva, ainda que respeitem quase sempre uma sequenciação cronológica ou lógica expositiva, e ainda que a unidade dos fragmentos esteja assegurada pela continuidade de uma mesma voz narrativa, oscilam entre um registo cuidado e um registo coloquial, mais próximo dos homens que não são anjos, ao mesmo tempo que se adequam ao movimento de constante observação da realidade circundante e registo das impressões que ela suscita no sujeito. Sugere-se, desta forma, uma narrativa que se constrói a par da experiência em tempo real e que resultaria de uma pressa de contar, uma mesma pressa que Eduardo Prado Coelho vislumbra na *Peregrinação*⁴³. A estética do fragmento contribui para o acentuar do tom, em geral, confessional e testemunhal da obra moraesiana, que reúne assim um conjunto de anotações soltas apenas à constante (re)descoberta da novidade nipónica.

NOTAS CONCLUSIVAS

Em suma, na literatura e história nacionais, Wenceslau de Moraes tende a ser colocado lado a lado com nomes como João de Barros, Luís Fróis, Diogo do Couto, Luís de Camões ou Fernão Mendes Pinto, pela experiência em primeira mão que todos partilham do Extremo Oriente⁴⁴. Deste grupo de heróis nacionais, é o último que Moraes elege como seu mentor, recordando, através desta predilecção, o pioneirismo e o espírito empreendedor do Portugal renascentista, recuperando a imagem de um Japão localizado num passado anterior à modernização oitocentista imposta pela Europa industrial e tecnológica – um Japão cujo primeiro elemento de modernidade lhe fora dado a conhecer por portugueses com a introdução da arma de fogo –, reabilitando a figura do (anti-)herói individual, mas com ecos colectivos, que para si Fernão Mendes Pinto personifica.

Fernão Mendes Pinto foi um aventureiro que passou, como afinal também Wenceslau de Moraes passou por muitos e grandes trabalhos, infortúnios,

⁴² W. de Moraes, *Traços do Extremo Oriente*, p. 131.

⁴³ E. Prado Coelho, “Marginais”, *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, 1.º volume, p. 14.

⁴⁴ J. Álvares, “A visão do Oriente em Wenceslau de Moraes”, p. 24.

perigos e miséria. Mas, ao contrário daquele, quis Moraes acreditar ter encontrado o remédio de que ia em busca nos confins da Ásia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVARES, José, “A visão do Oriente em Wenceslau de Moraes”, *Nam Van*, n.º 12, 1985, pp. 24-26
- AVELAR, Mário, “Atos biográficos na sedução da imagem – *A Ilha dos Amores*, de Paulo Rocha”, *Comunicação & Cultura*, n.º 13, 2012, pp. 117-127
- BARTHES, Roland, “L’Effet de réel”, *Communications. Recherches sémiologiques le vraisemblable*, 11, 1968, pp. 84-89
- COELHO, Eduardo, “Marginais”, *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, 1.º volume, versão para português actual e glossário de Maria Alberta Menéres, Lisboa: Relógio D’Água, 2001 [1989], pp. 11-15
- COMPAGNON, Antoine, *Le Démon de la théorie – littérature et sens commun*, Paris: Seuil, 1998
- LABORINHO, Ana Paula, “Introdução”, in Wenceslau de Moraes, *Fernão Mendes Pinto no Japão*, Lisboa: Instituto Camões e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 6-27
- LETRIA, José Jorge, *Wenceslau de Moraes – o profeta do orvalho*, Lisboa: Fundação Oriente, 2004
- LOUREIRO, Rui Manuel, “O grande retrato do mundo oriental: a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, in *Portugal-China: 500 anos*, Lisboa: Babel e Biblioteca Nacional de Portugal, 2014, pp. 35-38
- MARTINS, Albano, *Estão agora floridas as magnólias*, Porto: Edições Afrontamento, 2012
- MORAES, Wenceslau de, *Cartas do Extremo Oriente*, organização, introdução e notas de Daniel Pires, Lisboa: Fundação Oriente, 1993
- MORAES, Wenceslau de, *Dai-Nippon (o grande Japão)*, Lisboa: Parceria A. M. Pereira, Lda., 1972
- MORAES, Wenceslau de, *Fernão Mendes Pinto no Japão*, introdução e organização de Ana Paula Laborinho, Lisboa: Instituto Camões e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004
- MORAES, Wenceslau de, *Mensagens de Honshu e de Shikoku. A correspondência de Wenceslau de Moraes para Vicente Almeida d’Eça*, introdução, transcrição, notas e comentários de Jorge Dias, [s.l.]: Instituto Português do Oriente, 1998

- MORAES, Wenceslau de, *O “Bon-Odori” em Tokushima – caderno de impressões íntimas*, Porto: Livraria Magalhães & Moniz, 1916, disponível em <http://archive.org/details/obonodoriemtokus00mora>
- MORAES, Wenceslau de, *Ó-Yoné e Ko-Haru*, introdução e notas de Tereza Sena, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006
- MORAES, Wenceslau de, *Os serões no Japão*, 2.^a edição, introdução de Armando Martins Janeira, Lisboa: Parceria A. M. Pereira, Lda., 1973
- MORAES, Wenceslau de, *Relance da alma japonesa*, introdução e edição de Aradne Nunes e Marta Ribeiro Pinto, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2015
- MORAES, Wenceslau de, *Traços do Extremo Oriente*, 2.^a edição, introdução de Armando Martins Janeira, Lisboa: Parceria A. M. Pereira, Lda., 1971
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação*, 2 volumes, versão para português actual e glossário de Maria Alberta Menéres, Lisboa: Relógio D’Água, 2001
- PINTO-CORREIA, João David, “A construção do colectivo na *Peregrinação*: percursos e significado”, *O discurso literário da Peregrinação: aproximações*, organização de Maria Alzira Seixo e Christine Zurbach, Lisboa: Cosmos, 1999, pp. 169-212
- RECKERT, Stephen, *Para além das neblinas de Novembro: perspectivas sobre a poesia ocidental e oriental*, tradução de Dídia Marques Reckert, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999
- SALLIS, John, “Varieties of Untranslatability”, *On Translation*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2002, pp. 112-122
- SILVA, Agostinho da, “Wenceslau de Moraes”, *Ensaio sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira*, vol. II, Lisboa: Âncora Editora, 2001 [1971], pp. 221-224

CEC
Centro de Estudos
Clássicos

ICLP
Instituto de Cultura
e Língua Portuguesa

adflu
Associação para o Desenvolvimento
da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
UNIVERSIDADE DE LISBOA, INSTITUTO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA

ISBN 978-972-9376-46-7



9 789729 376467