



ANTÓNIO MANUEL DE ANDRADE MONIZ

AS LÁGRIMAS NA PEREGRINAÇÃO DE FERNÃO MENDES PINTO

(Para um estudo semiótico, intertextual e sócio-cultural)

LISBOA

1989

ANTÓNIO MANUEL DE ANDRADE MONIZ

AS LÁGRIMAS NA PEREGRINAÇÃO DE FERNÃO MENDES PINTO

(Para um estudo semiótico, intertextual e sócio-cultural)

Dissertação de Mestrado em Estudos Literários Comparados (Literaturas Clássicas e Portuguesa Comparadas), realizada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

LISBOA

1989



31598

AGRADECIMENTO

A orientadora deste trabalho, professora doutora Maria Leonor Carvalhão Buescu, e a todas as pessoas que colaboraram na obtenção de bibliografia, mulher, colegas e amigos, uma palavra de reconhecido agradecimento.

INTRODUÇÃO

A já extensa bibliografia sobre a obra de Fernão Mendes Pinto, substancialmente acrescida nos últimos decênios, bem como a encenação da peça "Fernão, mentes?", por um grupo dramático contemporâneo, e a edição do disco "Por esse rio acima", na voz de um conhecido intérprete da canção ligeira, demonstram com evidência o crescente interesse da PEREGRINAÇÃO não apenas no meio intelectual e científico português mas também no meio popular.

Para além dos problemas metodológicos e hermenêuticos que suscita, o texto em questão, quer pela sua extraordinária riqueza de informações e sentidos, quer pela sua pluralidade de discursos e géneros, continua a fascinar o estudioso que sobre ele se debruça como uma espécie de desafio à sua capacidade crítica e reflexiva.

Apesar da longa lista dos estudos referidos, quase sempre no âmbito do pré-texto ou do contexto, continua a notar-se, como reconhece J.D. Pinto Correia, a lacuna de uma "abordagem do próprio texto", integrando "a exegese e a interpretação da mensagem, da sua estruturação, das linhas mestras da sua organização semântica e linguística", sem "abandonar a questão da confluência, no espaço textual, dos vários elementos e registos do discurso, e até dos diferentes géneros literários"(1).

Propostas várias se colocam ao crítico literário, no interior da "multiplicidade de leituras que permite" a obra, como lucidamente enuncia M. Leonor C. Buescu (2), desde a aplicação "das técnicas da narratologia moderna e do jogo de intertextualidades e transposições" até à análise estilística, "a partir da oscilação pendular entre a oralidade despojada e o estilo metafórico por vezes violento, asiático", passando pela leitura sociológica, "em torno de modelos sociais de feição punitiva, ritual, contratual", numa "teoria dos interditos, da festa, da guerra"(3).

Rejeitando uma interpretação totalizante do texto, na linha crítica da década de quarenta ("utopie ed esotismi, impulsu picareschi e occulti aneliti erasmiani"(4), Erilde M. Reali reconhece a necessidade de identificação de "un quid tertium interpretativo", no âmbito de "singoli problematiche interne al testo e all'autore"(5), propondo, de entre o filão de leituras que ofereçam "modi nuovi di fruizione"(6), uma teoria híbrida de géneros ("centone di generi storicamente segnati"(7)), ou uma "composita qualità della scrittura"(8), entre o sermão e a fábula (9), "transformandosi senza so

luzione di continuità in trattato moraleggiante e in relato politico (...), costringendo entro moduli liricheggianti la banalità del commercio e della convivenza giornaliera"(10), uma espécie de "romanzo social in fieri, stretto ancora tra gli spazi del didascalismo e dell'autobiografia"(11), num "processo esteticamente non concluso, aperto ad altre prospettive di valutazioni"(12).

Procurando aproveitar o contributo válido das modernas correntes da crítica e da teoria literárias, como feixes plurais de técnicas e processos de análise que convergem, afinal, para o melhor entendimento do texto literário, sem o isolarem dos outros factores que com ele interagem (autor, contexto, intertexto, leitor), o presente estudo pretende justamente contribuir para a tal abordagem textual, preconizada por Pinto Correia, numa perspectiva quanto possível pluridisciplinar dirigida à totalidade da obra como sistema de signos, "superando o velho dualismo entre forma e conteúdo e descobrindo, enfim, a grande unidade da forma-sentido" (13).

A opção pelo signo das lágrimas como elemento cinésico privilegiado na PEREGRINAÇÃO, se bem que pareça limitar o âmbito hermenêutico desta análise, acaba por iluminar, tanto pela ampla frequência do seu registo como pela riqueza polissémica do seu uso, o sentido mais profundo de uma obra que é, por natureza, multiforme, plurívoca, sem trair a exigência anímica da sua unidade e cuja exploração, como diz M. Leonor Buescu, será "talvez inesgotável"(14).

Procedendo a um estudo psico-fisiológico das lágrimas, Georges Dumas, ultrapassando o mero facto biológico da secreção lacrimal, acompanhada de fenómenos de excitação, como a aceleração cardíaca, a elevação da pressão sanguínea, a vasodilatação periférica e a aceleração respiratória (15), avança também causas psíquicas, como a dor, física ou moral, e a aflicção, para o exagero da secreção lacrimal(16) e explicações hipotéticas dessa inter-relação psico-somática(17), acrescentando algo que confere um significado antropológico e sócio-cultural importante a este tipo de linguagem semi-convencional: "la collectivité a accepté ce sens, l'a généralisé, l'a modifié et que, dans bien des cas, elle a créé d'elle même, par le jeu de ses propres forces (religions, coutumes, institutions), des gestes qui expriment des sentiments et où la biologie n'a plus rien a voir"(18).

Como signo de grande valor polissémico, as lágrimas constituem um veículo tanto da expressão como da impressão dos mais variados sentimentos e emoções. A mágoa, a ofensa, o medo, o receio, o pa -

vor, a preocupação, a aflicção, a cólera, a dor, a saudade são sentimentos de teor negativo expressos pelas lágrimas. Ao invés, a alegria, a gratidão, a piedade, a compaixão, a contrição são sentimentos de carácter positivo, também expressos pelo signo das lágrimas, e que contrabalançam com os negativos. Por sua vez, as lágrimas também possuem a função activa de imprimir sentimentos (a compaixão, a contrição, a dor) e provocar atitudes (a devoção, o desabafo, a solidariedade). Desta forma, para além do seu valor privilegiado de complementaridade da comunicação linguística, quer como elemento adjuvante (que exprime o inefável) quer como obstáculo (que impede e corta a fluência da palavra), as lágrimas assumem, no código semiótico universal, uma função social diferenciada: a de súplica e persuasão retórica, a de representação dramática (tanto trágica como cómica), a de elemento ritual que actualiza o mito, a de espectáculo comercial (as carpideiras).

Pela enorme variedade de sujeitos e situações que abrange, o signo das lágrimas torna-se numa espécie de bissectriz que atravessa todos ou quase todos os ângulos do texto.

Trata-se, praticamente, de um sujeito universal: choram pessoas de todas as idades, raças e nacionalidades, de todas as condições sociais, de ambos os sexos, do universo real e do universo mitológico, do presente e do passado; choram indivíduos, choram grupos e multidões. As lágrimas derramadas justapõem-se as lágrimas preconizadas, como se o Mundo e a História não superassem o cenário pessimista e dolorista de um vale de lágrimas(19).

A enorme variedade de situações lacrimajantes dá suporte à pluralidade de géneros e discursos: a lamentação da dor humana (elegia), o incitamento bélico (epopeia), a emoção da aventura e do conflito (romance); o desapontamento crítico (sátira); a queixa contra o infortúnio e a auto-expiação (tragédia); o registo do vivido e do quotidiano (crónica e discurso memorialístico), a expressão ritual e mitológica (discurso religioso e místico). Daqui o critério seguido na divisão dos capítulos: a pluralidade de géneros e discursos, sem destruir a unidade do texto, evidencia a riqueza polissémica e expressiva da obra e do seu principal signo veiculador.

Pela indicação do subtítulo, privilegiam-se na presente dissertação três propostas de leitura da obra: a semiótica, a intertextual e sócio-cultural.

Entendida não só como uma teoria geral da cultura mas também como uma forma da práxis, ^{o semiótica} tal como a propõe Umberto Eco, é "uma téc-

nica de pesquisa que consegue dizer-nos de um modo bastante exacto como funcionam a comunicação e a significação"(20), estudando "as relações entre código e mensagem e entre signo e discurso"(21).

As lágrimas são, pois, entendidas, neste contexto, como um signo de valor polissémico, tanto a nível gestual como a nível verbal, realizando o chamado "ciclo da semiose, a vida da comunicação, o uso e a interpretação que é operada a partir dos signos: é a sociedade que usa os signos, para comunicar, para informar, para mentir, enganar, dominar e libertar"(22).

Entendemos também as lágrimas em conexão com outros signos complementares, como os gestos e a mímica da expressão e expansão da dor (mãos erguidas, auto-esbofeteamento, prostração, etc.) como elementos de uma gramática do comportamento humano, na linha teórica da chamada etnografia da comunicação, proposta por Ray Birdwhistell e Edward Hall, a partir da introdução da gestualidade (cinésica) e o espaço interpessoal (proxémica) no domínio tradicional da comunicação, como um todo integrado (23).

Sendo assim, não faz sentido uma leitura semiótica sem uma leitura filosófica e sócio-cultural: a linguagem da dor é universal mas o seu código inscreve-se no interior de um espaço e de uma civilização. É o que nos parece ser a grande tese da PEREGRINAÇÃO: a descoberta por um sujeito peregrinante de que a felicidade, simbolizada na busca da fortuna, ou se quisermos, do não possuído, do não realizado, não é alcançada, quiçá inatingível, para além do prazer da própria busca e da própria luta, o que envolve a experiência da dor, mesmo no espaço mais exótico e mitificado, como é a Ásia.

Já que o signo tem uma componente linguística, em estreita relação com a referencial (por aproximação ou desvio), também não é completa a leitura semiótica sem a estilística, uma vez que o texto em causa se insere no domínio do literário, como é geralmente reconhecido pela crítica(24). Assim se julgou pertinente a articulação profunda entre a expressão e o conteúdo, como um todo inseparável e, como tal, inteligível.

Resta-nos a abordagem intertextual: o paralelismo superficial e o arquétipo, literário ou não: o fenotexto e o genotexto, no dizer de J. Kristeva (25).

Como grandes arquétipos da vivência humana na cultura ocidental sobressaem, mormente na época do Renascimento, os poemas homéricos

e a Bíblia. Panharmonios chamou Olimpíodoro a Homero (26). Tal epíteto reproduz não apenas a admiração de um grego do século VI da nossa era pela alma helénica que Homero resumia mas também a extraordinária imagem do homem mediterrânico e ocidental que os seus poemas esculpem e que está na base inspiradora da ENEIDA e das grandes obras renascentistas europeias. Do mesmo modo, a BÍBLIA não é só produto e reflexo da história e cultura judaicas, mas, reabsorvidas e completadas pela ideologia e mensagem cristãs, é um instrumento trans-histórico que informa e transforma o homem ocidental, numa aculturação evidente.

Como expressão arquetípica da cultura oriental, cujo eco vivencial percorre constantemente a PEREGRINAÇÃO como texto de confluência intercultural, destacamos os poemas épicos hindús MAHÁBBARATA e RAMAYANA, bem como alguns textos da sabedoria chinesa (tauísmo e confucianismo), certos de que tal abordagem, pela sua novidade, iluminará de modo significativo a interpretação crítica desta obra.

Outros textos, pela sua convergência filosófica e estética com o universo literário da PEREGRINAÇÃO, sobretudo a produção quinhenista nacional, são também objecto de um confronto com esta obra, resultando não numa análise atomista e insularizada mas numa síntese cultural interessante.

Quanto à transcrição das obras clássicas, optámos pelo original no caso da ENEIDA e outras obras da Literatura Latina e pela tradução dos poemas homéricos e outras obras da Literatura Grega (nas notas, reenvia-se o leitor para citações do original), para maior acessibilidade de leitura.

Chamamos, ainda, a atenção para a nossa designação periodológica de "Renascimento", em vez de "Maneirismo", como preferem geralmente os críticos (27), talvez influenciados pela visão globalizante de J. Déluveau quanto à dominante pessimista dos séculos XIII a XVIII (28).

1. AS LÁGRIMAS DA LAMENTAÇÃO, SIGNO DA ELEGIA

Podemos considerar a PEREGRINAÇÃO uma obra globalmente elegíaca, tanto a nível da história como a nível do discurso.

A nível da história, em torno de um sujeito autobiográfico (narrador autodiegético) urde-se a rede de uma peripécia (peripéteia) aventureira que conduz a uma perdição colectiva, testemunhada pelo narrador homodiegético. E como se não bastasse o rumo elegíaco da narrativa principal, surgem narrativas secundárias, à laia de encaixe, como espectáculos lastimosos e histórias tristes.

A nível do discurso, desde a primeira à última página, persiste no texto um forte registo lamentatário com a evidente finalidade de associar o leitor à compassio, ou sympátheia, isto é, à partilha dos mesmos sentimentos tristes.

Como se explica este pendor acentuadamente elegíaco numa época dominada quer pelo optimismo expansionista (vector político), quer pelo humanismo renascentista (vector cultural)?

Efectivamente, a dominante optimista do Renascimento tem sido empolada de modo simplista pelos historiadores da cultura até à actualidade. Exemplo notável da desmistificação de tal conceito é o livro de Jean Delumeau, Le Pêché et la Peur, cuja tese fundamental é a focalização da dominante pessimista do Renascimento: "Tristesse et Renaissance: ces deux termes semblent s'exclure l'un l'autre. Pourtant ils furent souvent compagnons de route. Que les compagnons de la Peste noire, du Grand Schisme et de la guerre de Cent Ans aient été envahis par la mélancolie, quoi de plus naturel?"(1). É claro que J. Delumeau joga com o conceito lato de Renascimento, isto é, praticamente o âmbito de seis séculos (XIII-XVIII), mas tem o mérito de pôr em relevo a continuidade, em vez da ruptura, entre Baixa Idade Média e a época em questão. Ponderando o valor criador que emerge da profunda contradição em que mergulhava o homem renascentista (vida/morte; vitória/malogro; empreendimento/desencanto), aquele historiador, na linha de Philippe Ariès, salienta a percepção aguda que uma elite dinâmica pôde obter acerca das suas limitações, sentindo-se prisioneira das estrelas, da Fortuna, do livre arbítrio e do pecado: "D'où sa propension à la mélancolie et à la méditation sur la mort; et la nécessité dans la reconstitution d'un univers mental, de marquer des liens qui unirent alors montés de l'individualisme, conscience de la faiblesse humaine et propension à la tristesse"(2).

F. Mendes Pinto surge-nos, pois, inserido na plêiade de homens da Cultura, possuidores, como Camões, Montaigne, Cervantes e tantos

outros, dessa percepção aguda das limitações mentais da época. É este o sentido do seu pessimismo: um sentido crítico, criador, transformador, à escala do Universo que descobriu, cuja amplidão de horizontes punha necessariamente em causa os estreitos meandros em que se movimentava o velho mundo.

A vibração elegíaca que auscultamos na PEREGRINAÇÃO, típica de uma época de crise e de viragem cultural, não é muito diferente da pulsação do mundo homérico, entre os Gregos, do mundo virgiliano, entre os Romanos, e do mundo oriental com quem esteve em permanente comunhão, como veremos.

1.1. O "POBRE DE MIM"

A expressão "pobre de mim", profundamente elegíaca, sintetiza com extraordinária justeza todas as provações a que foi submetida a fatídica personagem, num espaço de diáspora permanente e que, por isso mesmo, se assume, logo no capítulo I, como centro da própria diegese e da própria escrita. Não se trata, como se tem, ~~apossosar,~~ ~~ver,~~ erradamente interpretado, de uma auto-minimização de saber irónico, comparável à de "pobre diabo" (1), ou de uma auto-comiseração masoquista. Trata-se, antes, de uma expressão repetidamente usada (sete vezes), numa atitude de contemplação, reflexão, discernimento e ponderação, própria de um homem sensato, sereno e equilibrado a quem a vida amadureceu.

A atitude de contemplação, ligada ao discurso da memória e ao discurso frequentativo, é a primeira a ser apresentada: "quando às vezes ponho diante dos olhos os muitos & grãdes trabalhos & infortúnios q̃ por mim passarão" (2). A expressão verbal pôr diante dos olhos sugere-nos, hoje, uma imagem fílmica da realidade projectada, logo dinâmica, activa, em contraste com um sujeito humano, craveja do de infortúnios, reduzido a mero objecto passivo ou a uma circunstância (locativo): "q̃ por mim passarão".

O livro que intitulou PEREGRINAÇÃO é, pois, um acto de contemplação, com toda a serenidade monacal, cristã ou zenbudista, que tal conotação pode comportar e não um acto meramente lúdico, resultante da narração de pilhérias e aventuras fantásticas cujo herói seja um pobre diabo.

Da serenidade surge a reflexão: "acho q̃ com muita razão me posso queixar da ṽtura"; surge o discernimento: "porque vejo que não contente de me por na minha patria (...) sempre em miserias, & em pobreza, & não sem sobresaltos & perigos da vida me quis tambẽ levar às partes da India, onde em lugar do remedio q̃ eu hia buscar a ellas, me foram crescendo com a idade os trabalhos & os perigos"; surge a ponderação: "Mas por outra parte (...) acho que não tenho tanta razão de me queixar por todos os males passados, quãta de lhe [Deos] dar graças por esta só bẽ presente, pois me quis conseruar a vida" (3). Reflexão, discernimento e ponderação não são atitudes típicas de um pícaro, como defende A.J.Saraiva (4), ou mesmo de um palhaço, mas de um homem sensato, na idade madura da existência.

É este o sentido profundo do jogo constante de oposições, presente ao nível textual. Se no eixo sintagmático funcionam oposições,

tais como: mocidade/maturidade (tempo cronológico); queixumes/graças (atitudes); ventura/Deus (maravilhoso clássico e cristão); males passados/bem presente (experiência); eu/outros (comunicação), não deixa de ser curioso notar certa convergência de tais elementos no eixo paradigmático. Ou seja, ao momento da mocidade parece corresponder certa precipitação centrada num masoquismo narcisista (queixumes; eu) e certa irresponsabilidade pagã (ventura) que redundou em infelicidade e frustração (males passados). Ao invés, no momento da maturidade ("com a idade"), o Eu volta-se para os outros (os filhos) e, numa compreensão global da própria existência, a que não é alheia uma visão de fé (sentido de Deus), encontra disponibilidade psicológica e afectiva para dar graças, em vez de se consumir em queixumes.

Desta maturidade psicológica brota a intenção pedagógico-moral da sua escrita memorialista: "para q̄ eu pudesse fazer esta rude & tosca escritura, que por erança deixo a meus filhos (porq̄ s̄ para elles he minha tenção escreuella) paraque elles vejam nella estes meus trabalhos, & perigos da vida q̄ passei no discurso de vinte & hũ ãnos"(5). Esta aparente restrição do destinatário da escrita (os filhos), compreensível à luz de uma experiência profundamente marcada pela desilusão e pelo traumatismo, é compensada por um desejo, talvez inconsciente, de relação humana mais alargada, de acordo com a mesma finalidade pedagógico-moral do texto: "& daqui por hũa parte tomem os homẽs motiuo de se não desanimarem cos trabalhos da vida para deixarem de fazer o q̄ deuem"(6).

Esta parece ser a grande lição do cativo de vinte e um anos. O apelo à reanimação e à coragem nasce de um acto de fé, quer na inquebrantável capacidade humana em suplantar todos os reveses da existência, quer no reforço dessa capacidade pela intervenção divina: "porque não ha nenhũs, por grandes que sejam, com q̄ não possa a natureza humana, ajudada do fauor diuino"(7).

Esta síntese de humanismo e religiosidade não é estranha à mentalidade da época. Ao contrário do que fazem crer certas classificações estereotipadas, o Renascimento não se caracteriza por um antropocentrismo em ruptura com o teocentrismo medieval. A fragilidade do homem e a debandada da Razão em face do Destino são suficientemente evidenciadas na análise quinhentista de J. Déluveau. Ao lado de Erasmo, Montaigne e tantos outros, G. Bruno, Galileu e L. da Vinci são apenas excepções anunciadoras de uma certa ruptura: "Bientôt, on découvrit qu'il n'est de science que du relatif. Mais pour beaucoup de prédecesseurs de G. Bruno et notamment pour Montaigne, la

critique de la connaissance et l'insistance sur le relatif avaient surtout pour fonction d'introduire au fidéisme et de prouver la nécessité de la Révélation"(8).

Também se articula com os parâmetros mentais do Renascimento o postulado do contemptus mundi, do qual decorre uma dupla obsessão: a glorificação divina e a confissão dos pecados. A glorificação divina (ad majorem Dei gloriam) é o objectivo final dos Exercícios Espirituais de S. Inácio, cartilha que pautou a formação religiosa de Fernão Mendes: "e por outra me ajudem a dar graças ao Senhor omnipotente por vsar de comigo da sua infinita misericordia"(9). A confissão dos pecados faz parte de um sentimento geral de culpabilidade, considerado por Freud como "le problème capital de la civilisation"(10), entenda-se a civilização ocidental, associado ao discurso da desvalorização do homem, proposto pelos ascetas cristãos (enraizado na Bíblia, Livro de Job, Eclesiastes), budistas e taoístas e com ressonâncias na própria civilização greco-romana(11): "a pesar de todos os meus peccados, porq̃ eu entendo e cõfesso que dalles me nacerão todos os males q̃ por mim passarão"(12).

Das provações que suportou o pobre de mim no discurso de vinte e hũ ãnos conta-se o cativo por treze vezes e a venda por dezasseis, nas mais variadas regiões orientais: "nas partes da India, Etiopia, Arabia feliz, China, Tartaria, Macassar, Samatra, & outras muitas prouincias daquelle oriental arcipelago, dos confins da Asia"(13). Mas nem todas são acompanhadas desta expressão elegiaca.

A primeira reporta-se ao ataque de um navio corsário francês. Açoitado e roubado, Mendes Pinto foi lançado nu, com alguns companheiros, na praia de Melides, donde partiu para Setúbal, pondo-se ao serviço de Francisco de Faria e de seu moço de câmara(14). Após cinco anos e meio, escolheria a aventura da emigração: "determiney embarcarme para a India, inda que com pouco remedio, já offerecido a toda ventura, ou má ou boa, que me socedesse"(15). É, pois, esta disponibilidade interior de se jogar nas mãos do Destino que caracteriza e dá motivo às vicissitudes desta personagem, numa espécie de contradição permanente entre o desejo de fortuna ("porque a moradia que então era costume darse nas casas dos Príncipes, me não bastava para minha sustentação"(16) e o despojamento interior de se jogar no mundo da Sorte.

A segunda provação segue-se à tortura da prisão em Mochá e é reforçada com o epíteto colectivo de miseraveis de nos, atribuído em razão das "feridas, que erão grandes & perigosas, ajuntandose a isto a deshumanidade cõ que naquella triste prisaõ fomos tratados"(17),

cuja consequência foi a morte de nove companheiros. Após a condenação de vários outros que foram arrastados pela cidade, apedrejados e lançados ao mar, segue-se a venda em hasta pública dos sete sobreviventes, cabendo a sorte em primeiro lugar ao pobre de mim (18). Tão forte foi a impressão traumática exercida por esta experiência servil que a personagem se exprimiu em termos de veemente repúdio, misturados com um sentimento de profunda lástima: "E ao pobre de mim quiça como menos ditoso coube em sorte comprarme hum Grego renegado, de que eu arrenegarey enquanto viuer, porque me tratou de maneyra em sós tres meses que fui seu catiuo, que por sete ou oito vezes estiu tentado para me matar com peçonha (se nosso Senhor me não fizera merce de me ter na sua mão) para lhe fazer perder o que por mym tinha dado, porque era o mais deshumano, & cruel inimigo que nunca se vio no mūdo"(19).

Expressão equivalente à de pobre de mim, a de o mais engeltado é usada para justificar a escolha da personagem, com outros doze, para a tripulação do Capitão Fernão de Moraes (20), expressão que contrasta com a oferta de um seu amigo, capitão de uma fusta da armada de Gonçalo Vaz Coutinho: "E porque hum dos Capitães destas fustas era muyto meu amigo, & me via vir tão desbaratado, desejando de me poder ajudar em algũa cousa, me cometeo que me embarcasse com elle, & que me faria aly logo pagar cinco cruzados, o que eu acety de boa vontade"(21).

A quarta provação refere-se ao medo que a personagem enfrenta ao saber-se intimada a uma entrevista com o Rei de Quedá, o Édipo consciente que matara o pai "às punhaladas para se casar com sua mãy, q̃ estaua ja prenhe delle"(22), caso que o narrador classifica de horrêdo & nefandissimo. É tal a perturbação sentida que a personagem se põe a "tartamelear, sem poder quasi pronunciar palavra que se (...) entodesse"(23), chegando à entrevista neste estado: "& só Deos sabe como o pobre de mim então hia, que era mais morto que viuo"(24).

As lágrimas de pasmo e confusão perante o espectáculo de um charco de sangue a envolver muytos corpos mortos, entre os quais o do Mouro Coja Ale, são expressivas do seu apego à vida e do seu medo da morte: "como homem desatinado me arremessey aos pés do alifante em q̃ el Rey estaua, & lhe disse chorando, peçote senhor q̃ antes me tomes por teu catiuo, que mandaresme matar como a esses que ahy jazem"(25). Não menos eloquente é a sensação de fuga de tão grande aflicção: "& me fiz à vella muyto depressa, parecendome ainda que vinha toda a terra apos mim, pelo grande medo & risco da morte em que me vira aua tão poucas horas"(26).

A escolha do pobre de mim para a companhia do Capitão António Faria de Sousa é também motivo para o uso desta expressão (27). Efectivamente, a série de aventuras que com ele partilha, algumas altamente reprováveis, merece a referência constante aos próprios pecados e à desventura deles decorrente. Assim, a participação na expedição em busca do Mouro Coja Acém é motivo de lamento e de autocrítica: "Nesta yda foy tambem necessario yr o pobre de mim, por me ver sem hum só vintem de meu, nã quem mo desse nem emprestasse, & deuer em Malaca mais de quinhentos cruzados que algũs amigos me tinhaõ emprestado, os quais, cõ mais outros tantos que tinha de meu, todos por meus pecados o perro me leuou na volta dos outros de ã tenho contado, sem salvar de tudo quanto tinha de meu mais que a pobre pessoa, cõ tres zargunchadas, & hũa pedrada na cabeça, de que estiuẽ á morte por tres ou quatro vezes, & ainda aquy em Patane me tiraraõ hũ osso antes que acabasse de sarar della"(28).

Outra designação, colectiva é a de pobres de nãs, usada a propósito das alianças do Rei Tártaro com outros reis e príncipes: "& vendo os pobres de nãs, quanto isto nos podia prejudicar ao que nos era prometido a cerca da nossa liberdade, tornamos a nouo a im portunar o Mitaquer (...) trazendolhe a memoria (...) a obrigação que (...) pela palaura nos tinha dado"(29), liberdade que foi conseguida (30). Amor à vida, amor à liberdade parecem ser os principais valores defendidos na PEREGRINAÇÃO, valores que representam só por si a civilização ocidental, em confronto com a oriental.

Mas o pobre de mim suporta mais uma provação, mercê de um equívoco. Portador de uma mensagem de Pero de Faria para o Choubainhá, Fernão Mendes é preso, por intriga de Gonçalo Falcão, acusado de tentar contra o poder dos Bramãs, sediados em Matarvão: "& como o pobre de mym ficaua ja sentenciado á morte como na verdade fieaua, da qual nosso Senhor me liurou milagrosamente"(31). Torturado e roubado, havia, porém, de ficar cativo durante dois anos e meio. Neste contexto, não admira a grande amor à liberdade e o apego à vida, já referidos como os grandes valores de uma civilização.

O capítulo final, se bem que repassado de ironia e sátira, é um amargo queixume perante a falta de recompensa pelos serviços prestados, além das vezes em que "fora catiuo & minha fazenda roubada, parecendome que isso só bastaria paraque nesta minha patria se me não negasse o ã por meus seruiços eu cuiday que era deuido"(32). O adjectivo agora usado é desemparado, altruisticamente diluído numa forma plural e colectiva: "eu & os outros tão desemparados como eu" (33). A imagem dos canos e da fonte, subtimente legitimadora da fal

ta régia, o reenvio das razões de queixa para a justiça divina e a atitude aparentemente resignada e gratificante com a vontade de Deus são uma forma elegiacamente cristã, que bem resume a mentalidade renascentista e a mágoa sincera daquele que se auto-intitulou pobre de mim: "daquy se entenda claramente que se eu & os outros tão desemparados como eu ficamos sem a satisfaçã dos nossos seruiços, foy somente por culpa dos canos & naõ da fonte, ou antes foy ordem da justiça diuina, em q̃ não pode auer erro, a qual dispoem to das as cousas como lhe melhor parecer, & como a nã mais nos cumpre. Pelo qual eu dou muytas graças ao Rey do Ceo que quis que por esta via se cumprisse em mim a sua diuina vontade, & não me queixo dos Reys da terra pois eu não merecy mais por meus grandes peccados"(34).

Também Camões no seu poema épico se queixa da falta de reconhecimento régio em relação aos seus méritos de soldado e poeta, em contraste com o reconhecimento popular:

"Mas eu que falo humilde, baixos rudo,

De vós não conhecido nem sonhado?

Da boca dos pequenos sei, contudo,

Que o louvor sai às vezes acabado.

.

Pera servir-vos, braço às armas feito;

Pera cantar-vos, mente às musas dada;

Só me falece ser a vós aceito

De quem virtude deve ser prezada"(35).

Vários são os paradigmas tanto literários como bíblicos da expressão elegíaca pobre de mim. O mesmo tipo de comportamento perante análogas situações de vida permite-nos concluir que estamos perante uma imagem arquetípica.

Na Odisseia, um dos epítetos que melhor caracteriza Ulisses é polýtlas, o que muito sofreu (36). Expressão perifrástica equivalente é a que encontramos quando o poeta invoca Calíope (37). É como um desgraçado (dysmbrið) que a deusa Atena o apresenta perante Zeus (38), o infeliz que se lamenta (dýstenon odyrbmenon) (39). É como um grande sofredor que o narrador o descreve, de pé, na corte de Alcino (40) e que Ulisses se autobiografa ante os Feaces: "Sofri tantas provações até ao dia de hoje, suportei tantas fadigas (...). Agora sou presa da desgraça e dos sofrimentos"(41).

Também na ENEIDA, grande parte dos heróis são caracterizados com epítetos elegíacos.

Assim, o pio Eneias, objecto da perseguição de Juno (42) e, tal como Ulisses, submetido a duras provações: "tot adire labores / impulerit"(43), comprime uma profunda dor no coração: "curisque ingentibus aeger"(45).

A rainha Dido é infeliz, miseræ (46), por amar Siqueu, seu marido, assassinado pelo cunhado ambicioso, mas sobretudo por se apaixonar por Eneias, até ao suicídio: "infelix Dido, nun te facta impia tangunt?"(47).

Priamo, caindo com a sua indomável cidade às mãos do jovem Pirro, também é desventurado, infelix (48), bem como Andrômaca (49). E o epíteto teria plena aplicação a Hécuba, Creúsa e toda a família.

Não se trata, com efeito, de vocábulos e/ou expressões autobiográficas mas possuem um pendor elegíaco análogo à expressão pobre de mim.

É, porém, no TRISTIUM LIBER, de Ovídio, que a equivalência autodiegética é notável. Exilado de Roma, por motivos que considera injustos, personifica o parue liber, enviando-o invejosamente aonde não pode ir: "Ei mihi! quo domino non licet ire tuo"(50). Proibindo-o de tomar a sua defesa ("Causa patrocinio non bona maior erit"(51), alimenta a esperança de encontrar alguém que lamente a sua ausência: "Inuenies aliquem qui me suspiret ademptum"(52), desejando que César suavize a sua pena: "Sit me lenito Caesare poena leuis"(53). É a mesma atitude subtilmente legitimadora do poder político que encontramos no final da PEREGRINAÇÃO, já evidenciada: "não me queixo dos Reis da terra pois eu não mereci mais por meus peccados"(54). E entre outras analogias que a seu tempo se destacarão, sobressai a expressão elegíaca: "Me miserum! (55) e o adjectivo miser (56) com a mesma carga semântica da expressão pobre de mim!

Estes são alguns dos que poderíamos chamar paradigmas literários de expressão em análise. Se olharmos a Bíblia, alicerce fundamental da formação intelectual e religiosa de Fernão Mendes Pinto, também não faltam situações que poderão ter motivado tal expressão e correspondente atitude.

No Livro de Job, submetido às mais duras provações, aquele modelo de resignação reconhece-se infeliz e de coração amargurado, lamentando o dia em que nasceu:

"pereça o dia em que nasci

e a noite que anunciou: Um homem foi concebido"(57);

"porque concedeu a luz a um infeliz

e a vida a quem tem o coração amargurado"(58).

Reduzido à miséria total e à solidão, não tem outro alimento se-

não as lágrimas:

"Tenho como alimento os meus suspiros,
e os meus gemidos espalham-se como a água"(59).

Grande parte do Livro dos Salmos mantém o mesmo tom lamentatório, numa atitude penitencial, eivada de humildade existencial.

O retrato do servo de Javé que pinta o profeta Isaías ilustra bem a atitude de auto-humilhação, que está na base da expressão pobre de mim que, aliás, é reproduzida no capítulo XXIV,16: "Mas eu digo: Pobre de mim! Pobre de mim! Ai de mim!"; "homem das dores, provado pela angústia, alguém de quem desviamos o rosto, desprezado, tido em nenhuma conta"(60).

É este também o retrato do Ecce homo, flagelado no pretório de P.Pilatos que os Evangelhos desenham nas chamadas "paixões".

E o próprio apóstolo Paulo procura apresentar junto dos cristãos de Corinto uma imagem de homem sofredor: "numa grande constância nas tribulações, nas adversidades, nas angústias, nos açoites, nos cárceres, nos tumultos, nas fadigas, nas insónias, nos jejuns"(61).

Deste modo, a auto-humilhação do narrador auto-diegético, tal como a de S.Paulo, tem como modelo a imagem flagelada do Ecce homo, o retrato do servo de Javé, incarnado no Cristo sofredor. Assim, o título religioso PEREGRINAÇÃO representa bem a intenção mística de identificar os passos da própria diáspora existencial com os passos da Paixão de Jesus Cristo.

Em suma, a expressão pobre de mim resume, do ponto de vista autobiográfico, toda a existência de diáspora, e do período que a precedeu, de um sujeito passivo, vítima de enormes provações físicas e psicológicas, numa excessiva dependência do Outro: do divino, da má sorte, do mar, dos companheiros, dos estrangeiros, do próprio Rei. Perante a dura experiência do cativo, da venda, da prisão, da tortura, dos ferimentos, do roubo, das tempestades, do exílio, que poderia fazer o Eu, ainda que cioso dos seus direitos, senão anular-se em permanente humilhação? Ante o risco constante da Morte, que poderia fazer o Eu senão agarrar-se à Vida e ao Senhor da Vida, em atitude de súplica e reivindicação? Alvo de intrigas e vítima de injusta falta de retribuição, como poderia reagir o Eu a não ser pela irónica e sábia distanciação do mundo do Poder?

Apesar de registar uma frequência relativamente pouco elevada, esta expressão constitui, pela sua riqueza conotativa (lacrimosa e lamentatória) uma espécie de ex-libris de toda a obra.

1.2. A "NOSSA PERDIÇÃO"

É outra expressão elegíaca, agora de carácter colectivo, que, pela sua frequência (sete vezes) e emotividade, domina uma parte da narrativa. As circunstâncias que originam tal acto lamentat6rio s6o, geralmente, as provenientes de uma tempestade ou mesmo um naufr6gio.

É o caso da primeira ocorr6ncia. Trata-se de uma "trovoada de Noroeste", perto da Ilha Samatra, ap6s a entrevista com o rei de Aar6, que desfez em pedaços o mastro e as velas da embarcaç6o, provocando o naufr6gio, com a perda de vinte e oito vidas humanas e respectiva mercadoria. O acto lamentat6rio dos cinco sobreviventes ("lamentando com bem de lagrimas o triste successo da nossa perdiç6o"), ao contr6rio do que poderia parecer, n6o tem como objecto a perda dessas vidas humanas, nem os seus bens (pr6prios e alheios). N6o é um acto f6nebre mas t6o somente a express6o de embaraço e confus6o de quem se perdeu realmente no caminho: "& assaz feridos (...) porque ent6o n6o soubemos dar a conselho, nem determinarnos no que fizessemos de n6s, nem q6 caminho tomassemos, por ser a terra toda alagadiça, & fechada de masto t6o basto"(1).

O que pode parecer um acto de puro egoísmo n6o é mais do que a terrível luta pela sobreviv6ncia que faz esquecer o passado imediato e os pr6prios mortos. Perante t6o duras condiç6es de exist6ncia, compar6veis às de uma guerra cruenta, n6o há tempo psicol6gico suficiente para fazer esquecer o presente e lamentar os mortos: "estiuemos aly tres dias postos assi em cocoras sobre h6s penedos, sem comermos em todos elles mais que os limos do mar que na babugem da agua achauamos"(2).

É a lamentaç6o da pr6pria paix6o (lat. passio) e expiaç6o, acto de vivos e reivindicaç6o da Vida, que se canta a outros vivos, à busca de solidariedade humana: "tempo" de "assaz confusaõ & pena"(3), "de tormento & trabalho"(atab6es, mosquitos), de "medo dos tigres & reymo6s"(4). É, sobretudo, o medo constante da morte, considerada, na perspectiva ocidental, como o pior dos males, que avassala e perturba: "a poucaç6o senhor que tu & eu agora temos mais perto, se Deos milagrosamente nos n6o socorre, he a morte penosa que temos diante dos olhos, & a conta dos peccados q6 antes de muyto poucas horas auemos de dar"(5).

Em contraste com esta afliç6o e perturbaç6o (a Morte surge como uma personagem viva, constantemente ameaçadora, à semelhança da deusa K6r do mundo helénico), o narrador prop6e com igual frequência a exaltaç6o e a festa da Vida, encarada como uma intervenç6o mira-

culosa, neste caso após o ataque de "dous lagartos muyto grandes": (6): "fiquey eu tão assombrado que nem gritar pude, nem sey quem me tirou fora, nem como escapey, porque neste tempo estaua metido na agoa até os peitos co outro negro que me tinha pela mão, o qual estaua tão cheyo de medo que não sabia parte de sy"(7).

O estado de impossibilidade psico-somática de falar e, até, de chorar, caracteriza bem a condição a que ficara reduzida a "gente perdida no mar": "o triste & miseravel estado em q̃ estauamos"(8). Por isto, ante a feia visão da Morte, vem a súplica lacrimosa do cativo: "lhe tornamos a pedir chorãdo q̃ nos tomassem por seus cativos"(9). Mas a resposta é, para um, a tortura de "hũa certa beberagem (...) de cal delida em ourina com que logo lhe fizeraõ vomitar os figados, de q̃ morreo daly a hũa hora"(10), com o objectivo de encontrarem dinheiro ou metais preciosos; e, para outro, a salmoura das feridas dos açoites com a mesma beberagem. Reduzido à situação de único sobrevivente, o narrador passa à autolamentação lacrimosa: "lamentando minhas desaventuras (...) eu então lhe dey conta miudamente da minha perdiçã" (...) com assaz de lagrimas"(11).

No capítulo XXXIII, na viagem de Malaca para o Reino de Pão, são recolhidos vinte e três cristãos náufragos, dos quais catorze Portugueses e nove escravos: "gente que se perdera no mar"(12). Fernão Gil Porcalho, herói que ficou sem um olho na batalha contra os Achens, é o porta-voz lacrimoso de tais náufragos, lamentando com "assaz de lagrimas" a sua "triste vçtura", seus pecados e o temporal de Noroeste sueste, na Ilha de Java. Faz parte desta lamentação o recurso imperioso à repugnante antropofagia: "E ja ha quatorze dias q̃ andauamos sobre estes paos, sem em todos elles comerms mais q̃ hũ cafre meu q̃ nos falleceo, cõ q̃ todos nos sustõtamos oito dias"(13). Exceptuam-se sempre deste recurso, como que sob o imperativo de um interdito (respeito religioso, superstição ou repugnância natural), os cadáveres dos Portugueses: "& inda esta noite nos fallece raõ dous Portugueses que não quisemos comer, tẽdo bem de necessidade, porq̃ sem duuida nos pareceo q̃ oje ate a menham acabassemos cõ a vida estes miseraveis trabalhos em que nos viamos"(14). Podemos, assim, dizer que acima do grande valor da Vida existe o valor do respeito religioso e nacionalista, à mistura, quiçá, com a superstição (15).

No título do capítulo XXXVIII, chama-se "nova da nossa perdição" ao afundamento da embarcação e a morte de doze Portugueses, "com mais trinta & seis moços & marinheyros" e o roubo de toda a mercadoria (16), fruto do ataque de setenta ou oitenta Mouros, chefiados por Coja Acém, na barra de Luçor. Vem, então, as lágrimas da lameq-

tação: "Os tres companheyros ã escapamos daõlla desauentura, vendo-nos assi feridos, & sem remedio nenhum, nos pusemos todos a chorar, & darmos muytas bofetadas em nõs, como homães desassisados, & pasmados"(17). É toda uma reacção convulsiva, que ultrapassa as simples lágrimas. Parece, até, aqui sim, um gesto masoquista de autoflagelação ("& darmos muytas bofetadas em nõs"), mas perfeitamente explicado: "como homães desassisados". Trata-se, pois, de uma reacção primária, instintiva, sem qualquer possibilidade de autocontrolo. A razão é uma mistura da situação presente ("vendonos assi feridos, sem remedio nenhum") e de um passado imediato: "& pasmados, do que tinhamos visto aua menos de meya hora"(18).

O título do capítulo LIII anuncia outra perdição, desta vez na chamada Ilha dos Ladrões. As circunstâncias de tal perdição são minuciosamente descritas no período seguinte: "nada disto [as diligencias efectuadas] nos bastou para nos podermos salvar, porque como o escuro era grãde, o tempo muyto frio, o mar muyto grosso, o vento muyto rijo, as agoas cruzadas, o escarceo muyto alto, & a força da tempestade muyto terriuel"(19). É quase um relatório meteorológico, pela referência rigorosa dos elementos (vento sueste, conjunção da lua nova), mesclado de uma adjectivação expressiva e intensiva (quase sempre no grau superlativo absoluto analítico): "grãde", "muyto frio", "muyto grosso", "muyto rijo", "cruzadas", "muyto alto", "muyto terriuel". As lágrimas abundantes, misturadas com grandes gritos, são o signo da confusão e da aflicção dos atingidos que debalde recorrem à intervenção divina, pois "todas as quatro embarcações assi como estauaõ vierão à costa, & se fizeraõ em pedaços, onde morreraõ quinhãtas & oitenta & seis pessoas, em que entraraõ vinte & oito Portugueses"(20). Lamenta-se, então, a condição dos cinquenta e três sobreviventes, nus e feridos, enfiados "num charco de ahoa (...) até pela menham"(21).

É impressionante o realismo descritivo da miséria votada aos naufragos, comparável a Fernão Lopes, no Cerco de Lisboa: "passando tãtos frios, & tãtas fomes, ã muytos dos cõpanheyros, estãdo fallando hũs cos outros cahião supitamente mortos em terra de pura fraqueza, & não causaua isto tãto a falta do mātimento, quanto sernos esse ã comiamos muyto perjudicial, por ser todo podre & bolorõto, & alã de feder incõportauelmente, amargaua de maneyra ã não aua quẽ o pudessa meter na boca"(22). A análise das causas destas mortes impressiona pelo realismo da sinestesia (visão, olfacto, paladar) e pela intensidade dos caracterizadores (adjectivos, advérbios, oração consecutiva).

Entretanto, no capítulo LVII, António de Faria é o narratário privilegiado de outra perdição, sofrida por mais de cinquenta pes-

soas, entre as quais dezoito Portuguezes, mercê de um abalroamento, também operado por Coja Acém, do qual se salvaram apenas cinco pessoas, entre as quais oito Portuguezes. Apesar do tom bélico imprimido pelo narrador, como que a preparar o espírito dos leitores para a grande luta, salienta-se neste episódio o acolhimento lacrimoso de António de Faria: "e elle os recebeu com muyta afabilidade e gasalhado acompanhado de assaz de lagrimas, pelos ver rotos, nus e descalços, e banhados no seu proprio sangue"(23); a referência à narração "com mostras de muyto sentimento" da "causa de sua desaventura"(24); bem como a reacção solidária por parte dos ouvintes narratórios: "E juntamente com isto lhe contaraõ outras particularidades tão lastimosas, que a algũs dos circumstantes que as ouvião se enxergou bem nos olhos a dor e magoa que tinhão delles"(25).

Após o saque da ermida da Ilha de Calempuy, ocorre um miseravel naufragio, na enseada de Nanquim, que dá origem a nova, e desta vez decisiva, perdição, na medida em que vai provocar um longa peregrinação dos sobreviventes pela China, que terminará com a prisão e a condenação a trabalhos forçados.

É curioso o registo do espaço psicológico e a gradação verificada. A precipitação da fuga, tanto do local do crime como da própria acção ímpia (roubo do templo), sucede-se o remorso, expresso em termos de tristeza e descontentamento. A enseada surge, assim, como o espaço de salvação (evasão) e, ao mesmo tempo, espaço de acusação (medo): "sete dias avia ja que faziamos nossa viagem pelo meyo da enseada de Nanquim, para cõ a força da corrente caminhar-mos mais depressa, como quẽ só nella tinha sua saluação"(26). Note-se, igualmente, o registo do tempo psicológico: sete dias perante o juiz da própria consciência culpada parecem insuficientes para a fuga salvífica, tal a veemência do desejo alado. E surge o remorso: "porem todos tão tristes e descontentes, que como homẽs fora de sy nenhum de nos fallava a proposito"(27). Repare-se na gradação ascendente deste remorso: se o descontentamento supera, em sinais de dinamismo e exterioridade, o simples estado de abatimento e tristeza, a comparação com o estado de alienação ("homẽs fora de sy") exprime o clímax da confusão e do mal-estar interiores.

O tufão acentua a desconfiança de salvamento e o medo. E, coisa rara entre estes valentes Lusitanos, surge a opção do menor entre dois males: "nos vimos em tanto aperto, que quasi desconfiados de nos podermos salvar, nos deixamos yr assi rolando à costa, auendo por menos mal morrermos entre os penedos, q̃ afogados no mar"(28).

A mesma enseada, momentos antes, espaço de esperança salvífica é agora espaço de perdição. E o medo é a mola real que opera a auto-

punição: "Com este medo começamos a alijar quanto trazíamos, & foy tamanho o desatino neste excessiuo trabalho, que até o mantimêto e os caixões de prata se lançaraõ ao mar"(29). O que se rouba em terra sagrada devolve-se ao mar, supremo juiz.

Segue-se a perdição de António de Faria: "ouuimos na panoura de Antonio de Faria hũa grande grita de Senhor Deos misericordia, por onde imaginamos que se perdia, & acudindo-lhe nbs da nossa com outra do mesmo modo, nos não responderaõ mais como que eraõ ja alagados (...). Tanto que o dia foy de todo claro, & descobrindo ja todo o mar não vimos Antonio de Faria"(30). Esta perdição é presenciada com pasmo e desatino: "ficamos taõ pasmados & fora de nbs, q̃ hũa grande hora nenhum falou a propósito"(31). Note-se novamente o registo do tempo psicológico, desta vez com valor aumentativo ("grande hora"), a sublinhar a importância do acontecimento.

As lágrimas da lamentação são, porém, reservadas para o triste successo da própria perdição (32). O medo atinge agora o auge: "com tanto medo & desatino quãto me não atreuo a declarar com palauras" (33). O mar passa a constituir um espaço de destruição: "viemos a dar à costa, & meyos alagados nos foraõ os mares rolando até hũa ponta de pedras que estaua adiante, na qual, em chegando, cõ rolo do mar nos fizemos logo em pedaços, & pegados todos hũs nos outros" (34). Reduzidos à condição de mendicantes, os sobreviventes recorrerão várias vezes ao relato desta perdição (35).

Outros naufrágios darão origem à lamentação da própria desventura, como o ocorrido perto de Liampó (36), em que não é usado o vocábulo perdição, ou cognato. A este propósito, destaca-se o emprego do superlativo absoluto sintético, quer na descrição do tempo - ral ("cousa espantossissima de ver"), quer na descrição dos seus efeitos ("cousa lastimosissima de ver"). O realismo cruento de tais efeitos, através da expressividade dos vocábulos, acrescido da hipóbole, permite ao leitor não só visualizar a cena mas também a - perceber-se do estado de espírito dos sobreviventes: "em que entrãõ cinco Portugueses, os quais ficaraõ aly amassados, arrebantando cada hum delles por mil partes (...) & que a todos nos derrubou os espiritos de tal maneyra, que ficamos como pasmados"(37). Mais uma vez se deve assinalar o valor paradigmático das crónicas de Fernão Lopes quanto ao visualismo e realismo do discurso.

Mas há também a perdição por via terrestre. Fugindo da guerra, oito portugueses cativos acabam por encontrar a desorientação e o perigo: "Daquy sem sabermos por onde hiamos, cometemos o caminho por cima de hũa serra muyto agra, & corremos por ella cõ assaz de trabalho tres dias & meio, no fim dos quais fomos dar em hũas cãpinas

apauladas, sem caminho nenhõ, nem outra cõpanhia mais que muyta some de tigres & cobras, & outras muytas maneyras de animais silues - tres que nos meteraõ em assaz de confusaõ"(38). Observe-se o valor simbólico da expressão temporal tres dias, signo da totalidade e da perfeição (39), relacionável quer com a prisão de Jonas no ventre do cetáceo, quer com a sepultura de J.Cristo. Surgem mais uma vez as lágrimas da oração. E do plano real o discurso passa para o plano simbólico, apresentando Deus como o "verdadeiro caminho dos desencaminhados"(40). Já não se trata da perdição geográfica mas da perdição espiritual. Voltando ao plano físico, o fogo surge como sinal clarificador de novos caminhos: um rio, um lago e uma ermida acolhedora. O leitor é, assim, conduzido a trepar continuamente do plano real ao simbólico, da denotação à conotação. A imagem da peregrinação funciona, pois, como símbolo da vida humana, no meio de perdições e perigos de toda a sorte, até encontrar a senda da felicidade hospitaleira em Deus (recorde-se, a propósito, o Auto da Alma, de Gil Vicente). A própria ermida era dedicada a "Quiay Voga - rem, deos do socorro"(41).

Muitos outros episódios se podem considerar elegíacos, dentro do âmbito semântico da nossa perdição, como sejam todos os sofrimentos colectivos dos nossos aventureiros. No entanto, a expressão é quase exclusivamente usada no sentido denotativo. Por isso, não os analisamos neste subcapítulo, reservando-os para outros temas como a epopeia e a tragédia. De resto, a estreita ligação entre estes subgéneros torna difícil a destrição dos vários episódios imbricados que aqui se separam por razões meramente metodológicas.

Verificamos por esta análise que é sobretudo o mar o espaço da perdição. Situado entre os possíveis informais e as realidades formais, o mar é um símbolo ambíguo: lugar de nascimentos, transformações e renascimentos. É a imagem da vida e da morte, espaço da incerteza, da dúvida e da indecisão e que pode concluir-se bem ou mal (42).

Para o homem ocidental, desde a Baixa Idade Média, o mar surge como um espaço temível: "Mieux vaul estre sur la lande avec un vieux chariot que sur mer dans un navire neuf"(43).

Esta prevenção contra o mar, índice de uma civilização rural, exprime-se tanto em provérbios populares como no discurso poético e na literatura de viagens, designadamente das peregrinações a Jerusalém. Como diz J.Délumeau, desde Homero e Virgílio até Os Lusíadas, passando pelos romances medievais, não há epopeia sem tempestade (44).

Na ODISSEIA, o mar é o espaço da errância, da perdição: "Musa,

fala-me do herói (...) que tanto errou (...).Quão grandes tormentos o seu coração padeceu por sobre o mar, quando ele lutava pela sua vida e pelo regresso dos seus companheiros"(45).

Polifemo, Cila, Circe, Calipso, as Sereias, os Estrígonos são seres aquáticos ou insulares cujo objectivo consiste em devorar os homens ou, como Circe, fazê-los perder a própria identidade (46).

Quando estava prestes a atingir a terra dos Feaces, Ulisses é surpreendido por uma violenta tempestade, desencadeada por Posídon, o Sacudidor da Terra (47). Os pontos de contacto entre esta descrição homérica e as descrições mendesianas das tempestades são paradigmáticas de todas as procelas marítimas: a impetuosidade dos ventos; a desorientação do leme; a quebra dos mastros; os naufrágios; a mesma perdição ("durante duas noites e dois dias ele andou à deriva sobre as poderosas ondas, e bastas vezes o seu coração entreviu a morte"(48); a mesma atitude lamentatória:"Ah que infeliz sou! que irá finalmente acontecer-me?"(49); a mesma súplica, embora dirigida a entes supremos distintos:"Escuta-me, Senhor, quem quer que sejas (...). Compadece-te de mim, Senhor, declaro-me teu suplicante" (50).

Num plano simbólico, a exegese neoplatónica vê Ulisses como a imagem da alma exilada na matéria, sacudida pelas tempestades do oceano da vida:"La longue errance d'Ulysse sur les mers figure cet exil de l'âme au pays de la matière"(51), de acordo com a terminologia de Platão:"Le monde de la matière, chez Platon aussi, s'appelle mer, grand large, flots agités"(52). Também para os místicos, o mar simboliza o mundo e o coração humano, enquanto sede das paixões (53).

O episódio do desaparecimento misterioso de Hílas, que ocupa posição de relevo na poesia helenística, mostra bem como o mar é o grande espaço da perdição. Ao procurar água para a refeição de Hércules e Télamon, o herói dos Argonautas acaba por cair ao mar, como um astro inflamado do Céu (54).

Apolínio Ródio, contando o mesmo episódio, refere a permanente busca de Hílas pelos Mísios, de acordo com as ameaças de Hércules:

"O outro volta de novo aos mui difíceis

Trabalhos de Euristheo; e antes ameaça

Dos misios assolar a terra inteira,

Si morto, ou vivo a Hylas não lhe encontram

.

D'aquí vem que inda hoje, o Theodamanteo

Hylas buscam de Cio os moradores"(55).

Ao suplicar a Éolo que desencadeie uma tempestade sobre a frota de Eneias, Juno refere como objectivo a morte ou a perdição:

"incute uim uentis submersasque obrue puppis,
aut age diuersos et disice corpore ponto"(56).

Dvídio, ao descrever a tempestade que o atinge, não lamenta a morte em si mas a morte por naufrágio:

"Nec letum timeo, genus est miserabile leti.
Demite naufragium, mors mihi munus erit"(57).

É também como um espaço de perdição e de morte que o mar é cantado na poesia europeia:

"Lors la mer des ennuis se débordre sur nous
Qui de notre raison démanche à tous les coups
Le gouvernail, vaincu de l'onde renversée..."(58).

Vasco da Gama, falando dos preparativos para a grande viagem de 1497, assim se refere ao mar:

"Depois de aparelhados, desta sorte,
De quanto tal viagem pede e manda,
Aparelhámos a alma para a morte,
Que sempre aos nautas ante os olhos anda"(59).

No mesmo poema, o Gigante Adamastor, simbolizando todos os perigos do mar, assim invectiva os Portugueses:

"Aqui espero tomar, se não me engano,
De quem me descobriu suma vingança.
Antes, em vossas naus, vereis cada ano,
.
Naufrágios, perdições de toda a sorte,
Que o menor mal de todos seja a morte!"(60).

A própria História Trágico-Marítima parece a confirmação histórica de tal invectiva camoniana. Segundo V.Magalhães Godinho, dos 254 navios que, na segunda metade do século XVI, partiram de Lisboa para o Oriente perderam-se 6,2%, enquanto no sentido inverso o número de naufrágios foi bastante superior (18%)(61). Tais números são assaz eloquentes. Embora se cinjam à chamada carreira da Índia e, como tal, não interfiram nas viagens do Mar da China, vêm, no entanto, ao encontro dos naufrágios relatados por F.Mendes Pinto, em apoio da sua elegia.

Na Bíblia, o mar, entre outras coisas, simboliza a hostilidade de Deus (62). Ezequiel profetiza contra Tiro o abismo e as águas profundas (63). Ao cantar o mundo novo, o Apocalipse anuncia o termo da existência do mar (64). E S.Paulo, citando os próprios sofrimentos, destaca os perigos do mar (65).

Assim, mais uma vez, a expressão mendesiana está de acordo quer

com paradigmas literários, quer com paradigmas bíblicos.

Em síntese, o Mar e a Terra funcionam semanticamente como espaços de perdição ou de salvação, tanto no plano denotativo e real como no plano conotativo e simbólico.

No plano denotativo, o espaço da perdição, ou do falso caminho, origina uma série de males físicos, psicológicos, sociais e morais: a miséria, a nudez, a fome, a antropofagia, a mendicância, os ferimentos, a tortura, a prisão, os trabalhos forçados, o risco de morte e a própria morte.

No mar, a perdição deriva de naufrágios que, por sua vez, provêm quer de tempestades naturais, quer de abalroamentos e combates. A perdição terrestre, precedida da marítima, cerca os sobreviventes de incógnitos e inesperados perigos: o ataque das feras e a desconfiança dos estrangeiros.

Em última instância, toda a perdição é atribuída à Justiça divina, castigadora dos pecados humanos. O mar é, pois, um meio destruidor, ao serviço da sentença do supremo Juiz. Entre os pecados castigados sobressai, pela sua gravidade, o da profanação do sagrado, com o roubo do templo de Caleplui. Assim, ao espaço psicológico do embaraço, confusão, medo e tormento há a acrescentar o do remorso e autopunição.

O espaço da salvação, ou verdadeiro caminho, significa a evasão dos perigos, a libertação, a conservação da vida, a convalescença e restabelecimento da saúde, a festa da Vida.

No plano conotativo, o Mar e a Terra simbolizam o espaço da peregrinação da vida humana, ora por falsos caminhos, que conduzem à perdição e à infelicidade (o pecado, o mal), ora pela verdadeira senda da felicidade e da paz em Deus.

1.3. A "NOSSA CONSOLAÇÃO"

Se o tópos da perdição domina a diegese, com um forte registo elegíaco, surge, em aparente contraste, o tópos da consolação. E dizemos "em aparente contraste" porque o próprio vocábulo consolação só faz sentido num contexto de dor, de sofrimento. Só é consolado quem sofre. Por isso, a expressão é, afinal, complementar da precedente.

Desta forma, no capítulo V, entre os nove presos capturados pelos Turcos encontra-se um Bispo Abexim. Apesar dos seus ferimentos, dos quais resultou a morte no dia seguinte, ainda reúne forças para se esquecer de si e pensar nos outros: "o que a todos nos animou, & nos consolou muyto"(1).

Expressão equivalente é a de nossa salvação. No panorama da realidade humana, a prisão, espaço de enclausuramento e opressão, transforma-se, no contexto do capítulo VI, em espaço libertador. Trata-se de "hũa briga tão aspera, & tão acesa; que veyo a parar em mais de seiscentos mortos de ambas as partes"(Turcos e Mouros). Perante tão cruel espectáculo, "nos os sete Portugueses, que a este tempo (...) estauamos na praça para nos venderem em leylão, tomamos por remedio mais certo de nossa salvação tornarmonos a meter na mazmorra"(2). A escolha é absolutamente voluntária e encarada como uma mercê: "sem que ministro algum de justiça ou outra pessoa nos leuasse, ou fosse com nosco, ouemos que em o Mocadão carcereyro della nos meter das portas a dentro, nos não fazia pequena merce"(3).

A desistência de perseguição à nau portuguesa por cinco galés turcas, perto de Diu, é motivo de grande contentamento, a avaliar pelo receio que havia de novo ataque. Tal contentamento é reforçado com a notícia do cerco de António da Silveira por "hũa grossa armada de Turcos": "com a qual noua ficamos todos assas confusos, & espantados, & demos muytos lououres a nosso Senhor pela merce q̃ nos fizera em nos liurer de tamanho perigo"(4).

Regressado a Malaca, Fernão Mendes é acolhido por Pero de Faria que chora perante o estado lastimoso do seu protegido: "Pero de Faria em me vendo da maneyra que vinha, ficou como pasmado, & me disse com as lagrimas nos olhos, que falasse alto, para saber se era eu aquelle, ja que na dessemelhança & disformidade do rosto, & dos membros lho não parecia"(5). São lágrimas de acolhimento e consolação, logo secundadas pela gente do povo: "E como auia ja mais de tres meses que não sabião nouas de mim, & me tinham por morto, acudio tanta gente a me ver, que não cabia na fortaleza, perguntandome

todos com as lagrimas nos olhos pela causa da desventura em que me vião"(6).

Mas se a consolação constitui, para o sujeito passivo, um lenitivo suavizante do sofrimento, não deixa, por outro lado, de representar um prazer para o sujeito activo.

É o que acontece com F.Mendes Pinto e seus companheiros, ao solidarizarem-se com os Portugueses perdidos no mar, capitaneados por F.Gil Porcalho. Espanto é a primeira reacção dos narratários perante a eloquência da dor: "Assaz suspensos & pasmados ficamos todos co q̃ ouuimos a este homẽ, vendo o triste & miseravel estado a que chegarão elle & seus companheyros"(7). Espanto é também a atitude reflexiva perante a maravilha do seu salvamento, entendida sempre no plano da fé: "& não deixou tãbẽ de nos espãtar muyto ver o meyo por onde nosso Senhor por sua misericordia os quiz salvar tão milagrosamẽte, & lhe demes todos por isso muytos lououres"(8). Atente-se no tom lamentatório desta citação, patente na referência quase salmódica à misericórdia divina e na ênfase dada ao advérbio milagrosamẽte, através do grau superlativo analítico. O acto consolatório tem como base o apelo à mesma fé, elo cultural indissociável e fulcro de unidade espiritual: "& os novos hospedes consolamos, & animamos fazẽdolhe aq̃llas cristãs lembrãças q̃ a nossa pobre capacidade então nos ensinou"(9). E como a solidariedade só se concretiza através da partilha, "partimos com elles dos vestidos que tinhamos (...) & deitandoos nas camas em que dormiamos, lhes fizemos os remedios que nos pareceo q̃ lhes poderião aproveitar para repou-sarẽ"(10).

Exemplo corajoso de piedade e consolação é o demonstrado pela viúva do Xabandar de Prevedim, cuja retórica brota da experiência da provação: "Esta honrada molher em nos vendo assi feridos (...) nos mãdou logo lavar (...) & dar a cada hum seu panno com que (...) nos cubrimos (...), nos mandou trazer de comer (...) & nos disse (...) não vos desconsolays (...) porque (...) ha menos de seis anos que me vy catiua & roubada (...) com tres filhos mortos, & hum marido a quem queria mais q̃ aos olhos com que o via"(11). A lista das atrocidades sofridas atinge toda a família. Num ambiente penitencial que contagia os consolados, rompem as lágrimas de todos os lados: "a que ella, tambem com muytas lagrimas, que lhe não falta - uão então assi como a nbs"(12). E o sermão termina com uma grande lição de fé, a despeito da ideologia de cruzada, patente em vários passos da narrativa: "bom he sempre em vossas aduersidades justificardes os toques da mão do Senhor, porque nessa verdade confessada de boca, & crida de coração, com constãcia firme & limpa, está

muytas vezes o premio de nossos trabalhos"(13).

O discurso da fugacidade e efemeridade da vida, caro à mentalidade renascentista, de cariz estóico e neoplatónico, é assumido por António de Faria como estratégia de consolação perante o trágico naufrágio da Ilha dos Ladrões: "faz a todos hũa breue fala, tocando por vezes nella quão varias & mentirosas eraõ as cousas do mundo, pelo que lhes pedia como irmãos, que trabalhẽ todo o possível pelas pores em esquecimento"(14). Este apelo ao contemptus mundi, eco da máxima do Eclesiastes: "Vaidade das vaidades, tudo é vaidade"(15), visando, embora, provocar no auditório uma atitude de resignação perante o infortúnio - "Porque visto bem o tempo e o miseravel estado em q̃ a fortuna, por nossos peccados, nos tinha posto, conheceriamos & entẽderiamos quão necessario nos era o q̃ nos dezia & aconselhava"(16) - acaba, no entanto, por traduzir-se em "assaz de lagrimas e desconsolação"(17).

António de Faria, que assume a máscara do homem frio e racional, apresenta-se quer física quer psicologicamente como o detentor do poder: "reprimindo em sy a dor que nos outros não podiamos dissimular, se veyo a onde todos estauão, vestido nũa cabaya de gram, q̃ despira a hũ dos q̃ jazião mortos, (...) com o rosto alegre, & os olhos enxutos"(18). Mas a contradição do seu discurso põe em causa a coerência da personagem que representa e o verdadeiro A. de Faria desnuda-se imediatamente aos olhos dos espectadores/leitores. Não é, afinal, a ideologia do contemptus mundi que ele defende mas o lucro fácil: "porque elle esperava em Deos nosso Senhor (...) porq̃ se aua de crer firmemente q̃ nũca elle permitia males q̃ não fosse para muytos mayores bẽs, pelo q̃ elle esperava cõ firme fê, q̃ se aly perderamos quinhentos mil cruzados, q̃ antes de pouco tempo tornaríamos a ganhar mais de seiscentos mil"(19).

Na longa peregrinação pela China, após o naufrágio da enseada de Nanquim, os mendicantes portugueses acabam por encontrar algum refúgio e consolação. É assim com a esmola do arroz que recebem de "cinco homens" que "andauão fazendo caruão"(20). É assim com a hospitalidade que recebem na albergaria de uma pequena aldeia (21), na casa dos pobres em Sileijacau, onde convalescem (22) e na quinta de um fidalgo, onde recebem "tres peças de panno de linho, & quatro taeis de prata"(23).

Na prisão de Nanquim, após os açoites da sentença, são enviados para a enfermaria, onde são curados "com muytas cõfeições, & lauatorios, & espremidos & apertados, com pões por cima das chagas"(24). O narrador reputa os enfermeiros de "homens honrados, que saõ como

entre nós irmãos da misericórdia ã seruem aquy aos meses por amor de Deos com muyta caridade"(25).

A par desta consolação que "mitigou a dor dos açoutes", por intervenção dos chamados procuradores dos pobres, são socorridos com "mantimento & vestidos" e enviados, por apelação, ao tribunal de Aytou dos Aytous, em Pequim (26), com uma carta^{de} recomendação, a pedido dos interessados. Do discurso consolatório destes agentes misericordiosos, cuja função muito dignifica a organização judicial chinesa da época, ressalta o espírito das Bem-Aventuranças evangélicas, no apelo à paciência e à resignação: "sabey que quanto mais abatidos fordes por serdes pobres do mundo tanto mais altos sereis diante dos seus olhos [de Deus], se com paciencia sofrerdes a pena que a soberba carne sempre enjeita"(27). A comparação "assí como o passaro não voa sem asas, assí também a alma não merece sem obras" (28) revela bem a sensibilidade do destinatário ao espírito pragmático da sapiência chinesa.

O encontro com a comunidade cristã em Sampitai, através da filha de Tomé Pires, é também motivo de grande consolação, não só pela hospitalidade de cinco dias, pelas esmolas que recebem e pelas recomendações ao Chifu, mas também pela comunhão na mesma fé: "Quando isto ouuiu & entendeo daquy que nos eramos Christaõs, toda banhada em lagrimas (...) nos disse, vinde Christaõs do cabo do mundo com esta vossa verdadeyra irmam na fe de Christo"(29).

Igual emoção se referencia a propósito da história do mártir húngaro Mateus Escandel e da visita à cruz de pedra: "com cuja vista certifico em verdade que faltão palauras para dizer o que Deos nosso Senhor aly nos deu a sentir (...) & prostrados por terra com muytas lagrimas, lhe fizemos nosso devido acatamento"(30). O encontro com outra comunidade cristã em Cohilouzã/Fiunganorsé, é novo motivo de consoladora hospitalidade: "E pregũtandonos se eramos Christaõs, lhe dissemos que sy, o que elles folgaram muyto de ouvir, & nos leuaraõ a suas casas, & nos agasalharã com muyto amor, os quais todos eraõ Christaõs da progenie do tecellão, em cuja casa o santo homem pousaua"(31).

No fim de tantos sofrimentos, por diligência dos Tanigores da misericórdia, a sentença de Pitau Dicalor, novo Chaem, foi favorável aos réus portugueses que, por falta de provas, foram apenas condenados a um ano de degredo para as obras de Quansi (32). Surtem, então, as lágrimas da gratidão, "que nos elles tiueraõ a bem" (33). Outra consolação foi a hospitalidade por dois meses em casa do capitão de Quansi, "à conta de esmolla"(34).

Nova consolação espera os degredados na própria cidade de Quansi: o encontro com o patricio Vasco Calvo, que foi cativo com Tomé Pires, e a visita a sua casa: "& todo o tempo que durou a mesa não ouue nenhum de nós que pudesse ter os olhos enxutos"(35). O signo visual da cruz, classificado por M.L.Buescu como mitograma (36), volta a produzir significação consolatória: "& abrio hũa portinhola de hum oratorio muyto bem concertado, onde estaua hum altar com hũa Cruz de prata, & dous castiçaes & hũa alampada do mesmo"(37). É diante da Cruz que os pecadores se confessam cristãos, prometendo viver e morrer na Fé Católica.

Após a façanha de Jorge Mendes (38), desponta a aurora da liberdade: "nos mandou dar a todos oito dous mil taéis, & nos entregou ao seu embaixador que hia para a (...) Cauchenchina (...) & com elle nos partimos daly a cinco dias"(39). Declarando não ter mulher nem filhos que o chorem, o herói da proeza de Quansi opta por servir o Rei Tártaro (incorporação cultural) mas, apesar da renda de seis mil cruzados, despede-se dos companheiros "com muytas lagrimas, lamētando entre ellas algũas vezes o desterro em que ficaua"(40).

Na viagem até Cauchinchina, novamente a antítese desolação/consolação é enfrentada pelos peregrinos: maus tratos em Caleipute/ bom acolhimento em Xolor (41). Mais do que consolação, a liberdade é a grande euforia dos desventurados: "Co aluroço & contentamento que se pode imaginar que teriamos a cabo de tantos trabalhos & desauenturas como até então tinhamos passado, de que por então nos viamos liures"(42).

A chegada ao Japão é motivo de nova euforia, após "vinte & tres dias com assaz de trabalho": "Nos com este aluroço leuamos logo as amarras, & nos fomos co batel pela proa meter em hũa calheta (...) onde estaua (...) Miaygimaa, da qual logo nos vierão a bordo muytos paraços com refresco que lhe compramos"(43).

O piedoso acolhimento dos Léquios aos sobreviventes de um pavoroso naufrágio não é, porém, suficiente na óptica de homens tão experimentados em sofrimento: "as quais consolações, inda que nas mostas de fora nos pareceraõ algum tanto piedosas, com tudo naõ nos satisfizerão nada, porque já a este tempo estauamos tão desconfiados da vida"(44). E, como a experiência é mestra da vida, após o socorro da esmola, acompanhado das lágrimas da compaixão, vem a prisão em Pongor, por dois meses (45).

Novo cativo surge mas, desta vez, sem a desolação da miséria: "ficamos catiuos deste tisoureyro, o qual nos vestio & nos pro

veo de todo o necessario em muyta abastança, & se mostrou muyto contente de nos levar comsigo, & fez sempre de nós muyto mais conta que de todos os outros q̄ leuaua em sua companhia"(46).

Após as lágrimas da desconso-lação, após um ataque de ladrões, perdida a esperança de salvação, vêm as lágrimas da consolação, no encontro com a cristã Violante: "nos abraçaraõ ambos chorãdo muytas lagrimas, & nos meteraõ dentro da embarcação, & ella trouxe de nos prouer de cura para as feridas, & de vestido para nos cubrirmos o melhor que então foy possiuel, & nos fez outras muytas caridades de boa Christam"(47).

Outro exemplo de solidariedade activa tem como objecto directo Nuno Rodrigues Taborda, natural de Penamacor, preso pelo exército do Rei da Sunda, em estado dificilmente reconhecível. Em contraste com as lágrimas da lamentação autobiográfica, as palavras de consolação produzem um efeito de reconciliação na ortodoxia cultural e religiosa. A "noudade de tão estranho caso"  autojustificada pelo excessivo tempo de isolamento, fome e miséria, em face da agressividade muçulmana: "& prouera a Deos (...) q̄ antes fora morto, porq̄ sendo eu por muytas vezes cometido por estes Gtios q̄ quisesse seguir suas opinioes, o não quis fazer muyto tpo; mas como a carne he fraca, & a espera da liberdade era perdida, a distancia do mesmo tpo, & meus peccados foro causa de cdecender a seus rogos"(48).

A saborosa gratificação de mais de dez mil cruzados, recebida por um Português annimo, por um conselho prático de âmbito funerário (transporte do Rei defunto numa arca cheia de cânfora e cal), constitui sinal de "boa ventura" e "tto proueito"(49). Apesar da sua facilidade ("a cousa era tão facil"), tal conselho demonstra como a cooperação entre civilizações nem sempre foi um malogro.

Mas, a comprovar as estranhas e perturbadoras contradices da existência humana, uma consolação pode degenerar em aflicção. Após quinze dias de perdição no mar, o aluroroo de avistar terra causou "Ha tão mortal alegria, que só essa bastou para dos quinze que ainda hiamos viuos, morrerem logo subitamente quatro"(50). E assim continua a tensão dialéctica: aflicção/consolação/aflicção.

Finalmente, ocupa lugar de relevo na economia da narrativa a intervenção pastoral do padre mestre Francisco Xavier, cuja mensagem consolatória e conciliatória contrasta com a oposição e desconfiança que lhe foram movidas. Assim, acedeu ao pedido de não embarcar numa armada contra o Rei do Achm, em resposta  mutilação de sete homens da terra, mas, em contrapartida, animou os combatentes

a morrerem pela fé cristã: "E depois que se determinou em ficar na terra, os consolou a todos com hũa breue pratica espiritual, encarecendo nella a muyta razão que huns & outros tinham de porem as vidas por hum tão bom Deos"(51). A reacção negativa perante o insucesso de uma fusta da armada ("attribuindo esta ida a pura industria do demonio em offensa graue de Deos"(52)), opõe as lágrimas da prece e as palavras da animação: "& abraçado (...) todos os capitães & soldados, os esteue animado cõ exēplos santos da sagrada escriptura"(53). E o narrador atribui o sucesso da batalha às lágrimas e oração deste servo de Deus (54).

Igual apelo à fé e à esperança é salientado a propósito do desaparecimento de um batel na tormenta da viagem do Japão à China: "& rogando ao mestre que quisesse mēdar hum marinheyro à gauea para que se visse se aparecia de lá de cima, hum dos que aly estauão lhe disse que appareceria quando se perdesse outro, a que o padre, pesandolhe do que lhe ouuira, respondeo, ó irmão Pero Velho (...) muyto pequena fé he essa que tendes, & como? auéis vós por ventura que pode ser alguma cousa impossivel a Deos nosso Senhor?"(55). E quando reapareceu o batel, após as lágrimas da oração, "espantados todos de tão nouo & desacostumado caso, chorauão hũs cos outros como crianças"(56).

Como é próprio da condição humana, inclinada à inveja e à maledicência, o reconhecimento dos méritos de Francisco Xavier só tem lugar após a sua morte, com uma autocritica pública: "confundidos (...) derão em sy muytas bofetadas pelo que antes tinham dito, & dezião publicamente com muytas lagrimas, ó malaventurados daquelles que por comprazerem ao diabo quiseraõ ser ministros seus na auexação que se te fez em Malaca, sendo tu tão puro seruo de Deos como agora aqui vemos, & publicamente de ty confessamos"(57). Tal tendência para o derrotismo, ao contrário do que por vezes se afirma, não parece específica da idiosincrasia portuguesa mas é extensível a toda a condição humana, mormente nesta época, tão sensível ao pessimismo.

Vejamos agora como o tópos da consolação nos surge em alguns paradigmas clássicos e bíblicos.

Na ILÍADA, Tétis, ouvindo o pranto de seu filho, Aquiles, e as suas mágoas contra o grande Atrida, consola-o com palavras e carícias:

- "Meu filho, porque choras? Que dor entrou na tua alma?"(58).

O seu zelo maternal impele-a a sonhar um paraíso artificial, sem dor, apēmōn e sem lágrimas, adákrytos (59). Por isso, lastima-

-o como o mais infeliz dos homens. Mas a sua consolatio não é só lamento. É intercessão junto de Zeus e apelo à reacção: "mostra a tua ira aos Aqueus; cessa absolutamente de combater"(60).

A sua presença afectiva e activa surge, sobretudo, no momento mais oportuno: o luto pela morte do amigo Pátroclo (61). Chorando o seu filho vivo com gestos e palavras típicos da lamentação fúnebre (62) - "Quando sua respeitável mãe, chorando, / Se lhe apresenta, abraça-lhe a cabeça / E estas simples palavras lhe dirige" (63) - promete-lhe trazer de madrugada as belas armas de Hefesto (64).

Aquiles, por sua vez, após a sua vitória sobre Heitor, impellido pela mãe, de consolado passa a consolador, recebendo Priamo, numa partilha de lágrimas, de pão e de reconciliação (65).

Na ODISSEIA, Palas Atena, compadecida, consola Telêmaco que lamenta a ausência de seu pai, Ulisses, exortando-o a congeminar os meios de expulsar os pretendentes de sua casa, cujo abuso insolente ultrapassa o bom senso (66).

Como na ILIADA, o esquema da consolatio, apontado por Nagler (67), repete-se na actuação de Calipso quando, a conselho de Hermes, resolve libertar Ulisses: comiseração, exemplo, oferta de alimento e/ou bebida, exortação à coragem: "Infeliz, não chores mais aqui (...); estou pronta a deixar-te partir. Vamos (...), constrói uma jangada (...). Quanto a mim, deporei aí pão, água, vinho tinto (...); dar-te-ei (...) roupas; enviar-te-ei por trás um vento favorável a fim de que voltes idemne à tua pátria" (68).

No Hades, o lamento de sua mãe tem um efeito de terna consolação: "Filho, o mais desditoso dos mortais" (69).

Após a lamentação das próprias provações, Ulisses é consolado por Nausica, que lhe oferece a hospitalidade dos Feaces, exortando-o à resignação diante de Zeus (70). Alcino também o acolhe favoravelmente no seu palácio, apesar da tradicional desconfiança dos Feaces para com os estrangeiros, devido à rapidez das suas naus, concedida por Posídon (71). É o próprio Ulisses quem solicita ao seu anfitrião a ceia, apesar da sua tristeza (72).

Pelo contrário, na sua Ítaca, o nóstos, disfarçado de mendigo, não será bem recebido mas terá de lutar para desalojar os pretendentes do palácio, enfrentando a descrença da própria Penélope e do pai, Laertes: "Se és deveras Ulisses, meu filho, tornado a Ítaca, dá-me uma prova evidente: quero ter a certeza absoluta" (73).

Na ENEIDA, a aparição deslumbrante de Vênus a seu filho Eneias tem um efeito consolatório. É o caso da analepse troiana em que o resplendor divino se junta à carícia maternal:

"cum mihi se, non ante oculis tam clara, uidendam obtulit et pura per noctem in luce refulsit alma parens, confessa deam qualisque uideri coeliscolis et quanta solet, dextraque prehensum continuit roseoque haec insuper addidit ore"(74).

Pelo contrário, em Cartago, Eneias queixa-se do disfarce de sua mãe mediante imagens enganadoras (75), apesar de interromper a sua dor com uma palavra de orientação: "Nec plura querentem/passa Venus medio sic interfata dolore est"(76).

O próprio Eneias, debatendo-se entre o dever de partir e o desejo de ficar, entre o Destino e a paixão, deseja consolar e acalmar a dor de Dido:

"At pius Aeneas, quamquam lenire dolentem solando cupit et dictis auertere curas, multa gemens magnoque animum labefactus amore iussa tamen diuom exsequitur classemque reuisit"(77).

Só quando desce aos Infernos terá a possibilidade de reparar, pela consolação, o seu dano, se bem que em vão:

"Infelix Dido, uerus mihi nuntius ergo uenerat extinctam ferroque extrema secutam? Funeris heu tibi causa fui? . . .
 . . .
 Sed me iussa deum . . .
 imperiis egere suis; nec credere quiui hunc tantum tibi me discessu ferre dolorem"(78).

O discurso consolatório é também uma evidência na Bíblia, de acordo com a mentalidade dolorista.

Assim, no Livro dos Salmos, a exultação surge como um prêmio ao itinerário da dor:

"Quem semeia com lágrimas ceifa com exultação"(79).

E, perante a negatividade do conceito de mundo, o único refúgio é a divindade:

"O que me consola na minha aflicção é que as Tuas promessas me reanimam"(80).

No Livro de Job, após a provação vem a consolação divina e humana, com a restituição ao dobro dos bens perdidos: os irmãos e desconhecidos "consolaram-no de todas as desgraças que o Senhor lhe tinha enviado"(81).

No Livro de Isaias, Javé auto-apresenta-se como o consolador do

seu povo (82), apelando à sua libertação:

"Liberta-te do pb, levanta-te,
ó Jerusalém cativa"(83).

No Evangelho, a atitude consolatória inscreve-se na acção libertadora de Jesus, em gestos e palavras. Mas é no momento da via crucis que mais impressiona o seu autodespojamento e extroversão: "Seguiam-no uma grande massa de povo e umas mulheres que batiam no peito e se lamentavam por Ele. Mas Jesus voltou-se para elas e disse:

- Filhas de Jerusalém, não choreis por mim, choral antes por vós mesmas e por vossos filhos"(84).

Como vemos, o discurso consolatório da PEREGRINAÇÃO, em contexto elegíaco, inscreve-se paradigmaticamente em situações clássicas e bíblicas, expressivas da história do sofrimento humano. Entendido como lenitivo da dor, tal discurso consolatório pode sintetizar-se a dois níveis que se imbricam dialecticamente: o nível da realidade (signum rerum) e o nível da palavra (signum verborum).

A nível da palavra, grandes anseios como a liberdade, a comunhão espiritual e cultural ou mesmo a gratificação económica contrastam com o chamado mal menor. A liberdade é alcançada após a façanha heróica de Jorge Mendes e o seu reconhecimento pelo Rei Tártaro. A comunhão espiritual e cultural deriva do encontro (anagnórisis com cristãos como Inês de Leiria e Vasco Calvo, em que a cruz funciona como signo visual (mitograma) dessa comunhão na mesma fé. O mal menor é a masmorra em face da guerra civil, é a acção curativa dos açóites na prisão, é a comutação da pena pelo Tribunal de Apelação a trabalhos forçados, é a desistência de perseguição da armada turca à nau portuguesa, é a própria hospitalidade após a fome, a nudez, a miséria e os maus tratos. Repare-se, ainda a este nível, no contraste entre Mar e Terra (disforia/euforia) quando, após a tempestade, se avista terra ou quando se chega pela primeira vez a terras desconhecidas, como o Japão.

A nível da palavra, destaca-se o discurso da fugacidade e efemeridade da vida e do contemptus mundi, em contradição com a ambição do lucro fácil (António de Faria) e o apelo à mesma fé, elo cultural no meio da diáspora, cujos efeitos são a reconciliação na ortodoxia cristã (Nuno Rodrigues Taborda) e a animação à luta pela fé (ideologia de cruzada - Francisco Xavier) ou a simples reanimação espiritual (A.de Faria no caso de F.Gil Porcalho).

Surpreendentemente, para os destinatários portugueses, a lição de fé surge de vários lados, por vezes acompanhada das chamadas obras de misericórdia (caso da viúva do Xabandar de Prevedim). Nestes casos, o espanto perante tal lição como que põe ou deveria pôr reservas à ideologia de cruzada e ao espírito apologético e proselitista dos cristãos.

1.4. ESPECTÁCULOS LASTIMOSOS

A espectacularidade narrativa ou descritiva de acontecimentos ou quadros lastimosos conduz o leitor a uma complexidade de sentimentos que tocam a esfera comum à elegia e à tragédia: a compaixão, a piedade, o terror perante a crueldade humana.

Por outro lado, esta narração/descrição espectacular inscreve-se no âmbito da crónica ou registo de impressões que se prendem com a descoberta (heurística) de um novo universo de valores e modos de vida. Situamo-nos, assim, numa espécie de intersecção de subgéneros literários, sob o signo das lágrimas.

As lágrimas da rainha de Aarú, após o conflito com Pero de Faria, são um misto de ressentimento perante a recusa ao seu pedido, mágoa pela sensibilidade ferida, determinação corajosa no prosseguimento da sua tarefa e vingança da frustração recebida. Tratava-se do pedido de socorro militar para a satisfação da vingança da morte de seu marido, morto na guerra contra os Achéns. Pero de Faria escusou-se com a falta de efectivos, dizendo que esperava da Índia "gente & armada na próxima monção": "soltando com esta colera algũas pelauras mais secas do que era razão, a desconsolada Raynha se lhe arrazaraõ os olhos dagoa, & com as mãos levantadas para o Ceo, & os olhos postos na porta da igreja (...) com tantos soluços que quasi não podia falar, disse"(1). Apesar da veemência quase varonil com que responde ao Capitão de Malaca, os soluços, as lágrimas e o epíteto de desconsolada Raynha conferem ao quadro narrativo um carácter elegíaco que comove o leitor. De resto, a sensibilidade do escritor para com os mais frágeis da sociedade, designadamente mulheres e crianças, é uma constante na sua obra, induzindo o leitor aos mais nobres sentimentos.

Vários espectáculos trágico-elegíacos nos são apresentados pelo narrador homodiegético, tendo como personagem central António de Faria.

O primeiro situa-se no capítulo XLVI e concerne à descoberta de dezassete cristãos, algemados e nus, no porão de um junco, aprisionado por António de Faria no rio Tanauquir, após "hũa briga taõ acesa"(2). Tal descoberta é feita por Cristóvão Borralho, a partir da percepção de signos sonoros humanos: "Ouço cá na proa fallar muyta gente que deue estar escondida"(3). A audição de "hũa muyto grande grita q̃ dizia, Senhor Deos misericordia, cõ tão espantosos urros & prantos"(4), prende e surpreende os receptores com tal interesse e veemência que "parecia cousa de encantamento"(5). O efeito

mágico desta audição é tão fortemente sublinhado pelo narrador que a visão do quadro aumenta a reacção psicológica do espanto: "espantado elle disto, se chegou com algũs dos nossos á boca da escotilha, & virão todos jazer embaixo no porção hũa grande quantidade de gente presa"(6). A sucessão de planos visuais (do panorama para o grande plano) é inversamente proporcional ao espanto: este cresce à medida que diminui a distância do quadro vivo: "& não podendo ainda o Capitão acabar de entender o que estaua vêdo cos olhos, mandou que fossem ver o que era"(7).

O lastimosissimo espectáculo, como o classifica o narrador, inspira realmente a piedade do leitor, tornado espectador por mercê do visualismo descritivo, não só pela condição etária e sexual dos presos - "cinco meninos, & duas moças, & oito moços"(8) - mas também pelo próprio aparato e rigor dos instrumentos de cativo: "colares & algemas, & cadeas de ferro muyto grossos"(9). O espectáculo doloroso continua com a narração do sucedido: a morte traiçoeira de vinte Portugueses, "dos mais honrados, & ricos da fortaleza", às mãos do Necodá Xicaulém, cujo nome de Baptismo era Francisco de Sá, um renegado, portanto: "estando os Portugueses dormindo, & com as machadinhas que traziaõ, os mataraõ a todos, & aos seus moços"(10). O destino trágico da mulher com quem casara cristãmente em Malaca (igual género de morte) impressiona não só pela imposição da nova religião mas também pelo realismo da sua descrição: "come-teo á molher que se fizesse gentia, & adorasse hum idolo ã (...) leuaua nũa arca (...) & porque a molher não quisera adorar o idolo (...) o perro lhe dera com hũa machadinha na cabeça, com que logo lhe lançara os miolos fora"(11).

António de Faria presencia outros espectáculos lastimosos. O seu comportamento compassivo e lacrimoso é uma das facetas que, curiosamente, compõe o seu retrato psicológico, não sendo, porém, necessário concluir daqui quanto ao seu carácter pícaro.

No capítulo LI, presencia o espectáculo trágico dos cristãos degolados: "quando vio os moços jazer todos mortos hũs sobre os outros, ficou tão cortado, que não podendo ter as lágrimas, pondo os olhos no Ceo, & com as mãos aleuantadas disse em voz alta e magoadá"(12). O visualismo descritivo e o realismo da expressão são novamente as marcas mais fortes do espectáculo lastimoso: "venha vossa merce cá, & verá hũa cõssa assaz lastimosa"(13). A insistência na crueldade inimiga, que não olha a mulheres nem a crianças, contrasta com a piedade dos heróis nacionais: "& mandando-os tirar acima, não auia homem que pudesse ter as lágrimas, & que não fizesse

outros mayores extremos, v̄do h̄ua mulher com dous mininos de seis at̄ sete annos; muyto fermosos & innocentes descabeçados sem nenh̄ua piedade, & os cinco moços que tinhaõ bradado por n̄s com as tripas fora dos corpos & escalados pelas costas"(14). O registo da impossibilidade de conter as l̄grimas, aliado à transcriç̄o da prece de Ant̄nio de Faria, acentua o clima psicol̄gico da emoç̄o face ao momento solene da traḡdia. Assim, a oraç̄o surge como a express̄o privilegiada do canto da dor: "ó bendito sejais meu Senhor Jesu Christo por qūo piadoso & misericordioso sois em sofrerdes offensa t̄o graue como esta"(15). Os signos cin̄sicos: "pondo os olhos no Ceo", "com as m̄os aleuantadas", em conjugaç̄o com o signo f̄nico-psicol̄gico: "voz alta e magoada", reforçam o ambiente t̄pico do quadro tr̄gico-elegiaco.

Segue-se o interrogat̄rio judicial ao r̄u respons̄vel por "tãmanha crueldade naquelles innocentes que ali jazião"(16), o corsário Quial Necodá, outro renegado cristão. Desse registo, cujo rigor t̄cnico se mistura com impress̄es de natureza subjectiva, resalta o terrível ódio aos Portugueses: "a que elle respondeo, que por lhe serem tredros em se mostrarem a gente tanto sua inimiga como eraõ Portugueses, & gritarem pelo seu Deos que lhes valesse, & quanto aos dous mininos disse que bastaua serem filhos de Portugueses, a quem nunca tiuera boa vontade, & com esta mesma isenç̄o respondeo a outras perguntas (...) com tanta pertinacia como se fora o proprio demonio em carne"(17). Tal ódio é explicado pela alteraç̄o de comportamento dos Portugueses em relaç̄o à sua respeitosa pessoa, ap̄s fazer-se cristão, em contraste com os Mandarins e Muçulmanos ap̄s fazer-se Mouro (18). A sentenç̄a é a pena de morte e lançamento ao mar, com quatro cúmplices.

No capitulo LIII, o espectaculo lastimoso é, ainda, uma exposiç̄o de cadáveres, desta vez fruto de uma tempestade marítima já referenciada no subcapitulo anterior: "& como o dia foy bem claro, nos tornamos à praya, a qual achamos toda juncada de corpos mortos, cousa taõ lastimosa & espantosa de ver, que não auia homem que só desta vista não caysse pasmado no ch̄o, fazendo sobre elles hum tristissimo pranto, acompanhado de muytas bofetadas q̄ h̄s & os outros dauão em sy mesmos"(19).

A express̄o cin̄sica de sentimentos (a prostraç̄o e auto-agress̄o) tem, como se vê, algo de ritual que ultrapassa a quest̄o da sinceridade, à semelhança do que observou Marcel Mauss a propósito dos funerais australianos: "Tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel; recherche et expression de

la douleur vont ensemble"(20). Trata-se, como aqui, de práticas algo masoquistas de procura e expressão da dor: "La plupart du temps ces pleurs, cris et chants accompagnent souvent fort cruelles que ces femmes ou l'une d'elles, ou quelques-unes d'entre elles s'infligent précisément pour entretenir la douleur et les cris"(21). Talvez se trate também de uma prática com certo valor de apotró - paion ou esconjuração de um malefício (22). De qualquer forma, parece evidente nesta riqueza de símbolos uma linguagem (23).

Em contraste com esta obrigatoriedade da expressão social de sentimentos, Antônio de Faria, na sua função de chefe, apresenta-se física e psicologicamente com ar de quem domina a dor, condição prévia para que o seu discurso tenha valor autoritário: "Reprimindo em sy a dor que nos outros não podíamos dissimular, se veyo (...) vestido nũa cabaya de gram (...) & com rosto alegre, & os olhos enxutos, fez a todos hũa breue fala"(24).

Antônio de Faria, de espectador do teatro trágico passa, no capítulo LXV, a actor do mesmo tipo de espectáculo, com o incêndio da cidade de Noudai e o rapto das moças chinesas. O narrador distancia-se agora das personagens patricias para acentuar a perversidade de tais actos. Desmontando a fragilidade psicológica do tirano ("receoso elle de lhe acontecer algum desastre"), insinua o seu requinte maquiavélico ("mandou pbr fogo à cidade por dez ou doze partes"), lamentando o sucedido a partir da comparação dantesca: "em menos de hum quarto de hora ardeo tão brauamête que parecia cousa do inferno"(25), já que o advérbio brauamête é susceptível de interpretação ambígua (heroísmo/ferocidade). Mas é na diegese do rapto das moças que a distanciação do narrador se nota mais claramente. A observação "sem contradição nenhũa", atribuída ao embarque do saqueador, põe em causa a formação da sua consciência ética, enquanto o contraste riso/lágrimas é assaz sublinhado, como que a denunciar a ambição e a crueldade dos vencedores em face da formosura indefesa: "& todos muyto ricos & muyto contentes, & cõ muytas moças fermosas, que era lastima velas yr atadas cos murroës de arcabuzes de quatro em quatro, & de cinco em cinco, & todas chorando, & os nosses rindo & cantando"(26).

Outro espectáculo lastimoso é o da rendição do Chaubainhá perante o Rei do Gramá: "os quais talagrepos descalços, & com as cabeças descubertas hião rezando por contas, & esforçando estas senhoras, & acudindolhes com agoa quando esmorecião que era muytas vezes, o qual espectáculo era tão piadoso q̃ não auia homem que não pasmasse de dor & tristeza"(27). Trata-se do desfile de "trinta ou quarenta mulheres moças fidalgas muyto fermosas cos rostos baixos cho-

rando, & muyto afrontadas, encostadas todas em outras mulheres que as sustentauão"(28). Note-se o contraste entre os predicados nobres ("senhoras", "moças fidalgas", "muyto fermosas") e a expressão ritual da humilhação: "rostos baixos chorando", "muyto afrontadas", os desmaios, o apoio físico.

Mais do que esta "desconsolada companhia", a figura do Chaubainhá, derrotado, toda ela é um símbolo da rendição: a pequenez da alifanta, "em sinal de pobreza & desprezo do mundo"; o vestuário: "vestido por ób em hũa cabaya de veludo preto muyto comprida"; a tonsura radical: "rapado (...) cabeça, barba & sobrançelhas"; a corda ao pescoço "muyto velha"; a tristeza no rosto. Estes símbolos ligam-se, ainda, à opção monacal budista: "cõforme à religião em que (...) queria entrar"(29).

A simples visão desta figura é suficiente para provocar o pranto colectivo: "no aspeito do rosto vinha tão triste q̃ não auia quẽ olhasse para elle que pudesse ter as lagrimas"(30). Mas também aqui o ritual se mistura ao sentimento: "em o vendo da maneyra que vinha (...) deraõ todos hũa tamanha grita por seys ou sete vezes q̃ parecia que se fundia a terra, & apos isso lamentaçõs com grandes vozes & prantos, & bofetadas nos rostros, ferindosse com pedras nas cabeças tão sem piedade que os mays delles se banhauão no seu proprio sangue"(31).

Observe-se a expressão colectiva do pranto ("todos"), o número programado de gritos ("seys ou sete vezes"), o seu volume e veemên^{ça} ("parecia que se fundia a terra"), as práticas masoquistas violentas, em sinal da grande dor (bofetadas, pedradas), as lamentações. A prova evidente desta representação dramática é o efeito no espectador inimigo desta horribilidade e "lastima do que aly se via & ouuia": "causaua tamanha tristeza em toda a gente, que até os mesmos Bramaas da guarda, gente inimiga, & por natureza robusta, chorauão como crianças"(32). A comparação traduz a naturalidade e espontaneidade de sentimentos, sem obstáculos impostos ou artificiais: "como crianças".

O espectáculo continua com o gesto consolatório do marido para com a mulher; com as lágrimas da prece (reivindicação da inocência dos filhos, típico da tragédia clássica); com o rito da prostração que desencadeia novo pranto; com a aspensão da mulher, para que acordasse do desmaio (33).

Segue-se o saque e destruição da cidad de Martavão, em sinal de domínio, o incêndio das casas e templos, a morte à fome e ferro de sessenta mil pessoas (34). Nova procissão se organiza, a procissão

das lágrimas, em que cento e quarenta padecentes desfilam para a morte: "sessenta grepos (...) cos rostos baixos e chorando muytas lagrimas (...) dezião (...) e que outros respondiã chorando"(35); "as miseraueis padecentes cõ assaz de lagrimas se abraçaraõ hũs cos outros"(36).

A descrição detalhada do sofrimento e morte de Naai Canatõ e seus filhos, a reprodução do seu discurso de despedida e o destaque dado pelo narrador à sensibilidade desta mãe que pede ao algoz a prioridade da própria morte, acentuam as cores deste "lastimoso e crudelissimi spectaculo": "rogote amigo meu ã não sejas tão despiadoso ã queiras ã veja eu a morte a meus filhos, porque pecaras graueamente, mas dáma a mym primeyro, & ficarteey deuyendo esta esmola"(37). Perante a cena do enforcamento de mãe e filhos, "se leuantou em todo o pouo hum tamanho tumulto de gritos & vozes ã a terra tremia debaixo dos peis, & no campo se aleuantou hum motim (...) tão reuolto & baralhado, ã (...) não auia causa que bastasse a quietar a gente"(38). Quanto à morte do marido, menos propícia à inspiração da piedade catártica, o narrador limita-se a registrar o seu gênero: "foy lançado (..)no mar com hũa pedra ao pescoço, cõ mais outros cinquenta ou sessenta vassallos"(39).

Outros episódios, tanto pelo visualismo descritivo como pelo tom elegíaco do discurso, poderiam receber a designação de espectáculos lastimosos. É o caso das crueldades do Rei Bramã para com os habitantes e os reis de Proom: "& outras maneyras de crueldades tanto acima das imaginações & dos pensamentos dos homẽs, que realmente affirmo ã eu mesmo quando algũa hora me passa pelo pensamento o como passou isto que eu vy por meus olhos fico de todo fora de mim" (40). Por outro lado, tal episódio inscreve-se no discurso do medo e do terror, com efeitos igualmente catárticos, em virtude quer do seu realismo descritivo quer da reacção psicológica de pasmo e horror que suscita: "onde lhe trouxerã mais de duas mil crianças mortas que jazião pelas ruas, & logo aly perante sy as mandou fazer em postas muyto miudas, & emburilhalas em farellos darroz & em erua & dalas a comer aos elifantes (...). De maneyra que fez aqui este tyranno justiças tão nouas nestes miseraueis, que nbs os Portugueses andauamos todos como pasmados"(41). Por isso, voltaremos a este episódio em 5.3.1.

O espectáculo penitencial, pelo seu excessivo fanatismo, pelo zelo incontrollável das suas práticas, degenera em puro masoquismo, tornando-se em "cousa digna de grãdissima dor & sentimento ver o muyto que estes miseraueis fazem por se perderem"(42). O vocábulo

miseraveis recebe neste contexto o valor denotativo do seu étimo latino: dignos de dó, de compaixão. Mas trata-se de uma opção individual e colectiva, embora condicionada pelos meandros de uma cultura tão diferente da ocidental. Por isso, não cai propriamente na esfera da tragédia a que poderíamos chamar religiosa: não é a Moira ou Fatum, pelo menos menos no contexto em causa, que condiciona tais opções mas a cultura. Mesmo assim, pelas consequências catárticas que inspira no leitor ocidental, incluiremos em 5.2. tais práticas de auto-expliação.

Nas epopeias clássicas também existem espectáculos lastimosos, embora o realismo da crueldade não atinja proporções idênticas às dos orientais, como decorre da vivência antagónica ante a Vida e a Morte nas respectivas civilizações.

Na ILÍADA, o encontro dramático entre Andrômaca e Heitor, prenúncio de despedida trágica, figura como um espectáculo elegíaco, em que se confrontam valores antagónicos, como: a masculinidade versus feminilidade; a areté versus cobardia; a liberdade versus vida; a Pátria versus família.

No primeiro quadro, as lágrimas de Andrômaca, na "excelsa torre de Ílion" (43), prefiguram o espaço psicológico, social e político da servidão e do cativo, decorrentes da profética derrota dos Teucros:

"Andrômaca saíra, e em celsa torre
Suspirava chorosa, à dor entregue" (44).

No segundo quadro, o discurso persuasivo de Andrômaca em relação à estratégia bélica do marido, na sua intuição feminina, não representa propriamente um apelo à cobardia mas um apelo à piedade e ao realismo do bom senso familiar:

"Tu não tens dó nem de teu filho infante,
Nem de mim, infeliz, que deixas, breve,
Em triste viuvez" (45).

No terceiro quadro, após a despedida lacrimosa:

"Andrômaca se foi encaminhando
À conjugal mansão atrás voltando
Mais de uma vez os olhos lacrimosos" (46).

O pranto solidário das escravas com a sua senhora adquire, na esfera da intuição feminina, um valor proleptico de rito funerário:

"Choravam já, presagas, que do campo
Não tinha de volver, nem lhe era dado
Ao furor escapar das hostes gregas" (47).

Após a luta com Ajax, Heitor, "estendido na planície com os com-

panheiros à roda", é contemplado compassivamente por Zeus como num espectáculo lastimoso: "Ele respirava custosamente, por faltar fôlego ao seu coração e vomitava sangue (...). Vendo-o, o pai dos homens e dos deuses compadeceu-se e, com um olhar (...) terrível, disse a Hera:

- Eis o lastimoso efeito do teu ardil, intratável Hera!"(48)

O quadro lastimoso das lamentações premonitórias de Hécuba e Príamo é outro espectáculo episódico da tragédia de Heitor que se desenrola na Iliada, desde o canto VI ao XXIV: "Assim, em pranto, se dirigiram ambos a seu filho com abundantes súplicas: mas não persuadiam o coração de Heitor"(49).

Após a sua morte, os sinais de luto têm a forma de um rito convencional:

"À vista de tão lúgubre espectáculo,
A mãe de Heitor arranca seus cabelos,
Seu rutilante véu p'ra longe atira
E em estrondosos gritos se lamenta.
Seu pai, com mui sentida voz, gemia.
Pela cidade toda se levantam,
De dor profunda, quereiros gritos"(50).

O poema termina justamente com o pranto fúnebre da cidade perante o herói tombado, desde Hécuba e Andrômaca à multidão, passando por Helena e Príamo (51).

Na ODISSEIA, na corte do Rei Alcino, Ulisses chora por três vezes quando o aedo Demódoco canta os lais épicos que mais de perto tocam o seu coração: a sua quereia com Aquiles, os amores de Ares e Afrodite, o ardil do cavalo de Epeu (52): "Tal como uma mulher chora prostrada sobre o corpo de seu esposo, caído diante da urbe e do seu povo (...) assim Ulisses derramava (...) lágrimas comoventes"(53). O símile homérico permite interpretar o pranto de Ulisses como um espectáculo lastimoso, embora não esteja aí ausente, na imbricação complexa dos sentimentos humanos, o júbilo da glória, o kléos épico (54).

Mas é o massacre dos pretendentes que sobressai em toda a narrativa com um misto de epílogo da epopeia e clímax da tragédia. O espectáculo que Euricleia contempla, ao abrir a porta "da sala espaçosa" é marcado pela ambiguidade: por um lado, o "aspecto terrível" de Ulisses, "manchado de sangue e de pó", diante dos cadáveres, não deixa de impressionar qualquer pessoa, quanto ^{mais} à sua velha ama; por outro, o símile do "leão que se afasta, depois de ter devorado um boi nos campos" e os saltos de exultação da velha ama transformam-se

nam por momentos a tragédia em epopeia (55). Mas a racionalidade fria e calculista de Ulisses faz conter a impetuosidade emotiva de Euricleia: "Rejubilá no fundo do teu coração, velha; é impiedade cantar vitórias diante dos homens abatidos. Foi a vontade dos deuses, foram as suas iniquidades que os prostraram (...) as suas insolências perderam-nos; sofreram um destino pavoroso"(56). O clima trágico regressa com a responsabilização de Moira e da Áte divinas, com a restauração da ordem e da justiça lesadas, de acordo com a divina Harmonia.

Na ENEIDA, a analepse do saque e ruína de Tróia é toda ela um grande espectáculo lastimoso: o tom elegíaco do discurso, as apóstrofes dramáticas, as exclamações e interrogações retóricas e as contínuas referências às lágrimas e às desgraças dos habitantes de Ílion, entre os quais sobressai o venerando Príamo, constituem elementos de elegeia óde:

"O patria o diuom domus Ilium et incluta bello
moenia Dardanium"(57).

"Quis cladem illius noctis, quis funera fando
explicitet aut possit lacrimis aequare labores?
Urbs antiqua ruit multos dominata per annos;
plurima perque domos et religiosa deorum
limina"(58).

Outro espectáculo lastimoso situa-se nos Infernos, nos Campos dos Choros, onde são perseguidos pelo mal de amor Fedra, Prócris, Erífila, Pasífa, Dido, etc. É aí que se desenrola a tentativa de diálogo entre o lacrimoso Eneias e a sua antiga apaixonada:

"demisit lacrimas dulcique adfatus amore est:
Infelix Dido, uerus mihi nuntius ergo
uenerat extinctam ferroque extremam secutam?"(59).

Na epopeia hindú RAMAYANA, entre os múltiplos espectáculos lastimosos salienta-se o da prostração lacrimosa do Rei Dasaratha aos pés de Kaikeyi, a terceira e a mais querida esposa, a qual, indiferente à dor do seu interlocutor, havia reclamado, com palavras cruéis, em cumprimento de uma antiga promessa, a preterição do legítimo herdeiro do trono, Raama, e a sua condenação ao exílio, em benefício do próprio filho, Bharata: "The King rolled on the ground and writhed in agony. What shall we say of this scene? A great emperor, famous for his long and glorious reign, crying and rolling on the ground, clasping his wife's feet and begging for mercy"(60). Entalado entre a fidelidade à palavra e a vontade de escapar à realização da injustiça, ao Rei não resta outra alternativa senão a morte:

"Very well, then", said Dasaratha. "Let Raama go to the forest and let me die. Having destroyed me and my race, a jubilant widow, you will gain your wish and seek joy in your life!"(61).

Da Literatura Portuguesa, além d'Os Lusíadas, permita-se-nos destacar o registo de dois espectáculos lastimosos: o do cerco de Lisboa, pela pena magistral de Fernão Lopes, e o da partilha de escravos na baía de Lagos, por Gomes Eanes de Zurara.

Dor, tristeza, tribulação são as marcas dominantes do quadro-síntese que se transcreve como retrato vivo e palpitante da alma colectiva de uma cidade: "Toda a cidade era dada a nojo, cheia de mezquinhas querellas; sem nenhuū prazer que hi ouvesse. Huūs com gram mimgua do que padeçiam; outros auemdo doo dos atribullados(...). Esforçauom-sse huūs por comssolar os outros, por dar remedio a seu grande nojo, mas nom prestaua conforto de pallauras, nem podia tall door ser amassada com nenhuūdas doces rrazoões; e asi como he natural cousa a mão hir ameuda omde see a door, assi huūs homeēs fallando com outros, nom podiam em all departir, senom em na mimgua que cada huū padeçia"(62).

Lágrimas, gemidos, brados, autodilacerações e lamentações colectivas são os gestos dolorosos desta companhia de escravos da Guiné cu ja profundidade anímica tão bem captou Zurara no parágrafo seguinte: "Mas qual serya o coração por duro que seer podesse / que nom fosse pungido de piedoso sentimento / veēdo assy aquella cõpanha / Ce huūs tijnam as caras baixas e os rostros lavados com lagrimas colhando huūs contra os outros, outros estauam gemendo muy dolorosamente esguardando a altura dos ceos firmando os olhos em elles braadando altamente como se pedissem acorro ao padre da natureza. Outros ferçam seu rosto cõ suas palmas / lançando sse tendidos em meo do chaão / Outros faziã suas lamētações em maneira de canto / segundo o costume de sua terra, nas quaaes posto que as pallauras da linguaagem aos nossos nō pudesse seer entendida bem correspondya ao graao de sua tristeza"(63).

N'Os Lusíadas, três cenas lacrimosas atraem a piedade do leitor, constituindo ex-libris de marcos históricos importantes: a entrevista da Infanta D. Maria com seu pai, D. Afonso IV; a tragédia inesiana; a partida dos marinheiros da expedição de Vasco da Gama. Em todas elas o sujeito feminino, ao lançar mão da poderosa arma que é capaz de derreter o gelo mais petrificado dos corações humanos, a re-tórica das lágrimas, torna-se poeticamente elevado à categoria de herói épico.

Na cena dos "paternais paços sublimados", as lágrimas da "fermosíssima Maria", comparadas às da triste Vénus "quando / A Júpiter,

seu pai, favor pedia / Pera Eneias, seu filho, navegando", consegue persuadir o Rei português a aliar-se ao genro na cruzada cristã contra o "grão Rei de Marrocos"(64).

No episódio inesiano, o mesmo Rei transforma-se de herói em "pai sesudo" e "avô cruel", capaz de dar a morte "com fogo e ferro" mas incapaz de "dar vida com clemência":

"Pera o céu cristalino alevantando
Com lágrimas, os olhos piedosos
(Os olhos, porque as mãos lhe estava atando
Um dos duros ministros rigorosos);
E depois, nos mininos atentando,
Que tão queridos tinha e tão mimosos,
Cuja orfandade como mãe temia,
Pera o avô cruel assi dizia"(65).

Em Belém, o "choro piadoso" das "Mães, esposas e Irmãs" marca o conflito entre a aventura e o risco, entre a ousadia e o temor, entre a epopeia e a tragédia (66).

Na Bíblia, dois cativeiros oprimem o povo israelita: o egípcio e o babilónico.

O Salmo 137 (136) descreve a situação lastimosa deste último, destacando a saudade da pátria (Sião) e a incapacidade de cantar:

"Junto dos rios de Babel
morámos e chorámos
com a lembrança de Sião.
Nos salgueiros daquela terra
pendurámos as cítaras
.
Como cantar cânticos do Senhor
em terra alheia?"(67).

É esta situação que é objecto da V Lamentação do profeta Jeremias:

"Os estrangeiros receberam a nossa herança
.
Somos órfãos, sem pai,
as nossas mães são como viúvas
.
Terminou a alegria do nosso coração,
e as nossas danças converteram-se em luto"(68).

Poderíamos resumir as cenas lastimosas da PEREGRINAÇÃO a três tipos de representação: o espectáculo da mágoa ante a insensibilidade humana (Rainha de Aarú / Pero de Faria); o espectáculo da cru-

eldade (Necodá Xicaulém / Portugueses; Quiai Necodá / Cristãos; Natureza / Portugueses, escravos e marinheiros; António de Faria / moças chinesas e habitantes de Noudai; Rei Bramá / habitantes e reis de Proom); o espectáculo do masoquismo (ritos penitenciais).

Como se vê, trata-se de três tipos de relação bem diferenciados na dialéctica do Contacto-Comunicação, que permitem a sucessão alternada de papéis: relação Eles/Nós; relação Nós/Eles; relação Eles/Eles. Assim, ao papel de espectador do teatro trágico (ataque do adversário) sucede-se em relação ao Nós, liderado por António de Faria, o de actor dessa representação, numa espécie de compensação ou vingança civilizacional.

Na relação Eles/Eles, o Nós não se limita a um papel de mero espectador, mas intervém, conforme a previsão dos próprios interesses. À margem desta dialéctica de gladiadores, há um tipo de relação que, pelo seu gigantismo, não oferece possibilidades de resistência: a relação Natureza /Nós (as tempestades marítimas).

Desta forma, na permutável dialéctica do agir e do observar, no desempenho sucessivo dos papéis de actor e espectador, se vai desenrolando o drama trágico do conflito de civilizações, cujo protagonista é sempre a Dor humana, na sua vastidão universal.

1.5. O ENCAIXE DE HISTÓRIAS TRISTES

O encaixe de histórias tristes, ao longo da crônica, vem demonstrar que não existe apenas um pobre de mim, narrador autodiegético, nem tão-pouco que são os Portugueses os Únicos pobres miseráveis. Toda a Ásia se torna espaço de dor, inspirando a pena e a lástima. Todas as histórias, que se encaixam umas nas outras como caixinhas chinesas ou bonecas russas, num puzzle patético e elegíaco, constituem um monumento à grande solidariedade da Dor. Algumas não terão um desenlace infeliz, mas todas têm em comum a óptica dessa experiência do sofrimento e da paixão com que o narrador as aborda.

A primeira história triste é a da Rainha de Aarú. A propósito da expedição do narrador àquele reino e dos eventos políticos que se lhe sucederam (a morte do Rei, por traição de um seu caciz, no ataque dos Achêns e a crueldade que estes usaram com o seu cadáver (1)), conta-se o procedimento herbíco da Rainha viúva na organização ou reorganização das forças do seu país. Após o insucesso diplomático, com o pedido de reforços à Capitania de Malaca, vê-se impelida a aceitar o casamento com o Rei do Iantana, impondo como condição a "vingança da morte de el Rey seu marido"(2). Segue-se a batalha entre os reinos aliados e os Achêns mas, apesar da vitória dos aliados, o desenlace é trágico para estes quando, mais tarde, "o mesmo Achem com hũa frota de duzentas vellas, fingindo yr sobre Patane, deu manhosamente hũa noite no Iantana, onde o Rey então estaua, & o tomou às mãos com suas mulheres & filhos, & outra muyta gente, & os leuou catiuos para sua terra, onde de todos, sem perdoar a nenhum, mandou fazer crueys justiças, & ao Rey com hum pao muyto grosso fez botar os miolos de fora, & tornou de nouo a senhorear o reyno de Aarú"(3).

Outra história triste prende-se com os mitos de fundação das principais cidades da China, de que F. Mendes Pinto, na sua viagem até Pequim, na sua situação de prisioneiro, é narratário. É curiosa a relação paralelística destes mitos com as teses bíblicas, de que se faz eco o próprio Sermão da Montanha: a transformação da fraqueza em força, da humildade em poder, por acção divina. Nancá, após o assassinio do pai de seus filhos pelo tirano Silau, salva-se "com algũs familiares de sua casa", passando a viver em miséria & pobreza de estado"(4), temendo a perseguição do tirano que tinha casado com a rainha, avó de seus filhos. É, no entanto, esta "miseravel & fraca mulher"(5) a escolhida para a fundação de cidades, tal o poder da "oração do innocente & atribulado"(6). Como lhe diz o menino vate, "na hora q̃ com humildes suspiros lhe mani-

festaste a tua fraqueza & pouco poder, logo de cima te foy concedida a vitoria do tyranno Silau"(7). Mas é no meio da experiência nocturna do sofrimento que surge a promessa da fundação: "cõ grãde promessa ã o Senhor de todos os homẽs te mãda fazer (...) & te manda ã nas embarcações de teus inimigos embarques teus filhos, & toda a tua familia, & ao som das agoas corras a terra vigiando a noite com dor de teu braço, porque elle te mostrarà antes que chegues ao descanço do rio, onde assentes por longa habitação hũa casa de tamanho nome, que pelo tempo dos tempos sua misericordia seja nella cantada com vozes & sangue de gentes estranhas"(8). A epopeia escreve-se com lágrimas e quantas vezes com sangue. É a história de Moisés, de todos os profetas, mas também de Aquiles, Ulisses, Heitor, Eneas, Raama, dos Pandavas e dos Kauravas.

História de martírio é a do húngaro Mateus Escandel, contada a propósito da descoberta pelo narrador de "hũa Cruz de pedra muyto grãde, & muyto bem feita"(9), em Xifangau. A acção missionária e evangelizadora deste cristão, acompanhada de milagres, como a ressurreição de cinco mortos em menos de um mês, suscitara a cólera nos sacerdotes chineses: "bradãdo ao pouo lhe disseraõ, que maldito fosse o ã não trouxesse lenha & fogo para o queimar, o que logo foy feito com muyta presteza"(10). Mas a morte do mártir seria feita por apedrejamento, visto que o fogo se apagara ao gesto cristão do sinal da cruz.

Outro perseguido, "só por ser Christaõ & amigo de Portugueses", é o senhor de Pullo Hinhor, "feyto Christaõ, por nome dom Lançarote"(11), encontrado por F. Mendes Pinto quando se dirigia em missão diplomática a Tanauçarim. A história do pobre Reizinho, como lhe chama o narrador, desapossado do seu domínio por um escravo mouro, é comovente: "de quatro meses a esta parte me pos (...) neste estado em que me agora vejo, sem ter por mim mais que pdr somente os olhos no Ceo, & com grande dôr & pouco remedio chorar minha desventura"(12). Prometendo servi-lo como cativo, "acompanhado sempre de tantas lagrimas que era cousa piadosa de ver", o pobre Reizinho toca a compaixão de Fernão Mendes e a do Capitão do junco que acaba por socorrê-lo com arroz e pano para se cobrir e, melhor que tudo, com a restituição do seu domínio, mulher e filhos cativos, após batalha aos destronadores que "em menos de dous credos foraõ todos mortos"(13).

A história do "malafortunado Chaubainhaa", que inclui a sua rendição ao Rei de Bramá, cuja descrição se analisou em 1.4., toca o leitor sensível, até pelo nacionalismo de que está impregnada a sátira à inveja com que o narrador invectiva alguns Portugueses. A proposta deste Príncipe ao Capitão João Caeiro é interpretada como

a última tábua de salvação ante o cerco do inimigo: "Pelo qual, desesperado o Chaubainhaa de poder ja ter paz nem cõcerto algum com este cruel inimigo, reuoluendo no pensamento que meyo teria para se poder salvar de suas mãos, em fim tomou por derradeyro remedio valerse dos Portugueses"(14). A resposta negativa constitui um corte radical e decisivo nesse último acto de esperança. Os signos da sua lamentação representam eloquentemente o desespero e a desilusão que enfrentou: "dizem que ficou tão fora de sy, que com a grande dor & tristeza cahio em terra como morto, onde despois de jazer algum espaço, tornando em sy se deu por vezes muytas bofetadas no rosto, lamentando sua triste sorte, & com muytas lagrimas & sospi-ros disse, ah Portugueses Portugueses, quão mal pagastes ao desaventurado de mim o muyto que por muytas vezes tenho feito por vós" (15). A decisão de se render é o último acto de desesperação: "E chegando elle com isto á ultima desesperação, tratou esta sua desventura com sua mulher somente (...) & tomou por derradeyro remedio entregarse nas mãos de seu inimigo"(16). Apesar das "muytas promessas & juramentos", segundo os quais "a elle proueria com hum estado de tantas terras & rendas que ficasse bẽ contente", o Rei Bramã "despois lhe cumprio bem mal"(17), como atrás foi comentado: o saque e destruição da cidade de Martavão, a condenação à morte dos seus habitantes e reis (18).

Durante os dois anos e meio de seu cativo, o narrador pôde testemunhar as crueldades do tirano Bramã. Assim, conta-nos outra história triste: a da Rainha de Proom.

A carta que escreve ao sitiante, "com hũ rico presente de peças douro & pedraria", é um acto de humildade e vassalagem, implorando piedade para a própria fraqueza: "Eu a Nhay Niulau pobre mulher(...) te peço com lagrimas prostrada diante de ty, com aquelle acatamẽto que se te deue como a senhor, que não arrãques tua espada contra minha fraqueza"(19). O argumento da própria fragilidade põe em evidência a concepção oriental da mulher, a de servidora de marido e filhos, a quem é vedada a função beligerante, e não é a detenção do poder que faz inverter tal situação: "aya e serua deste orfão minino (...) porque sou mulher ã me não sey defender, nem sey mais que chorar diante de Deos a sem razão que se me fizer"(20).

Como diz Wenceslau de Moraes, "A mulher (...) nos (...) paizes da Extrema Asia occupa uma posição secundaria na familia (...). Como esposa, pode talvez caber-lhe o epitheto não humilhante de mãe dos filhos de seu marido; e, como tal, merece o respeito e as attenções de toda a gente. Elle, é o rei na sua casa (...). Rei, e pae!"(21).

Mas, em vez de impressionar a piedade de seu adversário, tal ar-

gumento é o passaporte para as suas crueldades: "vendo as condições que esta pobre Raynha lhe mandava cometer, & as humildes palavras da sua carta, attribuindo tudo a medo & a fraqueza, nunca mais quiz responder a proposito ao messageyro, mas antes secretamente mandava fazer algũs saltos por toda a terra em gente fraca & desarmada" (22). Apesar do "animo varonil & muyta prudencia" com que organizou a "defensaõ da cidade", apesar do sucesso militar que obteve o ataque que empreendeu à serra onde acampava o inimigo, acabou "a pobre Raynha" por ser submetida, nua, a "muytos açoutes", levada "por toda a cidade" "com grandes gritas & apupadas de gente baixa & deshonestas" e "despois de morta", lançada ao mar, "abraçada co Reizinho seu marido (...) ainda (...) viuo", "com cada hum sua pedra ao pescoço"(23).

Atitude oposta à de Nhai Nivolau manifesta a Rainha de Sião para com seu marido, ausente na guerra, cometendo "adulterio cõ hũ seu comprador que se chamava Vquumcheniraa". Receosa com a eventual descoberta da sua gravidez ("arreceosa do q̃ era razão q̃ se arrecesse"), "determinou, por se salvar do perigo em q̃ estava de matar el Rey (...) com peçonha, & sem mais detença lhe deu logo em hũa porcelana de leite, de q̃ não viueu mais q̃ sbs cinco dias"(24).

A narração deste crime é, como se vê, quase lacónica, sem comentários pessoais, tão frequentes noutras histórias. No entanto, o elogio fúnebre do narrador a este "bom Rey" será, por si só, o melhor comentário a tão triste desenlace: "era (...) caridoso em dar esmollas, grandioso & liberal em fazer mercês, largo em galardoar serviços, piadoso & brando para todos, & sobre tudo muyto inteligente em fazer justiça & castigar os delinquentes"(25). Por isso, interpreta o pranto popular não como um mero rito funerário, mas como a demonstração de um sincero reconhecimento: "manifestauão os seus tão disto nas lamentaçoes & prantos que fazião, que se tudo o que elles dezião era verdade, podese cuydar que foy o melhor Rey Gentio q̃ nunca ouue naquella terra & no seu tempo em nenhũa outra parte do mundo"(26). E, para o comprovar, cita alguns exemplos da sua generosidade e compreensão (27).

Mas, como crime atrai crime na razão directa da ambição e da tirania, não ficaram por aqui as crueldades desta mã Raynha (28). Estas parecem "nunca ouvidas nem imaginadas"(29), sendo tal a sua gravidade que o narrador, sempre atreito ao realismo narrativo, declara, a propósito, a sua repugnância: "porq̃ ey medo de as contar" (30). Para casar com o pai de seu novo filho e "trespassar a herança ao adulterino"(31), "matou todos os senhores do reyno, & lhes

confiscou os estados, & beês, & tisouros para sua pessoa, de que fazia merce a outros que nouamente criaua pelos ter da sua parte. E como o Reizinho era o principal impedimento (...), nã este escapou a esta sua desatinada furia, porque tambem o matou com peçonha"(32).

Não deixa de ser fascinante ao imaginário popular esta série de crueldades de uma "mã Raynha & do seu amigo", tão ao sabor das Mil e Uma Noites ou mesmo de alguns contos do folclore germânico como a rainha má da Branca de Neve. E como a justiça final não tarda, foraõ ambos mortos pelo Oyaa Passiloco, & pelo Rey do Camboja, em hum certo banquete (...) como de todos os mais da sua parte, que tambem mataraõ com elles"(33). Desta sorte, o discurso da dor mais uma vez se entrelaça com o discurso da crueldade e do medo.

É o que acontece com a história das bodas de casamento da filha do rico mercador Mambogoã, no reino de Pegú, por cobiça e sensualidade do galego Diogo Soares quando "em tempo do Rey Bramaa passado (...), estaua na mayor força do seu mando & valia, com titulo de irmão del Rey & supremo em todo o gouerno sobre todos os principes & senhores do reyno"(34).

Deixando para momento oportuno a distanciação satírica do narrador em relação a Diogo Soares, interessa-nos agora focalizar a história triste desta noiva e sua família, que começa com a cena lacrimosa do pobre velho ao suplicar, em troca de seus bens e cativoiro, o respeito pela realização do casamento da filha: "O pobre velho do pay vendo pegar taõ rijo da filha, & com hum insulto tão afrõto, levantando as mãos & cos joelhos em terra lhe disse chorando, peço-te senhor por reuerencia do grande Deos que adoras (...) que me não tomes minha filha, porque morrerey de paixão (...) porque não tenho já outro bem neste mundo, nem o quero em quãto viver"(35). Os signos da humildade e submissão (mãos levantadas, joelhos em terra, as lágrimas) e as contrapartidas económicas não são suficientes para demover o coração sensual do interlocutor.

E vêm as crueldades e o terror: o assassinio do noivo, seu pai e parentes, o suicídio da noiva. Registe-se, a título funcional, de um coro trágico, "a grita das mulheres": "era tamanha que metia medo, & a terra & os ares tremiaõ" e sua interpretação: "clamauõ a Deos do pouco temor da sua justiça com que se fez tamanho insulto & desatino"(36). Quanto ao pai da moça, conseguindo escapar, acabou por ser o principal agente do castigo ao seu algoz (37), com a sua lapidação, mutilação e morte. Antes, porém, de tal desenlace cruel,

impressiona o quadro mendicante do velho miserável: "para mostrar o seu grande sentimento, vestido num pedaço de esteyra rota, pedia esmolla aos seus mesmos escrauos de que comia, debruçado co rosto no chaõ (...) com muytas lagrimas (...) até a hora em que vio tempo & conjunção para pedir justiça"(38).

Outro triste caso de "tamanhos males & desauõturas" deriva também de um noivado, desta vez em Fucheu, Japão, só que imposto pelos pais da noiva. Tal prática não é singular e tem a ver com o sentimento religioso do casamento no Japão, resultante do culto da família, como diz Wenceslau de Moraes: "O casamento é (...) mais um evento de familia do que um evento d'elle proprio [noivo]. É a família que lhe procura noiva, que marca o dia para a festa nupcial"(39).

A fuga da moça com o mancebo por quem andava apaixonada origina a degolação de cem mulheres que se encontravam em casa do príncipe Fucarandono, "cõ achaque de serem sabedoras daquella fogida"(40). A busca da desaparecida por várias casas da cidade provoca a "re-uolta & a desauentura (...) de maneyra, ã (...) se mataraõ de hũs & dos outros passante de doze mil pessoas"(41). A intervenção do Rei complica o motim "de tal maneyra que despois de o desacatarem algũas vezes, se veyo a voltar a furia toda contra elle, & lhe mataraõ tãtos dos seus que lhe foy forçado virse retirando (...) & (...) o acabaraõ de matar"(42). A violência, porém, atingiria a própria Rainha, "que então jazia doente na cama, & ali a mataraõ com tres filhas suas, & mais de quinhẽtas mulheres"(43).

O diabolico alsuantamento, como lhe chama o narrador, não terminaria sequer com a morte do Fucarandono e todos os parentes, nem tão-pouco com o incêndio e saque à cidade. A calma só voltaria a reinar a partir do cerco do novo Rei, com cento e sessenta mil homens, à serra "onde os culpados estauõ recolhidos", seguido de batalha cruel. Esta história triste e deplorável, levada até às últimas consequências, é explicada pelo narrador como uma questão de honra, facto cultural que transcende todos os valores humanos, inclusive a própria vida: "E como estes Japões saõ muyto mais ambiciosos de honra que todas as outras naçoens do mundo, determinou este [Fucarandono] de levar em tudo ao cabo seu intento, sem pbr diante inconueniente nenhum que se lhe offerecesse"(44).

A condenação à morte do "desauenturado Xemindoo, Rey que fora de Pegõ", além de história triste, é também, pelo visualismo descritivo do episódio, um espectáculo lastimoso. Por uma razão moral, de raiz estbica e neoplatônica, o narrador estabelece um contraste entre dois sucessos (atente-se no valor etimológico do vocábulo!) por

ele presenciados: o da sua partida para a batalha e o da sua morte. Encobrendo a grandeza do primeiro, cuja pompa "deuia de ser hũa das mayores cousas daquella qualidada que se viraõ em nenhũa parte", "quiz declarar a miseria do segundo, paraque nestas tamanhas differenças socedidas em taõ poucos dias entenda a gente quão pouco caso ha de fazer das prosperidades da terra, & de todos os beês que dà a inconstante & mentirosa fortuna"(45).

Esta associação da efemeridade da vida e dos bens terrenos à deusa Fortuna (Týchē) já representada entre Gregos e Romanos como inconstante e temível condutora do Destino (46), tem um cariz ético subscrito pelos estóicos e herdados pelos apologistas do contemptus mundi: "mépriser les gloires du monde qui ne seront bientôt que vers et poussière, se détacher de toute ambition terrestre, aspirer aux seules valeurs éternelles"(47). Não podemos deixar de recordar, a propósito desta concepção estóica da existência, o preceito horaciano do carpe diem, como se o instante que passa fosse uma flor efémera: "Dum loquimur, fugerit inuida / aetas: carpe diem, quam minimum credula postero"(48), donde a inspiração de Ronsard: "cueillez dès aujourd'hui les roses de la vie".

Assim, aquele que durante três anos e meio se tinha esforçado por "cõseruar a Republica em paz & justiça cõ hũa tamanha quietação & inteireza ã nenhũ grande ousaua a leuãtar os olhos para nenhũ pequeno por muyto pequeno que fosse"(49) atravessa agora as ruas da cidade como "miseravel padecente": "vinha vestido tão pobremente que as carnes de todo o corpo lhe appareciõ, & por profundissimo desprezo de sua pessoa, trazia na cabeça hũa coroa de palha como barça de ourinol, guarneçida (...) de cascos de mexilhoens(...) & no pescoço por cima do colar de ferro com ã vinha preso, trazia hũa grande quantidade de resteadas de cebollas"(50).

Apesar desta figura de palhaço, não é o riso que inspira a sua visão mas as lágrimas, tal a dignidade e bondade impressas no rosto: "mas cõ quanto vinha desta maneyra, & trazia a figura do rosto quasi mortal, não deixaua de mostrar no aspeito dos olhos (...) o ser de Rey, com hũa brandura tão seuera no rosto que fazia chorar a toda a pessoa"(51). Descrita esta figura mártir como um ecce homo, um Cristo flagelado no pretório de Pilatos, resta-lhe morrer, após sentença injusta: "amotinador dos poucos da terra, & mortal inimigo da naçaõ Bramaã". Após degolação, o seu corpo é dividido em oito quartos e cremado em solenes exéquias.

Das dez histórias que são classificadas com o epíteto de tristes, quase todas (sete) têm um desenlace trágico: a condenação

cruel e injusta à morte, após longa e repugnante tortura. Três delas têm em comum um percurso atribulado, mais ou menos longo, com consequências mais ou menos graves, mas terminam com a instauração de uma nova ordem, baseada na justiça, cujo critério depende naturalmente da óptica do narrador.

Entre os agentes da violência contam-se quase sempre os detentores do poder (reis e tiranos): os reis do Achéu (um caso) e Bramá (três casos), a rainha de Sião (um caso), o príncipe Fucarandono (um caso), os tiranos Silau e Diogo Soares (um caso cada), sacerdotes chineses (um caso). Curiosamente, há apenas um caso de revolta social que faz inverter a ordem estabelecida: a do escravo mouro em relação ao senhor de Pullo Hinhor.

Vítimas da violência existem em todas as histórias. Algumas personagens representam sucessivamente vários papéis: ora desencadeiam a violência (papel activo), ora sofrem as suas consequências (papel passivo). É o caso de Diogo Soares e do príncipe Fucarandono, pai da noiva japonesa. Caso inverso é o do mercador Mambogoá, pai da noiva pegú, que passa de oprimido a opressor. O castigo que atinge a rainha de Sião, por ter assassinado o marido, é índice da restauração da justiça. Em todas estas mutações, a vingança é o sentimento motor que acaba por impor a ordem, embora atravessando um longo trajecto (o exacerbamento da violência: caso dos dois noivados).

A ideologia subjacente a estas narrativas obedece a três vectores: o valor da ordem estabelecida; a legitimidade da luta pela reposição dessa ordem; a apologia da humilhação humana face ao divino (Nancá) e o fracasso dessa humilhação face à tirania. (rainha de Proom).

As vítimas inocentes da violência são transformadas em figuras herbicas e santas (mártir húngaro, rei de Sião, rainhas de Aarú e de Proom, Chaubainhá, Xemindó). As figuras femininas e infantis, propícias à inspiração compassiva, acabam por constituir modelos para a caracterização do quadro patético das figuras masculinas. É o que acontece com os adjectivos desventurado, infeliz e o diminutivo afectivo Reizinho (casos de Sião e Pullo Hinhor).

Também as epopeias clássicas registam o encaixe de histórias tristes, embora nem todas tenham a violência como causa eficiente e motriz. Algumas são apenas o resultado do desencontro amoroso.

Na ILÍADA, a história de Niobe é escolhida por Aquiles para estabelecer uma relação paralelística com a dor de Príamo. Ambos digeram a dor de terem perdido filhos (52): Niobe, doze filhos (seis

rapazes e seis meninas) na flor da idade / Príamo, Heitor; ambos são vítimas da cólera de Apolo; ambos choram os filhos durante nove dias, antes de serem sepultados; ambos simbolizam a perenidade da dor dos pais (maternidade/paternidade); ambos voltam a comer, após se cansarem de verter lágrimas. A imagem de Niobe, transformada em pedra, sobre o Sípilo, digerindo os lutos enviados pelos deuses, como uma estela funerária, é o símbolo monumental da dor eterna (53).

Na ODISSEIA, várias são as histórias tristes contadas por Ulisses, como um aedo, na corte de Alcino, objecto da sua visão no Hades: histórias de rainhas, como Epicasta, mãe e esposa de Édipo; Fedra, Prócris e Ariadne; histórias de reis como Tício, Tântalo e Sísifo, com seus suplícios. A própria tragédia de Agamémnon é lamentada por este herói homérico como o mais execrando crime, o conluio da esposa com o amante, Egisto, cujo paralelo com a história da rainha de Sião é flagrante: "Nada existe / Mais execrando e horrível do que a esposa / Que ao legítimo esposo traça a morte" (54).

A ENEIDA retoma várias destas e outras histórias tristes. Destaquemos a figura dilacerada de Deífobo, filho de Príamo:

"Atque hic Priamiden laniatum corpore toto
Deiphobum uidit, lacerum crudeliter ora,
ora manusque ambas, populataque tempora raptis
auribus et truncas inhonesto uolueret naris" (55).

Após o desfile proléptico dos heróis romanos, Anquises, demonstrando seu filho de indagar o luto dos seus descendentes, sintetiza nestes termos uma série de histórias tristes que constituirão, à luz de uma concepção dialéctica da História, a tensão de opostos em oscilação: a glória (ingentem, magnam, campus Mauortis) e a miséria; a epopeia e a tragédia (luctum; gemitus; funera; tumulum):

"O nate, ingentem luctum ne quaere tuorum;
.
Quantos ille uirum magnam Mauortis ad urbem
campus aget gemitus! uel quae, Tiberine, uidebis
funera, cum tumulum praeterlabere recentem!" (56).

Da Literatura Portuguesa citaremos o encaixe das histórias tristes em MENINA E MOÇA e n'OS LUSÍADAS.

Livro elegíaco de um destinador triste ("Coitada de mim, que estou falando"-57) para um destinatário igualmente triste ("Os tristes o poderão ler"-58), MENINA E MOÇA é um cruzamento de amores infelizes, desencontrados, como os de Avalor e Arima, ou os de Binmarder e Abnia. Assim, a dor converte-se em consolação, como se pos -

suisse o talismã da cura: "muito me aprouve achar-vos também conforme à minha tristeza, porque nos consolaremos ambas desconsoladas: que isto vai assim como quem é doente de alguma peçonha e se cura com outra"(59).

Das histórias tristes encaixadas n'OS LUSÍADAS, quase todas oriundas da mitologia greco-latina, sobressai a de Adamastor e seus amores frustrados. Lamentando com desolação humana a mágoa e desonra cruelmente recebidas da "mais formosa" Ninfa do Oceano (60), aquela que antes invectivava vinganças de toda a espécie (61), aquela figura colossal, que antes apresentava "postura / Medonha e má" (62), chora agora o castigo de "Fado immigo"(63): a sua transformação em rochedo e a tortura psicológica de se ver cercado por quem dele se não condeou:

"Converte-se-me a carne em terra dura;

Em penedos os ossos se fizeram;

.

. . . e por mais dobradas mágoas,

Me anda Thetis cercando destas águas"(64).

Em síntese, não restam dúvidas quanto ao carácter profunda e extensamente elegíaco da PEREGRINAÇÃO.

Coro orfeónico da Dor e da Solidariedade humanas, a obra de F. Mendes Pinto canta as lamúrias e razões de queixa das mais variadas personagens colectivas e individuais: jovens e velhos, homens e mulheres, reis e escravos, santos e pecadores.

Alternando com esse coro, o sujeito narrador canta como solista a lamentação do pobre de mim, espécie de antístrofe que acompanha e contrasta com a representação do teatro trágico e a narração de histórias tristes.

A analogia de atitudes e comportamentos do sujeito (individual e colectivo) perante situações paralelas da vida, evidenciada na análise intertextual, conduz-nos à conclusão da existência de um arquétipo elegíaco ou "série de imagens que resumem a experiência ancestral do homem perante uma situação típica"(1) ou "modelos trans-históricos de explicação cosmogónica e ontológica"(2).

2. AS LÁGRIMAS DO HEROÍSMO, SIGNO DA EPOPEIA

Do ponto de vista formal e restrito, a PEREGRINAÇÃO não é um poema épico - "narration en vers d'actions grandes et héroïques"(1) - com suas regras específicas que o distinguem, na linha da POÉTICA de Aristóteles, de outros subgéneros.

De entre as várias características que a excluem de tal designação, apontaríamos as que se referem à origem, à elocutio e à inuentio, já que parece não haver dúvidas quanto ao carácter épico da dispositio.

No que se refere à origem, seguindo N. Frye, verificamos imediatamente que lhe falta a oralidade, como "la forme originaire de présentation"(2), que é apanágio da tradição aédica dos poemas homéricos - Demódoco, em casa de Alcino; Fémio, no palácio de Ulisses (3).

Quanto à elocutio, o estilo coloquial da crónica de viagens não obedece à sublimidade do chamado genus grande.

No que concerne à inuentio, a colagem à ordo naturalis da narração, em vez da ordo artificialis, de acordo com o preceito horaciano da acção in medias res (4), embora não lhe faltem algumas analepses e prolepses, retira-lhe a tónica da complexidade narrativa, típica da epopeia, herdada de Homero (qualidade que Apolónio Ródio não usa nos seus ARGONAUTAS).

A uis épica da dispositio - "enseigner les vérités les plus importantes par les preceptes les plus aimables (...) de la manière la plus touchante"(5) - deriva de temas, actantes, tipos e finalidades da acção relatada.

Com efeito, o grande tema da PEREGRINAÇÃO é a gesta heróica do povo Português na Ásia, portador e importador de civilização, actor e observador de factos guerreiros, missionário cristão e aprendiz das religiões e culturas orientais. Tal tema, típico das epopeias cristãs do Renascimento, mergulha as suas raízes no arquétipo épico: a ILÍADA, o MAHÁBHARATA.

Constituída por actores com múltiplas máscaras ou funções actanciais (de guerreiro, mercador, missionário, político, etc.), a personagem colectiva Povo Português é sujeito de glória (pendor épico) mas também é vítima da própria fraqueza e miséria (hýbris trágica e objecto da sátira), ganhando, assim, o texto uma complexidade literária que acentua o hibridismo formal. Postos em acção com um realismo muito próximo da objectividade da natureza humana, tais actores oscilam dialecticamente entre o heroísmo de deuses (epopeia) e o pecado de homens inseguros e fragilizados (anti-epopeia).

Situados num mundo novo, não só estranho mas também hostil, os heróis do cabo do mundo são expostos a provas verdadeiramente odisséicas, exigindo destemor, destreza (areté, uirtus) física e psicológica, a que não é alheia a intervenção do maravilhoso cristão. Constantemente agredidos por adversários violentos, a sua resposta dificilmente ganha o equilíbrio da moderação (symphrosýne), caindo em excessos veterotestamentários, como a chamada Lei do Talião, que na prática contradizem a mensagem conciliadora do perdão, cujo valor deveria preocupar os evangelizadores.

Aliás, o próprio Mahābhārata, poema épico hindú, apontando o círculo vicioso da violência, faz a apologia da paz, em contraste com a angústia da guerra: "Toujours il survit un reste de l'ennemi, et c'est là une chaîne vicieuse (...). Renonçant à la victoire et à la défaite, l'homme tranquille dort en paix; et celui qui voit devant lui un ennemi, dort continuellement au milieu des angoisses" (6).

Afinal, o objectivo da acção herbica é a imposição violenta de um poder, de um domínio de grupo ou de nação, uma paz armada que visa a glória de um povo e do seu Deus (etnomarquia e teomarquia).

Segundo a teoria trifuncional das sociedades indo-europeias, de G. Dumézil, a função guerreira, tal como as outras, é uma transposição no mundo dos homens de um vasto sistema de representações míticas (Indra, o rei etrusco Lucumon, Marte; a casta indiana dos Kshatriya): "l'affrontement des forces du Bien et des forces du Mal se développe jusqu'à un paroxysme destructeur et débouche sur une renaissance" (7).

Legitimado por modelos míticos, o texto épico mais não faz do que reproduzir a acção bélica dos deuses, ou entre as forças do Bem e as do Mal, tendo como referencial a constante realização da glória divina.

2.1. OS HERÓIS NACIONAIS E A CONCEPÇÃO HERÓICA DA NAÇÃO

O desfile dos heróis nacionais ganha unidade e articulação a partir do estatuto intradiegetico do narrador-personagem. É a partir da sua experiência cultural e das suas fontes de conhecimento (visão, audição, contacto pessoal) que se organiza o tecido narrativo que tem como objecto um presente, testemunhado em múltiplos passos.

Esta subjectividade do narrador, contrariando embora a omnisciência e distanciação objectiva do poeta épico que Aristóteles louva em Homero (1) confere à PEREGRINAÇÃO uma frescura e uma autenticidade tão caras ao experimentalismo renascentista, que nem por isso põe em descrédito o éthos épico da mundividência exposta.

É mesmo este hibridismo formal da crónica renascentista, misto de epopeia e sátira, de elegia e tragédia, que constitui o encanto e o sabor deste texto, repartido entre a verosimilhança e a veracidade, a ficção e a realidade.

OS HERÓIS NACIONAIS

De entre a multidão anónima de soldados e marinheiros, mercadores e assalariados (personagem colectiva que se empenha a fundo na aventura épica e que transforma a sobrevivência individual em glória nacional), sobressaem personagens singulares cujos efeitos relatados merecem o epíteto de heróis.

A condição social destes heróis, tal como preconiza Aristóteles (2), é a de "homens honrados", "fidalgos" e "gente limpa". No entanto, a condição de "mercadores ricos" (3) é quase equiparada à das classes nobres e afidalgadas, promoção social compreensível numa sociedade mercantilista como o Renascimento.

De resto, a finalidade económica e social, contrariamente à perspectiva aristocrática de Camões, ombreia com outras de evidente cariz épico na obra de F. Mendes Pinto, como a cruzada religiosa e a glória nacional.

As lágrimas de quase todos os heróis (excepção feita a Zeimoto e a alguns outros cujo papel na economia da narrativa não é tão fortemente relevada) desnudam a sua humanidade, sem ocultarem o efeito mágico da sua areté.

FERNÃO MENDES PINTO, O HERÓI VERSÁTIL (alloprósalon)

A pluralidade de funções e actividades exercidas pela personagem central do universo épico ilustra expressivamente a teoria de G. Dumézil acerca das sociedades indo-europeias. A versatilidade carismática faz deste herói como que o arquétipo do valente lusitano, popularmente designado como o "mestre de sete ofícios" e que ainda hoje se evidencia na odisseia da emigração à escala planetária.

Apesar de parecer exagerado e irreverente, o paralelismo entre Rómulo e F. Mendes Pinto não é de todo descabido, encontrando um certo sentido de coerência e inteligibilidade na óptica de uma crónica épica: "Romulus d'abord berger (associé à Remus) puis combattant (associé à Lucumon), enfin souverain fondateur des cultes de Jupiter (associé à Tatius)"(4).

Esta progressiva acumulação de funções na sociedade romana, numa síntese que personifica e simboliza o povo a que deu origem, tem algo de convergente com a situação do herói português. Não se trata, no entanto, de uma ascensão ascendente e linear na ordem hierárquica de tais funções mas de uma passagem da segunda para a terceira e desta para a primeira: depois de combatente e embaixador, torna-se mercador, cirurgião e médico, culminando por ser reconhecido como bonzo(5).

Qualquer destas funções, especialmente a última, é apenas esboçada, de acordo com a modéstia de um auto-retrato de autor cristão. Todavia, se conjugarmos este esboço com a galeria de retratos das personagens herbicas, designadamente aquele que constitui a súpula de todos os outros, Francisco Xavier, obteremos uma imagem, não destituída de fidelidade, da epopeia dos Descobrimentos: o mito de uma nova fundação política e religiosa, a expansão de Portugal e do Cristianismo para além das fronteiras europeias.

Passemos ao desenvolvimento deste esboço de auto-retrato herbico, deixando para o capítulo da sátira a reflexão sobre o seu oposto: a face do anti-herói.

Apesar de ser o centro nevrálgico de toda a narração bélica, raramente descobre o narrador a sua função de sujeito combatente. Esta autodissimulação, cujo fim é o realce épico dos companheiros, faz lembrar a figura humilde de João Baptista, assumindo-se como precursor do Messias.

Nas primeiras batalhas, o narrador homodiegético como que se dissolve no anonimato de um sujeito plural, ora passivo (atacado na vi-

agem da Ilha de Sacotorá para Meca ou à saída do porto de Arquico e humilhados na cidade de Mocá), ora activo, numa estratégia de desafio e destemor, como ante os Turcos, em Onor: "surgimos no porto de Onor, com grande estrondo de artilharia, & as vergas ao modo de guerra em torno de espada, & grande vozaria de pifaros & tambores, para que a gente da terra nestas mostras exteriores lhe parecesse que não tínhamos nos os Turcos em conta"(6).

Herói ferido na tranqueira dos Turcos, Fernão Mendes limita-se a revelar a sua convalescença em Goa, após "briga (...) tão aspera, & com tanto impeto"(7): "acabei de conualescer de duas feridas que trouxe da briga da tranqueyra"(8), insinuando uma leve queixa pela falta de recompensa: "vendome sem nenhum remedio de vida"(9).

A frustração pelo facto de a armada organizada pelo Vice-Rei D. Garcia de Noronha, "assaz grossa e fermosa", não ter chegado a partir contra o cerco turco de Diu, por debandada do inimigo, prova bem como o heroísmo é o grande anseio destes valentes guerreiros, entre os quais se encontra a personagem visada: "pois o [Pero de Faria] eu queria acompanhar naquella jornada"; "o que causou em toda a gente da armada hũa notavel tristeza, pelo desejo que todos tinham de se verem com estes inimigos da nossa santa fê"(10).

Na batalha contra Coja Acêm, volta a referenciar a sua presença, ainda que despercebida, entre os combatentes. Desta vez, trata-se de um prurido de escrúpulos ante os excessos da violência: "não me atreuo a particularizar o que nella passou, inda que me me achey presente"(11).

A sua participação como soldado acaba por ser mencionada em outros dois casos, ambos estimulados pela qualidade das mercês: a armada do Rei da Sunda e o exército do Rei de Sornau. Tais estímulos, de natureza tanto espiritual como material, acabam por constituir forte impedimento a uma possível recusa: "por isso nos fez muytas ventagões em nossas fazēdas, & confessou publicamente que leuaua gosto disso, por onde não ouue razão com que pudessemos escusar"(12); "assi que a efficacia deste recado que vinha acõpanhado de muytas & largas promessas, & de esperanças de grandes pagas, merces, & honras, & sobre tudo de dar licença para se fazerẽ igreijas no seu reyno, nos obrigou de tal maneyra, que de cento e trinta Portugueses que então ahy estauamos, os cento e vinte aceitamos yr com elle"(13).

A missão diplomática de F. Mendes Pinto, origem de riscos e aventuras, juntamente com a sua função guerreira, prova à evidência que esta personagem não é, como se tem dito (14), um "pobre diabo", mas alguém investido de responsabilidade política, depositário da con-

fiança do Capitão de Malaca. As lágrimas do seu cativo, naufrágios e perigos assumem, neste contexto, um significado mais profundo do que a de uma simples lamentação. Passam a participar dos códigos da epopeia, são lágrimas de um herói.

É na qualidade de embaixador, misturada com a de mercador (15), que esta personagem hermesiana percorre a vastidão geográfica da Ásia, chegando a ser um dos três primeiros europeus a desembarcar no Japão, questão polémica que se aborda na nota (55) de 6.1.5.

Inesperada e estranhamente, como que constituindo uma novela no interior do romance ou da crónica de viagens, Fernão Mendes passa de embaixador a membro da companhia de António de Faria, por sinal também ele mandatário do Capitão de Malaca (16). Esta espécie de hiato na missão diplomática da personagem em causa, que tem originado as mais diversas interpretações, terá certamente algo a ver com a intenção satírica da obra, como se tratará em 4.

Várias são as missões de que é incumbido o narrador-personagem, após o oferecimento dos próprios préstimos (17): aos Reis dos Bantas, Quedá, Aarú, Pão, Sião, Martavão, Bungo. Bem acolhido por todos, o diplomata desempenha-as com dignidade, zelo e competência, sem deixar de expressar a sua solidariedade com as pessoas em causa, chegando a criticar, como veremos, num espírito de independência e lucidez, o seu principal mandante.

Sinais destas qualidades são, por um lado, os relatórios enviados ao Capitão de Malaca, reveladores de competência científica e estratégica (18) e, por outro, a confiança depositada pelos seus interlocutores, traduzida não apenas em presentes de ordem material mas também na confiança (19). Merece especial referência, a este propósito, o desabafo do Rei de Aarú, junto de quem recebe o melhor acolhimento possível, expresso em banquetes e na própria audiência à Rainha, costume raro no Oriente: "me leuou à cidade (...) onde me banqueteou em sua casa com mostras de muyto gasalhado & me mostrou sua mulher, ã he cousa que naquellas partes muyto raramente se costuma (...). E dandome então conta com assaz de tristeza, como quem desabafava comigo do grande trabalho em que estaua, & da grandíssima afronta em que se via, me disse" (20).

As viagens a Martavão e ao Bungo sintetizam bem a pluriforme e difícil função diplomática: política, económica, cultural. Junto do Chaubainhá, via "assentar as pazes (...), como para por via de comercio virẽ os seus juncos com mantimentos à fortaleza, que neste tẽpo estaua muyto falta delles pelo sucesso das guerras de Iaua" (21). Junto das naus portuguesas, visa pedir socorro contra o possível ataque dos Achéns (22).

No Bungo, onde é portador da correspondência entre o Rei e o Vice-Rei de Portugal no Estado da Índia, é assediado com perguntas de natureza cultural: "me preguntou (...) por algũas cousas que por curiosidade quis saber desta nossa Europa"(23).

Os ofícios de médico e cirurgiãõ se, por um lado, pelo seu carácter produtivo e transformador, pertencem à terceira função indo-europeia, por outro, pelo poder mágico de que estão imbuídos, têm algo a ver com a primeira função. Na verdade, a manipulação de tais práticas é como um desafio às leis do conhecimento da verdade e à tentação da concorrência com o poder divino, como o evidencia o mito grego de Asclépio, fulminado por Zeus e transformado em constelação, e o confirma o mito bíblico de Adão, expulso do Paraíso por haver comido o fruto da árvore da ciência do bem e do mal (24).

A proeza médica de Fernão Mendes, em relação à paralisia crónica do dáimio do Bungo, entronca-se, de facto, no domínio do conhecimento mágico: "El Rey me mandou logo chegar para junto da camilha em q̃ estaua deytado assaz enfermo & atribulado de gota, & me disse, rogote q̃ (...) me digas se sabes algũa mezinha lâ dessa terra do cabo do mūdo para esta infirmitade que me tem aleijado, ou para o fastio"(25).

Mas tal conhecimento é depressa desmitificado pela sinceridade da personagem: "a que respondy que eu não era medico, nã aprendera essa sciencia"(26), atribuindo o seu poder apenas ao contacto com a civilização chinesa: "mas q̃ no jūco em q̃ eu viera da China vinha hum pao cuja agoa curaua muyto mayores infirmitades q̃ aquella"(27). O facto é que se operou a cura graças às virtualidades de uma mezinha, dentro de um prazo razoável: "E (...) se curou com elle, & foy logo saõ em trinta dias, auendo já dous annos que daquella infirmitade estaua entreuado na cama"(28).

O acidente do príncipe do Bungo com a espingarda de Fernão Mendes assume um aspecto punitivo, resultante da manipulação imprudente de poderes superiores. Curiosamente, as consequências da imprudência no domínio do saber tecnológico encontram a sua expressão clássica no mito de Faetonte que, ao aproximar excessivamente da Terra o carro solar de seu pai, acabou por enegrecer os habitantes africanos, como no conto popular do aprendiz de feiticeiro, cuja magia foi incapaz de controlar.

O poder cirúrgico de F. Mendes Pinto suscita inveja nos bonzos nipónicos que censuram o Dáimio pelo facto de entregar seu filho nas suas mãos: "& lhe disseraõ que sem falta nenhũa seu filho

morreria naquella noite" e apresentam como alternativa o po-

der do "bonzo Teixe andono", "por elle ser mais santo que todos lhe affirmauão que só com lhe por a mão lhe daria saude, como já fizera a outros muytos, de que elles eraõ testemunhas"(29). A técnica (arte do saber fazer) e a santidade (via de acesso ao sobrenatural) são, pois, os elementos deste conflito; ou, por outras palavras, a indeterminação entre a esfera do poder humano e a do poder divino. A posição de F. Mendes Pinto, neste caso, representa, na linha do Renascimento, uma ruptura com o obscurantismo.

Não deixando, porém, de conciliar os dois poderes, acrescenta à ciência a afectividade e a humildade: "eu com as lagrimas nos olhos respondy ã eu o faria com tanto cuydado como sua alteza veria. E encomendandome a Deos, & fazendome (como se diz) das tripas coraçãõ, por ver ã não tinha aly outro remedio, & que se assi o não fizesse me auião de cortar a cabeça (...), comecey logo pela ferida da mão por me parecer a mais perigosa, & lhe dey nella sete pontos, mas se fora curado por mão de çurujão quiça que muyto menos lhe bastarãõ, & na ferida da testa, por ser mais pequena, lhe dey cinco somente (...) & aos cinco dias lhe cortey os pontos, & continuando assi com a minha cura quiz nosso Senhor que dõtro em vinte dias elle foy são"(30).

Mas o desafio do herói português ao poder dos bonzos afirma-se, ainda, no âmbito da própria cultura e filosofia orientais. Embarçado com a saudação do Dáimio, acaba por explicar a razão do seu mutismo, não a multidão mas o poder régio: "quando eu imaginaua que me via diante dos seus peis, isso só bastaua para eu ficar mudo cem mil annos, se tãtos tiuera de vida, porã os que estauão à roda erãõ homens como eu, porem sua alteza, o fizera em tão alto grao audentado de todos, que logo quizera que fosse Senhor, & os outros fossem seruos, & ã eu fosse formiga tão pequena em comparação de sua grãdeza, que por ser pequeno nem elle enxergasse, nem eu soubesse responder a suas perguntas"(31).

É esta aculturação do herói europeu (repare-se na humildade õntica, traduzida na hipérbole do mutismo e na comparação da formiga) que cativa a simpatia dos presentes, granjeando o seu aplauso que desabrocha numa promoção social e política, cujo contexto cultural é aristocrático e anti-mercantilista: "não deus este homem de ser mercador que trate em baixeza de comprar & vender, senãõ bonzo pregador que ministre sacrificio ao pouo"(32). É esta aculturação que permite ao Dáimio reclamar o monopólio da conversa com o estrangeiro, agora investido na primeira função indo-europeia, cujo efeito psicológico se reflecte na suavização da própria doença: "porque

naõ sinto agora nenhũa dôr em mim"(33). Em reconhecimento de tal prodígio, Rainha e filhos, "com grande contentamento & cos joelhos em terra levantarão as mãos ao Ceo, & derão a Deos muytas graças por aquella merce q̃ lhes fizera"(34).

Vencedor das provas mais duras e perigosas, Fernão Mendes Pinto é um novo Héracles. Herói versátil (polytropon) como Ulisses, é o arquetipo do Português aventureiro de quinhentos e, porque não dizê-lo, de todos os tempos.

ANTÔNIO DE FARIA, O COMANDANTE CORSÁRIO
E VINGADOR DO SANGUE DE CRISTÃOS

A mitificação de António de Faria encontra a sua consagração pública na recepção triunfal ao herói vencedor de Coja Acém na cidade de Liampó pela colônia portuguesa aí residente.

O clima é de festa: "veyo hũa folia dobrada de tambores & pãdeyros & sestros (...), trombetas, charamelas, frautas, pifaros (...) & outros muytos instrumentos, assi de Portugueses, como Chins"(35).

Acolhem-no os melhores da terra, com seus trajos de gala e outros signos de riqueza e arte: "vierão a bordo de Antonio de Faria mais de sessenta bateis & balões, & manchuas com toldos & bandeyras de seda, & alcatifas ricas, nas quais virião mais de trezentos homens vestidos todos de festa, com muytos colares & cadeas douro, & suas espadas guarnecidas do mesmo em tiracolos ao uso de Africa, & todas estas cousas vinhão feitas com tanto primor & perfeição que dauão muyto gosto & não menos espanto a quem as via"(36).

A prostração como signo de cortesia, ao modo oriental, é um rito expressivo de veneração ao herói pelo próprio topo da sociedade: "o vierão aly visitar os mais nobres, & ricos, os quais por cortesia se prostrauão por terra em que ouue algũa detença"(37).

Fidalgos rasgam-lhe o maior encômio, ombreando-o com os grandes vultos da história militar: "dous homens fidalgos & velhos (...) lhe fizeraõ hũa fala em nome de todos de muytos lououres seus cõ termos assaz eloquẽtes & elegantes, em q̃ na liberalidade o punhaõ acima de Alexandre, & o prouauaõ com rezoẽs muyto viuas & verdadeyras, & no esforço o auentajauaõ de Scipião, Annibal, Pompeyo, & Iulio Cesar, & outras muytas cousas a este modo"(38).

A gratidão à liberalidade do herói expressa-se através de outros signos da cultura oriental: o apelo do sino, o valor social do ancião, o simbolismo cromático do damasco roxo (dignidade hierárquica), a função ritual dos maceiros, a menagem feudal: "hum sino (...) deu

tres pancadas, ao qual sinal se quietou o tumulto da gente (...), sahio de dentro hũ homem velho vestido em hũa opa de damasco roxo, acompanhado de quatro porteyros cõ maças de prata & fazendo hũ grã-de acatamẽto a Antonio de Faria, lhe disse quẽo obrigados todos lhe estauão pela grande (...) merce que lhe fizera em lhes restituyr - suas fazendas, pelo qual todos lhe ficauão daly por diante por subditos & vassallos, com menagem dada de seus tributarios em quanto viuessem"(39).

A ascendência do homenageado, relevada quer pelo orador quer pela multidão, é um tópicos épico essencial. Por isso, é objecto de admiração por parte dos observadores chineses: "os mercadores Chins estauão pasmados, & perguntauão se era aquelle homem, a q̃ se fazia tamanho recebimento, irmão, ou parente do nosso Rey, ou que razão tinha cõ elle, a q̃ algũs cortesãos respondiã q̃ não, mas que verdade era que seu pay ferraua os cauallos em que el Rey de Portugal andaua, & que por isso era tãõ hõrado q̃ todos os q̃ aly estauãõ pediãõ muy to bẽ ser seus criados, & seruillo como escauos"(40). A hipérbole, partindo da lógica do possível e do verosímil, projecta a narrativa no mundo do mito, que inclui o maravilhoso (thaumaston) e o irracional (álogon): "Os Chins parecendolhe que podia ser aquillo assi, olhauão hũs para os outros a maneyra de espanto"(41). Por isso, comparavam o Rei de Portugal em poder e riqueza ao Tártaro e ao Cauchim, para não dizê-lo também ao Rei da China: "& quasi que se pudera dizer, se naõ fora peccado, que emparelhaua com o filho do Sol, lição coroado no trono do mundo"(42), em virtude da "força do braço armado" desta "nação barbada", "em afronta de todas as outras nações"(43).

A écphrasis evocativa da glória dos "verdadeyros Farias" nas guerras entre Portugal e Castela constitui valor paradigmático em relação aos méritos do herói renascentista: "& q̃ pusesse os olhos naquella figura que tinha junto de sy, & nella, como em espelho claro, veria com quanta lealdade os seus antecessores de quem elle descendia, ganharaõ o honroso nome da sua progenie, como era notorio a todos os pouos de Espanha, donde tambem veria quãõ proprio lhe era a elle o que tinha feito"(44).

A recusa da oferta de "cinco caixões de barras de prata em que vinhão dez mil taeis", índice de modéstia e desprendimento, reforça o retrato idealizado deste herói polémico, sinal e objecto de contradição.

Impressionisticamente interpretado por Aquilino Ribeiro como pseudónimo de Fernão Mendes Pinto (45) e por A.J.Saraiva como seu

heterónimo (46), António de Faria, começando como embaixador do Capitão de Malaca junto do Rei de Sião (47), logo se destaca como um comandante corsário cuja pilhagem é, por vezes, legimada pelo narrador (48) e cujas arbitrariedades e excessos o denunciam, por outro lado, como o arquétipo do anti-herói renascentista.

Após o embaraço da perda de doze mil cruzados, emprestados em Malaca, jura vingar-se: "E logo publicamente (...) fez juramento nos santos Evangelhos (...) de yr logo daly em busca de quem lhe tomara sua fazenda; o qual lhe avia de pagar ao galarim, ou por bem ou por mal" (49).

E assim se opera a metamorfose épica de António de Faria: de mero vingador de uma ofensa pessoal é promovido a justiceiro das vítimas, seus compatriotas e correligionários: "porq̃ quem lhe matara dezasseis Portugueses, & trinta & seis moços & marinheyros Christãos, naõ era razaõ q̃ passasse taõ leuemente sem algum castigo" (50). Tal vingança assume um cariz de punição exemplar, com carácter pedagógico: "porque se assi naõ fosse, cada dia nos fariaõ hũa, & outra, & cento semelhantes a esta" (51).

A primeira parte desta novela, misto de epopeia e sátira, a que chamam pícara, tem como objectivo fundamental a busca de satisfação de tal desejo vindicativo. As fontes de conhecimento conjugam-se numa gradação crescente que parte da informação testemunhal, algo vaga, passa pela lucubração hipotética e culmina numa certeza categórica que, apesar de provir da intuição subjectiva, é capaz de desafiar a própria vida: "o informaraõ do que tinham visto, (...) dizendolhe muytas vezes que quiça poderia ser aquelle o perro do Coja Acem q̃ elle buscava, com a qual noua elle ficou tão aluoroçado, (...) q̃ se fez à vella, dizendo que o seu coração lhe dizia que sem duvida nenhũa era aquelle, & que a isso poria a cabeça" (52).

Tal objectivo como que esgota a sua razão de viver: "& q̃ sendo aquelle, nos certificava, que aueria por bem empregado morrer a troco de se vingar de quem tanto mal lhe fizera" (53). A razão de um tal empenhamento ultrapassa a mera vingança pessoal, o que pareceria mesquinho e grotesco, para se purificar e legitimar no sangue do heroísmo político e religioso: "& que à ley de bom homem jurava que o naõ dezia pelos seus doze mil cruzados, que ja lhe naõ lembra uão, se naõ s̃o pelos quatorze Portugueses q̃ o perro tinha mortos" (54).

É assim que o Capitão corsário se arvora em defensor e punidor do sangue inocente. É o caso do Turco Quiai Taijão, assassino de mais de cem Portugueses (55), de cuja briga resulta mais mortes e o

ferimento do próprio Capitão (56). É o caso também da briga com o corsário Hinimilau, Chinês muçulmano (57). A vingança do espectáculo lastimoso no paiol da proa, precedida de lágrimas e da oração em voz alta e magoada, com as mãos levantadas ao Céu (58), acaba por causar o assombro dos Chineses que, estimulados pelo honrado feito, lhe pedem a protecção senhorial: "E deste honrado feito ficaraõ os Chins taõ assombrados, q̃ pasmauãõ onde ouuiãõ nomear Portugueses, em tanto que vendo os Necodãs senhorios dos juncos (...) que a cada hum delles se podia fazer outro tanto, se ajuntaraõ todos em hũa consulta, a q̃ elles chamãõ bichara, & nella elegereraõ entre sy dous dos mais hõrados (...) pelos quais como Embaixadores mandaraõ dizer a Antonio de Faria, que como a Rey do mar lhe pediãõ que debaixo do seguro de sua verdade os quisesse emparar (...) & que lhe dariaõ logo por isso em reconhecimento de tributarios, & subditos seus como escrauos, vinte mil taéis de prata, de q̃ logo sem falta nenhũa lhe fariaõ bõ pagamento, como a senhor"(59). A fórmula desse seguro feudal é reproduzida pelo narrador como um troféu vitorioso do herói marinheiro (60).

A fama terrível de António de Faria em toda a costa chinesa origina uma tentadora proposta da parte do Chaém da Ilha de Ainão: a do Capitão-mor do Imperador ("filho do Sol"), desde a costa de Lamau até Liampó, com o vencimento anual de dez mil taéis e o título de Chaém (Vice-Rei), cujas prerrogativas não eram para desprezar (61). A recusa cortês de tal proposta revela uma faceta desconhecida do Capitão português, de acordo com o perfil do herói renascen^{tu}tista, o despojamento económico e a modéstia: "dizẽdo que não se sentia capaz de tamanhas honras como aquellas com que o cometia, mas que sem interesse de dinheizo nenhum estaua muyto prestes para o seruir cada vez que o mãdassem chamar os Tutoës de Pequim"(62).

Efectivamente, António de Faria é uma personagem obcecada por um objectivo bélico ao serviço da vingança do sangue cristão. As suas lágrimas são o signo visível desta aspiração épica: "tirando o barrete, cos joelhos no chaõ, as mãos aleuantadas, & os olhos no Ceo, disse com assaz de lagrimas"(63). A sua oração é de súplica vitoriosa contra Coja Acém, o "inimigo cruel matador de tãtos Portugueses", com finalidade religiosa, "por honra do teu santo nome"(64). É ao som do nome de Cristo que a grande batalha se efectua, "cõ este feruor & zelo da fé"(65).

Até certo ponto, pelo seu temperamento arrebatado, e colérico (66), pela sua emotividade e capacidade de se condoer, o vingador português tem algo de comum com Aquiles. Recorde-se a sua cólera contra Agamémnon e a vingança do seu amigo Pátroclo (67).

Herói e anti-herói, António de Faria é também arquétipo da gesta

lusiada no Oriente, com suas virtudes e defeitos, sujeito de glória e miséria, objecto de epopeia e sátira.

2.2.2.2. JORGE MENDES, O ESTRATEGO

A crónica épica de Fernão Mendes Pinto destaca, entre os soldados portugueses ao serviço de rei estrangeiro, a façanha de Jorge Mendes, tanto pelo seu valor estratégico como pelas suas consequências na libertação dos compatriotas.

Tudo parte de uma simples conversa antes do jantar com um capitão tártaro sobre Portugal, seu Rei e as capacidades bélicas do seu povo: "nos preguntou se pelejavamos na nossa terra, & se era o nosso Rey inclinado á guerra, a que hum dos nossos por nome Jorge Mendez, respõdeo q̃ sy, porque todos eramos criados nella, & exercitados de muyto pequenos" (68). Esta resposta sugere ao estrangeiro o pedido de um ardil para a tomada do castelo de Nixiamcoo, acompanhado de hiperbólica e absurda promessa: "eu vos affirmo que em vez de serdes vós seus catiuos, o será elle [Mitaquer] o vosso" (69).

Todo o episódio heróico se tece a partir de vários contrastes, tais como: a ousadia e o comedimento, o desafio da proposta e o recuo da repreensão, a loucura e o comodismo. Jorge Mendes propõe: "Se o senhor Mitaquer (...) nos der um assinado seu em nome del Rey de nos mǎdar por seguros nas agoas do mar da ilha de Ainão, donde nos possamos yr liuremente para nossa terra, quiça que lhes farey eu tomar o castello cõ muyto pouco trabalho!" (70).

O narrador, classificando esta proposta de impensada - "inconsideradamente, & sem entender o que fallaua, nem em que se metia" - contrapõe-lhe a reacção dos companheiros: "o repreendemos todos dizendo que se não metesse em cousa que nos desse trabalho, & nos pusesse em risco de perdermos as vidas" (71).

A este realismo e apego à vida responde o herói com o dinamismo idealista e subestimação da existência: "quanto a minha vida, eu a estimo agora tão pouco, que se algum destes barbaros ma quisesse jugar à primeyra, vos certifico que cõ quaisquer duas sotas a metesse logo no primeyro inuite" (72). A ambição heróica parece ultrapassar o desejo de libertação: "porque bem entendido está que não he ~~esta a gente~~ que nos ha de dar a vida pelo resgate que pretenda de nos, como fazẽ os Mouros de Africa, & ja que assi he tanto monta oje como a menham" (73).

O plano estratégico de Jorge Mendes - observação do castelo: "elle o rodearia todo, & o veria muyto bem, & então lhe diria o modo q̃ pa-

ra isso se poderia ter"(74); relatório da situação; ataque dos amoucos-em tudo bem aceite pelo Mitaquer, faz dele o mestre de campo - "dava a traça & era o mestre de campo, por quem tudo se governava" (75)- em contraste com a reacção temerosa -"Deos sabe quão atemorizados, porque bem sabiamos que se a cousa não socedesse como elles desejauão, nos auião de fazer a todos em quartos"(76)- e invejosa dos compatriotas: "não faltaraõ algũs que moidos desta nossa mã natureza que sofre muyto mal estas differenças, viessem a murmurar delle dizendo a modo de donayre & torcendo os fucinhos, que vos parece deste perro?"(77).

Contrastante, por sua vez, com esta visão estreita e mesquinha é a reacção entusiástica do Mitaquer ante a louca ousadia de Jorge Mendes e dois de seus companheiros: "o Mitaquer com todos os mais que estauão com elle ficaraõ taõ espantados que dezião hũs para os outros, se o Rey desta gente cercara o Pequim como nós o cercamos, o Chim perdera mais depressa a sua hõra do que lhe nós fizemos perder"(78).

A exhibição dos heróis portugueses no ritual da vitória, que inclui tangeres, gritos, aspersão de sangue, decapitação dos mortos inimigos, inumação dos nacionais, aparato hípico, porteiros de maça e guarda, bem como a recompensa monetária, são sinais evidentes do reconhecimento tártaro ao seu feito glorioso: "leuando sempre consigo o Jorge Mendes a cavallo, & nós os oito com todos os mais Capitaes & gente nobre a pé"(79).

Mais uma vez, porém, o contraste entre a dignidade e o despeito vem ensombrecer o feito heróico: "algũs que presumião de mais honrados, ficaraõ bem tristes & descontentes por se lhe ter menos respeito q̃ ao Jorge Mendez"(80). Confrontam-se, assim, os valores do parecer e do ser, da presunção e da verdade, da aristocracia e do heroísmo. A inoperância dos primeiros sobrepõe-se o sucesso e a fecundidade dos segundos: "por cuja industria se principiara & effectuara este bõ successo, o qual foy causa de sermos liures & postos cõ honra em nossa liberdade"(81).

As lágrimas de Jorge Mendes, que optou por servir o Rei Tártaro -"eu senhor como não sou casado nem tenho filhos que me chorem, quero antes seruir vossa alteza, pois disso tem gosto, que ser mil annos Chaem do Pequim"(82)- índice embora de heroísmo, são, porém, signo de ambiguidade de todas as vias e opções: "em fim se despidio de nós com muytas lagrimas, lamētando entre ellas algũas vezes o desterro em que ficava"(83).

Ardiloso como Ulisses e Epeu, o estrategico de Nixiancó é bem um exemplo feliz da gesta lusíada no Oriente.

DIOGO SOARES, O "IRMAO DO REI DE BRAMÁ"

A diáspora de Portugal no continente asiático não se cinge à busca da sobrevivência económica ou ao enriquecimento mercantil. Os mil combatentes portugueses, entre os cem mil estrangeiros, no reino de Bramá, são prova concludente do seu envolvimento nos assuntos políticos e militares da região onde se inserem.

Diogo Soares, o Galego, titulado de Irmão do Rei de Bramá e Governador do Reino de Pegú, exerce as funções de general do exército bramá. O exercício de tais cargos e as honras anexas ilustram vivamente a posição cimeira que alguns Portugueses lograram em tal diáspora.

Como quase todos os heróis nacionais, Diogo Soares, lembrando o deus Jano ou a deusa Tyche (Fortuna), apresenta duplo rosto e posicionamento ambíguo, merecendo epítetos contraditórios. As suas lágrimas, porém, são signo de sátira ao abuso da autoridade e à luxúria, vícios que embaciam o brilho dos seus feitos militares.

Entre estes conta-se o ataque ao reino de Sião e seu ardil: "hũa serra de grandes entulhos de terra, & faxina que sobreleuas-se por cima dos muros, & que della com toda a artilharia se batessem as forças principais da cidade, pois só nellas estaua a defensão dos inimigos" (84).

Com a morte do tirano Bramá, o seu general é obrigado a render-se ao Xemim de Satão.

GONÇALO NETO, O GUERREIRO DE SETÚBAL

Doutro combatente que sobressai da massa anónima é Gonçalo Neto, ao serviço do Xemindó. O seu feito glorioso é a morte do próprio Xemim de Satão, com "hũa arcabuzada", motivo da rendição da cidade de Pegú. O seu prémio é de natureza económica, comercial e honorífica: "vinte biças douro ã saõ dez mil cruzados, & lhes fez muytas honras, & deu muytas liberdades na terra, & lhes quitou por tres annos todos os direytos de suas fazendas, que despois se lhes guardou muyto inteiramente" (85).

Notemos, neste como em muitos fragmentos, a construção paratáctica, típica da léxis ou elocutio épica que, traduzindo um fluxo ininterrupto e ritmado de fenómenos, marca a presença objectiva e suprema do narrador (86).

2. O CONSELHEIRO AMOTINADOR E OS JUÍZES DA PAZ

Na sequência do envolvimento épico dos Portugueses no Oriente, um conflito de natureza económica e social coloca em posições opostas dois tipos de heróis: um amotinador e dois juizes.

O retrato ambíguo de Cristóvão Sarmiento - "homem de espiritos, & muyto bom capitão & esforçado de sua pessoa" (87) - manifesta o carácter humano do herói épico, sublinhado por Aristóteles (88) e reclamado por Bossuet: "Loin de nous, les héros sans humanité" (89).

A censura do narrador aos mercenários - "como he costume (...) de gente da guerra que viue por seu soldo não ter respeito a outra cousa mais que ao interesse que espera" (90) - de acordo com a areté guerreira e a ética aristocrática, atinge o conselheiro amotinador de três nações ante a indecisão do Rei de Bramá na invasão de Pegú, "pelo receyo q̄ tinha do sacco que os estrãgeyros lhe requerião, ja que elle estaua obrigado por hum concerto que no Tanguu fizera com elles" (91).

A mensagem trazida pelo arauto do Rei contra Cristóvão Sarmiento possui a fascinação do discurso barroco, típico do exotismo asiático, em que o realismo da adjectivação se combina com a fantasia metafórica: "Hum mau homem da nação de vosoutros, botando hũa faisca do seu infernal peito, bafejada pela fornalha da maldita discordia, amotinou tres naçoẽs estrangeyras de Chaloẽs, Meleitais, & Savadis, no cãpo del Rey meu senhor, de que foy causa a maldade & a cubiça do amutinador & dos amotinados" (92).

Verifica-se o mesmo tipo de discurso na carta de nomeação dos Juizes Gonçalo Pacheco, chamado perola roxa, e Nuno Fernandes Teixeira, "pão de ouro limpo de muytos quilates", imagens de substâncias preciosas cujo simbolismo representa o melhor elogio à virtude dos heróis. O primeiro é mesmo comparado ao "mais santo minigrepo que viue no mato", por ser "tão virtuoso no sossego da vida" (93).

A escolha destes capitães portugueses, "hum, (...) feytor do lacre del Rey nosso Senhor, homem fidalgo nobre, & de muyto boa consciencia, & o outro mercador honrado (...) tido em muito boa conta" (94), para juizes de tão importante causa, atesta bem o valor do prestígio destas e outras figuras nacionais num espaço estrangeiro. A recompensa que lhes mereceu a sábia sentença (95) e a licença alfandegária para os Portugueses na Índia são sinais gratificantes desse valor cuja apologia se memorializa.

DIOGO ZEIMOTO, O CHENCHIGOGIM DA TECNOLOGIA MILITAR

O espanto dos Nipónicos em face da descoberta da espingarda de Diogo Zeimoto quando, por passatempo, caçava num paúl, faz da epopeia uma actualização do mito de Prometeu: "os Iapoës vendo aquelle nouo modelo de tiros que nunca ate então tinham visto derão rebate disso ao Nautoquim (...) o qual espantado desta novidade (...) fez disso tamanho caso, que em todas as cousas se lhe enxergava o gosto do que via, porã como até então naquella terra nunca se tinha visto tiro de fogo, não se sabiam determinar co que aquillo era, nam entendião o segredo da poluora, & assentarão todos que era feitiçaria"(96).

Concebido como elemento sagrado, o fogo (roubado no Olimpo, segundo o mito hesiódico) é uma marca distintiva dos deuses: "Le sens du mythe s'éclaire par le sens même du nom de Prométhée, qui signifie la pensée prévoyante. Descendant des Titans, il porterait en lui une tendance à la révolte (...) de l'esprit qui veut s'élever à l'intelligence divine"(97). Talvez por isso, Zeimoto é erguido em triunfo e venerado como indígete: "o Nautoquim levou o Zeimoto nas ancas de hũ quartao em ã hia, acompanhado de muyta gente, & quatro porteyros com bastoës ferrados nas mãos, os quais brandando ao pouo (...) deziaõ, (...) honrem & venerem este Chenchigogim do cabo do mundo"(98).

Toda esta veneração, bem como a hospitalidade de mesa e tecto em casa do Nautoquim (99), poderá reactualizar miticamente a divinização de Prometeu após a libertação de Hércules e a morte da águia devoradora e do centauro. Não será novidade épica esta divinização dos heróis portugueses à luz do episódio alegórico da Ilha dos Amores n'Os Lusíadas, após submissão a provas verdadeiramente hercúleas como as da PEREGRINAÇÃO (100).

O triunfo do espírito sobre a matéria no desenvolvimento de uma civilização tecnológica, que guindou o Japão dos nossos dias ao cume mais elevado das potências industriais (101), está prefigurado na dádiva de Zeimoto ao Nautoquim: "a qual elle aceitou por peça de muyto preço, & lhe affirmou que a estimava muyto mais que todo o tiouro da China, & (...) lhe rogou muyto que lhe insinasse a fazer a poluora"(102).

Assim, a multiplicação e proliferação dos bens da civilização prometeica - "ordenarão de mandarem fazer por aquella outras do mesmo teor, & (...) daly a cinco meses & meyo auia na terra passante de seiscentas (...) no anno de 1556 (...) naquella cidade (...) auia mais de trinta mil (...) em toda a ilha do Iapão auia mais de

trezentas mil espingardas (...) se encheo a terra delles em tanta quantidade que não ha ja aldea nem lugar por pequeno que seja donde não sayão cento para cima, & nas cidades & villas mais notáveis, não se falla senão por muytos milhares dellas"(103)- representa a ambivalência dos signos num círculo vicioso: a partilha de bens, a cooperação tecnológica e cultural (desejo construtivo), em contradição com o militarismo e a guerra (real destruidor): "E por aquy se saberá que gente esta he, & quão inclinada por natureza ao exercicio militar, no qual se deleita mais que todas as outras nações que agora se sabem"(104).

Mais uma vez, o paralelismo com a epopeia camoniana tem plena aplicação:

"Trouxe o filho de Jápeto do Céu
 O fogo que ajuntou ao peito humano,
 Fogo que o mundo em armas acendeu
 Em mortes, em desonras (grande engano!).
 Quanto melhor nos fora, Prometeu,
 E quanto pera o mundo menos dano,
 Que a tua estátua illustre não tivera
 Fogo de altos desejos que a movera!"(105).

FRANCISCO XAVIER, O SANTO APÓSTOLO DAS ÍNDIAS

Colocada como epílogo da crónica épica, a narrativa de Francisco Xavier não destoia da unidade estrutural da obra. Pelo contrário, todas as micro-narrativas do universo diegético da PEREGRINAÇÃO são vectores que convergem ideológica e formalmente para um tal vértice. Todos os heróis nacionais, e esta é outra analogia intertextual com OS LUSÍADAS, só ganham verdadeira dimensão quando compreendidos e interpenetrados na dinâmica da expansão religiosa e da cruzada de fé cristã: "dilatando /A Fé e o Império"(106).

Apesar de espanhol, o santo apóstolo da Ásia é o mais nacional de todos os heróis, justamente porque é aquele que mais eloquentemente exprime os ideais de uma Nação, consciente da sua mensagem cultural e religiosa. Tal como o pio Eneas conduz a Itália os deuses troianos e a promessa do império universal, Francisco Xavier é o grande herói da primeira função indo-europeia na PEREGRINAÇÃO, e como tal é reconhecido após a sua morte, o detentor do poder sagrado, o missionário esforçado da Índia até ao Japão.

O código das lágrimas, partilhado pelo santo e pelas testemunhas, à hora da sua morte, revela expressivamente, na sua função supletiva do código linguístico, a faceta épica do melhor dos heróis

mos, a dignidade moral e a entrega total ao divino: "Conhecendo elle em espirito, & pela fraqueza da carne em que estaua, que a sua hora se vinha já chegãdo, se despidio de todos com muytas lagrimas, certificandolhe que estaua já de caminho, pelo que lhes pedia q̃ lhe rogassem todos a Deos pela alma porque tinha disso necessidade (...) tomando hum crucifixo nas mãos pos os olhos fitos nelle, sem se lhe ouuir mais que só de quando em quando a modo de suspiro, Iesu da minha alma, no cabo de todo este não podendo ja pronunciar palaura nenhũa, lhe virão os que estauão cõ elle segundo todos contarão, publicamẽte chorar algũas lagrimas mas com hum impeto algum tanto mais esforçado, & sempre cos olhos no crucifixo, até q̃ de todo deu a alma a Deos" (107).

Apesar da carta de um incrédulo a D. Álvaro - "na sua morte não fez milagre" (108) - não é só o narrador que beatifica o seu herói. A sua acolhedora recepção em Goa é índice cabal da veneração popular de que é objecto: "tu só bemaumentado és (...), santo corpo" (109); "& cõ muytas lagrimas lhe beijaraõ os peis" (110); "& porq̃ a gẽte (...) era muyta (...) o impeto & a força da muyta gẽte foy de maneyra, q̃ as grades da capella cõ serem muyto grossas, foraõ feitas em muytos pedaços" (111).

Igualmente assinalável é a pompa funerária oficial: "hũa espantosa salua de artilharia, de que os Gentios estauaõ pasmados, acudindo por todas as prayas a ver o q̃ aquillo era" (112); "o Viso Rey (...) o estaua esperando (...) acompanhado de toda a fidalguia da India" (113).

Dois milagres atestam a autenticidade do santo: a integridade física do cadáver (114) e a premonição da vitória portuguesa sobre os Achéns (115).

Na descrição da incorruptibilidade física, sobressai a sinestesia (imagem visual e olfactiva): "& acharãolhe o corpo todo inteyro sem corrupção nem falta algũa, tanto que nem na mortalha, nem na sobrepeliz (...) acharão desfeito sem nodoa, mas ambos tão limpos & tão aluos como se naquella hora os ensaboarão, & com hum cheyro suauissimo, o que em todos causou tamanha admiraçaõ" (116).

Na premonição da vitória, mais uma vez se combinam o código linguístico e o das lágrimas: "& fallando com elle [crucifixo] com muytas lagrimas, de que todos os ouuintes estauão pasmados, propos por figuras toda a batalha dos nossos como passaua" (117).

Numa frase-sumário, o narrador testemunha outros prodígios: "E outras muytas marauilhas fez nosso Senhor por este bemaumentado padre, de que vi algũas, & outras ouuy" (118).

A estratégia missionária faz parte do elenco de tais prodígios. O sucesso hiperbólico da sua pregação—"Nô reyno de Omanguchê (...) conuerte passante de 3 000 almas em pouco mais de hũm anno" (119)- se, por um lado, vem de encontro à natural abertura cultural do povo nipônico -"como noutras épocas da sua história, os Japoneses mostraram-se abertos e acolhedores às novas ideias dos estrangeiros"(120)- por outro lado, como que esconde as dificuldades dessa acção missionária -"mas depressa começaram a fechar-se e a reforçar-se nas suas velhas crenças e tradições"(121).

Não é só sobre o povo que se exerce a influência de Francisco Xavier (122), mas também sobre o próprio Dáimio do Bungo, que chega a chorar perante o missionário: "E a este modo lhe foy discorrendo (...) cousas tão espantosas de ouvir, que a el Rey se lhe arrasaraõ por duas vezes os olhos dagoa, que a todos nos confundio muyto, & de q̃ os seus q̃ estauõ fizeraõ grande caso"(123).

Da oposição sistemática dos bonzos budistas e sacerdotes xintóistas, que se traduz numa autêntica guerra do saber, da palavra, do logos e das religiões, Francisco Xavier sai sempre vencedor, como o melhor guerreiro entre os melhores, de tal modo que, como se aprofundará em 7.4., o bonzo mais douto, cõfiado no seu saber, acaba por ficar cõfuso: "o padre respondendolhe a este seu falso argumento, lho desfez por tres vezes com palauras & razoës taõ claras & euidentes, & por comparaçoës tão proprias & naturais que o bonzo ficou cõfuso"(124).

Esta derrota filosófica e teológica afronta o próprio Dáimio que chega a expulsá-lo e ameaçá-lo com a morte: "A isto (...) respondeo o bõzo com pallauras taõ mal concertadas, q̃ el Rey de afrontado, o mandou levantar, & lançar pela porta fora, jurãdolhe que se se não fora bonzo, lhe ouuera de mãdar cortar a cabeça"(125).

A reverência e cortesia vassálicas dos Portugueses ao Padre-mestre (126), causa de espanto a um fidalgo, bem como o aparato externo da sua apresentação, constituem, para uma cultura valorizante do estatuto social do indivíduo e da riqueza (127), o argumento mais dirimente da presença de Deus junto do seu servo, que põe em descrédito as falsas acusações dos bonzos: "vãose enforçar os nossos bõzos (...) porq̃ este homẽ não he o q̃ elles disseraõ a el Rey, senaõ cousa vinda da parte de Deos, para confusaõ dos inuejosos" (128).

Esta aculturação é, pois, o principal segredo do êxito missionário. Vestido como um senhor de alta condição, e não com o aspecto pobre com que se propunha, em obediência aos votos, Francisco Xavi-

er é tratado como um suserano pelo próprio Dáimio: "O padre se lhe quis inclinar aos peis, mas elle não o consintio, antes o levou nos braços, & lhe fez por tres vezes o gromenara, que he (...) cortesia de filho a pay, ou de vassallo a senhor, de que todos os senhores (...) ficarão muito espãtados, & nõs muyto mais" (129). Só a partir de então é que a sua pobreza passa a significar carisma e sinal de fé, como reconhece o Dáimio na carta que escreve ao Padre bonzo do Chem ahigogim: "pedir de joelhos (...) ao teu Deos, que eu confesso ser Deos de todos os deoses, & melhor dos milhores, ã viue nos ceos, ã pelos gemidos da tua doutrina manifeste aos inchados do tempo quanto cõ pobreza lhe agrada a tua santa vida, para ã a cequeyra dos filhos de nossa carne se não enganẽ cõ as falsas promessas do mundo" (130).

A CONCEPÇÃO HERÓICA DA NAÇÃO

Este friso de herbis nacionais tem como suporte a concepção herbica da instituição que os modelou, a Nação.

A ela se refere, quasi chorando, o Embaixador de Aarú como o grão Portugal, regido pelo "poderoso Rey das naçoẽs & pouos da India" (131), a propósito da vassalidade jurada pelo seu Rei ante Afonso de Albuquerque, designado "lião do bramido espantoso nas ondas do mar" (132).

Símbolo da Pátria, o Rei desta remota terra do cabo do mundo quase que é ombreado com o "filho do Sol, lião coroado no trono do mundo", o Imperador da China, como que em ousada e sacrilega declaração ("se não fora peccado"), em atenção das "muytas riquezas que esta naçaõ barbada geralmente possui em toda a terra por força de braço armado" (133).

Segundo confidencia o Nautoquim da Ilha de Tanixumá (Japão), as informações recolhidas de Chins & Lequios apresentam uma visão macrocòsmica e triunfalista de Portugal: "muyto maior em quantidade assi de terra como de riqueza, que todo o imperio da China (...); que tinha o nosso Rey sogigado por conquista de mar a mayor parte do mundo (...); que era tão rico o nosso Rey de ouro & de prata, que se affirmava que tinha mais de duas mil casas cheyas até o telhado" (134).

Perante tal hipérbole, a atitude dos interlocutores portugueses é a da simulação épica, em defesa da honra nacionalista: "foy necessario ajudarmonos de algũas cousas fingidas por não desfazermos no credito que elle tinha desta nossa patria" (135).

A reacção a tal grandiosidade é a da submissão vassálica como critério inaudito de felicidade: "certo q̃ não deve de auer por ditoso nenhum Rey de quantos agora sabemos na terra, senão só o que for vassallo de tamanho Monarcha como he o Emperador desta gente" (136).

Mistificação e desmitificação cruzam-se na crónica épica numa aparente contradição, fruto de um conflito entre os códigos do ser e do parecer. Perante a curiosidade do Dáimio do Bungo, o narrador-personagem hesita entre a verdade e a mentira: "quis saber (...) quantos homens armados (...) punha el Rey de Portugal em campo? eu então arreceando mentirlhe, confesso que me embaracey na reposta" (137). O espanto face à resposta de um companheiro é, então, susceptível de dupla interpretação: admiração épica, por parte do Dáimio; ironia por parte do narrador: "o que vendo hum dos meus companheyros (...) lhe respõdeo que cento ate cento & vinte mil. De que o Rey ficou muyto espantado & eu muyto mais" (138).

A legitimação ética da hipérbole parece tranquilizar o narrador épico, tanto por causa da satisfação do soberano - "certifico-uos em ley da verdade que nenhũa cousa folgaua agora mais de ver que a monarchia desta grande terra de que tamanhas grandezas te-nho ouuido, assi de tisouros como de multidão de nauios no mar, porque com isso viuera em minha vida sempre muyto contente" (139) - como pelo critério de reputação (timé) que está na base da axiologia oriental: " todos tinnão para sy q̃ só o Rey de Portugal era o q̃ cõ verdade se podia chamar monarcha do mūdo, assi em terras, como em poder & tisouro, & por esta causa se fez naquella terra tanto caso da nossa amizade" (140).

Após as lágrimas da pobreza no cativo chinês e após a dissimulação da identidade nacional, vem a aprendizagem dos valores de uma cultura diametralmente oposta, bem patente no acolhimento ao P. Francisco Xavier: a honra, o poder, a grandeza e a riqueza.

A mitificação épica de Portugal - "Que eu canto o peito illustre lusitano" (141) - na sequência do tema virgiliano da Urbs aeterna, opera uma nova fundação do Reino, à imagem e semelhança do próprio homem: "Les royaumes et les empires sont à l'image de l'homme, comme lui ils naissent, grandissent et disparaissent" (142).

2.2. UMA EXPANSÃO UNIVERSALISTA E A IDEOLOGIA DE CRUZADA

Poderíamos sintetizar a motivação épica da gesta lusitana num duplo objectivo: a expansão universalista e a ideologia de cruzada. Camões prefere inverter a ordem, ao privilegiar "as memórias gloriosas /Daqueles Reis que foram dilatando /A Fé, o Império"(1).

A expansão universalista rompe o círculo limitado do acontecer, saber e ser medievais, dando à Europa uma consciência nova de continente integrado no Planeta, como diz António Ferreira:

"De que lado t'espantas,
Oceano, e dás por nova
Do Mundo ao mesmo Mundo altas histórias"(2).

Georges Lefebvre reconhece-o, ao atribuir-lhe a função de facto essencial do Renascimento: "De cette aventure élargie, multiséculaire (à nos yeux), la Renaissance - quel a été en gros le fait essentiel? Bien sûr les grandes découvertes"(3).

A ideologia de cruzada como que prolonga historicamente o universo fechado da Europa medieval, confrontando-a militar e culturalmente com civilizações ancestrais, diametralmente opostas, mas não menos ricas de mensagem humana, elaboração filosófica e organização social.

Assim, expansão e cruzada parecem os termos de uma complexidade dialéctica: a tensão pendular entre a ruptura e a continuidade, como que a mostrar que na história não há linearidade nem univocidade.

UMA EXPANSÃO UNIVERSALISTA

A carta geográfica da PEREGRINAÇÃO (de Portugal ao Japão, da Europa aos confins da Ásia e da Oceania, passando pela África austral e oriental, ou seja, todo o Planeta, menos a América) é desenhada com sangue e lágrimas de heróis.

Como marcas resistentes ao tempo assinalam-se nessa carta as fortalezas dos impérios: Moçambique (4), Gileitor (5), Ormuz (6), Diu (7), Goa, sede do Vizo-Rei (8).

Em Gileitor, o espaço conquistado é marcado pelas lágrimas da saudade, enquanto a grande e estratégica fortaleza de Malaca é assosciada pelo narrador a lágrimas de aliados e estrangeiros, anunciadores de uma causa bélica comum, os Achéns: o Embaixador dos Batas (9) e a Rainha de Aarú (10).

O Arquipélago Indonésio, chamado mar mediterraneo, também é en -

volvido pela ambiguidade da riqueza exótica e da guerra.

Da riqueza exótica mencione-se a novidade do nunca visto: "bichos de tão admiraveis grandezas & feições, que he muyto para se arreçar contalo, ao menos q̄ vio pouco do mūdo (...); vimos aquy tambem hũa muyto noua maneyra, & estranha feyção de bichos, aque os naturaes da terra chamão Caquesseitão"(11).

O mito da ilha do ouro, herdado do universo onírico medieval (12), é objecto de um relatório do narrador ao Capitão de Malaca, de que deu conta a D. João III que, para o efeito, "proueu na capitania do descobrimento della" a vários súbditos (13) até à sua desistência, assim lamentada: "& de então pera cá se não tratou mais desse descobrimento, que tão proueitoso parece que será para o bẽ comum destes reynos, se nosso Senhor fosse seruido que esta ilha se viesse a descobrir"(14).

Como diz J. Le Goff, "o primeiro sonho do Ocidente medieval é o de um mundo de riqueza (...). Neste mar da Índia - diz Marco Polo - há doze mil e setecentas ilhas... Não há homem no mundo que de todas as ilhas da Índia possa contar a verdade... É tudo o melhor e a flor da Índia (15). A este sonho de riqueza liga-se um sonho de fantástica exuberância. As terras do oceano Índico estão povoadas de homens e animais fantásticos, são um universo de monstros"(16).

A contrastar com este mundo utópico da idade do ouro, a guerra com o Achém, ponto culminante da narrativa, repõe em cena o realismo da idade do ferro, numa concorrência de domínio pan-asiático, como declara quasi chorando o Embaixador de Aarú acerca dos objectivos do inimigo comum: "continuar neste estreito com suas armadas, até que de todo (como os seus publicamente ja dizem) vos tolha o comercio da droga de Banda, & Maluco, & o trato da nauegação dos mares da China, Sunda, Borneo, Timor, & Iapão"(17).

Esta oscilação entre o mítico e o real confere naturalmente à narrativa um estatuto de literariedade, pouco vulgar na cronística da época. Assim, o apelo constante ao relatório, através de uma nota de rigor científico ou paracientífico, se, por um lado, introduz no texto o eco histórico-geográfico da originalidade renascentista, por outro, não abafa a dinâmica do ficcional e do estético.

Ao mencionar o "descobrimto dos rios, portos, & angras (...) na ilha Çamatra (...) & da commutação do trato da gente que nelles habitava, que até então não tiuera nenhum comercio"(18), Mendes Pinto auto-projecta-se, em conjunto com outros cosmógrafos nacionais, como uma alternativa científica ao universo ptolomaico do mare clausum e do hortus conclusus, sem com isso impedir a fecundidade mítica

ancestral: "ainda que não sey com quãta razão (...), segundo o que temos visto & lido, assi em Ptolomeu como nos mais que escreuerãõ da geografia, nenhum destes ouue que passasse do reino de Sião & da ilha Çamatra, senão sòs os nossos Cosmographos, os quais do tempo de Afondo Dalbuquerque para cá passaraõ hum pouco mais adiante, & trataraõ ja dos Selebres, Pampuaas, Mindanaos, Champaas, China & Iapaõ, mas não ainda dos Lequios, nã dos mais arquipelagos que na grandeza deste mar estão ainda por descobrir"(19).

Trata-se da mesma oposição camoniana entre experimentalismo renascentista e autoridade escolástica, a propósito de fenômenos naturais como o Fogo-de-Santelmo e a Tromba Marítima:

"Os casos vi que os rudos marinheiros
 Que tem por mestra a longa experiêcia,
 Contam por certos sempre e verdadeiros,
 Julgando as cousas só pola apparencia,
 E os que tem juizos mais inteiros,
 Que só por puro engenho e por ciencia
 Vem do Mundo os segredos escondidos,
 Julgam por falsos ou mal entendidos"(20).

Como reconhece J. Le Goff, "o progresso definitivo mais importante do século XV é o abandono, por parte de certos estudiosos, da visão ptolomaica - porque Ptolomeu encerra uma certa ^{precisão} de pormenor num monumental erro de conjunto- de um oceano Índico fechado, de facto considerado como rio, o rio circular do Oceano"(21). Mendes Pinto concilia o mito e a ciência, a Medievalidade e o Renascimento.

Perpassa na PEREGRINAÇÃO o mesmo espanto eufórico, o mesmo deslumbramento quase edênico que na Carta a el Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil, de Pero Vaz de Caminha: "Foi o capitão com alguns de nós um pedaço por este arvoredado até uma ribeira grande e de muita água (...). Ali ficámos um pedaço bebendo e folgando ao longo dela, entre esse arvoredado, que é tanto e tamanho e tão basto e tantas prumagens, que lhe não pode homem dar conto (...). Eles não lavram, nem criam (...) nem comem senão desse inhame que aqui há muito e dessa semente e fruticos que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais e tão nédios, que o não somos nós tanto com quanto trigo e legumes comemos. (...) Assim, Senhor, que a inocência desta gente é tal, que a d'Adão não seria mais quant'a em vergonha (...). Nela [terra] até agora não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem nenhuma cousa de metal, nem de ferro; nem lho vimos. A terra, porém, em si, é de muito bons ares, assim frios e temperados como os d'antre Doiro e Minho (...). E desta maneira,

Senhor, dou aqui a Vossa Alteza conta do que nesta vossa terra vi" (22).

A mesma fascinação domina Fernão Mendes ao descrever a China milenária, não já como um espaço edênico da idade do ouro mas como um exemplo quase perfeito de esplendor, riqueza, civilização e organização social(23). De Pequim, por exemplo, apresenta-nos uma visão que transcende todas as grandes metrópoles da Europa e da Ásia: "ousarey a affirmar que todas estas se não podem comparar com a mais pequena cousa deste grãde Pequim, quanto mais com toda a grandeza & sumptuosidade que tem em todas as cousas, como são soberbos edificios, infinita riqueza, sobejissima fartura & abastança de todas as cousas necessarias, gente, trato, & embarcações sem conto, justiça, governo, corte pacifica, estado de Tutoës, Chaës, Anchacys, Aytas, Puchancys, & Bracaloës"(24). Esta descrição, no entanto, é colhida num momento psicológico de cativo, o que mais abona em favor de tal poder fascinante.

Da presença portuguesa na China ressalta, como no Sornau, o interesse comercial (25), mas também a formação de três colónias, duas delas efêmeras, por razões que a seu tempo se analisarão: Liampó, Chinchéu e Macau. Em todas é patente o esforço da pólis ou da ciuitas.

De Liampó se diz que "era a mais nobre, rica, & abastada pouoação de quantas auia em toda a India, & do seu tamanho em toda a Asia (...) deziã, nesta muyto nobre & sempre lial cidade de Liampoo" (26).

De Macau fica-nos a sensação da segurança: "taõ confiados & seguros estão nella com cuydarem que he nossa, como se ella estiuera situada na mais segura parte de Portugal"(27), qualidade que, em alternativa às restantes, é signo de fundada esperança de estabilidade histórica, como vem acontecendo até nossos dias e se prevê até final do século, mas também de experimentada e prudente prevenção: "mas quererã nosso Senhor (...) que esta sua segurãça seja mais certa & de mais dura do que foy a de Liampoo"(28).

A queda de Liampó e Chinchéu, símbolo da efemeridade do poder temporal, está, todavia, associada às lágrimas não dissimuladas da lamentação: "a qual [Liampó] pelo desmancho de hum Portuguez em muyto breue espaço de tempo foy de todo destruyda & posta por terra, na qual desauẽtura me eu achey presente, & nella ouue hũa inestimauel perda assi de gente como de fazenda"(29).

As Ilhas Léquias, porém, constituem uma tentadora proposta alternativa ao Estado da Índia: "se em algum tẽpo Deos (...) for seruido

de inspirar na nação Portuguesa, que primeyra & principalmente pe-
exaltação & acrecentamento da sua santa fé Catholica, & apos isso
pelo muyto proveito que dahy pode tirar, queyra intentar a cõquia-
ta desta ilha Lêquia, saiba por onde hade por os peis, & o muyto
q̃ pode ganhar no descobrimento della, & quão facil lhe será con-
quistala (...) donde resultará muyto mayor proveito q̃ o que se
tira da India & com muyto menos custo assi de gente como de tudo
o mais"(30).

Passamos, assim, naturalmente, à ideologia de cruzada, subjacente
a esta proposta épica, à mistura com o interesse económico e finan-
ceiro: "porque somente do trato nos affirmarão mercadores (...) que
rendiõ as tres alfandegas desta ilha Lequia hum conto & meyo dou-
ro, a fora a massa de todo o reyno, & as minas de prata, cobre, latão,
ferro, aço, chumbo, & estanho, que rendiõ ainda muyto mais que as al-
fandegas"(31).

2 A IDEOLOGIA DE CRUZADA

É clara na PEREGRINAÇÃO a ideologia de cruzada. Ela assenta
num fenómeno generalizado a que chamaríamos Turcofobia, provenien-
te de vários factores, entre os quais a competição económica e po-
lítica no Oceano Índico e a expansão europeia e africana do Impé-
rio Otomano. O primeiro já foi sublinhado nas declarações do Em-
baixador de Aarú, a propósito do perigo do Achém (32). O segundo
constituía um verdadeiro flagelo, como historia J. Délumeau (33).

Ao contrário de geógrafos, historiadores, cientistas e homens de
cultura seus contemporâneos, como Guilherme Postel, Paulo Giovio,
Münster, Pedro Belon, Laguna, ou mesmo Bodin, Montaigne e Charron (34),
Mendes Pinto, longe de admirar a civilização muçulmana, hostiliza
ostensivamente os Turcos, chamando-lhes inimigos da nossa santa fé
(35). António de Faria designa-os sarcasticamente como a maldita
seita do diabo(36), tal como Lutero, em vários escritos de 1529, 1539,
1541 (37). Diogo Vaz Coutinho, capitão-mor da armada portuguesa, in-
cita os seus soldados a combater contra os cães que chamão pelo
diabo(38), enquanto António de Faria lhes dá o epíteto equivalente
de perros (39).

Tal depreciação colectiva não é exclusiva de Mendes Pinto. O
próprio Erasmo, apesar do tom conciliador que imprime ao seu trata-
do De bello Turcis inferendo (1530), também se inveciva como "la
race exécrable des Turcs"(40).

Esta cólera é justificada como "hum zelo santo da honra de Deos"

(41). Por isso, o nome de Cristo é invocado contra tais inimigos (42).

Trata-se, pois, de uma autêntica cruzada político-religiosa, na sequência histórica dos exemplos europeus, tanto a Ocidente (Península Ibérica) como a Oriente (Jerusalém).

Para além da natural competição entre duas religiões expansionistas, profundamente enraizadas na disputa do poder temporal, a capacidade sedutora do Islamismo parece acirrar este ódio mortal dos cristãos aos seus rivais.

F. Braudel refere-se a um número considerável de renegados cristãos que ocupavam posições cimeiras: "Sur 18 grands vizirs, de 1453 à 1623, 33 au moins furent des rénegats" (43); "Dans l'est asiatique de l'empire, les fonctionnaires furent de plus en plus des reniés progressivement introduits dans la classe ottomane dominante" (44). Acrescenta J. Oélumeau: "C'est par milliers que les chrétiens - prisonniers ou déserteurs - renièrent leur foi pour passer à l'Islam" (45), citando, entre vários casos, os renegados portugueses de Ormuz e Goa. A justificação de tal fenómeno, para Braudel, é a intolerância cristã: "Inconsciemment peut-être, le Turc ouvre ses portes et le chrétien ferme les siennes. L'intolérance chrétienne, fille du nombre, n'appelle pas les hommes; elle les repousse... Tout part vers l'Islam où il y a place et profits" (46).

De facto, na PEREGRINAÇÃO, o ódio assume particular acuidade no caso dos cristãos renegados, como um "Malhorquy de nação", capitão da nau turca, por amor de "hũa Grega Moura", chamado "malaventurado no conhecimento da santa & Catholica verdade", laçoado ao mar, atado de pés e mãos, com "hum grande penedo ao pescoço, donde o diabo o levou a participar dos tormentos de Mafamede" (47).

A mesma ideologia de cruzada percorre Os Lusíadas como grande objectivo nacional. Na proposição, exalta-se a memória dos Reis que "as terras viciosas / De África e de Ásia andaram devastando" (48). Na dedicatória, espera-se de D. Sebastião "jugo e vitupério / Do torpe Ismaelita cavaleiro, / Do Turco oriental e do Gentio / Que ainda bebe o licor do santo Rio" (49). O Velho do Restelo chama maldita à lei do Arábio (50). Após a censura à divisão dos Reis cristãos (aliança de Francisco I com o Turco contra Carlos V e a Reforma luterana e anglicana), alegorizada através da referência ao mito de Cadmo, Camões invectiva a ocupação da Terra Santa e a expansão dos Otomanos, a quem também denomina de cães: "Não vedes a divina Sepultura / Possuida de Cães, que sempre unidos / Vos vem tomar a vossa antiga terra, / Fazendo-se famosos pela guerra?" (51). O incita-

mento camoniano à expedição marroquina (52), segundo António Sérgio, visa sustentar a ofensiva turca, "que foi gravíssima (...) até ao momento redentor da batalha de Lepanto, isto é, até depois de acabado o poema" (53). Por isso, porque Portugal "tinha levado até a origem [do mal] - a Marrocos e ao Oriente - a guerra defensiva contra o infiel" (54), "não faltarão cristãos atrevimentos / Nesta pequena Casa Lusitana / De África tem marítimos assentos; / É na Ásia mais que todos soberana; / Na quarta parte nova os campos ara; / E, se mais mundo houvera, lá chegara" (55).

Outra espécie de cruzada, a espiritual, é a que empunha Mendes Pinto contra costumes e ritos religiosos orientais, nomeadamente a propósito de lendas e mitos da China (apesar da sua admiração por esta cultura) que são para ele motivo de lágrimas: "E destes desatinos a este modo nos contarão tantos, que he muyto para passar, 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" (56).

Quanto ao Japão, o levantamento popular contra o Daimio do Bungo (57), origem de represálias de defesa (58), é uma demonstração da revolução cultural e religiosa operada pela acção jesuítica naquele país.

Surpreende-nos, a quatro séculos de distância, numa sociedade tão secularizada, esta defesa tão fanática da religião cristã. Embaraça-nos, certamente, a ideologia de cruzada quando tão claramente separamos a Igreja do Estado, a religião e as religiões da política, quando, com a Declaração das Nações Unidas e o próprio Concílio Vaticano II, a liberdade religiosa, formalmente reconhecida, é um direito insofismável e inalienável. As epopeias cristãs do Renascimento, porém, só podem entender-se quando contextualizadas no tempo e no espaço. Os códigos do heroísmo não são imutáveis. Compete à crítica discerni-lo lúcida e corajosamente, sem preconceitos fáceis nem soluções simplistas.

Afinal, a cruzada entre Oriente e Ocidente, já prefigurada na guerra de Tróia, assenta, tal como a ILÍADA, não só numa etnomarquia, ou guerra de raças e civilizações, mas também numa teomarquia (59), ou guerra de religiões.

2.3. OS INIMIGOS E OS ALIADOS: A SÚPLICA E A MÁGOA

A guerra, tema épico por excelência (1), é, como diz Heraclito de Éfeso, a essência da vida; não existe equilíbrio sem a luta de forças opostas (2); o conflito habita o cosmos: "père de toutes choses et roi de toutes choses (...) des uns il fait des esclaves, des autres des hommes libres" (3).

Assim, os actos heróicos constituem, em parte, a justificação ética da guerra: "Guerres et batailles nous semblent terribles, mais non plus aux dieux; car la divinité réalise toutes choses en pensant à l'harmonie de tout le reste et de l'ensemble" (4).

Filhos da noite, Éris (Discórdia), Usminas (Luta), Makhas (Combate), Phonous (Assassínios) e Androktasis (Homicídios) são os grandes agentes impulsadores da guerra (5). Ares, por sua vez, personifica a guerra entre os povos, a guerra civil e os conflitos psicológicos (thymoeidés). Em oposição a Atena, a deusa da Razão e da Sabedoria, Ares é o deus da loucura em armas (6).

A teomaquia entre Ares e Atena (7) simboliza, segundo F. Buffière, várias oposições: Gregos/Bárbaros; Razão/Loucura; Força reflectida/Coragem irreflectida (8).

Também na PEREGRINAÇÃO forças nacionais combatem em terreno estranho, tal como os Gregos em Tróia. Atena, porém, é substituída por Jesus Cristo; Ares cede o seu lugar a Mafamede. O maravilhoso (thaumaston) toma nomes diferentes, enquanto permanece a realidade épica, com o seu triplice jogo de oposições: heróis nacionais/inimigos; Verdade cristã/Erro muçulmano; Virtudes militares/violência bárbara.

OS INIMIGOS: OS TURCOS E OS ACHÉNS

Os inimigos declarados dos Portugueses recebem a designação genérica de mouros ou muçulmanos (9) e abrangem fundamentalmente os Turcos e os Achéns. No âmago de tal hostilidade está a religião, como vimos na ideologia de cruzada (10), mas também a competição económica e política.

Os oceanos Índico e Pacífico são o espaço privilegiado dessa disputa. Rompendo a noção de deserto-obstáculo e deserto-refúgio, o Islão transforma-se, sobretudo a partir do século XIV, em deserto-transição, estendendo-se a "todo o comprimento da zona tropical e temperada quente" e granjeando uma "posição excepcional, no cruzamento das rotas do grande comércio mundial, numa região vital de

comércio mundial, numa região vital de vias de passagem e de istmos"(11). Mas, após o século de ouro da islamização do Índico (12), vem a decadência, no século XVI: "Mais feliz nos [mares] do Oriente até à época dos Portugueses (...) verá, finalmente, este senhorio escapar-lhe em benefício da Cristandade: o sobressalto otomano não passará de fogo de palha"(13).

E não são apenas os Turcos que perdem com a concorrência portuguesa. Com ela entra em declínio o império veneziano: "Venise s'effondra brusquement à l'apogée de sa puissance au début du XVII^e siècle, avec l'installation, en Extrême Orient, des Portugais (...). Les marchandises de l'Orient qui étaient vendues par les Vénitiens quarante fois plus cher que leur prix d'achat, ne le sont que dix fois plus par les Portugais qui y trouvaient encore largement leur compte"(14).

Da refrega entre Portugueses e Muçulmanos resulta um balanço positivo para os primeiros, ou seja, quatro vitórias e três derrotas. Este resultado pouco diferenciado traduz um certo equilíbrio nas forças contendoras, o que confere à narração um interesse justificado.

O ataque turco a Diu é apresentado em Moçambique como uma desforra "da morte do Soltão Bandur Rey de Cambaya" pelo Governador daquele território (15). O narrador distingue duas espécies de ataque: a estratégia da provocação e a artilharia.

A provocação conjuga signos sonoros ("gritas & apupadas") e visuais ("nos mostrauão de cima do chapiteo da popa muitos terçados nus, esgrimindo com elles no ar"), chamados fanfarrices, cujo efeito é o embaraço (16). Estes gritos, típicos do aparato bélico, são assumidos na ILÍADA por Ares de bronze, com volume semelhante ao de dez mil guerreiros (17). Para Heraclito, o epíteto homérico simboliza um exército bárbaro derrotado: "c'est le bronze des casques et des cuirasses de l'armée en déroute. Le cri immense d'Ares, puissant comme celui de dix mille hommes ensemble, c'est la clameur de tous ces barbares démoralisés"(18).

O ataque de artilharia é a reacção punitiva à fuga embaraçada dos Portugueses: "despararaõ em nos toda sua artilharia"(19).

Em contraste com esta atitude temerosa e cobarde, a simulação de destemor, no porto de Onor, visa dar uma resposta prática à proposta dissuasiva da Rainha (20). Imita-se, então, o aparato bélico dos bárbaros: "surgimos no porto de Onor, com grande estrondo de artilharia, & as vergas ao modo de guerra em torno da espada, & grande vozaria de pifaros & tambores, para que a gente da terra nestas mos-

tras exteriores lhe parecesse que não tínhamos nos os Turcos em conta"(21).

E é a determinação unitária de lutar que origina a única vitória contra os Turcos, "nossos capitais inimigos"(22): "E feitos todos num corpo com boa ordenança começou de marchar para os inimigos, os quais vendo a nossa determinação, se determinaraõ tãbem como homens esforçados"(23). Após a fuga "com muyta desordem", o contra-ataque inesperado dos vencidos inverte completamente o resultado. Uma única frase resume a situação, contando-se entre as vítimas o próprio filho do Capitão-mor, Diogo Vaz Coutinho: "ficamos desbaratados"(24). Os gritos bélicos transformam-se, então, em lágrimas de luto.

Com os Mouros do reino do Pão não existe uma luta directa mas uma vingança bélica pela morte de três Portugueses na revolta popular que atingiu a feitoria de Tomé Lobo, embora nada tivesse a ver com a causa do motim, o assassinio do Rei por Coja Geinal, Embaixador do Bornéu, por questões de adultério: "foy tamanha a revolta (...) ã não parecia cousa de homens, se não de todo o inferno junto"(25). O ataque a três juncos mouros, vindos da China (26), é o saldo desse conflito cujo crédito redonda em fama e temor: "os Portugueses ficaraõ na terra cõ credito & nome honroso, & muyto temido dos Mouros"(27).

Na barra de Ligor, António de Faria é confrontado com a investida de "setenta ou oitenta Mouros, entre os quais avia algũs Turcos"(28). A comparação da chuva confere à descrição dinâmica assinalável carácter cénico: "deraõ hũa grande grita, & (...) foraõ tantas as pedras, os zargunchos, as lâças, & as chuças de arremesso sobre nós, que parecia chuua que cahia do Céu"(29). A derrota é completa: doze Portugueses mortos, com seis ou sete moços, e o roubo da mercadoria.

A estratégia da provocação atinge, porém, o auge com o escárnio de um cafre na nau do corsário Similau: "nos mostraraõ de cima do chapiteo, fallãdo co pouca cortesia, o traseyro de hum cafre, & sobre isso com muytos tangeres de trombetas & sinos deraõ hũa grande grita & apupada a modo de desprezo & escarneo"(30). A resposta adequada a esta afronta é a artilharia ("cinco pilouros") que causa o embaraço mas não a fuga. A simulação do repouso é o ardil encontrado por António de Faria para uma vitória completa: "Os inimigos entã subindo (...) em menos de hũ credo forãõ mais de quarenta dẽtro da nossa lorcha. Antonio de Faria sahio entã do toldo onde estaua (...) & bradando por Santiago, deu nelles cõ tãto impeto & esforço, ã em muyto pequeno espaço foraõ quasi todos mortos"

(31). O choro e os urros do cafre, cristão renegado, de apelo à piedade, não dissuadem o juiz de usar a Lei de Talião como castigo impiedoso e cruel ao responsável pela morte de Gaspar de Melo, em Liampô: "lançar os miolos fora cõ hũa tranca"(32).

Outra vitória de António de Faria é a "morte de oitenta & seis Mouros", após "briga muyto para ver", de que o herói foi ferido com "hũa zargunchada, & duas cutiladas"(33).

A morte à espada de oitenta Turcos por apenas sessenta homens e o afogamento de perto de trezentos Mouros, em Pullo Hinhor (34), são considerados gloriosa victoria, na véspera da festa do Arcanjo S. Miguel, guerreiro vencedor de Lúcifer. A repercussão hiperbólica do feito, no espaço e no tempo, é um traço evidente de intenção épica: "o nome Portuguez ficou tão celebrado & tão temido por toda esta costa que em mais de tres annos se não falou noutra cousa. O que sabido pelo Choubainhaa Rey de Martauão, os mandou logo buscar com promessas de grandes partidos para o ajudarem contra o Rei de Brama ã naquelle tempo se fazia prestes na cidade de Pegô para o vir cercar com setecentos mil homẽs"(35).

Mas é a vitória sobre os Achẽs que constitui o clímax da narração bélica, ocupando dezanove páginas. Para tanto, tal batalha é preparada logo na primeira parte através da sensibilização do leitor para o perigo do "inimigo tyrãno, & perjuro Achem"(36), como adverte criticamente o narrador. Sintomático é o título honroso recebido da casa de Meca: "bebedor do turuo sangue estrangeiro dos malditos cafres, sem ley, do cabo do mundo, usurpadores, por summo grao de tirannia, de reynos alheyos nas terras da India, & ilhas do mar"(37). No mesmo sentido se queixa Fernão Gil Porcalho: "me quebraraõ os Achẽs na tranqueyra de Malaca"(38). É, pois, a defesa vital do empório estratégico de Malaca que está em jogo com as investidas deste inimigo contra Portugueses e seus aliados, como o reino de Aarú, "dando por rezão que he o meu Rey taõ Portuguez, & tão Christão como se nascera em Portugal"(39).

O espectáculo bélico é dominado pelo espanto, pela crueldade e pelo terror. O ódio é o motor que impulsiona a peleja. A imagem auditiva torna palpitante, viva e real a cena descrita: o "som de muytos instrumẽtos de guerra (...) juntamente com as gritas da chusma, acompanhados de hũa grãde quantidade de arcabuzaria, causava hum tamanho terror, & hum tão desacustumado espanto, que as carnes tremião de medo (...) & pelejando hũs cos outros com muyto esforço, & tanto sem piedade quanto requeria o odio com ã pelejauão, quiz Deos que da fusta de Ioaõ Soarez se fez hum tiro de camello

(...) com morte de mais de cem Mouros"(40).

O maravilhoso cristão é, como sempre, o grande actante da proeza épica (destinador e adjuvante). É a invocação do nome de Iesu que transmuta o medo em ânimo, o espanto em fervor, a derrota em vitória: "Vendo os nossos aquelle bom successo, & como Deos ordena-ua tudo em seu fauor, cobraraõ tanto animo & esforço que chamando pelo nome de Iesu, arremeteraõ a elles tanto sem medo, que quatro fustas nossas abalroaraõ seis das suas, & (...) o feruor desta honrosa briga foy tamanho, que sô em meya hora foraõ mortos destes inimigos quasi dous mil"(41).

No balanço da vitória pesa sobremaneira a hipérbole da estatística: a qualidade vence a quantidade, a minoria a maioria, o uno o múltiplo: "metidos a tormêto confessarão que na briga foraõ mortos com a gente que se afogara, passante de quatro mil homês, de ã a mayor parte foy gente limpa & criados do Rei do Achem, & os qui- nhentos delles eraõ Orabaloës de manilha douro, de que saõ fidalgos, & morreraõ sessenta Turcos & vinte Gregos & Ianiçeros"(42).

O juramento da vassalidade, de acordo com o ritual prescrito ("aleuantando (...) muytas vezes as mãos ao Ceo"), coroa o triunfo decisivo deste feito militar, com as respectivas consequências económicas: "O Rey veyo visitar dom Francisco & lhe deu os para- bens da vitoria, (...) & prometeo com juramento solenne (...) de ser aly por diante vassallo del Rey nosso Senhor com tributo de dous cates douro cada anno, que saõ quinhentos cruzados"(43).

OS ALIADOS: A SÚPLICA E A MÁGOA

A presença hegemónica de Portugal no Oriente se, por um lado, se debate com rivais expansionistas (Turcos e Achéns), por outro, confronta-se com a necessidade de criar aliados. Estes, por seu turno, sentindo-se ameaçados por vizinhos invasores, vêm nas forças europeias uma forma de recurso, protecção e ajuda. Alguns collocam-se ao seu serviço, ao abrigo do estatuto da vassalidade. Outros retribuem regiamente tal ajuda.

No primeiro caso, citam-se, entre outros, os reinos dos Batas e de Aarú. As lágrimas dos seus representantes, expressivas da sú- plica e da mágoa, reflectem uma necessidade premente de protecção militar e a angústia proveniente da ameaça e da insegurança.

Entre os embaixadores que o chamado varão de coluna de aço, Pero de Faria, recebe, ao chegar à Capitania de Malaca, o representante dos Batas (Ilha de Samatra) considera-se "cobiçoso mais que todos os homês do seruiço do Lião coroado no trono espantoso das

agoas do mar, assentado por poderio incruel no assopro de todos os ventos, Príncipe rico do grande Portugal"(44). Este epíteto, bem ao modo do barroquismo asiático, reservam-no os Chineses ao seu Imperador. Ao colocar-se ao serviço de um tal senhor, oferecendo em troca ouro, pimenta, cânfora, águila e beijoim (45), o Rei dos Batas distingue-o com o título inquestionável do poder supremo no Extremo Oriente (repare-se na menção dos elementos naturais como seus subordinados), o que lhe permite criar o campo favorável para formular a sua súplica: "pilouros & poluora (...) para castigar os perjuros Achēs"(46). Trata-se da vingança sobre o sangue "de tres filhos (...) que este cruel tyrano (...) me tem mortos", continuamente reclamada pelas lágrimas da "nobre Mãy que os concebeo"(47).

De súplica são também as lágrimas do Embaixador de Aarú: "quarenta ou cinquenta Portugueses com suas espingardas & armas, para nos ensinarem, & nos animarem em nossos trabalhos, & quatro jaras de poluora"(48). Atente-se na ordem dos pedidos efectuados e nos objectivos declarados: primeiro, instrutores militares, cujo valor técnico e pedagógico se põe em relevo; depois, armas e munições.

Tal súplica é formulada em nome de uma velha amizade ("como verdadeyros amigos") e em razão de uma promessa contraída por Afonso de Albuquerque, titulado "líão do bramido espantoso das ondas do mar" e representante do "Rey das naçoēs & povos da India, & terra do graõ Portugal"(49). Por isso, o seu indeferimento causa a mágoa no interlocutor: "E magoado desta tamanha sem rezão que lhe parecia que com seu Rey se usara (...) disse publicamente quasi chorando"(50). O discurso do ofendido toma, então, o tom da lástima: "o Deos ã viue reynando (...) no mais alto Ceo de todos os Ceos tomo, com sospiros arrancados do interior da minha alma, por Iuiz neste caso"(51). O gesto ritual das pedras junto à bombardarda como que encerra simbolicamente o seu discurso reivindicativo: "tomou duas pedras do chão, & batendo por cerimonia com ellas ambas nũa bombardarda, disse quasi chorando. O Senhor ã nos criou nos defenderá"(52).

Mais tarde, o próprio Rei confidenciará ao narrador o receio e a angústia da invasão do Achém: "me disse com muytas lagrimas, vês aqui Portuguez porque sinto a vinda destes inimigos"(53).

No segundo caso, o da colaboração militar, registam-se, entre outras, as alianças com os Reis de Bramá e de Sião.

Com os Reis de Bramá, salienta-se o ataque à fortaleza de um

ladrão muito afamado, chamado Chalagonim, cujo despojo foi bastante lucrativo: "todos vieraõ de là muyto ricos, em que ouue cinco ou seys a que dizem que couberaõ em parte a vinte & cinco & a trinta mil cruzados a cada hum"(54). O nome de António Ferreira, capitão dos mil Portugueses combatentes, é destacado tanto pelas suas qualidades - "homem de grandes espiritos" - como pelas mercês recebidas (55). No ataque à cidade de Aiutia, capital de Sião, sobressai Diogo Soares, já referenciado: "E dando essa força bruta assi toda junta em todo o comprimẽto do muro (...) o cometeo com hum impeto tãõ espantoso que quasi faltãõ palauras para o encarecerem"(56).

Na luta contra o Xemim de Satãõ, sucumbem oitenta Portugueses (57) e na investida contra o reino de Sião duzentos e oitenta(58). O número hiperbólico das forças deste exército (um milhão e setecentos mil homens e dezasseis mil elefantes) é impressionante(59).

O convite do Rei de Sião aos voluntários Portugueses para a entrega da sua guarda pessoal na expedição contra Chiamai é particularmente honrosa: "por ter conhecido delles que eram mais para isso que todos os outros"(60). A promessa de recompensa, mercês e honras não é factor de desprezar. Até as facilidades prometidas ao direito de liberdade religiosa são distinguidas pelo narrador como o maior estímulo à aceitação dos voluntários(61).

Caso especial de uma certa crise entre aliados verifica-se com a Rainha de Onor, acusada pelo Capitão Gonçalo Vaz Coutinho de cumplicidade com os Turcos: "como recolhia no seu porto Turcos, que eraõ nossos capitais inimigos?"(62). A desculpa de impotência em face do seu poder, dada em sua defesa, não convence os Portugueses, tanto mais que chega a dissuadi-los de combater, originando uma vigorosa auto-afirmação bélica: "por nenhum caso deixaria de fazer porque não era costume de Portugueses deixarem de pelejar por medo dos inimigos serem muytos nem poucos, porque quãtos mais fossem, tanto mayor seria a sua perda"(63). Deixando-lhe "em penhor seu filho morto, com todos os mais que ella manhosamente fizera matar, co fauor & ajuda que dera aos Turcos"(64), o Capitão acaba por reconciliar-se com ela, concedendo-lhe "de nouo as pazes"(65).

Finalmente, registe-se o socorro ao Reizinho de Pullo Hinhor que se inscreve nos parâmetros da solidariedade religiosa e política. O discurso pietista do destronado, visando tocar a sensibilidade quer do destinatário quer do leitor, é uma nota fundamental do quadro elegíaco pintado: "de quatro meses a esta parte me pos hum

escrauo Mouro neste estado (...) sem ter por mim mais, que pôr somente os olhos no Ceo, & com grande dôr & pouco remedio chorar minha desaventura (...) só por ser Christão & amigo de Portugueses"(66).

2.4. OS CONFLITOS REGIONAIS: A CÔLERA E A VINGANÇA

O mundo asiático, focalizado na PEREGRINAÇÃO, é um vulcão de artilharia, em lava permanente. Da Índia ao Japão, passando pela Birmânia, Sião e Indonésia, sem escapar a China, todo o Oriente é um autêntico paiol de pólvora: "parecia q̃ se fundia a terra"(1); "parecia que se ajuntava o Ceo com a terra"(2); "em pouco espaço o ar se vio arder todo em fogo & a terra banhada em sangue"(3); "toda a artilharia do cãpo (...) fez hum tão horrendo & medonho terramoto"(4).

Estas comparações e imagens de natureza apocalíptica provocam efeito psicológico arrasante, desconcertante e alienante: "só a vista me fazia tremer as carnes"(5); "assaz grande aflicção, & agonia do espirito, sem nos sabermos dar a conselho, nem determinar no que fariamos, sómente gemendo & chorando co grande medo & tribulação em que nos viamos"(6); "ficamos embaraçados e duvidosos no que fariamos"(7); "grandissimo terror & espanto"(8); "nos meteo em cõfusão"(9); "andauamos como pasmados"(10); "fico de todo fora de mim"(11); "metiço tamanho medo que quasi fazião perder o sentido"(12); "era hum tão horrendo espectáculo, que só a vista delle nos trazia tão pasmados, que andauamos como fora de nãos"(13); "toda a gente andava (...) como fora de sy"(14).

A redundância do discurso descritivo não chega a ser suficientemente expressiva, segundo o ponto de vista do narrador, dando clara noção da impotência do código linguístico, em face da enfática e hiperbólica complexidade do referente. O verosímil, então, quase degenera no absurdo, em face do verdadeiramente singular. A imaginação passa a preencher o vazio da ausência da visão: "era cousa nunca vista, nem ouvida, nem lida, nem imaginada, & quasi para se não poder crêr (...) q̃ de não me atreuer a dizer a menos parte do q̃ aquy passou, deixo ao entendimento de cada hũ imaginar o q̃ podia ser"(15).

Para este espectáculo do inaudito, do insólito e do cruel concorre o contraste entre o terror e o destemor: "ferindose hũs aos outros tanto sem piedade, que não lhe fazem ventagem outras nenhũas naçoẽs"(16); "E sempre os de dentro lhe resistiraõ com tanto animo"(17); "lhe deraõ o assalto (...) muyto determinadamente, & sem nenhum medo"(18); "briga (...) tão braua, & tanto sem piedade"(19); "Tão medonho espectáculo"(20); "& outras muytas maneyras de crueldades tanto acima das imaginaçoẽs & dos pensamentos dos homens, que (...) fico de todo fora de mim"(21); "batalha (...) tão

cruel & tão desacostumada"(22); "o cometeraõ tanto sem medo"(23), "com animo de tigres"(24).

O terror verbal e as ameaças aos guerreiros acentuam o ambiente disfórico deste universo antípoda do sonho medieval da Ásia utópica, num desmentido evidente do mito da aurea aetas - "Comme Platon et Horace, More, Stiblin, Campanella et Bacon situent leur terre de bonheur dans une île perdue au coeur d'un océan sinon toujours imaginaire du moins difficilement accessible pour les gens de l'époque - mers équatoriales, Pacifique, océan Indien. C'est une façon de dire que paix, harmonie et abondance ne sont pas à portée de la main"(25): "se algum (...) lhe contrariasse (...) o aua de mandar matar; o que gerou em todos os circunstantes hum tamanho medo, que nenhum ousou de lho contradizer"(26); "muytas muyto graues, tão espantosas & medonhas cousas de ouuir, que a gente tremia de medo"(27). Esta generalização do medo, observe-se, não é, no entanto, exclusiva do espaço oriental: "Dans l'Europe du début des Temps modernes, la peur, camouflée, est presente partout" (28).

Dois factores causam especialmente este clima de terror bélico: o comportamento humano e a Natureza.

O comportamento humano é marcado cinesicamente por vozes e gritos de incitamento à peleja, classificados como incriueis (29), geradores de espanto (30), terror (31), cõfusaõ (32), perda dos sentidos (33). A força e intensidade deste combate fónico chegam a atingir a dimensão hiperbólica de um sismo: "com hũa grita tão espantosa que não sõmente fez tremer os homẽs, mas tambem a terra, & todos os outros elementos"(34); "a grita & a reuolta era tamanha que a terra parecia que se fundia"(35). Há como que uma sinfonia em completa dissonância, executada por uma orquestra bélica e um gigantesco coro de homens e animais: "o desentoamento, & a dissonancia dos barbaros instrumentos, dos apupos, dos sinos, dos tambores & dos sestros, o estrondo da artilharia, & espingardaria, os vrrros dos cinco mil elefantes metião tamanho medo que quasi fazião perder o sentido"(36).

A Natureza coroa este espectáculo de terror (locus horrendus) com uma "brauissima, horrẽdissima, & ardentissima tormenta"(37), à mistura com a atmosfera sinistra e cabalística de uma "sesta feira à meya noite escura, chuuesa, & mal assõbrada"(38). Perente esta cena catastrófica, comparada a uma guerra de demónios e bruxas - a artilharia "fez hum tão horrendo & medonho terramoto que, com verdade me parece que posso dizer q̃ só no inferno pode auer cousa se-

melhãte a esta,mas na terra não (...) tudo isto desparar por espaço de mais de tres horas continuas,juntamente cos trouoens,cos relampados,& com a tempestade da noite"(39)- a atitude da multidão é o refúgio aleatório e alienante nas profundezas da Terra (catábasis):"toda a gente andaua (...) como fora de sy,hũs arre-messãdose cos peitos em terra,outros metendose em couas,outros escorãdese por detras das paredes,outros em poços,outros em tanques,& outros mergulhados no rio cõ receyo da multidão dos pilouros,que eraõ tão bastos,õ algũas vezes se quebrauão no ar hũs cos outros"(40).

As lágrimas,neste contexto,são signo de uma vivência herbica,sem dúvida,mas imensamente perturbada e perturbante. Cólera e vingança dão-se as mãos numa obsessão de lutar. Na carta ao Achém, o Rei de Iantana,cuja cólera de despeito se converte em lágrimas -ficou tão colerico que (...) o virão chorar em segredo,como homem que sentira muyto o pouco caso que o tyranno Achem fizera delle"(41)- referencia o ritual do luto e da tristeza da Rainha de Aacũ:"com rosto triste & olhos chorosos,prostrada por terra (...) rasgando as faces com suas unhas"(42). O desejo de vingança desta Rainha,cuja solução extrema é a conversão cristã,expressa-se por meio de um juramento (43). O seu incitamento bélico torna-se persuasivo através da retórica das lágrimas:"incitando os seus a se fazerem amoucos,& tazendolhes à memoria com muytas lagrimas,a obrigação que para isso tinhão,cometeo os inimigos tão esforçadamente"(44).

Lágrimas de cólera são,ainda,as de Heredim Mafamede,ao tomar conhecimento do socorro português ao senhor de Pullo Hinhor,por ele destronado. O auto-esbofeteamento,o desbarbedo e o desmaio completam o rito dessa representação:"ficou tão pasmado que dando bofetadas am sy & depenando as barbas,disse chorando,bẽ me temy eu sempre que peccados meus auião de ser causa õ Deos neste feito se mostrasse mais Christão que Mouro (...) & cõ isto se deixou cayr no chaõ como morto"(45).

As lágrimas também são signo do medo,num despojamento espiritual que não envergonha. A notícia da invasão tártara,dada por Vasco Calvo "cõ assaz de lagrimas"(46),produz um efeito perturbador que se manifesta na gaguez -"ficamos tão fora de nũs,que tartameleando hũs cos outros,nem podiamos,nẽ sabiamos fallar a proposito"(47)- e na vigília lacrimosa:"Cõ isto passamos os noue cõpanhey -ros o que ficaua daquella triste noite,em assaz grande aflição,& agonia do espirito,sem nos sabermos dar a conselho,nem determinar

no que fariamos, somente gemendo & chorando co grande medo & tribulação em que nos viamos"(48).

Por fim, as lágrimas, num contexto de reflexão do pós-guerra, expressam o arrependimento e a relativização dos conflitos políticos, à luz de uma transcendência ética que tem a ver com o Hinduísmo e o Budismo mas também com correntes filosóficas ocidentais, como o Estoicismo e que a teoria horaciana da aurea mediocritas tão bem enunciou. Na carta de rendição, o Choubainhá propõe-se: "imitando pobreza (...) chorar sempre com arrependimento profundo a culpa do meu crime"(49).

A ilusão da orgia do poder poderia ser a formulação temática da moralidade do auto da paixão do Xemindó. A sua apelação cósmica como justificação do seu mutismo diante do acusador, revestida de uma linguagem barroca, inscreve-se nos parâmetros dessa transcendência ética, de acordo com a chamada sabedoria oriental: "Se as nuvens do Ceo, & o Sol, & a lua (...) puderaõ por natureza no zornido terrível dos seus espantosos trouços declarar (...) a grande aflicção que a minha alma padece, elles responderaõ por mim, & mostraraõ as causas que tenho para ser mudo (...); & como tu (...) não podes, ser o juiz, pois és a parte que me accusas (...), ey por escusado respõder por mim, como fizera diante daquelle benigno senhor, que por muyto culpado que eu fora se condoera de hũa só lagrima que lhe chorara"(50). Daquí se infere a sua preocupação pedagógica: "paraque nestas tamanhas differenças socedidas em tão poucos dias entenda a gente quão pouco caso ha de fazer das prosperidades da terra & de todos os beês que dá a inconstante & mentirosa fortuna"(51).

É este mundo dividido e esfrangalhado, gerador de medo, aflicção e lágrimas, que a PEREGRINAÇÃO focaliza: "a gente (...) toda metida à espada (...), & o Rey e a Raynha catiuos, & o tisouro tomado, & todos os edificios & templos postos por terra, & outras muytas maneyras de crueldades"(52). Tais violências são actos "cegos de desesperação, ou desejos de ganharẽ honra & fama"(53). Por todo o lado, campeia o fogo e o sangue, num mar de destruição: "pela terra corriaõ rios de sangue, o ar ardia em fogo viuo (...) a terra parecia que se fundia (...) & o terreyro (...) cuberto todo de corpos mortos"(54).

É a imagem apocalíptica do antimundo, cujo desejo é formulado num soneto camoniano (55), assim explicada por J. Le Goff: "Por um lado, a imaginação ocidental esbarra com os muros que guardam provisoriamente o Anticristo, as raças malditas do fim do mundo, Gog e Magog, até atingir o seu próprio aniquilamento apocalíptico. Por

outro lado, encontra caída a sua própria imagem, o mundo às avessas; e o antimundo com que sonhava, arquétipo onírico e mítico dos antípodas, que remete a si própria" (56).

Guerra e paz confrontam-se na PEREGRINAÇÃO, numa sucessão dialéctica de carácter pedagógico: a paz é fruto do conflito e da aprendizagem. Como ensina o poema MAHABHARATA, "la victoire enfante l'inimitié, et le vaincu siège dans la peine" (57). A violência transita, assim, do apeiron da façanha épica, o ilimitado das aristai, ao peras da fraqueza humana: "La violence se fragmente et se contient, en s'informant dans la guerre épique: de l'ápeiron du vouloir-vivre, elle passe à la catégorie du péras, du limité" (58).

Nos poemas homéricos, a união de Ares e Afrodite (59) tem o mesmo valor simbólico do escudo de Aquiles (60): "Homère appelle Arès la discorde et Aphrodite l'amour (...). De cette union naítra, pour le monde, une harmonie parfaite et sans heurts" (61). Na expressão cósmica de Empédocles, o universo é governado por duas forças antagónicas: Philia e Neikos, o amor e o ódio (62).

Na ENEIDA, a pax romana é fruto de um domínio militar, em estreita aliança com um esforço civilizador cujos princípios são convergentes com a ideologia do "Magnificat": "dispersit superbos et exaltavit humiles" (63):

"tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacisque imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos" (64).

Este domínio militar, que Michel Serres denuncia como uma tana-
tocracia imperante desde a sua fundação (65), tem consequências fu-
nestas, de cujo conhecimento Anquises, em lágrimas, tenta dissuadir
o filho:

"O nate, ingentem luctum ne quaere tuorum
.
.
.
.
.
.
Quantos ille uirum magnam Mauortis ad urbem
campus aget gemitus!" (66).

Guerra e paz são dois ritmos diferentes de construção de socie-
dade, como dois momentos alternados de respiração e pulsação. É esta
também a mensagem ética e pedagógica do Livro do Eclesiastes:

"Para tudo há um tempo,
para cada coisa há um momento debaixo dos céus;
Há tempo para nascer e tempo para morrer;
Tempo para plantar e tempo para arrancar o que foi plantado;
Tempo para matar e tempo para sarar;
Tempo para demolir e tempo para construir;
Tempo para chorar e tempo para rir;
Tempo para gemer e tempo para dançar;
Tempo para amar e tempo para odiar;
Tempo para a guerra e tempo para a paz" (67).

2.5. AS HONRAS FÚNEBRES

O culto dos mortos é, por si só, claro testemunho do nível cultural de qualquer civilização.

Os poemas homéricos e a ENEIDA consagram importante espaço à veneração dos heróis tombados.

Na ILÍADA, sobressaem as exéquias de Pátroclo, com um conjunto de ritos, análogos aos suméricos, que supõem a crença antiga na sobrevivência da alma após a morte (1).

Na ODISSEIA, a par da descrição do Hades e dos Campos Elísios (2), Aquiles, fazendo como que um contraponto com a ILÍADA, lamenta o destino de Agamémnon: "Ah!, melhor teria sido que, rei cumulado de honras, encontrasses na Tróade a morte e o teu destino! Os Panaqueus erigir-te-iam um túmulo e garantirias a teu filho uma grande herança de glória. Mas a Fatalidade marcara-te para a mais deplorável das mortes!" (3).

A ENEIDA, na esteira da ILÍADA, dedica ao venerável Anquises jogos funerários compatíveis com a sua dignidade (4).

Na PEREGRINAÇÃO, salvo a menção ao "aparato & pompa funebre" em honra da ossada do Conde Almirante D. Vasco da Gama, o maior "que até oje se recebeu nenhuma que não fosse de Rey" (5), são sobretudo os heróis considerados santos, e não tanto os guerreiros, que merecem as grandes honras fúnebres. Esta preferência pela primeira função indo-europeia, na teoria de G. Dumézil, faz da crónica de F. Mendes Pinto uma epopeia essencialmente religiosa.

De facto, se a morte do Rei de Sião provoca "hum tamanho sentimento de choros & gritas, que parecia cousa alheya de todo o uso & razão natural" (6), tal dor e sentimento, com "infinitas (...) lagrimas", tanto dos "grandes do reyno" como do povo, devem-se ao facto de ele ter sido um bom rey (7). Recorde-se, para tanto, o elogio fúnebre do narrador, já citado no capítulo anterior (8).

São, assim, como que cotejados os funerais de Francisco Xavier, segundo o rito cristão, e os dos ascetas do Calaminham, do Rolim de Mounai e do Rei de Sião, segundo as "cerimonias gentilicas". Tal cotejo inscreve-se no objectivo geral da obra: o confronto de civilizações.

De comum entre estes ritos existe a "grande magestade, & pompa funebre" (9): a ostentação da riqueza ("tribuna (...) guarneçada de muytas peças d'ouro & pedraria, & por fora hũa grande soma de castiças & cruces de prata" (10) / "alcatifas ricas (...), toldo de seda" (11); "tumba cõ hũ pãno de brocado nouo cõ suas franjas & guarni -

çoës douro"(12); "castiçaes & cruces de prata (...), pontifical de brocado"(13); a produção aromática - "cheyros suauissimos"(14); a manifestação social da dor - prostração: "postos todos de joelhos (...) onde estaua o corpo do defunto, hum grepo (...) prostrado no chão com as maõs leuantadas lhe fez hũa fala"(15) / "se prostraraõ diãte da tũba (...) onde elle estaua"(16); as lágrimas: "rumor & horribilidade de choros & gritas de todo o pouo"(17) / "o reuerẽciaraõ cõ muytas lagrimas"(18); "& as lagrimas & solluços fo_rraõ taõ gerais"(19); a procissão solene, presidida por sacerdotes, com a presença decorativa de meninos do coro, símbolo da inocência virginal - "sahio de hum templo (...) hũa procissaõ em que viriãõ mais de quinhentos mininos (...) vinhaõ cantando em dous coros com tanta tristeza & sentimento (...), dizendo hum delles a modo de prosa, tu que vãs gozar dos contentamẽtos do Ceo, não nos deixes catiuos neste desterro, a que o outro coro respondia, para que nos alegremos contigo nos beãs do Senhor"(20) / "hũa grande quantidade de mininos orfaõs do collegio (...) & começãdo hũ delles a entoar o psalmo de Benedictus Dominus Deus Israel, respõderãõ todos (...) cõ hũa grita de muytas boas falas & bẽ concertadas tão deuota & espantosa q̃ os cabellos se arripiaraõ a todos os q̃ a ouuiraõ"(21). Note-se a sinestesia quase completa em todo este ritual.

Para além da diferença essencial entre cremação e inumação, outros pontos são dignos de menção, como o discurso fúnebre, a procissão dos ídolos e a auto-imolação.

O discurso fúnebre é timbrado por um grande sentido de animização da Natureza - "se as nuuẽs do Ceo foraõ capazes de explicar esta dor aos brutos do campo, elles deixaraõ o seu pasto por nos ajudarem a chorar a tua falta"(22) - e pelo contraste neoplatônico e tauísta: tristeza/alegria, carne/espírito, sono/vigília, trevas/luz: "Mas porque em ty se console este pouo, antes que a coua nos esconda o teu corpo, mostra Senhor por figuras da terra a quieta alegria & o contentamento do teu descanso, para que se espertem todos do sono pesado em que o fusco da carne os tem occupados, & a nãs miseraueis nos incitem ate imitarmos, & seguirmos tuas pisadas, porque no fim derradeyro do nosso bocejo te vejamos alegre na casa do Sol"(23).

A procissão alegórica dos ídolos, também ela inspirada por forte sentido animista, exerce uma função essencialmente mágica. Os vultos de "cobras, lagartos, lioẽs, minhotos, coruos, & de outros muytos animaes"(24) prefiguram, na interpretação do narrador, uma "multidaõ de diabos", exorcizada por um menino, "anjo do ceo (...)" por

não saltearem a alma del Rey antes que chegasse ao aposento que na gloria lhe estaua aparelhado por premio das boas obras que neste mundo fizera"(25). Entre estas figuras avulta o rei dos ídolos, "a serpe tragadora da concaua funda da casa do fumo (...), enroscada em noue voltas (...). Dos olhos, & da boca, & dos peitos (...) sahião grandes espadanas de fogo artificial, que a fazião tão medonha, & tão mal assombrada, que as carnes tremião de olharem para ela"(26).

Contrariamente à tradição ocidental, segundo a qual a serpente representa um arquétipo complexo, com valor parcialmente positivo, como ainda encontramos no "Inferno" de Dante - "Da indi in qua mi fuor le serpi amiche"(27) - esta identificação negativa é herdada da simbologia medieval, redutora da ambivalência bíblica (28).

De acordo com a interpretação greco-romana, a serpente que Eneias vislumbra entre os fúnebres altares consagrados a seu pai, é motivo de estupefacção - "Obstipuit uisu Aeneas"(29) - como na PEREGRINAÇÃO, mas de teor positivo, não sabendo se acabava de ver o gênio do lugar ou a servidora de seu pai: "incertus geniumne loci famulumne parentis / esse putet"(30).

No Extremo Oriente, espaço a que se reporta o episódio, o dragão celeste é o pai mítico de numerosas dinastias (31), mantendo-se vivo o seu simbolismo na dança popular chinesa homônima. Hierofania da matéria e arquétipo da alma humana (32), a serpente, símbolo do desenvolvimento Ananta, na Índia, significa o desenvolvimento e reabsorção cíclica da vida (33), "la dialectique matérielle de la vie et de la mort, la mort qui sort de la vie et la vie qui sort de la mort"(34).

Para Mendes Pinto, porém, a oposição entre o "anjo do céu" e a "multidão de diabos", figurada no exorcismo do menino aos ídolos, representa a eterna luta entre o Bem e o Mal, numa dicotomia de tipo moralista, que abafa as aspirações e inspirações profundas da pessoa humana.

A prática da auto-imolação, tão repugnante à mentalidade ocidental, além de ilustrar a crença na imortalidade da alma e na metempsicose, visa uma finalidade pedagógica: "E no espaço q̃ durou esta cerimonia (...) se sacrificarão seys grepos mancebos & gentishomẽs, bebendo (...) hum licor (...) q̃ (...) mataua logo (...), os quais por isto (...) erão tidos por santos, & por isso erão enuejados por todos"(35). A oferta de peças ricas para a edificação de templos sumptuosos tem a mesma função: "paraque os viuos q̃ isto virem cubicem fazer o mesmo"(36).

O convite lacrimoso à quebra do luto severo pela morte do Rei de Sião -dez dias "com todas as portas & janellas fechadas (...), as praças & as ruas (...) desertas", à excepção da "gente pobre, que de noite com muytas lamentaçoes pedia sua esmolla"(37)- representa um contraste apeteçido, como que a significar a permanên-
cia da vida humana: "sahy alegres de vossos encerramentos, cantando lououres"(38).

A resposta humilde e igualmente chorosa do povo -"todos os ou-
uintes prostrados cos rostos por terra, & as mãos levantadas, como que dauão graças a Deos, em vozes muyto altas respondião chorando" (39)- seguem-se bailes e festas, com "ofertas de cheyros suaues" ao templo de Quiay Fanarel, deos dos alegres(40). De acordo com o ciclo da Natureza, o rito da festa sucede ao luto, num equilíbrio dialéctico de contrários.

Finalmente, poderíamos gizar outros contrastes na realização do serviço fúnebre.

A pompa já descrita e analisada, que chega a ser objecto de sátira (41), opõe-se a simplicidade das "lagrimas publicas & secretas"(42), do "lastimoso & triste pranto pelos mortos (...) com a terra que tinhaõ encima de sy ainda banhada de seu fresco sangue"(43) e a dificuldade do enterro, por ausência de meios: "& nòs não tinhamos outros instrumentos senão as mãos somente, com õ (...) gastauamos em cada coua hũa quasi meya hora"(44).

As honras prestadas aos heróis nacionais contrapõe-se o sarcasmo das exéquias ao maior inimigo de António de Faria: "ao perro do Coja Acém, por ser mais hõrado, & merecer mais fausto & cerimonia nas suas exequias (...), feito em quartos o mandou tãbem lançar ao mar, onde a sepultura (...) foraõ buchos de lagartos (...) ao qual (...) em lugar da oração que lhe rezaua pela alma, disse, andar muytieramã para esse inferno, onde a vossa enfuscada alma agora estará gozando dos deleites de Mafamede"(45).

Parece também não haver margem para dúvidas a intenção claramente épica da PEREGRINAÇÃO.

Na sequência de Gil Vicente (1) e dos poetas do CANCIONEIRO GERAL (2), Fernão Mendes Pinto exalta a grandeza do Império e o espírito de cruzada, de acordo, aliás, com a ideologia dominante e maioritária da época e, o que pode parecer paradoxal, em estreita aliança com a fascinação do espaço e da cultura exóticos.

A cópia das lágrimas dos herbis e pelos herbis é bem o signo dessa epopeia tingida com suor e sangue, que marca o período áureo da gesta nacional, cujo valor é ingrato não reconhecer. A contribuição de Mendes Pinto para a sua memorialização parece, assim, relativizar a censura camoniana:

"Por isso, e não por falta de natura,
 Não há também Virgílios nem Homeros;
 Nem haverá, se este costume dura,
 Pios Eneias nem Aquiles feros"(3).

3. AS LÁGRIMAS DO CONFLITO, SIGNO DO ROMANCE DE AVENTURAS

A dimensão narrativa da PEREGRINAÇÃO, por ser talvez das mais evidentes, é um dado assente e inquestionado. J. D. Pinto Correia classifica esta obra como "eminente narrativa"(1), com "uma tessitura textual muito complexa, isto é (...) como confluência de várias espécies de discursos que se cruzam, e se fundem numa vasta ordenação"(2).

A atribuição de romance a esta narrativa também não parece constituir grande pomo de discórdia entre os críticos, embora nem todos se atrevam a considerá-la especificamente como tal, sendo compreensível tal hesitação, na medida em que os teóricos da Literatura preferem situar esse subgénero narrativo como uma manifestação burguesa e moderna, designadamente no século XVIII e, sobretudo, no XIX.

A. J. Saraiva titula-a explicitamente como um romance, embora não pretenda evidenciar tal epíteto. Por isso, não se preocupa com a questão da sua pertinência metodológica, cingindo-se apenas à tese do carácter picaresco de tal romance (3).

Partindo da evolução semântica da palavra romance (de obra em língua vulgar a "qualquer obra de ficção sem bases históricas, a matéria literária por oposição à matéria oral e (...) as canções de gesta"), R. Borneuf e R. Duelllet resumem o trajecto histórico deste subgénero, desde o século XII até à actualidade, concluindo quanto à sua especificidade de constante renovação e mutação, de acordo, aliás, com a mutabilidade da própria Literatura: "Solicitado pela realidade ambiente e pela que trazemos em nós, dividido entre a criação do fictício e a investigação do real, não cessando de reproduzir formas fixas e de inventar o possível, o género é a imagem da palavra que o designa: flutuante e em perpétua expansão"(4).

Apesar de parecer excessivamente vinculada ao real e ao autobiográfico, a PEREGRINAÇÃO é, como todo o romance, "um universo distinto do mundo real em que vivemos e cujo sentido tem de ser procurado através das formas que o constituem"(5) ou, como diz J. L. Borges, "um jogo preciso de atenções, de ecos, de afinidades (...), um mundo autónomo de corroborações, de presságios"(6).

Para além da intriga, localização espaço-temporal, concepção e formulação das personagens, um romance supõe uma determinada visão do mundo, como enuncia Hegel: "une vision totale du monde et de la vie dont la matière et le contenu, aux aspects variés, se manifestent à l'occasion d'un événement individuel, qui forme le centre de l'ensemble"(7).

É esta visão bem explícita do mundo quinhentista e do homem europeu no Oriente que Fernão Mendes Pinto nos transmite na sua obra, como a epopeia de um tempo cuja imanência é constantemente posta em causa e só encontra a sua profunda explicação na transcendência da História e do Universo: "Le roman est l'épopée d'un temps où la totalité extensive de la vie n'est plus donnée de manière immédiate, d'un temps pour lequel l'immanence du sens à la vie est devenue problème mais qui, néanmoins, n'a pas cessé de viser à la totalité"(8).

Caracterizado como subgénero inacabado e sem codificação teórica, o romance é particularmente vocacionado para veicular uma imagem problemática do homem: "Non plus coïncidence compacte avec une destinée, stylisation poétique qui appelle la participation émotive et collective, mais promiscuité de comique et de tragique, mouvance psychologique, scission entre paraître et l'être, entre le personnage et l'intériorité: une représentation qui veut l'identification d'un lecteur-frère"(9).

Neste sentido, a PEREGRINAÇÃO focaliza de modo fascinante e surpreendente um universo permanente de conflitos, numa relação multiforme: o EU, NÓS/OUTROS e vice-versa, NÓS/NOSSOS, ELES/OUTROS. No âmago dessa conflitualidade, ainda que de modo discreto e aparentemente pouco manipulador, pulsa uma Psyché, um conflito interior, o ponto de vista do narrador.

As lágrimas que pululam em toda a narrativa são bem o signo mais expressivo dessa conflitualidade, não só pela sua frequência redundante como também pela variedade de situações em que ocorrem. Elas inauguram um tipo de discurso que marca a idiosincrasia portuguesa de quinhentos, como é dramaticamente apresentada na caricatura que é feita na corte do Dáimio do Bungo (10).

A série de peripécias e aventuras, formando um tecido estrutural unitário, como "pequenas espirais narrativas agregadas à grande espiral do itinerário autobiográfico"(11), é talvez o denominador comum às várias peças do romance, cujo paradigma se centra nas narrativas da Antiguidade ou da Idade Média mas delas se destaca pela sua singularidade, exotismo e sensacionalismo (12).

O tema da viagem, tão frequente na epopeia, tornando-se o eixo polarizador da intriga, "trame commode pour distribuer les motifs d'une action en une série d'obstacles, de rencontres et de surprises"(13), permite a descoberta do território natural do homem, a partir da troca de experiências; a combinação de um espaço mítico (hiper-espaço) e de um espaço realista (deambulação) (14).

Percurso iniciático como de Gilgamesh à procura da imortalidade ou o de Dante descendo os degraus do Inferno, do Purgatório e do Paraíso (15), a viagem de Mendes Pinto, até pela conotação religiosa que desde logo lhe imprime o título, traduz toda a complexidade dramática do existir humano.

3.1. O CONFLITO INTERIOR: A UTOPIA E A REALIDADE

O signo das lágrimas traduz copiosa e eloquentemente todo o drama labiríntico de um conflito interior.

No fulcro de toda a narrativa assenta a acção de um sujeito peregrinante, com duplo estatuto: individual e colectivo. A saliência alternada de uma destas facetas está, por sua vez, intimamente associada ao estatuto do narrador e ao seu ponto de vista.

A pequena ou grande multidão que constitui o herói colectivo, sempre identificada com a dupla marca da nacionalidade e da religião, encontra a sua expressão linguística na primeira pessoa do plural, em oposição à terceira e ao pronome indefinido outros, veiculadores de grupos sociais e étnicos exógenos.

Desse herói colectivo sobressaem três heróis individuais, correspondentes a igual número paradigmático de Portugueses: o Eu, António de Faria e Francisco Xavier.

O primeiro é o Único que mantém uma relação pessoal com os restantes. É também o Único que permanece sempre presente, de modo mais ou menos dissimulado, em toda a diegese, justamente porque se identifica com o próprio narrador. Como foi dito no capítulo anterior, é o herói versátil, porque assume várias máscaras ou rostos, consoante convive com um ou outro dos heróis.

António de Faria e Francisco Xavier, se bem que solidários na defesa do ideal de cruzada, distinguem-se na sua práxis por valores antitéticos: o materialismo versus espiritualismo. E como a tese da PEREGRINAÇÃO é essencialmente espiritualista, o epíteto de anti-herói, vulgarmente atribuído ao primeiro, contrasta com o de herói-santo, ou simplesmente de herói, o Único que verdadeiramente o merece.

O DESEJO E A DETERMINAÇÃO

O conflito íntimo do sujeito-narrador é sublinhado pela oposição desejo/frustração, ou pelo eixo utopia/realidade.

Num ciclo constantemente renovado, à frustração segue-se nova tentativa da realização do desejo. É o mito do eterno retorno, como Sísifo rolando incessantemente o rochedo sobre o abismo (1). É o mito da metacósmesis ou da renovação periódica do mundo, de raiz neopitagórica e estóica, assente na apocatástase e na ecpýrosis, ou sua destruição pelo fogo: "Com o tempo os motivos do

eterno retorno e do 'fim do mundo' acabam por dominar toda a cultura greco-romana"(2).

No ciclo da intriga, encontram-se os pólos: ascensão e queda, num processo permanente de feed-back ou retro-alimentação.

Na base da ascensão, está a ambição, o sonho do poder, o sucesso, o paraíso terrestre (utopia).

A queda é interpretada como um castigo divino. É a paixão, a expiação, o inferno terrestre (realidade). Sucedem-se, então, as lágrimas da miséria e da dor, da aflição e do medo. Vem o remorso e com ele as lágrimas da contrição, o desejo de refazer a vida ao contrário (a câtharsis e a metanóia). Mas, como o mito do pecado e da redenção, a história não acaba aqui, pois a nova ambição desencadeia novamente o círculo vicioso da intriga.

A alternativa ao absurdo da vida humana é a morte cristã, a bem-aventurança eterna, de acordo com a filosofia neoplatónica e concepção renascentista da existência: Deus "se vos achar agradecidos, comunicarvos ha de lá de cima donde tudo procede, hum descanço alegre para sempre sem fim, que he o que nos conuem mais, que viuermos quatro dias nesta miseria mundana, em que não ha descanço se não trabalhos, dores & aflições grandissimas, & sobretudo pobreza, que he o remate de todos os males, & por onde commumente as nossas almas se consomem de todo na concaua funda da casa do fumo"(3).

É a tese filosófica da PEREGRINAÇÃO. Viver é peregrinar, deambular entre trabalhos e perigos, em qualquer espaço (Europa ou Ásia) e em qualquer tempo (mocidade ou velhice): "triste & trabalhosa peregrinação"(4); "trabalhosa & triste peregrinação"(5); "nos embarcamos como peregrinos q̄ fomos na India, por diuersas partes"(6); "tão longa peregrinação"(7).

Tal pessimismo existencial está profundamente relacionado com a frustração proveniente de uma falsa utopia: a fortuna, a posse dos bens terrenos - "rico em pouco tempo (...) era o que eu então mais pretendia que tudo"(8). Desmontar a perigosa falácia de tal objectivo sedutor é a preocupação fundamental do narrador.

A ambição é o motivo justificador da saída da Pátria: "E porque a moradia que então era costume darse nas casas dos Principes, me não bastaua para minha sustentação, determiney embarcarme para a India, inda que com pouco remedio, já offerecido a toda ventura ou má ou boa, que me soccedesse"(9).

Na busca deste objectivo encontra um aliado incessante, Pero de Faria, Capitão de Malaca: "desejando de me abrir algũ caminho

por onde eu viesse a ter alguma coisa de meu, me mandou (...) ao reyno de Pão, cõ dez mil cruzados de sua fazēda, para os entregar a hũ seu feitor"(10); "Pero de Faria (...) desejando de me aproveitar antes que acabasse o seu tempo, me cometeo com a viagem de Martauão, de que então se tirava proveito (...). Eu lhe aceti - tey a viagem de boa vontade"(11).

Permanentemente derrotado, mas nunca desistente, o sujeito peregrinante é sempre norteado pelo mesmo objectivo: "E daquy de Liãpoo me embarquey para Malaca (...) com tenção de tornar de lá a tētar de nouo a fortuna que tantas vezes me fora contraria" (12); "E com isto me torney logo naquella monçaõ a embarcar para a banda do Sul, & tornar de nouo a tentar a fortuna pelas partes da China & de Iapaõ, para ver se onde tantas vezes perdera a capa, me poderia desta vez melhorar noutra menos çafada que a que então sobre mim trazia"(13); "nos embarcamos (...) como peregrinos ã fomos na India, por diuersas partes, onde a cada hũ lhe parecia ã poderia fazer melhor seu proveito"(14).

É, pois, o desejo o elemento impulsionador do círculo vicioso da intriga, permanentemente posto em questão, em confronto com outra espécie de desejo: o verdadeiro e puro objecto.

O falso desejo é o da cobiça do alheio, tipificada no anti-herói António de Faria, profanador do templo de Calemplui: "lhe prometia de o desembarcar cos seus soldados na ilha de Calempluy, onde bem satisfarião seu desejo"(15); "com determinaçaõ de ao outro dia tornar a acometer as outras ermidas, onde (...) auia hũa muyto grande quantidade de prata, & algũs idolos douro"(16).

O verdadeiro desejo é o do martírio de Francisco Xavier: "sem por diante receyo de cousa alguma, nem o espantarem os medos que todos geralmente lhe punhaõ, por estar entendido delle quaõ desejoso estava de receber martyrio por Deos nosso Senhor"(17); é o anúncio evangélico e missionário: "a tençaõ com que aly vínhamos, era para comprarmos mantimētos (...) & prosseguirmos nessa viagem à China & daly ao Iapão, para o padre Belchior com os mais que leuaua comsigo pregarem lá a ley Christam a aquelles Gentios" (18).

4 . O SENTIDO DE RISCO

A realização desse desejo implica o risco. A consciência e a sobrevalorização desse risco são uma exigência épica da glorificação do herói.

Toda a viagem é uma exposição permanente ao desconhecido, ao

estranho e é quase sempre portadora de reais dificuldades e perigos. Sem a loucura da ousadia e do abandono desprendido nos bragos da Ventura não existe viagem: "Determiney embarcarme para a Índia (...), já offerecido a toda ventura ou má ou boa, que me soccedesse" (19).

Por vezes, é difícil optar entre o perigo de ficar e a incógnita de partir: "Eu, vãdome assi cõfuso entre o requerimẽto q̃ me elle fazia para ficar, & o perigo q̃ eu corria se ficasse, não me sabia determinar a qual destes extremos me inclinasse" (20).

A guerra, o conflito e os motins são motivo real de risco: "am^{os} estes successos [da Rainha de Sião e da filha do Fucarandono] vy com meus olhos, & em ambos me achey presente com assaz de perigo meu" (21); "estiuemos nelle [porto de Chincheo] tres meses & meyo cõ assaz de trabalho & risco de nossas pessoas, por andar a terra então toda reuolta, & os pouos amotinados" (22).

A cobiça é, por vezes, mais forte do que o sentido do perigo: "determinou de se pôr a todo o risco & fazer esta viagem, sem nesta parte querer tomar outro conselho de ninguém, de que algũs seus amigos se escandalizaraõ algum tanto, & não sem razão" (23).

Nem sempre é fácil distinguir entre ousadia heróica e temeridade (24). É o caso da aventura de Jorge Mendes: "foy o primeiro que subiu as escadas, acompanhado de dous dos nossos, que, como amoucos, hião determinados de morrerem, ou fazerem cousa com que se sinalassẽ" (25). Entre o medo da confusão irracional e o esclarecimento do perigo parece não haver dúvida por onde optar: "ouuimos (...) muytos tiros de artilharia grossa, com q̃ algũ tanto ficamos embaraçados & duuidosos no que fariamos. E (...) se concruyo q̃ todauia se fosse ver cos olhos o de que se temiaõ" (26).

Mas a aventura mais meritória de todos os riscos é, sem dúvida, a da evangelização: Francisco Xavier "auia de yr daly da nao ate a cidade sempre cos olhos tapados (...), porque se temia que se fosse descoberto lhe mãdassem por isso cortar a cabeça, o qual o padre aceitou" (27).

O risco, na linguagem iniciática, é também um sinal da sacralização da existência: "O caminho que conduz ao centro é um 'caminho difícil' (dūrohana), e isso verifica-se a todos os níveis do real: circunvoluções complicadas de um templo (...); peregrinações aos lugares santos (...); peregrinações aventurosas das expedições do Velo de Ouro, das Maças de Ouro, da Erva da Vida, etc.; prisões em labirintos (...). O caminho é árduo, semeado de perigos, porque é, efectivamente, um rito da passagem do profano ao sagra-

do; do efêmero e do ilusório à realidade e à eternidade; da morte à vida; do homem à divindade"(28).

A SEDUÇÃO E A ILUSÃO (UTOPIA)

Se a consciência do risco revela a lucidez do herói em face da incerteza da aventura, o fascínio da sedução descobre a sua fragilidade humana. É a vitória pontual da emoção sobre a razão. E o herói surge aos olhos do leitor com a complexidade dialéctica do próprio homem que ora se projecta na esfera do transcendente, ora mergulha no abismo do imanente e do ilusório.

O mundo da sedução envolve magicamente todos os heróis épicos, desempenhando certas mulheres essa função ctónica que as aproxima de Selene, a deusa Lua. Ulisses sucumbe ante Circe e Calipso e, se não tapasse os ouvidos, também se deixaria encantar pelo canto das sereias. Medeia seduz Jasão, enquanto Eneias se deixa prender pela Rainha Dido, de Cartago. No Orlando Furioso, de Ariosto, Rogério apaixona-se por Alcina e n'Os Lusíadas são as Ninfas da Ilha de Vénus que fascinam os navegantes portugueses (29).

Eco da alegoria da Caverna, de Platão (30) e do Neoplatonismo, tal como as redondilhas camonianas "Super Flumina", a PEREGRINAÇÃO figura através das viagens orientais a ilusão mágica do viver: "me embarquey em hũa dellas [fustas] de que hia por Capitão hum meu amigo, por me elle fazer grandes encarecimentos da sua amizade naquella viagem, fazendome muyto facil sayr eu della muyto rico em pouco tempo (...). Confiado eu nesta promessa, & enganado com esta esperança, sem pôr diante dos olhos quão caro muytas vezes isto custa, & quão arriscada eu então leuaua a vida (...) me embarquey"(31).

O ouro simboliza, de facto, a ilusão das falsas promessas e o engano de toda a vã utopia.

António de Faria, fascinado pelo brilho sedutor das minas de Quoanjarú, também se deixa iludir pelo mundo da aparente facilidade: "onde sem risco nenhum, se podião todos fazer muyto ricos"(32). E é sem dificuldade que o corsário chinês Similau o tenta com o tesouro da Ilha de Calemplui: "em que se dizia que não avia mais difficuldade nem trabalho que só carregar nauios" (33); "quietese agora teu coração, & não tornes atras do que tês assentado, & tu veràs quão proueitoso fruto tiras deste trabalho"(34).

A DESILUSÃO E A FRUSTRAÇÃO

O tema da desilusão e da frustração, numa clara intenção moralizante, constitui o núcleo fundamental da mensagem ideológica do romance de aventuras. É a desmontagem da falsidade do vão desejo, da caducidade de toda a sedução e ilusão, da efemeridade e vanidade da falsa utopia.

Logo no início da narrativa, o corte umbilical com a família e a comunidade de Montemor-o-Velho representa a primeira experiência do insucesso: "Atenção deste meu tio desejoso de me encaminhar para melhor fortuna não teue o sucesso ã elle imaginaua, antes o teue muito differente"(35).

A frustração comercial é um tópico cíclico em toda a narrativa, em razão das tempestades e guerras, originando a relativização dos bens terrenos: "vãdo nãs a morte já tã abraçada com nosco, nos foy forçado cortarmos ambas os mastos, & alijarmos toda a fazenda ao mar"(36).

Mesmo que se opere o sucesso financeiro, o balanço das vidas perdidas acaba por relativizá-lo como valor de somenos importância em face do essencial: "Nãs, depois de termos feito nosso emprego (...), nos quisemos fazer a vella (...), & ainda que por hã parte bem contentes, porã fizemos aquy tanto proueito que todos hiamos ricos, todavia por outra assaz tristes, por vermos que fora a custa de tantas vidas & de tantas fazendas, assi dos nossos naturais como dos estrangeyros"(37). É a perene insatisfação da existência e suas contradições.

A mesma conclusão pessimista se infere quanto à falácia da prosperidade chinesa, a propósito da queda de Liampó: "E então se verá quão incertas são as coisas da China, de que nesta terra se trata com tanta curiosidade, & de ã algũs enganados fazem tãta conta, porque cada hora estão arriscados a muytos desastres & desaventuras"(38).

A própria missão também sofre o revés da frustração, em relação ao desejo do P. Francisco Xavier de entrar na China, concluindo-se quanto à disparidade dos desígnios de Deus: "Porem como o mesmo Deus, cujos segredos ninguem pode rastejar, não era seruido que elle entrasse na China, & a razão porque elle só o sabe, o desuiu por hũs meyos que naturalmente parecião ser justos, como o são todas as suas cousas"(39).

O regresso (nóstos) do herói à Pátria acentuará o constante contraste entre utopia e realidade, com a frustração de uma re-

compensa retida e perpetuamente adiada, cuja amargura irónica transforma a mãe em madrasta: "me embarquey para este reyno taõ contente & taõ oufano cos papeis q̃ trazia que tinha para mim q̃ aquelle era o melhor cabedal que trazia de meu, porque estaua persuadido q̃ me não tardaria mais a merce q̃ em quãto a não requeresse (...), o qual [oficial de negocios] com boas palauras & milhores esperanças, que eu então tinha por muyto certas pelo q̃ me elle dizia, me teue os tristes papeis quatro anno & meyo, no fim dos quais não tirei outro fruto senão os trabalhos & pesadumes que passey no requerimento, que não sey se diga q̃ me foraõ mais pesados que quantos passey no discurso do tempo atras"(40).

Ingenuidade, falsa utopia e esperança vã parecem ser a grande lição aprendida pelo sujeito peregrinante ao longo de vinte e um anos de "muytos trabalhos & infortunios (...) em seruiço deste reyno"(41), o qual, em conclusão de tipo moralizante e pedagógico, contrapõe a justiça divina à ingratidão humana: "E vendo em quão pouco me fundiaõ assi os trabalhos & seruiços passados como o requerimento presente, determiney de me recolher cõ essa miseria que trouxera comigo (...) & deixar o feito à justiça diuina, o qual logo pus por obra, pesandome ainda porque o não fizera mais cedo"(42).

MERCADORES DE OUTRA FAZENDA (A CONTRIÇÃO E A METANÓIA)

Em face da desilusão dos bens terrenos, só resta o caminho da contrição e da conversão aos bens celestes.

Como se disse em l.l., estamos perante o tema incessantemente renascente do contemptus mundi, entre os séculos XIV e XVII, marcado por um conjunto de oposições: o conflito entre o tempo e a eternidade, a multiplicidade e a unidade, a vaidade e a verdade, a terra e o céu, e corpo e a alma, o prazer e a virtude, a carne e o espírito (43). Como grandes conjuntos explicativos encontram-se, segundo J. Délumeau, dois factores: "a) le long processus d'acculturation et de culpabilisation qui, partant des monastères, atteignit par ondes concentriques des couches de plus en plus larges de la population européenne; b) le profond pessimisme, résultat de stress accumulés, qui domine les esprits, notamment ceux de l'élite, entre le temps de la Peste noire et la fin des guerres de Religion"(44).

António de Faria é o porta-voz do arrependimento colectivo,

o que é compreensível, pois tipifica o estrangeiro, ladrão e profanador do sagrado.

Como nas sociedades primitivas e arcaicas, as provações são interpretadas como um castigo divino às faltas pessoais (45). Por isso, o vingador de Coja Acém, surpreendido pela tempestade, declara-se pessoalmente culpado do acidente: "pondo os olhos no Ceo, & apertãdo as mãos, disse alto, ã todos ouuiraõ, Senhor Iesu Christo, assi como tu meu Deos por tua misericordia tomaste sobre ty satisfazer na Cruz pelos peccadores, assi te peço por quẽ ès, que permitas por castigo da tua diuina justiça que eu só pague as offensas que estes homẽs te fizerão, pois eu fuy a principal causa de elles peccarem contra tua diuina bõdade, porque se não vejão nesta triste noite da maneyra ã eu por meus peccados agora me vejo" (46). Apõs esta prece propiciatõria, irrompem os clamores do Kyrie eleison: "apos estas palauras deraõ todos hũa tamanha grita de Senhor Deos misericordia, ã não auia homẽ ã não pasmasse de dor & tristeza" (47).

Não há verdadeira contrição sem a satisfação penitencial. E o alijamento da fortuna de Coja Acém ao mar constitui uma espécie de imposto de despojamento, apesar da crítica do narrador à emoção descontrolada e irracional: "E como o natural de todos os homẽs he nestes semelhãtes tẽpos trabalharem por conseruar a vida (...), era tamanho o desejo que todos tinhão de saluaçaõ, que (...) esquecida de todo a cobiça, se entendeo logo com toda a presteza em alijar a fazẽda ao mar (...) senão quanto foy taõ excessiuo o desatino destes homẽs que até de doze caixoẽs cheyos de barras de prata (...) nenhum ficou que tambem não fosse ao mar" (48).

E porque a contrição não é autêntica, o roubo de Calemplui surge como o clímax dos excessos de António de Faria.

Se bem que dissimulado e provisório, regressa cíclicamente o arrependimento: "Ficou assaz agastado & arrependido do que sem consideração nem conselho de ninguem, mas só por sua võtade & por sua cabeça tinha cometido, inda que em sy reprimia a dõr deste erro com a maior dissimulação que podia, por não enxergarem os seus nelle fraqueza" (49).

A punição de tão grave crime é o fatídico tufão na enseada de Nanquim, obrigando à devolução quase imediata do produto furtado: "Com este medo começamos a alijar quanto traziamos, & foy tamanho o desatino neste excessiuo trabalho, que até o mantimẽto e os caixoẽs de prata se lançaraõ ao mar, & apos isto cortamos

também ambos os mastos, porque já este tempo as embarcações hião abertas"(50).

Mas a principal punição é a morte do principal responsável pela quebra da harmonia estabelecida: "ouuimos na panoura de Antonio de Faria hũa grande grita de Senhor Deos misericordia, por onde imaginamos que se perdia, & acudindolhe nòs da nossa com outra pelo mesmo modo, mas não responderaõ mais como que eraõ alagados, de que ficamos taõ pasmados & fora de nòs, que hũa gran de hora nenhum falou a proposito (...). Tanto que o dia foy de todo claro, & descobrindo já todo o mar não vimos Antonio de Faria, acabamos todos de pasmar de maneyra q̃ nenhum de nòs teue mais acordo para nada"(51).

As lágrimas do "nosso triste successo", o choro da "desaumentura", confirmam o estado psicológico da miséria humana, decorrente de caminhos errados (52).

3.2. O CONFLITO NÓS/DUTROS

O encontro com o Outro é uma aventura permanente, pelo que exige de adaptação e aculturação. Daí é conflito, resultante do reconhecimento da diferença. É, como define M. Leonor C. Buescu, "a problemática-chave na PEREGRINAÇÃO: a problemática do Encontro, do Contacto e da Comunicação, como três graus possíveis no frente a frente de duas entidades humanas - indivíduos e grupos- envolvidos nos processos do Conhecer e do Reconhecer"(1).

Não vamos agora desbravar todos os factores da diferença, desde os mais imediatos, como o vestuário e os traços rúnicos, até aos mais elaborados, como a língua e as práticas religiosas e militares. Vamos, sim, analisar os motivos que originam o confronto entre o sujeito colectivo e o Outro, tendo sempre em conta que esta análise é profundamente filtrada pelo ponto de vista do narrador.

Não vamos também relevar os aspectos da convergência cultural entre os dois agentes da comunicação, pelo que deste subcapítulo resultará uma visão de conjunto essencialmente negativa, intencionalmente unilateral e parcelar, não devendo por isso inferir-se daqui um juízo de valor globalizante quanto à acção dos Portugueses no universo diegético da PEREGRINAÇÃO, nem do seu contacto/comunicação com o Outro.

Desta visão negativa do sujeito será excessivamente fácil e apressado concluir-se quanto ao estatuto picaresco das personagens e da narrativa, como interpreta parte da crítica contemporânea. Antes de mais, nem toda a acção negativa é objecto da picaresca. Se o fosse, quase toda a literatura desempenharia essa função. Depois, como reconhece Alfredo Margarido, (2), falta-lhe essencialmente o projecto ou o ponto de vista do narrador neste sentido.

Se, no capítulo anterior, ficou claro o estatuto épico da narrativa, a partir da hipérbole e do engrandecimento dos feitos heróicos no Índico e no Pacífico, vamos agora focalizar o eufemismo como processo de filtragem do negativo, em aliança, aparentemente contraditória, com o realismo diegético, o que nos reenvia novamente para a epopeia, numa intenção evidente de suavizar a noção de antipoema, como designa L. Picchio (3).

Trata-se de "uma gama complexa, gradativa, extremamente diversificada e até subtil de reacções de emoção, de cognição, de volição, envolvendo a totalidade do esforço psíquico (4) e não de um sim-

ples posicionamento tripartido: assimilação/rejeição/indiferença (5).

Este enriquecimento psicológico da personagem, aliado à tensão extremamente dramática, que marca o conflito entre sujeito e objecto, ultrapassa a tão propalada focalização picaresca da narrativa, por natureza estática, plana, tipificada.

Na base do conflito com o mundo oriental, existem motivos de ordem bastante diversificada. Ao aproveitamento da situação conjuntural, juntam-se razões que assentam no desencontro comercial (a concorrência), político (confronto de poderes), cultural (mentalidade) e moral (excessos). A par da legitimação ou da explicação racional, o narrador junta a sua crítica aos excessos por demais evidentes, cuja análise se reservará para o próximo capítulo.

A SITUAÇÃO CONJUNTURAL

O empobrecimento radical, a nudez e a miséria, resultantes dos naufrágios, cuja lamentação lacrimosa é uma constante assinalada no I capítulo, criam as condições favoráveis à prática do roubo sistemático.

No âmago dessa solução, desenvolve-se uma moral pouco escrupulosa: a da libertação egoísta, à custa do esforço alheio. Favorecido por uma estratégia calculista e aparentemente sagaz, este tipo de atitudes facilmente se confunde, de facto, com a práxis do herói pícaro. Não nos esqueçamos, porém, do ponto de vista do narrador, ao perspectivar não a apologia desse tipo de herói, mas a focalizar o tipo de anti-herói, a partir da crítica moralizante.

Vejamos o caso do roubo da lanterna, após o naufrágio da Ilha dos Ladrões e o milagre do milhano. Revelando um hábil aproveitamento da fraqueza alheia - "Vêdo (...) quão descuidados & desordenados todos andauão, & q̃ na embarcaçãõ não aua pessoa nenhũa que nola pudesse tolher" (6) - António de Faria apresenta um discurso lacrimoso, cujo objectivo é o de persuadir os companheiros ao acto doloso. Notemos, ainda, que o eufemismo legitimador de tal proeza, a atribuição à divina Providência do favor que acaba de lhes conceder, é também uma figura de intersecção com o discurso picaresco: "bem vedes (...) o triste estado em que nossos peccados nos tem posto, de que eu creyo & vos cõfesso q̃ sds os meus foraõ causa, mas como nosso Senhor he infinitamente misericordioso, eu espero nelle que não ha de permitir q̃ acabemos aquy

tão miseravelmente. E ainda ã sey quão escusado he trazervos à memoria quanto nos importa trabalhar por tomarmos esta embarcaçã que nosso Senhor milagrosamente agora aquy nos trouxe, toda- uia volo lembro, para ã todos assi como estamos, co seu santo no- me, na boca & no coraçãõ arremetamos juntamente a ella, & antes ã nos sintãõ nos lancemos todos dentro"(7). Não há dúvida quan- to à desfaçatez e habilidade retórica desta personagem que trans- forma um pecado, segundo a própria consciência ética, em virtude.

Atentemos, porém, no remate do caso. O narrador homodiegético não se limita a focalizar o lado aparentemente vitorioso do fei- to. Seria a perspectiva picaresca. Desviando a atenção diegético- ca para o outro lado da margem, regista as lágrimas dos vencidos e o seu pasmo confuso e reprovador: "Os Chins que estauão descuy dados disto (...) ficarão tão pasmados ã nenhum delles se soube dar a conselho; & tirandolhe nós com hum meyo berço de ferro ã traziaõ na lanthea, se acolherão todos ao mato, onde então fica - raõ chorando o sucesso da sua mã fortuna, como nós até então ti- nhamos chorado a nossa"(8).

Como interpretar esta comparação lacrimosa: cinismo ou solida- riedade? A primeira interpretação é logicamente a da picaresca. Mas como conciliá-la com a violenta e arrebatadora crítica do Menino Chinês a tão bárbaro feito, logo no capítulo seguinte, num discurso emocionante e pleno de persuasão? O narrador pícaro não concederia o estatuto da palavra à voz da oposição, mas con- tentar-se-ia com a apologia, clara ou insinuada, do seu herói. As lágrimas da personagem, símbolo da sua pureza e inocência, e o seu jejum de três dias, reforçando a sua atitude de protesto, na coerência entre lógos e práxis, são a prova mais cabal da sua força persuasiva, geradora da solidariedade do narrador: "E não querendo mais responder a pergunta nenhũa, se foy pôr a hum can- to a chorar, sem em tres dias querer cousa nenhũa de quantos lha dauão"(9).

É também a necessidade (ananké) que legitima o roubo do jun- co: "E vendo Antonio de Faria que a lanthea em que vínhamos não era embarcaçãõ suficiẽte para irmos daly a Liampoo, onde tinha - mos determinado de yr, assentou com parecer dos mais companhey - ros & soldados de se prouer de outra melhor; & ainda que naquel- le tẽpo não estauamos para cometer cousa algũa, todavia a neces- sidade nos obrigou a fazermos mais do que as nossas forças re - querião"(10).

É o confronto consciência/necessidade, sendo esta o elemento

determinante, como no capítulo CXLII o narrador explicará pela boca do Broquéem de Pangor: a pobreza "he o remate de todos os males, & por onde commumente as nossas almas se consomem de todo na concaua funda da casa do fumo"(11).

De resto, é também a perspectiva épica que justifica este roubo, considerado elemento essencial para a batalha com Coja Acém, principal derramador do sangue cristão (12).

É este o sentido da oração lacrimosa de António de Faria, sedento de vingança, cujos pecados são metamorfoseados em virtude, na gesta **heróica**: "Senhor Iesu Christo, assi como tu meu Deos es verdadeyra esperança dos que em ty confiaõ, eu mais peccador que todos os homẽs te peço com muyta humildade em nome destes teus seruos, cujas almas tu remiste co teu precioso sangue, ã nos des esforço & victoria cõtra este inimigo cruel matador de tãtos Portugueses, o qual eu, com teu fauor & ajuda, & por honra do teu santo nome determino de yr buscar como ategora tenho feito, para que a mãs destes teus ~~seus~~ & fieis soldados pague o que ha tanto tempo que nos deue"(13).

A CONCORRÊNCIA COMERCIAL

A conquista do direito da mercancia no espaço nómada e plural da PEREGRINAÇÃO esbarra desde logo com o espectáculo da concorrência internacional.

De um lado, as potências muçulmanas, em geral, e a turca, em particular, com direitos adquiridos plurissecularmente; do outro, os mercadores chineses, ciosos do seu quase monopólio no Extremo Oriente, e a política proteccionista do Império, cujo rigorismo dá origem ao fenómeno cultural da xenofobia, com excepção de dois ou três portos abertos aos estrangeiros, e aos Portugueses em particular, como Liampó, Chinchéu e Macau.

Curiosamente, na época a que se reporta a narrativa, o Japão surge como uma espécie de paraíso para o livre câmbio internacional: por excesso de oferta, embaratece a seda da China abaixo do preço do custo, enquanto as calamidades naturais funcionam como a salvação económica de alguns privilegiados que a elas resistem, como os Portugueses.

Entre os corsários muçulmanos, inimigos declarados dos Portugueses, como se viu no capítulo anterior (14), contam-se os que frequentavam a costa de Ainão.

Ilibando a responsabilidade de António de Faria nos roubos

efectuados, o narrador faz uma declaração de princípio quanto à sua pureza e rectidão de intenções. A excepção a tal princípio refere-se justamente aos corsários hostis: "porq̃ nunca seu intento foy roubar senão só os cossayros que tinhaõ dado a morte, & roubadas as fazendas a muytos Christãos que frequentauão esta enseada & costa de Ainão"(15). Trata-se de uma atitude vindicativa, com intenção épica de repor direitos adquiridos e a honra lesada, increvendo-se no espírito da guerra de cruzada, já evidenciado (16).

Queixando-se indirectamente da situação de monopólio comercial que gozavam na China, o narrador insinua claramente o processo granjeador de tal privilégio, o suborno: "os quais cossayros tinhão seus tratos cos Mandarins destes portos, a que dauão muytas & muyto grossas peitas, por lhes consentirem que vendessem na terra o que roubauão no mar"(17).

A mesma acusação de ladrões é feita aos comparsas de Coja Acém, de cujas riquezas se faz circunstanciado inventário(18): "mas como elles eraõ ladrões q̃ se temião da gente da terra pelos males & roubos que aly cada dia lhe fazião, estauão taõ aparelhados, & tinhaõ tão boa vigia, que em nos vendo, tocaraõ hum sino muyto apressadamente"(19).

Curiosamente, os Portugueses acabariam por adoptar o processo do suborno, criticado como ilícito pelo narrador, só que com objectivos diplomáticos: a libertação dos cativos (20).

A prática do regateio, ainda hoje vigente no Oriente, é devidamente registada pelo narrador, a propósito dos direitos aduaneiros chineses: "& q̃ quanto aos direytos del Rey, elle era muyto contente de os pagar, porem não a trinta por cento como elles lhe pedião, mas que a dez, como nas outras terras se pagauão, lhe daria logo de muyto boa vōtade"(21).

A tática da simulação do desinteresse comercial - "se fez à vella muyto embandeyrado como homem isento, & que lhe não daua nada de vender nem deixar de vēder"(22) - é, como sempre, o melhor meio para a obtenção do almejado: "O que vēdo os estrãgeyros q̃ tinhão vindo nas cafilas, & que por contumacia do Nautarel se lhes hia a fazenda que tinhão no porto com que esperauaõ de se auilar, se ajuntaraõ todos, & lhe foraõ requerer que o mandasse chamar, senão q̃ protestauaõ de se irem queixar a el Rey"(23).

Reforçado com esta vitória, António de Faria joga, então, a cartada do tudo ou nada: "se lhe quisessem comprar a fazenda toda por junto, trazendo logo prata quanta bastasse para isso, que lha venderia (...), de outra maneyra não queria nenhum concerto

com elles, porq̃ estava muyto escandalizado do pouco respeito que o Nautarel lhe tiuera, em lhe desprezar os seus recados"(24).

É a simulação da força, da determinação, a cartada de risco total, cuja expressão concreta é a linguagem do ultimatum, provocada pela fraqueza real, ou receio da descoberta da vingança sobre o cristão renegado Francisco de Sá (Necodá Xicaulém): "lhe respondessem dentro de hũa hora, q̃ sô para isso lhe daua de espaço"(25).

É o triunfo do parecer sobre o ser. Mais do que a questão do medo e do receio, está em causa a sua manifestação: "Elles vendo hũa tal determinaçãõ, & tãdoa por verdadeyra, arreceando que se lhe fosse dentre as mãos aquella occasião (...) de se poderem auir para se tornarem para suas terras, vieraõ logo em cinco barcaças muyto grãdes com muytos caixõs cheyos de prata, & gran de soma de sacos para leuarem a pimenta"(26).

A paz e a concertação que resultam deste negócio rendoso - "cêto & trinta mil taeis" - assente numa falsa base, acabam por tornar-se efêmeras e transformam-se em revolta popular: "E cõ quanto isto se fez com toda a breuidade possiuel, nem isso bastou para que antes de se acabar deixasse de vir a noua do que tinhamos feito ao ladraõ no rio de Tanauquir, com que toda a terra se amotinou de maneyra que nenhũa pessoa nos quiz mais vir a bordo como antes fazião, pelo qual foy forçado Antonio de Faria fazerse à vella, & muyto depressa"(27).

O CONFRONTO POLÍTICO

A dominação política dos Portugueses no Oriente, no contexto histórico da PEREGRINAÇÃO, encontra-se numa fase de relativa estabilidade, deparando-se, aquêm e além, apenas alguns problemas quanto à conservação do já constituído e relativamente consolidado Estado Português da Índia: o cerco de Diu (o primeiro), as batalhas com os Achéns (defesa da fortaleza e estreito estratégico de Malaca).

As questões políticas decorrem das relações diplomáticas com os reinos vizinhos, do envolvimento militar de alguns (por vezes centenas de) Portugueses nos conflitos regionais (Pegú, Bramá, Sião, Sonda) e a propósito da presença comercial e cultural portuguesa no espaço asiático.

O confronto político, quer com a autoridade legitimamente constituída, quer com bandos de corsários, surge sempre como res

posta à má recepção e não como a imposição arbitrária de um poder estrangeiro, de teor mais ou menos colonialista; a intervenção libertadora e a retaliação vindicativa.

Tal respeito pelo poder estabelecido provém não só do isolamento político e económico destas nações em relação aos estrangeiros, a quem chamam bárbaros, mas também da verificação e admiração por civilizações milenárias, cujas riquezas são cobiçadas e cujas religiões se pretende aperfeiçoar com o Credo cristão.

Exemplos desta admiração são o elogio da China como "mais abastada de tudo (...) que todas quantas ha no mundo"(28), das suas invenções em artificios de fogo (29) ou mesmo o recado de "muytos cumprimentos, de boa amizade" a "hũ junco de Lequios q̃ hia para o reyno de Sião", cuja resposta é a oferta de "hũ treçado rico, co punho & bainha douro, cõ mais vinte e seis perolas nũa boceta do mesmo feita como saleiro pequeno"(30), que deixa António de Faria "assaz magoado" pela impossibilidade de retribuição.

No confronto de António de Faria com o Mandarim de Noudai, em razão da pretendida libertação de cinco cativos, acusados de "ladroões q̃ roubavaõ as gentes do mar"(31), joga-se a força da obstinação e o desafio ao poder constituído. Empenhando-se de alma e coração em tal projecto, após o juramento à casa de nossa Senhora de Nazaré e o agradecimento aos companheiros aderentes, "co barrete na mão & lagrimas nos olhos, & muyta cortesia nas palauras"(32), António de Faria põe em acção um plano que parte da petição pacífica, da oferta de "hũa odiaa que valia duzentos cruzados"(33) e chega até ao combate, saque e incêndio da cidade, como resposta às mutilações físicas dos mensageiros e às injúrias recebidas (34).

Esta tendência para o apagamento radical de uma civilização (Ecpírosis), frequente no universo diegético da PEREGRINAÇÃO, como a destruição de Tróia pelos Gregos (35), atitude profundamente anti-histórica, tem a ver com a dominação política, naturalmente - "mandou pbr fogo à cidade por dez ou doze partes, & como a mayor parte della era de taboado de pinho, & de outra madeyra, em menos de hum quarto de hora ardeo tão brauamēte que parecia cousa de inferno"(36) - mas também com a crença no mito do eterno retorno: "qualquer forma (...), pelo próprio facto de existir e de durar, enfraquece e gasta-se; para readquirir o vigor, ela tem de voltar ao amorfismo (...); tem de ser reintegrada na unidade primordial de onde veio; (...) tem de voltar ao 'caos' (no plano cósmico), à 'orgia' (no plano social), às trevas (...), à

'água'(...)(no plano humano, 'Atlântida', no plano histórico, etc.)" (37).

O rapto das moças chinesas insere-se nesta perspectiva destruidora, o saque (no plano económico) e a orgia (no plano social), como excessos da dominação política, logo como despojo épico, mas também como parte integrante do caos e das trevas, antes da renovação do cosmos e da história.

Observe-se novamente o ponto de vista do narrador. Focalizando o contraste entre a ufania triunfalista dos vencedores - "todos muyto ricos & muyto contentes, & cõ muytas moças muyto fermosas"- e o espectáculo lastimoso das lágrimas das cativas - "que era lastima velas yr atadas cos murroës dos arcabuzes(...) & todas chorando, & os nossos rindo & cantando"(38)- o narrador como que se distancia dos excessos dos heróis (atitude antiépica) para se solidarizar com os que choram, de acordo com a mensagem evangélica do Sermão da Montanha: "Felizes os que choram porque serão consolados"(39).

Vários são os casos comprovativos da retaliação vindicativa, os quais, embora contextualizados em espaço e tempo universalmente bélicos, aproximam os heróis da PEREGRINAÇÃO dos arquétipos das epopeias clássicas e da Lei de Talião da cultura judaica ("Olho por olho, dente por dente"), numa disjunção evidente do ideal cristão que professavam.

Assinalem-se os exemplos do corsário chinês Similau: "mandou lançar os miolos fora cõ hũa tranca, assi como elle fizera em Liampo a Gaspar de Mello & aos outros Portugueses"(40); do corsário Necedá Xicaulém (cristão renegado Francisco de Sá), decapitado e feito em pedaços (41); de Quiai Taijão, auto-intitulado Capitão Sardinha, "por vamgloria do que fizera" áquele nosso compatriota (42); de Coja Acém, etc.

A perspectiva do narrador não se dissocia deste espírito épico de cruzada quando avalia a acção de António de Faria em termos de realização instrumental da Justiça divina, como no caso de Similau: "E por toda esta via (...) prouue a nosso Senhor por justo juízo de sua diuina justiça ã a soberba deste perro fosse o ministro ã nelle fizesse a execução do castigo de seus males, para ã a mãos de Portugueses pagasse o que lhes tinha feito"(43).

A briga com o corsário chinês muçulmano Hinimilau, também ele inimigo do nome cristão, chamada por isso fermosa, é motivo de desafrontamento: "com que os nossos ficaraõ de todo desafron

tados, & com grandes gritas seguirãõ liuremẽte aquella
boa vitoria"(44). A sua morte e a dos comparsas (45), bem como
o incêndio do junco e suas fazendas, considerado honrado feito,
longe de apagarem da memõria colectiva o nome dos vitimados,
causam em eco o assombro do mundo asiático em face do europeu:
"E deste honrado feito ficaraõ os Chins taõ assombrados, ã pas-
mauãõ onde ouuiaõ nomear Portugueses"(46).

O discurso atemorizador também faz parte da dominação poli-
tica, suscitando a fuga, o emudecimento e as lágrimas: os trinta
e dois Chineses foragidos "emmudeceraõ de maneyra, que sõs as
lagrimas eraõ as que fallauaõ, & dauãõ testemunho do ã os seus
corações sentiãõ. Porque ponderado bẽ o successo daquella hora,
& a cõfusaõ & grãde perigo em ã todos se viãõ, o menos era per-
der o animo, o siso & o entendimẽto, quãto mais a falla"(47).

Clímax da perseguição vindicativa, a morte de Coja Acêm, rela-
tada com um realismo cruento, simboliza o triunfo total do nome
português num espaço adverso. Daqui talvez a ironia do narrador,
índice do horizonte de expectativa da personagem perseguidora:
"arremetendo cõ este feruor & zelo da fé ao Coja Acem como quem
lhe tinha boa vontade, lhe deu com hũa espada (...) hũa tão gran-
de cutilada pela cabeça, que cortandolhe hum barrete de malha
que trazia, o derrubou logo no chaõ, & tornandolhe com outro re-
vẽs lhe decepou ambas as pernas de que se não pode mais aleuan-
tar", o "derramador & bebedor do sangue Portuguez, como se elle
intitulaua nos começos das suas cartas"(48).

Excesso de retaliação é a cruieza registada como tal pelo nar-
rador, em contraste com o "valle muyto apraziuel de muytas hor-
tas & pumares de muyta diuersidade de fruitas"(49): o incêndio
do hospital dos companheiros dos feridos de Coja Acêm e o ata-
que brutal aos pretensos foragidos. Mais uma vez se concilia o
realismo épico com a compassio elegíaca e trágica, em contraste
com a recusa do anti-herói, num distanciamento crítico evidente
(anti-epopeia e antipicaresca): "estes em vendo Antonio de Fa-
ria derãõ hũa grande grita como que lhe pediãõ misericordia, a
qual elle entãõ não quis vsar com elles, dãdo por razãõ que se
não podia dar vida a quem tantos Christõs tinha mortos, & mã-
dandolhe por o fogo por seis ou sete partes, como a casa era de
madeyra, que foy hũa espantosa cousa de ver, & em parte piadosa,
pela horribilidade dos gritos que os miseraueis dauãõ dentro
(...): algũs delles se quiseraõ lançar pelas frestas que a casa
tinha por cima, porẽm os nossos como magoados, os receberãõ de ma

neyra, que no ar eraõ espetados em muytas chuças & lanças"(50).

A crueldade, a morte e o saque, anti-imagem de uma gente bárbara e impiedosa, que não se detêm ante a exposição da fragilidade do Outro, são características relevantes de uma implacável dominação política. Só o nome cristão e a anagnórisis da identidade cultural e religiosa fazem recuar tamanho furor vindicativo, como no caso de Pullo Hinhor: "Os nossos tanto que ouveraõ vista dell'es, deraõ fogo ao falcão & aos berços, & desparando espingardas arremeterão a elles, que ja neste tempo hião fugindo, quasi todos feridos, & sem ordem nenhũa, & os seguiraõ cõ tanta pressa que os alcançarão encima no viso de hũ outeyro, onde em menos de dous credos foraõ todos mortos, sem escaparem mais que sós tres a que se deu vida por dizerem que eraõ Christaõs, & chegando a hũa pouoação, de vinte casas de palha terreas, se não achou mais nellas que sós sessenta & quatro molheres & crianças pequenas, as quais todas em hum grito deziaõ chorando Christão Christão, Jesu, Jesu, santa Maria, & algũs dezião Padre nosso (...); com tudo as pobres casas foraõ saqueadas, & em todas ellas se não achou valia de cinco cruzados, porque toda esta gente he tão pobre que nem hum só real tem de seu"(51).

Notemos que esta crueldade sucede apõs o desaparecimento de António de Faria, prova de que não tem consistência a tese da heteronímia desta personagem em relação ao Autor, como pretende António José Saraiva. Mais uma vez, o ponto de vista do narrador não focaliza a apologia do herói mas regista as suas barbaridades, em contraste com a Dor por ele semeada.

O DESENCONTRO CULTURAL

Não há dúvida de que o segredo do grande sucesso na recepção europeia da PEREGRINAÇÃO tem sido o seu valor exótico que se reflecte num extraordinário empreendimento multidisciplinar: linguístico, botânico, zoológico, geográfico, cosmográfico, astronómico, etnográfico, histórico, filosófico, teológico, etc. Nela a Europa do Renascimento reencontra, talvez como em nenhuma outra, a própria imagem cultural, projectada na grande vocação universalista da aventura marítima da gente lusa. Nela perpassam, como num painel, os seus valores e contravalores, as suas qualidades e defeitos.

Nesta problemática do encontro e do desencontro, não deixa de ser notável o esforço de aculturação por parte do grupo mi-

noritário, ora em posição de domínio, quando favorecido pela superioridade tecnológica, o clima e a fortuna, ora em posição de cativo, após o naufrágio, e vítima dos próprios excessos da pretensão dominadora.

Assim, o rito de agradecimento ao Mitaquer pela sua libertação, já na Tartária, envolve a prostração reverencial, a palavra, em conjugação com a elocução do silêncio místico, o discurso lacrimajante e religioso: "nós todos noue nos prostramos no chão, & com as cortesias devidas a tão boa noua, respondemos, saõ tamanhas, senhor, as merces ã nos tães feitas, que querertas agradecer cõ as palauras (...) entãdemos que serã mais ingratição que verdadeyro & deuido agradecimento, por onde nos parece ã o mais acertado serã o silencio metido na alma que Deos em nós pos. E ja que a lingua nos não serue (...), seruirnosha de pedirmos continuamente com muytas lagrimas & gemidos a aquelle Senhor que fez os ceos & a terra (...) que a ty & a teus filhos de tamanho conhecimento da sua verdade que por elle mereças ter parte nas suas promessas despois que nesta vida viueres muyto largos annos"(52).

Na audiência com o Rei Tártaro, o rito eucarístico (de acção de graças) é marcado com o gesto do erguer das mãos e do ósculo do chão, observando-se o simbolismo litúrgico do número três: "leuantando as mãos em sinal de lhe darmos graças, beijamos o chaõ tres vezes dizendo, hipausináfapã lagaõ companoo ducure vi day hurpane marcuto valem, ã quer dizer, mil gerações descãsem teus peis, porque fiques senhor dos que habitã a terra"(53).

A resposta a esta mimesis ritual é a do reconhecimento da convergência cultural: "ao que elle sorrio, & disse para hum principe ã estaua junto com elle, falão como gãte que se criou entre nós"(54).

Mas a divergência cultural também existe, criando obstáculo ao bom entendimento mútuo.

Na análise das causas do fracasso da missão enviada por António de Faria ao Mandarim de Noudai para a obtenção dos cativos nacionais, o narrador relewa o escândalo produzido pela referência igualitária ao Rei de Portugal como irmão do Rei da China, ou melhor, do seu Imperador: "porque mandando eu lãr a tua petição, em que, como a Senhor me pedias que ouesse piedade de ty que eras miseravel & pobre, à qual eu, por ser grandioso, já me tinha inclinado, & estaua satisfeito do pouco que dauas, tocou no ouvido de minhas orelhas a blasfemia de tua soberba, di-

zendo que o teu Rey era irmão do filho do sol, lião coroado por poderio increiuel no trono do mundo debaixo de cujo pé estão sometidas todas as coroas dos que governão a terra com real cetro & mando, seruindolhe contino de brochas de suas arparcas, esmagados na trilha do seu calcanhar"(55).

Apesar da superioridade tecnolbgica e do domínio territorial com que os Portugueses se impõem no outro lado do Hemisfério, são obrigados a reconhecer no Imperador chinês a sua supremacia sobre toda a Ásia e curvar-se perante aquele que se intitula monarca do mundo, o que não deixa de constituir autêntica novidade cultural. E a lógica com que é desmitificada a atitude aparentemente humilde do estrangeiro, fazendo-lhe tomar consciência das próprias contradições, é perfeitamente plausível. Põe-se, assim, a ridículo a vacuidade do discurso pauperista e lacrimajante.

Outra disparidade refere-se à má interpretação do rito nupcial da espera do noivo pelas quatro lanteás de remo, junto ao morro de Tilaumera: "& não entendendo os nossos o que isto poderia ser, lhes pareceo que eraõ espias da armada do Capitão de Tanauquir que podia vir em busca de nós"(56). O receio das represálias pela acção vindicativa e o desconhecimento dos costumes locais criam as condições favoráveis à prática de mais uma arbitrariedade, a captura da noiva chinesa e seus irmãos: "vendo Antonio de Faria que era gente triste, & a mais della molheres velhas que não prestauão para nada, as mandou todas pôr em terra, ficando somente a noiuia cos seus dous irmãos, por serem moços bons para a esquipação dos juncos, de que algum tanto vinhamos faltos"(57).

Desta vez, não é o discurso pietista e lacrimoso que sobressai, mas, ao contrário, o tom cômico e quase anedótico, sem com isso, todavia, se concluir quanto à intenção picaresca do Autor. O caso, tendo origem num equívoco - "& (...) se enganaraõ cõ nosco" (58) - surge como uma espécie de passatempo para os treze dias "bem enfadados com temporais pela proa"(59). Por isso, é encarado como uma dádiva da boa fortuna: "quiz a nossa boa fortuna que a caso ja sobola tarde vieraõ dar de rosto com nosco quatro lanteaas de remo (...) em que hia hũa noiuia para hũa aldea"(60).

O estado alcoólico dos acompanhantes e o seu lançamento ao mar causa certa hilaridade e leve ironia à narrativa: "como todos elles, ou os mais vinhão bebados, nem os que ficauão na lanteaa sentiraõ o rumor que os nossos fizeraõ (...), & lançandolhe de

cima algumas panellas de poluora, os fizeraõ lançar todos ao mar (...) & (...) foi necessario tornarẽ a recolher os tristes que andauõ na agoa bradando que se afogauõ"(61). Cômica é também a comparação usada para descrever a fuga das outras lanteãs: "as outras duas lanteas sintindo a reuolta, largaraõ as amarras por mão, & fugirão a remo & a vella com tanta pressa, que parecia que parecia que o diabo ia nellas"(62).

A recusa de tocar e cantar num funeral, por parte de Gaspar Meireles, é outro episódio de certa comicidade, mercê do desencontro cultural.

Após o registo etnográfico da atitude festiva em tal situação, antípoda do Ocidente, o narrador coloca na boca de um dos participantes a explicação de tal costume, que assenta na crença da sobrevivência anímica e psíquica dos homens: "rogote que cantes o mais alto que puderes, porque te ouça este defunto ã aquy leuamos, porque te affirmo que vay muyto triste pela sauda de que leua de sua molher & de seus filhos a que em extremo era affeiçoado"(63).

A cblera do mestre da música, como reacção a esta recusa, é bem elucidativa desta disjunção cultural: "se tu não aproueita-res a este defunto com essa graça de tanger & cantar que Deos te deu, não direy de ty que es homem santo, como ategora todos cuydamos, mas que a excellencia desta falla que tẽs he dos habi tadores da casa do fumo, cuja propriedade & natureza primeira foy tãbem cãtar cõ vozes suaues, inda ã chorem & gemõ no lago da noite como cães esfaimados, ã rangẽ os dẽtes, & ensopados na baba do odio dos homẽs, se lhe enxerga a escuma de suas malda-des nas offensas que fazẽ ao que viue no mais alto dos Ceos"(64).

As lágrimas, nesta intervenção, têm curiosamente a conotação pejorativa dos inimigos de Deus e dos homens. O episódio termi na com uma atitude coerciva, também ela cômica: "pegarão (...) no Gaspar de Meirelles, & o fizeraõ quasi por força tanger"(65).

Por último, a proeza alcoólica de Francisco Temudo no Calaminhã constitui, pela sua comicidade, outra convergência com a narrativa picaresca.

Sentindo-se quasi injuriados com o triunfo do Português ("lhes fez ventagem no beber"), os Tuparões, "gente baça, & bẽ inclinada, mas muyto comedores, & em extremo dados às delicias da carne & da gula"(66), prolongam o banquete "para restaurarẽ sua honra", embora sem sucesso: "porem o Portuguez se deu tal manha cõ vinte delles ã então estauõ à mesa, ã todos ficarão deitados à costa, & elle ficou muyto inteyro"(67).

A reacção posterior a esta proeza é outra marca da novidade cultural de outras gentes: "E (...) pôdo o Portuguez (...) enci ma de hũ elifante, o leuarão por toda a cidade acõpanhado de in finita gẽte"(68); e tiveram-no "em conta de santo, ou filho de algum grande Rey"(69), visitando-o com mais de duzentos taéis em barras de prata, peças de seda e muitos presentes.

Apesar do tom levemente lúdico da narrativa, a censura moral à gula deste povo e a crítica aos desatinos filosóficos e teológicos das suas crenças (70) colocam o texto num nível transcendente em relação à picaresca.

3.2.5. O DESATINO E OS EXCESSOS (A MORAL)

No conflito NÓS/OUTROS, subjaz uma concepção de tipo moral. Não se trata de uma divergência teórica entre as duas culturas, mas de um julgamento negativo em relação ao comportamento dos Portugueses. Entre os defeitos apontados, sobressaem a mentira, o roubo e a sensualidade.

De acordo com a idiosincrasia chinesa, um velho, desconfian do da excessiva liberalidade de António de Faria, obriga-o ao juramento, invectivando a mentira como um mal tão grave como a soberba dos Juizes: "não me fio ainda muyto da liberalidade des sas tuas palauras, porque te estendeste tanto nellas que temo que me faltes no effeito do que ellas prometem, pelo que te pe ço que mo jures por esta agoa do mar que te sustenta encima de ty, porque se mintires jurando, cre certo q̃ o Senhor da mão pode rosa com impeto de ira se indinará contra ty de tal maneyra, que os ventos por cima & elle por baixo nũca cessem em tuas viagens de te contrariar a vontade, porque te juro pela fermosura das suas estrellas que he a mentira tão auorrecida diante de seus olhos, como a inchada soberba dos ministros das causas q̃ se julgão na terra com desprezo & descortesia falão às partes que requerem diante delles o que faz a bem de sua justiça" (71).

Mas a grande acusação a todos os Portugueses, motivo de prisão e cativoiro, é o roubo, que se reveste de formas e nomes diferentes, consoante as situações e o ponto de vista do narrador.

A pilhagem, prática corrente da aristocracia guerreira, designadamente na Idade Média, é um índice claro de dominação política, assumida como tal: "Antonio de Faria (...) se partio (...) cõ determinação de descobrir (...) os portos & angras daquela

costa, & ahy por qualquer via, de boa pilhagem se reformar dalgũas cousas de que vinha falto (...), principalmente de mantimentos, & munições, & de poluora"(72).

A tomada de refêns, tendo em vista a pesquisa de informações, em vez de se chamar rapto ou sequestro, é eufemisticamente narrada como fruto de uma necessidade (ananké), através do simples gesto de tomar o alheio, aproveitando a ocasião do negócio ambíguo ou do ócio sonolento: "chegarão a hũa aldea pequena (...), onde quiz nosso Senhor que se negocearão tão bem, que antes que fosse menham tornarão a bordo com hũa barca carregada de louça & canas de açúcar que acharão surta no meyo do rio, na qual vinhaõ oito homens & duas mulheres, & hum minino pequeno (...), os quais sendo todos metidos no junco de Antonio de Faria, os segurou do medo que trazião"(73); "vimos no meyo do rio por nossa proa estar hũa barcaça surta, dentro na qual, pelo grãde aperto & necessidade em ã então estauamos, nos foy forçado entrarmos sem tumulto nem rebuliço algum, & nella tomamos cinco homens ã achamos dormindo, os quais Antonio de Faria inquirio"(74).

As lágrimas dos raptados contrastam, então, com a frieza do objectivo político e a dissimulação táctica dos raptadores: "& começandoos a inquirir, nunca ja lhes puderão tirar outra palaura da boca, senão somente, Suqui hamidau niuanquao lapope dagatur, que quer dizer, não nos mates sem razão, que te demandará Deos nosso sangue, porque somos pobres, & cõ isto chorauão & tremião de maneyra, que não podião pronunciar palaura nenhũa. Vendo então Antonio de Faria sua miseria & simplicidade (...), dissimulando (...), rogou a hũa mulher China Christam (...) que os agasalhasse, & os segurasse do medo que tinhaõ, para que respõdessem a proposito ao que lhes perguntassem"(75).

Pela gravidade histórica das suas consequências, os roubos de Lançarote Pereira e Aires de Sousa, fortemente denunciados pelo narrador, merecem especial menção. A linguagem usada já não é a do eufemismo mas a do realismo e da imaginação: "Lançarote Pereyra (...), querendose elle satisfazer desta perda [empres-timo de hũs mil cruzados em ruyns fazendas fiadas a huns Chins homens de pouco credito] nos que lhe não tinhaõ culpa, ajuntou para isso hũs quinze ou vinte Portugueses ociosos & de mã consciencia, & quiçã de pior siso, & lhe deu hũa noite em hũa aldea daly duas legoas, que se dezia Xipatau, & roubou nella dez ou doze lauradores ã ahy viuiaõ, & lhes tomou a todos as mulheres & filhas, com morte de treze pessoas, sem razão, nem causa algũa

justa que para isso tivesse"(76).

Se o roubo e rapto de Langarote Pereira acarretaria a perda de Liampó, o roubo de Aires B. de Sousa aos herdeiros de um Arménio e a dois Chineses, na sua função pública de Provedor dos Defuntos, acabaria por suscitar um verdadeiro motim popular contra os Portugueses e a sua expulsão de Chinchéu (77).

A profanação dos túmulos imperiais opõe António de Faria e companheiros a Hiticou e restantes ermitões, num verdadeiro conflito moral: a inconsciência e a desfaçatez versus a consciência e o escrúpulo: "E depois de estar hum pouco pensatiuo & confuso co que via diãte, tornou a pôr os olhos no tumulo & rumor que todos faziamos no desarrumar & despregar dos caixões (...) que era escolher a prata (...) de mistura coa ossos dos finados (...) o que o ermitaõ sofria taõ mal que duas vezes cahio esmorecido dũ banco (...) como homem que sentia aquillo por offensa graue"(78).

Encontrando-nos novamente num cruzamento e intersecção de linhas com o discurso picaresco, deparamos com a sagacidade e simulação irónicas de António de Faria, em contraste com o escândalo e estremecimento de Hiticou, com a profundidade do seu discurso. Mais uma vez, a narrativa picaresca contentar-se-ia com o retrato irónico, maliciosamente sagaz, simulador cínico da honra e da consciência do seu herói, em contraste com a caricatura ridícula de um velho decrépito, sem voz e sem profundidade de discurso. Desapareceria qualquer mensagem de tipo moralizante e satírico.

Pelo contrário, a imagem alegórica deste ancião é a da venerabilidade e da honra, a da aristocracia de espírito, como n'OS LU-SIADAS o Velho do Restelo: "homem velho, que ao parecer seria mais de cẽ annos, com hũa vestidura de damasco roxo muyto com prida, o que no seu aspeito parecia ser homẽ nobre"(79).

Confrontam-se no episódio a velhacaria e a seriedade, o destino e o apelo ao bom senso, a vã e a verdadeira retórica, a insegurança e a tranquilidade interiores. Na narrativa picaresca, só o primeiro elemento do eixo paradigmático seria posto em natural evidência, ficando o segundo obliterado ou relegado para segundo plano.

Assim, ao estratagema da esmola e da promessa da restituição ao dobro em três anos (80), contrapõe o velho sábio a desmistificação satírica do falso herói: "em vez de dares graças a Deus (...) o vês roubar"(81).

A simulação da brandura e do discurso afectivo -"começou de amimar & afagalo com palauras brandas,& de muyto amor & cortesia"(82)- é imediatamente desmontada pelo narrador como grosseria hipocrisia, em contradição com a determinação de "ao outro dia tornar a acometer as outras ermidas"(83). A simulação da contrição é, assim, corajosamente desnudada como uma espécie de lágrimas de crocodilo: "certificandolhe que depois que o ouuira se arrependera muyto de ter cometido aquella viagem"(84), soando logo a mentira descarada e a falso pretexto: "mas que os seus lhe dezião que se se tornasse o matarião logo,& que isto lhe descobria em grande segredo"(85).

Não deixa de ser notório e intencional o contraste entre a vã e a verdadeira retórica; entre o discurso redundante, alienante (culpabilização de Adão e Eva) e contraditório (como quem troca os pés pelas mãos) e o discurso sóbrio, incisivo e coerente; entre o fracasso da própria insegurança e o sucesso da recta consciência e da paz interior (86).

Ao desatino com que são cometidos os excessos -"subindo desatinadamente por cima das grades de ã toda a ilha (...) era cercada, correo como doudo de hũa ponta para a outra (...) & foy dar a hũa ermida muyto mais nobre & rica que a outra (...), na qual estauão dous (...) ermitaës,& dando nellas de supito os tomou a ambos (...) & apanharaõ do altar hum idolo de prata de bom tamanho, com hũa mitra douro na cabeça"(87)- denunciados como obra demoníaca-"contaminaraõ com escarros podres & fedorentos, dando muytas risadas como demonios obstinados & contumazes no primeyro peccado"(88)- contrapõe-se a voz profética da sensatez e da sabedoria: "trabalhay por vos pordes em saluo, porque vos affirmo que a terra, o ar, os ventos, as agoas, as gentes, os gados, os peixes, as aues, as prantas,& tudo o mais que hoje ha criado, vos ha de empecer,& morderuos tãto sem piedade, que só aquelle que viue no Ceo vos poderá valer"(89).

O auto-esbofeteamento de António de Faria, longe de significar contrição pelos excessos cometidos, confirma a sua contumácia e inconsciência, como anti-herói desmistificado pelo narrador, cujo castigo profético não se fará esperar, com o naufrágio na enseada de Nanquim (90): "se foy logo a grande pressa pelo rio abaixo, depenando as barbas,& dando muytas bofetadas em sy por ter perdido por seu descuydo & ignorancia hũa tamanha cousa como a que tinha cometido, se chegara com ella a cabo"(91).

Finalmente, a sensualidade de Diogo Soares é bem uma demonstração do conflito ÉROS/THÁNATOS, numa perspectiva moralizante.

A cobiça, no dia nupcial, da bela filha de Mambogoá, num contexto de grosseira e humilhante descortesia - "desejoso de satisfazer em parte o que em todo não podia, tomou a filha pela mão, acompanhada de muitas mulheres nobres (...) & depois de se prostrar por terra com hum muito grande acatamento, lhe deu por seu modo as graças daquela merce & honra que lhe fizera, & tirando (...) hum anel rico (...) lho deu cos joelhos em terra"(92)- revela bem o desregramento de quem usa o poder para satisfazer o apelo dos próprios instintos.

O contraste entre a reuerencia do velho pai lacrimoso (a oferta do dote e cativoiro, em troca da liberdade da filha) e a violência insultuosa e afrontosa (a resposta bárbara de morte ao perro!) marca bem os termos de um desconcerto cujas consequências serão fatais: o assassinio do noivo, seu pai e parentes; o suicídio da noiva; a fuga do velho Mambogoá para a preparação de um regresso punitivo exemplar, tal como o de Ulisses em relação aos pretendentes de Penélope (93).

Dominados pela cobiça e pela insensatez, António de Faria e Diogo Soares como que deitam por terra todas as proezas de seu heroísmo, terminando triste e lamentavelmente a sua existência como anti-heróis, que perderam a oportunidade da glorificação imortal.

3.3. O CONFLITO OUTROS/NÓS: Oponentes e Adjuvantes

O tecido das relações com o Outro envolve uma complexidade dialéctica, não limitável à dimensão conflitual. Se, no subcapítulo anterior, foi evidenciada a faceta da ruptura, não deve, no entantanto, ofuscar-se, em contraponto, o encontro pacífico e acolhedor. É o que se pretende com este subcapítulo, agora sob o ângulo da iniciativa oriental.

O Outro surge, assim, na dupla função actancial de oponente e adjuvante, numa dialéctica que surpreende uma face mais autêntica do universo das relações humanas: a rejeição e o acolhimento; a justiça e a misericórdia; a mentira e a verdade; a perseguição e a compaixão; o cinismo e a piedade.

O Acolhimento e a Xenofobia

Embora a atitude de acolhimento e hospitalidade não seja exclusiva do Japão, designadamente a dos reinos e cidades, como Patane, declaradamente amigos de Portugal (1), é, no entanto, este país que mais se salienta neste domínio. O espírito cortês, ainda hoje visível nas relações sociais, traduzido no rito das vênias, como numa liturgia, é constantemente sublinhado por Mendes Pinto, como na recepção solene à embaixada portuguesa pelo Dáimio do Bungo: "Chegando [o padre mestre Belchior] (...), o esta- uão já aly esperando algũs senhores, os quais com muytas cortesias & mostras damor o meteraõ em hũa casa onde el Rey estaua já esperando por elle (...) com sembrante alegre" (2).

Este espírito cortês também se reflecte na própria língua - gem, como observa curiosamente Wenceslau de Moraes: "A grammatica nipponica faz-nos lembrar uma côrte atarefada, meticulosa, na qual os cortezãos em chusma - substantivos, adjectivos, advérbios, verbos, postposições e todo o resto - palpitam, rodopiam incessantemente em medidas, em cortesias, em requebros, em reuerencias, seguindo regras de precedencia da mais complicada pragmatica imaginavel, ou antes inimaginavel" (3). Seria interessante concretizar o alcance desta observação, ouvindo e compreendendo a saudação do Dáimio ao padre mestre Belchior, a qual espelha a "re - quintada cortezia japonesa, requintada como nunca se viu n'ou - tro paiz, verdadeira feição d'alma" (4): "crê de mim padre estran geyro que só a este dia posso com verdade chamar meu, pelo gran de gosto ã tenho de te ver diante de meus olhos, porque me pare ce que vejo o padre mestre Frãcisco santo que eu queria como a

minha propria pessoa"(5).

De resto, também o narrador se mostra embaraçado perante outra saudação do mesmo Dáimio, anos antes, cuja comparação agrícola é sumamente expressiva: "a tua chegada a esta terra de ã eu sou senhor, seja ante mym tão agradavel, como a chuua do Ceo no meyo do campo dos nossos arrozés, eu achandome assaz embaraçado com a nouidade daquella saudação, lhe não respydy então cousa algũa"(6).

Outras formas de acolhimento, porque de tipo mais material, comprovam a autenticidade destas formas de tratamento. É o caso da hospitalidade principesca, ordenada pelo mesmo Dáimio: "ã entre tanto descançasse noutras casas milhores em ã me mãdaua a-pousentar, onde seria prouido de tudo o necessario (...). E (...) nos agasalhou logo em hum pagode que se dezia Amidamxoo, onde dos bonzos delle fomos banqueteados esplendidamente"(7).

A acção hospitaleira atinge os próprios interesses comerciais dos forasteiros: "aos cinco dias da nossa viagẽ surgimos no porto da cidade Fucheo na qual do Rey, & da gente da terra fomos bẽ recebidos, & com muyto fauor & franqueza nos direitos de nossas fazẽdas"(8).

Mas, mais do que o acolhimento material, é o acolhimento espiritual que seduz e encanta: "& a mim me recebeo com a boca muyto cheya de riso"(9).

Por vezes, o espanto combina-se com a admiração, pela novidade do vestuário e outros sinais exteriores da honra, que põem em questão o esquema estratificado da ordem social estabelecida, como transparece na Carta do Dáimio, que solicita uma entrevista com um dos três Chenchigogins do cabo do mũdo: "vestem seda & cingem espadas, não como mercadores que fazem fazenda, senão co mo homẽs amigos de honra, & pretendẽ por ella dourar seus nomes, & que de todas as cousas do mundo que lâ vão por fora vos tem dado grãdes informações"(10).

Para maior compreensão deste espanto, observe-se que, até à revolução Meiji, operada no Japão, a partir de 1868, a classe dos mercadores (chonin) era considerada a mais baixa da hierarquia social, depois dos nobres, guerreiros e dos próprios camponeses(11).

Esta admiração traduz-se em elogio, como na China ousa confessar Bonquinadau, velho Tártaro, senhor do Reino e acompanhante do Mitaquer.

Em resposta às palavras de agradecimento pela libertação dos Portugueses, exclama ele: "da conta de Deos & do Ceo sabem mais

dormindo, que nós todos esportos, donde se pode infirir que terãõ entre sy sacerdotes que entendãõ do que vay das estrellas para cima muito mais que os nossos bonzos de Lechune"(12). É a sedução do poder da Palavra, índice de honra e saber (13). Será esta a via histórica de penetração na Corte e no círculo de altos funcionários pelos missionários portugueses: "Foi devido aos serviços que prestaram aos imperadores como matemáticos, astrónomos e cartógrafos que os jesuítas se conseguiram manter em Pequim até finais do século XVIII"(14).

Mas a China é, por natureza e prática histórica, uma sociedade fechada ao exterior, talvez excessivamente traumatizada pelas invasões estrangeiras, como acontece com os Tártaros da PEREGRINAÇÃO, por sinal condicionadores da libertação dos Portugueses. Não é em vão que um país se faz rodear de uma estratégia defensiva como a Grande Muralha, que se estende por milhares de quilómetros. Daí, com certeza, a sua xenofobia, a mais marcante do mundo oriental.

Entre os factores das respostas do Japão ao desafio do Ocidente, comparativamente com a China, A. Martins Janeira aponta peremptoriamente "o traço psicológico do Japonês que, ao contrário do Chinês, tem curiosidade em conhecer o estrangeiro, sem o considerar inferior"(15).

Assim se compreende, a partir da xenofobia chinesa, o receio dos Portugueses perante a ousadia de Francisco Xavier em querer penetrar abertamente em território não autorizado: "por que se caso que por elle ser estrangeyro, a justiça entendesse nelle, como estaua certo que auia de ser, & pondo a tormento lhe dissessem que confessasse quem o aly trouxera, porque se temia que se fosse descoberto lhe mãdassem por isso cortar a cabeça"(16).

Efectivamente, os sinais desta xenofobia eram bem evidentes, para desencorajamento de impertinentes ousados: "Desta ribeyra para a parte do Sul (...) em hũas aruores que corrião ao longo da praya estauão sessenta & dous homẽs enforcados, a fora outros muytos ã jazião no chaõ ja meynos comidos"(17).

Paradoxalmente, como que em resposta justiceira ao padrão colonizador de Duarte Coelho - "em hũa lagea muyto alta estaua esculpida hũa Cruz muyto fermosa, cõ as quatro letras do titulo, & abaixo do pee obra de quatro dedos estaua por algarismo era de 1518. & hũas seis letras que em breue dezião Duarte Coelho"(18) - deparavam os Portugueses com o espectáculo aterrador já mencionado e com a devida advertência dissuasora: "em outra aruore es-

taua hũa bandeyra grande, com hũas letras Chinas que dezião, todo o nauio ou junco que aquy vier faça muyto depressa a sua agoada & vasse logo, cõ tempo ou sem tempo, so pena de padecer por justiça como estes miseraveis a quem o furor do braço da ira da potencia do filho do Sol abrãgeo"(19).

Registando uma reacção emotiva de incompreensão perante a ameaça teórica e prática, o narrador interpreta o facto como um provável ataque de piratas chineses: "A qual novidade se não soube dar então nenhum entendimento, mais que suspeitar-se que chegaria aquy algũa armada de Chins, & achando estes coitados, roubarennos como ordinariamente costumão fazer, & so color de justiça fazeremlhe isto que vimos"(20).

Mas igual interpretação é dada pelos Chineses de Xianguulee aos sobreviventes da tempestade de Ainao, após o roubo de Calemplui. A seguir ao espanto da novidade rática e à indagação identificadora por parte dos habitantes de Juzoanganee - "os que vinhaõ buscar agoa vendonos daquella maneyra, parauão, sem ousarem chegar ao chafariz (...), & derão rebate à gente delle; os mais dos moradores sayrão logo a vernos com grande pressa, & admirados da novidade, porque nunca aly tinham visto gente da nossa maneyra, se ajuntaraõ todos em hũa consulta (...), nos mandarão perguntar por hũa mulher muyto velha que gente eramos"(21) - vem a acusação peremptória dos jovens pastores da aldeia vizinha: "tres moços com gado (...) em nos vendo fugiraõ a grande pressa, bradando, ladroës, ladroës, a que os moradores logo acudirão com muytas bêstas, & lanças, bradando a grandes vozes, nauacaranguee, nauacaranguee, que quer dizer, prende ladroës, prende ladroës; & correndo (...) nos perseguiraõ de maneyra que (...) a todos nos ferirão, de que logo hum moço (...) nos morreo, & (...) depois de sermos bem hospedados de muytas bofetadas & pancadas, nos meterão dentro nũa cisterna de agoa (...) na qual auia infinidade de sambexugas, onde estiuemos dous dias, que nos parece raõ cem annos de inferno"(22).

O próprio acolhimento chega a ser interpretado como fruto do receio e não da vontade hospitaleira: "hum (...) homem, & trinta & sete mulheres, (...) velhas, & beatas professoras daquelle templo, das quais fomos agasalhados com muyta caridade, inda que, segundo parecia, foy mais pelo medo que tiuerão de nós, que por vontade que tiuessem para isso"(23).

A PERSEGUIÇÃO

Se o acolhimento gera a admiração e o elogio, a xenofobia provoca a perseguição e a própria tortura. A reacção é, mais uma vez, a atitude lacrimosa: "E daqui nos partimos (...) chorando nossas desaventuras"(24).

Dois povos perseguem particularmente os Portugueses: os Turcos e os Chineses. Os primeiros, por razões de rivalidade política, económica e religiosa; os segundos, por xenofobia, como se disse.

Entre os primeiros, recordem-se as histórias dos ataques de Quiai Taijão a Cristóvão Sardinha (25) e de Coja Acém a Mem Ta borda e António Anriquez(26), cujos relatos provocam as lágrimas: "E (...) lhe contaraõ outras particularidades tão lastimosas, que a algũs dos circumstantes que os ouuião se enxergou bem nos olhos a dôr & magoa que tinhamo delles"(27).

O insulto de Coja Acém aos Portugueses oscila entre a fraqueza e a barbárie: "como nos deixar vencer de hũa gente tão fraca como saõ estes caës, sem mais animo que de galinhas brancas & de molheres barbadas?"(28); "cafres sem ley"(29).

Entre os segundos, reina particularmente a desconfiança, como previne profeticamente um velho: "aconselhote como amigo que não entres em nenhum desta ilha de Ainão, nã te fies dos Chins desta terra, porque te affirmo que nenhum te ha de tratar verda de em cousa que te diga, & fiате de mim, porque sou muyto rico, & não te ey de mentir como homẽ pobre"(30).

A acusação de ladrões paira constantemente sobre os compa - nheiros de António de Faria: "escondessem as peças que estauão rifando, porque as não conhecessem aquelles homẽs, que os terião em cõta de ladrões: & elles o fizerão logo, & querendo satisfa - zer à desconfiança dos Chins (...) que eramos gente de mau título, lhes mandou abrir as escotilhas do junco que a noite dan - tes se tomara ao Capitão Sardinha, que estaua carregado de pimẽta, os quais em o vendo abarrotado (...) ficarão algum tanto mais quietos, & fora de suas sospeitas, dizendo (...) que saõ mercadores"(31).

O ódio de Hinimilau aos Portugueses assume particular signi ficado na medida em que é fruto de três factores cumulativos: a xenofobia chinesa, a rivalidade de corsário e a religião islâmi ca. Expressiva desse ódio é a comparação usada pelo narrador: "com tanta pertinacia como se fora o proprio demonio em carne" (32).

As suas acusações são "cousas tão torpes & abominaueis, qua es nunca se imaginaraõ"(33). Entre os seus crimes contam-se roubos e assassínios cruéis"(34).

O próprio Imperador chinês se desilude com os Portugueses de Liampó:"Soava então pela terra que era la ida hũa armada de quatrocentos juncos, em que hião cem mil homês por mandado del Rey da China a prender os nossos que lá residião dassêto, & queimarlhe as naos, & as pouoações, porque os não queria em sua terra, por ser informado nouamente que não eraõ elles gente taõ fiel & pacifica como antes tinhaõ dito"(35).

Outros povos também manifestam uma atitude persecutória, como o caso dos nove negros Iauos, & Papuas.

Do medo do encontro com diabos - "parecêdolhe que eramos diabos (como elles despois nos confessaraõ), se lançaram todos na agoa"(36)- passam à tranquila noção da realidade - "entenderaõ que eramos gente perdida"- e daqui à estratégia de ataque: o teste de diagnóstico - "nos preguntaraõ por muytas cousas particulares"- e a aparente simpatia - "com outras palauras ja melhor concertadas (...) & de mais esperança para nòs"- dão origem ao pedido ingénuo de protecção - "lhe pedimos pelo amor de Deos que nos quisessem levar cõsigo (...) & lá nos vendessem por seus catiuos a gête que nos leuasse a Malaca"- e à resposta simulada de um sim condicionado - "era necessário que primeyro que tudo lhe entregassemos as armas (...) & hum a hum nos botassemos a nado, pois não tinham manchua que nos fosse tomar"(37).

O resultado é o riso cínico perante a cor alheia: "foraõ comidos de tres lagartos muyto grãdes, sem de todos tres apparecer mais que somente o sangue, de que o rio ficou tinto (...) de que os perros não ouueraõ nenhum dô de nòs, mas antes batendo as palmas, deziã gritando com grandes risadas, bemaumentados aquelles tres que sem dôr acabarãõ seus dias"(38) e a agressão violenta: "nos ataraõ pelos buchos dos braços & a rasto nos levarãõ atê junto da barcaça (...) & nos meteraõ dentro com assaz de vituperios, afrontas, & mau tratamento"(39).

A contrastar, porém, com mais um cativo - "nos venderaõ a todos oito (...) por treze pardaos"(40) - o acolhimento - "nos tratou muyto bem assi de comer como de vestido"(41) - e a libertação - "o qual Rey vsou cõ nosco de tanta magnificencia que liuremente nos mandou para o porto da Çunda"(42) - suavizam o patético desta peregrinação dolorosa.

3.3.1 A INQUIRIÇÃO E A JUSTIÇA

Pela sua frequência e importância no universo diegético, o inquérito de identificação marca o romance com uma faceta policial nítida, em contraste com o vector épico, ou antipolicial.

Com efeito, na sua faina mercantil, ou corsária, pelos mares do Pacífico, na sua deambulação errante por montes e vales da China, o sujeito colectivo é constantemente confrontado com a realidade da diferença, duramente posta à prova no processo da inquirição: "vêdo nelle [junco] gente que até então nunca aly tinham visto, ficarão muyto espantados, & perguntãdo q̃ homens eramos, ou q̃ queriamos, lhes foy respõddido que eramos mercadores naturais do reyno de Sião"(43).

Só após a sua identificação é que António de Faria pode ter acesso à comunicação com o seu interlocutor e dele receber o seu conselho profético: "Agora senhor que sey quem es, & que com coração limpo deues de querer saber o que perguntas, te direy o que disse tenho sabido & ouuido"(44).

A simples procura de hospitalidade, no centro de uma pobre aldeia, exige a auto-identificação, não apenas por mera formalidade, mas por um juramento solene: "por este santo juramẽto q̃ diãte de mym tomais sobre estas duas sustancias de agoa & de paõ, q̃ o altissimo Criador de todas as cousas por sua vontade formou para sustentar os nacidos do mũdo na peregrinação desta vida, q̃ confesseis & digais se he verdade o q̃ tendes dito a esta mulher, porq̃ se o for vos agasalharemos com nosco conforme á caridade que por ley de razão se deue ter cos pobres de Deos"(45). Até as lágrimas servem de meio persuasivo em abono da própria identidade: "hum dos nossos, cõ lagrimas & meneos exteriores conformes a nosso proposito, respondeo"(46).

Esta auto-apresentação como pobres, numa sociedade que prestigia sobremaneira a riqueza como dom divino, é mais um motivo de desconfiança e inquirição: "hum Chumbim (...) em nos vêdo andar assi pedindo, nos chamou (...) & nos preguntou (...) que gente eramos, de que nação, e como andauamos daquella maneyra? a que nos respondemos que eramos estrangeyros do reyno de Sião, que por nos perdermos no mar com hũa tormẽta, andauamos peregrinando, & pedindo de porta em porta (...) ate chegarmos à cidade do Nanquim"(47).

Em contrapartida, no processo judicial, que envolve os sobreviventes de Ainão, a pobreza acaba por inverter a situação dos

rêus estrangeiros: "Nos lhe respõdemos que eramos estrangeyros naturaes do reyno de Sião (...) porq̃ eramos pobres & s̃ẽ valia nenhũa (...). E elle (...) respondeo (...) basta serdes pobres pa ra que isso corra por outra via differente da que correo até gora"(48).

Neste contexto, as lágrimas visam persuadir os Juizes da pró pria inocência, a partir de uma humildade õntica impressionante: "os quatro Tanigores nos perguntarãõ com palauras corteses que homẽs eramos, ou porque causa faziamos mais sentimento por es- tarmos presos que os outros? a que respondemos chorando, que e- ramos pobres estrãgeyros taõ desemparedos de todos os homẽs, q̃ nenhum auia naquella terra que nos soubesse o nome"(49).

No Japão, porém, ao contrário da China, a resposta ao inquêri- to judicial é verdadeira e completa, justamente porque já não havia o fundamento da acusação que então pendia sobre os réus e envergonharia o país de origem: "a q̃ respõdemos toda a verdade que eramos Portugueses naturaes de Malaca"(50).

Se a inquirição marca constantemente o romance, a prisão, o processo judicial e a execução da Justiça são o clímax para on de converge toda a acção policial.

Efectivamente, o inquêrito de identificação mantém a capa da ambiguidade cujo efeito baralha o leitor. Confrontado, desde o início, com a verdadeira identidade das personagens, este é, pois, conduzido a um percurso diegético inverso ao da novela policial comum. Não existe nem ocultação nem revelação de criminosos, mas a focalização de crimes e a sua expiação.

Assim sendo, mais do que o mero contacto com desconhecidos ou a averiguação criminal, o inquêrito de identificação, pela sua frequência e insistência, faz parte da expiação dos heróis crimi nosos. O suspense ou mistério não se verifica, pois, no sentido da revelação da identidade dos criminosos, mas no da sua eventual descoberta pelos averiguadores do crime, o que não chega a efectuar-se, por falta de provas. Insensivelmente, o leitor é ar rastado a tomar partido pela sobrevivência e impunidade dos fo- ra-de-lei, arvorados em heróis do crime, ou anti-heróis.

Esta imagem mítica dos profanadores do sagrado e dos heróis da violência encontra a sua legitimação ética no conflito de ci vilizações e na guerra santa ou de cruzada. O processo mais ca- racterístico de sedução do leitor é a cópia de lágrimas e a ima gem da adversidade, que transforma os criminosos em mártires, os anti-heróis em heróis.

O elogio da Justiça chinesa, simbolizada no governo de Pequim, "metropoli da Monarchia do mundo, (...) policia, & grandeza delle, como do regimento & grande governo da sua justiça"(51) e a representação alegórica da Justiça e da Misericórdia, como espectáculo de grandiosidade e realização da Verdade e do Bem, contribuem significativamente para acentuar o vector épico ou anti-policia do romance, a partir do qual os anti-heróis são regenerados na sentença purificadora, que restitui, ao menos parcialmente, a honra lesada aos pobres acusados da rua da amargura: "E junto da pessoa deste Chaem ou Tutão (...) vão dous meninos a cavallo (...), muyto ricamente vestidos, & com suas insignias nas mãos, que significaõ a justiça & a misericordia (...) o da mão direyta que significa a misericordia, vay vestido de branco, & o da mão esquerda, que significa a justiça, vay vestido de encarnado"(52).

Atente-se no simbolismo cromático do branco e do encarnado, bem como no esplendor do quadro representado, como demonstração prática do verdadeiro conceito de Justiça, a partir do facto da sua necessaria relativização, em face da enorme complexidade do ser e do agir humanos. Por outras palavras, não existe verdadeira justiça sem misericórdia. Pelo contrário, esta ocupa a dextera, ou lugar de honra na citada alegoria.

De facto, pode assinalar-se como prática misericordiosa a revisão da sentença e a respectiva comutação da pena de cativo perpétuo para um ano de degredo nas obras de Quansi(53): "ainda que a ouvimos com assaz de lagrimas, por vermos o miseravel estado a que eramos chegados, todavia a ouvimos por menos má que a primeyra"(54).

As lágrimas, agora, são significativas de uma alegria reconhecida e interpretadas como índice da humildade dos pobres, aos quais é destinada a misericórdia da comutação: "estes quatro Tanigores da irmandade (...) nos deraõ os parabões da nossa boa sentença, com mostras de terem disso muyto contentamento, o que nõs agradecemos com muytas palauras misturadas com algũas poucas de lagrimas, que nos elles tiueraõ a bem, & nos disseraõ que nos não agastassemos pelo tempo do nosso degredo ser cumprido, porque do anno em que pela sentença fomos condenados, não tinhamos para cõmprir mais que sós oito meses, porque dos quatro, que era a terça parte da pena, nos fazia el Rey esmola pelo amor de Deos, visto sermos pobres, porque se fomos ricos & poderosos não tinhamos esmolla nem fauor nenhum"(55).

Da aplicação da justiça ressalta a busca de provas, em contraste com os sofismas jurídicos, denunciados, aliás, pela voz autorizada de um dos Tanigores: "as controuersias & differenças sobre que se armão as demandas entre os litigãtes nunca se aueriguão bem com replicas e treplicas desnecessarias, nã com libellos(...) arguidos mais para escurecer & entreter a justiça a quem a tem, que para aclarar & dar-lhe execução, porq̃ tudo isso são inuençaõs de algũs trãposos a que as tristes partes chamão procuradores, mas aueriguãose com prouas, & testemunhas tementes a Deos, nas quais o julgador se funda"(56).

Deste modo, de nada serviu a falsa acusação do Promotor da Justiça, por falta de provas, segundo a qual "nõs eramos publicos ladrões, roubadores das fazendas alheyas, & não mercadores como deziamos(...) que por andarmos como cossayros de ilha em ilha, permitira Deos(...) que nos perdessemos"(57). Pelo contrário, a sua condenação "em vinte taeis de prata" e a suspensão do seu officio "até o Tutão prouer nisso"(58) prova bem a imparcialidade e isençaõ da justiça chinesa, cuja excelência é continuamente elogiada como índice de uma civilização superior.

Não deixa, no entanto, de revelar autêntica disparidade de critérios e conceitos o escândalo causado com a apelação de urgência. Interrogados sobre os motivos de tal escândalo, os Tanigores esclarecem os estrangeiros a partir do conceito de Justiça: "não he razão que nos peçais que falemos ao julgador com tençaõ de por nosso respeito fazer elle o que não deue em seu officio, porq̃ seria darlhe motiuo de peccar cõtra Deos, & irse ao inferno, & nõs ficaremos sendo mais propriamente seruos do diabo que ministros do remedio dos pobres, & se dizeis que tendes justiça paraq̃ se vos olhe por ella, isso se ha de ver no feito por onde a causa se ha de julgar & não pelo que outrem de fora possa lembrar"(59).

É, pois, baseada num conceito religioso de Justiça, ou seja, na crença de que a justiça humana é um mero instrumento da execução da Justiça divina, que procura operar a justiça chinesa, revelada na PEREGRINAÇÃO. Sintoma disto mesmo é o conselho de fé dado aos réus - "vos aconselho que a aderencia que pretenderdes em vossos trabalhos, seja pordes os olhos humildemente nos Ceos, porque de lá vos ha de vir a sentença de vossa soltura, & o perdão das culpas que se vos põe"(60) - e o rito de recepção humilde da lei-tura da sentença: "nos fizeraõ a todos assentar em joelhos com as cabeças inclinadas ao chaõ, & as mãos ambas levantadas como

quem faz oração, para cõ esta humildade a ouirmos publicar"(61).

3 A EXPIAÇÃO

A perspectiva expiatória, fruto de uma sentença divina continuamente proferida, é uma constante do romance de aventuras e, até, policial, emergente de um conceito de vida como peregrinação ou via sacra.

A nudez e a miséria, imagem da fragilidade humana, são um primeiro índice desta expiação: "Passando assi toda aquella noite nuds e descalços, & escalauros, & quasi esbofados do grande trabalho que tinhamos leuado, prouue a nosso Senhor que com a menham começou a esclarecer, o vento foy algũ tanto menos, com que o junco ficou mais quieto"(62).

O alijamento da carga de prata ao mar representa uma espécie de imposto de despojamento, uma devolução involuntária e inconsciente do produto pilhado ou directamente roubado: "foy tudo lançado ao mar"(63).

A carta do velho da albergaria aos membros da casa de repouso dos pobres ilustra bem esta interpretação expiatória do crime praticado: "porque se perderão com suas fazendas nas impetuosas agoas do mar, as quais com a sua costumada furia fizerão nelles a execução da mão poderosa, que muytas vezes permite por castigo da sua direyta justiça acontecerem casos que mostrem claramente quanto se deue temer o seu juizo"(64).

A perseguição, a prisão, a agressão, a tortura, o contacto visível com a morte, enfim, as chamadas desaventuras, para além da situação de miséria, criam uma angústia interior verdadeiramente expiatória: "Nos arreceosos de nos acontecer aly outro caso semelhante ao passado, nos partimos logo daly(...), chegamos (...), a hũs currais de gado, onde nos agasalhamos encima de hum pouco de estrume"(65); "& continuando por nossas jornadas de lugar em lugar, & de aldea em aldea, afastandonos sempre das cidades & villas notaveis, arreceando que a justiça entendesse em nds, andamos assi peregrinãdo quasi dous meses sem ninguem nos vir a mão em cousa nenhũa(...), com muytos trabalhos, & grandes perigos"(66); "Nesta tão aspera & miseravel prisão passamos os vinte & seis dias(...), os quais nos pareceraõ vinte & seis mil annos(...) hũ dos companheyros(...) nos morreo comido de piolhos sem lhe podermos valer, & nds tambem desta praça escapamos quasi por milagre"(67).

As lágrimas tornam-se, assim, e mais uma vez, um signo privilegiado da expressão da miséria física e espiritual, do páthos e da angústia de viver: "chegamos a tamanho extremo de miseria que visiuelmẽte morriamos ao desamparo, sem termos mais que chorar, & olhar para o Ceo, porque na primeyra noite que chegamos fomos logo roubados de quanto leuauamos, sem nos deixarem nem hũa camisa"(68).

Em contraste eloquente com as lágrimas, o riso de paruoice, numa cerimônia religiosa, provocador do escândalo dos bonzos, sai caro aos desrespeitadores da cultura alheia, através do severo castigo do Chifú, cujo efeito é altamente positivo, através da chamada pedagogia do erro: "nos mandou a todos noue atar de peis & de mãos, & cõ hũas cordas dobradas nos derão a cada hũ mais de cem açoutes, de que todos ficamos assaz sangrados, & daly por diante nunca mais zombamos de cousa que vissemos"(69).

O remorso de Calemplui, percorrendo toda a diegese, paira sobre as consciências dos herbis-criminosos como nuvem densa que oprime e angustia mais do que a própria miséria e sofrimento: "E auẽdo ja sete dias que passauamos este grande tormento, jazeⁿ do deitados a hum canto hũs sobre os outros, lamẽtando com assaz de lagrimas nossa desauentura, & com bem grande receyo de padeceremos crueis mortes, se por algum caso se viesse a auentar o que tinhamos feito em Calẽpluy"(70). Repare-se no pleonasma "jazendo deitados", enfático da imagem de uma estátua colectiva jacente, abandonada à própria sorte e infelicidade, apelando, como uma pietá, à compaixão e solidariedade humanas: "lamẽtando com assaz de lagrimas nossa desauentura".

Mas, mais do que o apelo à compaixão humana, interessa o clamor à misericórdia divina, tão angustiante é o pavor causado com a entrada dos meirinhos da execução do crime: "nenhum de nós sabia por onde hia, mais que só cõformarmonos com a vontade de Deos nosso Senhor, & pedirmoslhe com muytas lagrimas que pelas dores da sua sagrada paixão, nos recebesse a pena daquella justiça em satisfação de nossos peccados, & em algũs passos onde o medo nos representaua mais a terriuel pena de cruel morte, nos punhamos todos em joelhos abraçados hũs cos outros, & lhe pediamos misericordia, de que os Chins se espantauão grandemente"(71).

A COMPAIXÃO

Em contraste com a xenofobia e a perseguição, o sentimento da compaixão (compassio) é correntemente expresso, tanto em palavras como em gestos e práticas de solidariedade.

Na generalidade, a compaixão é a resposta natural à estratégia das lágrimas. Dando-se conta da extrema miséria em que caíram, vendo-lhes fechadas todas as portas do acolhimento e da compreensão, os estrangeiros sentem-se compelidos a usar a arma que quebra penedos como única saída para os seus problemas.

A esmola é, assim, acompanhada da cópia de lágrimas, tanto na petição como no agradecimento: "razão he que se dé a essas vossas nuas carnes o que com tantas lagrimas nos pedis (...) & nos tiraraõ de esmola dous taéis em dinheyro, & hum meyo sacco de arroz, & hũa pouca de farinha, & de feijoës, & cebollas, & assi mais algum vestido velho, com que pobremente nos remedeamos, & da mesa da albergaria nos derão outros dous taéis de prata"(72); "o que nós todos chorando lhe agradecemos com hũas mostras exteriores tãto a nosso proposito, que a elle se lhe arrasarão os olhos dagoa. E mãdando logo vir um fisico, que disse que a todos nos curasse muyto bem, porque eramos tão pobres que não tinhamos mais que somente aquillo que a casa nos daua"(73).

Por vezes, não é necessário esgotar o rito do discurso lacrimoso: "nos pusemos de joelhos & lhe pedimos esmolla & começando com algũas lagrimas o introito da nossa arenga (...), a velha, acenando com a mão nos disse, no mais, no mais, porque me doe ver uos chorar, & ja sey que deveis de pedir esmolla"(74).

Mas, como se disse em 3.3.3., a estratégia das lágrimas é o meio mais poderoso da compassio, tão poderoso que chega a produzir lágrimas: os dois Procuradores dos Pobres, "despois de nos saudarem afabelmente, & com mostras de terã piedade das nossas lagrimas (...) ouuiraõ muyto bem, & despois de estarem pensatiuos, pũdo com lagrimas os olhos no Ceo, & os joelhos em terra, disseraõ"(75); tão poderoso que chega a persuadir quanto à inocência dos réus, levando os interlocutores a porem em causa a rectidão da justiça chinesa: "O poderoso & paciente Senhor das alturas, que consentes que o clamor dos q̃ pouco podem faça estrondo em tuas orelhas, para naõ ficarem sem castigo as graues offensas que os ministros de nossas justiças contino te fazem, as quais temos por fé de tua santa ley que castigarã tarde ou cedo"(76).

Outra estratégia de eficácia é o reconhecimento humilde das próprias culpas (77), embora o pessimismo nihilista seja condenado pela boca dos Tanigores: "porque eramos (...) tão desemparrados que ninguém na terra nos sabia o nome, a ã elles ambos responderaõ, não digais isso, que he grande pecado (...) porque : sabey que quanto mais abatidos fordes por serdes pobres do mundo, tanto mais altos sereis diante dos seus olhos, se com paciência sofrerdes a pena que a soberba carne sempre sujeita"(78).

Esta exaltação da humildade como virtude excelente aos olhos de Deus é mais uma característica do Evangelho cristão do que da teosofia chinesa, para a qual a riqueza e a posição social constituem o índice de semelhança com o próprio Deus: "esperay, que logo vos mandarey prouer do que aueis myster, & será pelo amor daquele que com gloria de grande riqueza viue reynando no no mais alto de todos os Ceos"(79). No entanto, a comparação expressiva do mérito individual - "porque assi como o passaro não voa sem asas, assi também a alma não merece sem obras"(80) - denota claramente, como muitas outras, a influência chinesa, numa simbiose cultural nem sempre facilmente destrincável.

Entre as pessoas que demonstram maior propensão à piedade contam-se as personagens femininas - a multidão nas ruas "no ã de fora parecia, mostraua ter piedade & compaixaõ de nossa miseria & desaventura, principalmente as mulheres"(81) - em especial aquelas que conheceram a experiência do sofrimento, como no caso de "hũa mulher ja de dias, que no aspeito & na grauidade mostraua bem ser quem depois soubemos que era, a qual em nos vendo da maneyra que estauamos, como quem se apiedaua de nòs, & se condohia de nossa desaventura, & das feridas que lhe mostramos" (82). A solidariedade torna-se, assim, fruto do conhecimento e da expansão da dor: o cativo, o roubo, a morte do marido, filhos, irmão e genro.

A carta enviada ao Rei dos Léquios "por hũa donzella filha do Mandarin Comanilau Governador da ilha de Banchaa" e assinada por mais de cem mulheres das principais da cidade, é bem sintomática desta solidariedade feminina com uma mulher portuguesa, casada com o piloto da nau, preso com dois filhos: "te pedi - mos num grito de crianças esfaimadas que choraõ à mãy (...) & por nossos gritos & lagrimas a auer piedade destes estrangeyros (...), assi de continuas lagrimas & gemidos em que todos estes

pobres aqui ficão, como do grãde medo & tristeza em que toda esta cidade está posta"(83).

É em virtude deste coro lastimoso e da intercessão de sua mãe que o Rei responde misericordiosamente ao que lhe é solicitado: "E porque agora me foy pedido por todas as molheres nobres dessa cidade que eu tenho em conta de minhas parentes, que pela alma de el Rey meu senhor lhe fizesse esmolla de suas vidas"(84). O exemplo paradigmático é colhido da própria natureza divina: "porã temy ã se lho negasse chegassem os seus brados ao mais alto dos Ceos, onde viue reynando aquelle senhor, cuja natureza & propriedade he condoerse de lagrimas derramadas com tenção virtuosa dos bons que zelão sua ley"(85).

3.4. O CONFLITO NÓS/NOSSOS: A ANAGNÓRISIS E AS CONTENDAS

A extraordinária diáspora da nação portuguesa na Ásia de quinhentos permite o encontro regular NÓS/NOSSOS, como afirmação da expansão da identidade colectiva em espaço exótico.

Mais uma vez as relações humanas são marcadas pelo signo da ambiguidade. Se o reconhecimento ou anagnórisis do próximo na identidade cultural gera atitudes de solidariedade, como oásis suavizante dos conflitos operados pelo deserto da Diferença, o júbilo acaba por estragar o convívio edénico com o egoísmo e a inveja, a traição e as contendadas.

Assim, em vez do exemplo luminoso do comportamento ético, de acordo com as pretensões colonizadoras e missionárias, instaura-se a vergonha das próprias contradições do fracasso colectivo.

A ANAGNÓRISIS

A anagnórisis, ou revelação do parentesco das personagens, é uma constante na literatura grega, desde a ODISSEIA até ao romance e à comédia nova, passando pela tragédia, e representa o clímax da acção narrada ou dramatizada.

Na ODISSEIA, por exemplo, o regresso de Ulisses ao poder de Ítaca e aos braços de Penélope é marcado não só pelas provas do arco e do massacre dos pretendentes mas também pela descoberta do sinal da cicatriz, operada pelo ferimento na caça ao javali, quando era jovem (1). É esta descoberta, primeiro pela velha Euricleia, depois por Penélope e, por fim, por Laertes, que confirma em absoluto o verdadeiro nóstos, ou regresso do herói épico.

Na PEREGRINAÇÃO, o encontro com os patrícios no espaço antípoda, pela alegria que provoca, equivale a uma autêntica anagnórisis, ou encontro de irmãos.

Vários símbolos permitem o reconhecimento dessa identidade. O mais importante, pela sua frequência e valor cultural e religioso, é, sem dúvida, o mitograma da Cruz.

Na costa de Lamau, é ele que permite identificar um barco de Portugueses, presumivelmente de Liampó, bem como o uso típico dos barretes vermelhos: "quiz nosso Senhor que lhe enxergamos na quadra hũa grande bandeyra de Cruz, & no chapiteo muyta gente com barretes vermelhos, que os nossos naquelle tẽpo costumauão muyto de trazer quando andauão darmada" (2).

É através dele que Inês de Leiria se revela como filha de Tomé Pires e fielmente ligada a uma pequena comunidade de chineses cristãos: "desabotoou a manga de hum jubão de citim roxo que trazia vestido & arregaçando o braço nos mostrou hũa Cruz que nelle tinha esculpida como ferrete de Mouro (...) & nos disse, conhece por ventura algum de vós outros este sinal que a gēte da verdade chama Cruz, ou ouvistelo algũa hora nomear?"(3).

Trata-se, como refere M. Leonor C. Buescu, de um "estímulo-sinal, que funciona como código ou senha"(4), exige a demonstração da posse da chave desse código, ou seja a tradicional combinação santo e senha, "a ritualização da postura de joelhos, o beijar do sinal sagrado e as lágrimas que acrescentam a dimensão emocional do reconhecimento"(5), para além da própria asserção verbal: "aque nós todos em o vendo, pondo os joelhos em terra co deuido acatamēto, & algūs com as lagrimas nos olhos respondemos que sy (...) & tomãdo-lhe todos juntos o braço em que ti nha a Cruz a beijamos"(6).

Passando da série icônica à cadeia semântica, o diálogo continua com o apelo à "memoria verborum, a qual consiste na transposição de uma cadeia semântica numa cadeia fonética"(7): "a que ella dando hum grito, & levantando as mãos para o Ceo disse alto, Padre nosso que estàs no Ceo (...) & isto disseo na língua gem Portugueza, & tornando logo a falar Chim, como que não sabia mais do Portuguez que estas palauras"(8). A oração do Padre-Nosso, indicador de uma identidade, funciona como um símbolo oral(9), como uma fórmula que completa a ritualização gestual(10).

Após a confirmação dessa identidade, vem a revelação do próprio nome, o convite hospitaleiro e o tratamento fraternal: "Quando ella isto ouviu & entendeo daquy que eramos Christaõs, toda banhada em lagriams (...) nos disse, vinde Christaõs do cabo do mundo com esta verdadeyra irmam na fê de Christo, & quiça que pa renta dalgum de vos outros por parte do pay que me gerou neste desterro (...) & nos disse que se chamaua Inez de Leiria, & que seu pay se chamaua Tomé Pires, o que deste reyno fora por Embaixador a el Rey da China"(11).

A visita ao espaço sagrado que, no interior de sua casa, funciona como templo, representa a consagração da anagnórisis: "nos mostrou hũ oratorio em que tinha hũa Cruz dourada, com hūs castiçais & hũa alampada de prata"(12).

O encontro com os cristãos de Xifangau, terra do martírio do húngaro Mateus Escandel, apresenta sinais análogos ao desta ana-

gnórisis, pelo seu valor de parentesco religioso que, como é óbvio, transcende os laços nacionalistas, a adoração lacrimosa à Cruz e a exposição do livro das maravilhas do santo: "prostrados por terra com muytas lagrimas, lhe fizemos nosso deuido acatamento, de que os moradores da aldea ficarão muyto espantados, & (...) se puserão tambem de joelhos, & levantando as mãos beijarão tambem a Cruz muytas vezes, dizendo com voz entoada, Christo Iesu (...) a que nos respondemos chorando (...). E pregõndonos se eramos Christaõs, lhe dissemos que sy, o que elles folgarão muyto de ouuir, & nos leuaraõ a suas casas, & nos agasalharão com muyto amor, os quais todos eraõ Christaõs da proge-nie do tecellão, em cuja casa o santo homem pousaua (...) & nos mostrarão (...) hum liuro impresso em que trataua de muyto grandes marauilhas que o senhor por aquelle santo homẽ aly tinha obrado" (13).

Mas é o encontro com Vasco Calvo, companheiro de Tomé Pires no cativoiro, que mais semelhanças mostra com o episódio de Inês de Leiria, constituindo ambos, no dizer de M. Leonor Buescu, quadros de "convergência das esferas do real (...). Convergência que marca a expansão de um real que definitivamente vai abolir das categorias mentais do homem europeu os esquemas limitativos em que se encontrava inscrito e o enquadravam" (14).

A novidade deste episódio reside na exemplar demonstração do que, a partir de B. Malinowski (15) se passou a designar por função fática da linguagem ou da comunicação: "Il y a des messages qui servent essentiellement à établir, prolonger ou interrompre la communication, à vérifier si le circuit fonctionne (...). Cette accentuation du contact - la fonction phatique, dans les termes de Malinowski - peut donner lieu à un échange profus de formules ritualisées, voire des dialogues entiers" (16).

O código semiótico usado por Vasco Calvo, pela variedade e insistência de processos oriundos da espontaneidade e da improvisação, adquire, no contexto da necessidade de comunicar, uma riqueza de valor universal, com efeitos contraditórios: por um lado, o aspecto sério da cena, o drama do isolamento cultural; por outro, o embaraço cômico que surge dos obstáculos a essa comuni-cação.

Entre estes processos contam-se: a escolha do espaço favorável ao encontro - "me sahio ao caminho (...), & tanto que me vio se meteo por hũa azinhaga que aly fazia o mato, & á entrada delle me esteue esperando"; o esgarro - "& vendo que eu ao pre-

passar não olhava para elle escarrou alto paraque eu o ouvisse"; o cruzamento de olhares e o aceno -"& eu levantey os olhos, & pondoos nelle, vy q̃ me acenava com a mão, como q̃ chamava por mym"; a mímica, em resposta a um código linguístico não desejado -"eu auendo isto por cousa noua, lhe disse pela lingua do Chim, potau quinay? que quer dizer, chamasma? a que elle sem responder palaura me deu a entender por acenos que sy"; o aumento de intensidade do esgarro -"Eu então imaginando q̃ poderia aquillo ser negaça dalguns ladroẽs(...), me fuy para elle meu passo cheyo, o qual(...) encaminhou hum pouco apressadamẽte para dentro da azinhaga(...), & tornado(...) a me retirar(...), com tençaõ de fugir(...). Porem o homem(...), tornou a escarrar muyto mais alto"(17).

Só então, em face da enorme dificuldade comunicativa, surge o símbolo da própria identidade cultural, o mitograma da Cruz, em bora apresentado numa postura oriental: "& o vi sentarse em joelhos & mostrarme hũa Cruz de prata de quasi hum palmo de comprimento, & leuãtar as mãos para o Ceo"(18).

Nem assim é facilitada a comunicação, pois à estupefacção se junta a incompreensão do interlocutor, incapaz de perceber a origem do patricio: "fiquey tão espantado que não sabẽdo o que aquillo pudesse ser, me pus como pasmado a olhar para elle, o qual em todo este tempo não deixava de me acenar com huns me-neyos piadosos que me chegasse a elle. Eu então tornando mais em mym, me determiney yr saber o que era(...) & chegando mais a elle, sem até então cuydar delle outra cousa senão que era Chim"(19).

O gesto de aproximação permite, enfim, o uso declarado da língua comum para a confissão ritual da fé, igualmente comum. A cópia de lágrimas e soluços é índice claro da função emotiva que invade o discurso e a cena, na razão directa da profunda saudade sentida: "se me lançou aos peis, & com grandes soluços & muytas lagrimas começou a dizer: Bemdito & louvado seja o dulcissimo no me 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"(20).

É então que se dá a comunhão espiritual da anagnórisis, após a intimação ritual: "Quando eu ouvy hũa cousa tão noua, & tão lãge do q̃ eu esperava, fiquey tão sobressaltado, q̃ afastandome ri-jo atras mais q̃ 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 respõdeo, sou irmão meu, hum pobre Christãõ

Portuguez, por nome Vasco Caluo"(21).

Esta comunhão envolve uma partilha de experiências no calor afectivo das lágrimas da mútua compassio, no respeito pela dignidade do companheiro, sentados no chão, em contacto com a mãe comum, a terra, postura da comunicação calma e serena, no pleno disfrutar do tempo psicológico, o resto do dia: "Neste tempo, tendo eu ja de todo tornado em mim, o leuantey do chaõ, onde jazia chorando como hũa criança, & com outras tantas lagrimas como as suas, lhe roquey que nos assentassemos aly ambos no chaõ (...) me relatou todo o discurso de sua vida (...). E despois ã passamos tudo o ã restaua do dia em nos contarmos hum ao outro os nossos trabalhos, nos vimos para a cidade"(22). Note-se a fiferença de posturas e respectivo significado do rito lacrimoso: da posição de humilhação - "o leuantey do chaõ, onde jazia chorando como hũa criança" - à posição do reconhecimento da dignidade do próximo: "& com outras tantas lagrimas com as suas, lhe roquey que nos assentassemos aly ambos no chaõ".

Após a partilha bilateral vem a abertura ao grupo, que celebra o espanto desta agnórise com a cópia das lágrimas: "me ro - gou ã fosse chamar os outros meus companheyros (...) & dandolhe conta do que achara (...), ficaraõ elles todos tão espantados, quãto a novidade do caso o requeria (...) & chegando a elle, se tornou outra vez a celebrar a entrada dos companheyros, com assaz de lagrimas de todos"(23). Observe-se a linguagem tipicamente ritual que acompanha a referência às lágrimas, fazendo estas parte integrante da liturgia da anagnórisis: "celebrar (...) com assaz de lagrimas de todos".

Trata-se, agora, de uma verdadeira ágape (agapê) ou comunhão fraterna: a partilha do pão e da fê comum. Desvela-se, então, o que até aí era secreto, como indicia misteriosamente o lugar on de se escondia a chave do oratório: "& todo o tempo que durou a mesa não ouue nenhum de nbs que pudesse ter os olhos enxutos, a qual acabada, (...) sua molher (...) tirou hũa chaue que trazia no braço, & abrio hũa portinhola de hum oratorio muyto bem concertado, onde estaua hum altar com hũa Cruz de prata, & dous castiças de prata, & hũa alampada do mesmo"(24).

As fórmulas rituais das orações em latim e a correcção da sua pronúncia provocam outro mar de lágrimas: "E apos isto disse raõ o Pater noster, & a Ave Maria, o Credo, & a Salve Regina muyto bem ditos & pronunciados, ã a todos nos fez derramar muytas lagrimas, vdo aquelles meninos innocentes, em terra taõ apartada, & sem conhecimento de Deos, confessarem a sua ley com palauras

tão santas"(25).

A SOLIDARIEDADE

São vários os exemplos de solidariedade entre os Portugueses da Ásia, tanto a nível colectivo como individual.

Entre os primeiros, figura a captura de três juncos vindos da China por oitenta Portugueses residentes em Patane, em represália pelas vítimas do motim popular do reino do Pão: "E desta maneyra se cobraraõ os cinquenta mil cruzados que Pero de Faria e Tomé Lobo tinhaõ perdidos"(26). Se este gesto de retaliação não é isento de polémica, não deixa, por outro lado, de merecer admiração e bravura com que se bateram estes homens, os quais, renunciando à natural apatia e egoísmo, fizeram sua uma causa alheia.

António de Faria tanto é objecto passivo como sujeito activo de socorro. No primeiro caso, ele e os seus companheiros são acolhidos no junco de M. Taborda e A. Anriquez, após perderem o seu: "como ouue vista de nós nos veyo logo demandar, & em chegando a nós nos arremessaraõ muyta soma de paos aboyados em cordas, para que nos pegassemos a elles"(27). No segundo, oferece ao Mandarim de Noudai "hũa odiaa que valia duzentos cruzados" pela libertação de treze Portugueses catiuos, embora tal presente tenha sido contraproducente: "parecendolhe que entre gente de primor aquillo bastaua para não querer mais, o que foy muyto pelo contrario"(28).

A sua promessa é, como sempre, veiculada numa linguagem profundamente emotiva, própria de uma forte personalidade: "ainda que sobre isto aventure mil vezes a vida, quanto mais com despesas de minha fazenda que eu estimarei muyto pouco(...) porque juro à casa de Nossa Senhora de Nazarê(...); elle lho agradeceo então muyto, & os abraçou a todos co barrete na mão, & lagrimas nos olhos, & muyta cortesia nas palauras, & de nouo lhes tornou a certificar que pelo tempo em diante lhe satisfaria por obras o que então lhes prometia só com palauras, com que todos ficaraõ de todo conformes & muyto satisfeitos"(30).

Nuno Rodrigues Taborda, chamado "portuguez gentio", por necessidade incorporado noutra comunidade (a Sonda), também é socorrido pelos patricios, os companheiros de Mendes Pinto, após autorização do Rei: "& vêdo o homẽ, nos pareceo à primeyra vista q̃ era Portuguez, & prostrandonos todos aos peis del Rey, lhe pedimos q̃

nos quisesse dar aq̃lle homẽ (...), pois era portuguez como n3s, & elle nolo c3cedeo leuemente, pelo q̃ de nouo nos prostramos por terra, & lhe beijamos os peis"(31).

No encontro de anagn3rasis, o ex-renegado sente necessidade de uma auto-justificaç3o lacrimosa, como que em atitude de re-conciliaç3o: "E elle despois q̃ de todo acabou de entrar em sy, chorando muyta quantidade de lagrimas nos disse: Eu, senhores & irm3os meus sou Christ3o, inda que no trajo volo n3o pareça"(32). A troca de vestu3rio marca a reintegraç3o na comunidade original: "E logo o prouemos d'outro vestido mais Christ3o que o que trazia, & o tiuemos aly sempre com nosco em quanto durou o cerco"(33).

Cativante 3 tamb3m o socorro prestado pela Portuguesa Violante a Fern3o Mendes e dois de seus companheiros, no Bram3: "E est3do nos neste triste estado, cos dous c3panheyros dos cinco que eramos, para morrer, prouue a nosso Senhor (que aly onde os meynos humanos falt3o est3 sempre mais certo) que a caso passasse por aquelle lugar onde n3s estauamos 3 borda da agoa h3a embarcaç3o em que h3a h3a mulher Christam por nome Violante, q̃ era casada com hum G3ntio"(34).

O grito que solta, perante a descoberta de gente da comunidade deixada, marca o encontro, com uma reacç3o bem espont3nea, logo secundado pelo clima de afectividade com que envolveu os companheiros de religi3o, num abraço lacrimoso: "esta em nos vendo deu hum grande grito & disse, Iesu, isto s3o Christ3os que eu vejo di3te de mim? & (...) salt3do em terra, & o marido com ella (...) nos abraçara3 ambos chor3do muytas lagrimas"(35). O gesto de solidariedade 3 bem interpretado como pr3tica indubit3vel da 3tica crist3: "& ella tratou de nos prouer da cura para as feridas, & de vestido para nos cubrirmos o melhor que ent3o foy possiuel, & nos fez outras muytas caridades de boa Christam"(36).

A SAUDADE

Considerada por Carolina Micha3lis um "traço distintivo da melanc3lica psique portuguesa"(37), a Saudade 3 uma constante na literatura nacional, desde as Cantigas de amigo e de amor at3 3 actualidade, ^{passando} por Bernardim Ribeiro e Cam3es.

Na PEREGRINAÇ3O, por3m, embora o sentimento nost3lgico n3o seja alheio ao percurso da aventura, o signo lingu3stico usado 3 o lexema desterro.

Assim, no encontro de Fernão Mendes com Anrique Barbosa e quarenta Portugueses, o código das lágrimas traduz a ambiguidade de sentimentos, a alegria e a saudade: "E daly a dous dias & meyo chegamos a hũa pouoação que se chamaua Fumbau, duas legoas da fortaleza de Gileytor, onde achamos Anrique Barbosa cos quarenta Portugueses, os quais nos receberaõ com muyta alegria, acompanhada de grande copia de lagrimas, porque ainda que (como elles diziaõ) aly estiuessem muyto à sua vontade, sendo em tudo senhores absolutos de toda a terra, com tudo se não auião por satisfeitos nella, por ser aquillo desterro & não patria sua"(38).

Outro tipo de ambiguidade expressam as lágrimas de despedida de Jorge Mendes. Apesar da sua opção livre pela fusão cultural e política com os Tártaros, a quem serviu na tomada do castelo de Nixiancô, não deixa de sentir a contradição entre o desejo de ficar e o de partir com os companheiros de aventuras: "o Jorge Mendez nos deu mil cruzados, porque ja a este tempo tinha seis mil de renda, & nos acompanhou todo aquelle dia, & em fim se despidio de nós com muytas lagrimas, lamētando entre ellas algũas vezes o desterro em que ficaua"(39).

3.4.4. A TRAIÇÃO

Pela mesquinhez de sentimentos e princípios que pressupõe, a traição é um acto profundamente indigno do ser humano e, como tal, é registado na PEREGRINAÇÃO.

Com o sentido realista que lhe é peculiar, o narrador não deixa em claro tal indignidade, tanto da parte da maioria indígena, como da minoria exógena.

Na relação NÓS/NOSSOS, a traição cometida por Gonçalo Falcão a Fernão Mendes Pinto é interpretada como fruto de um declarado oportunismo e mesquinho intriguismo: "Este Gonçalo Falcão quiçá parecendolhe que por aquy se confirmaria na graça do Rey de Bramaa, para quem no cerco se tinha passado, deixando o Chaubainhaa a quem antes seruia(...) se foy a este seu Governador, & lhe disse que era eu aly vindo com hũa embaixada do Capitão de Malaca para o Chaubainhaa, em que lhe mandaua offerecer muyta gente contra o Rey do Bramaa"(40).

Esta troca irresponsável dos interesses pátrios pelas regalias individuais tem consequências graves que ultrapassam a prisão de Fernão Mendes: "o Governador me mandou logo prēder & (...) se foy ao junco em que eu tinha vindo de Malaca, & lançou

mão por elle com toda a fazenda que tinha dentro, que valeria mais de cem mil cruzados, & prendeo o Necodá (...) com todos os mais que achou nelle"(41).

O rigor da punição é, como sempre, excessivo, sem atender aos mais elementares princípios da Justiça. Atinge a morte de 169 presos, "ao desamparo & de modorra, & á fome & á sede"(42), o envio de 45 pelo rio abaixo, numa sampana, sem vela nem remos, dos quais só dois chegaram a Malaca e contaram o sucedido.

AS CONTENDAS

Elemento passional de valor ambíguo, a cólera é um impulso que ora está na base de fabricação de heróis guerreiros, ora atiza os indivíduos para contendas e rixas familiares ou tribais, fazendo deles anti-heróis.

É o caso de Aquiles, cuja cólera com Agamémnon percorre a I-LÍADA, do canto I ao XVIII, por causa de uma mulher, a escrava Briseida(43). Contrastando com o autocontrolo de Ulisses(44), o thymos de Aquiles só é vencido após a morte brutal do seu amigo Pátroclo. Só então vence a razão, alegorizada na aparição de Atena (45).

Comparado a um cavalo pesado, desmedido gabarola e surdo aos apelos do cocheiro(46), o thymos é para Platão um dos três elementos da alma, intermediário entre o Nóus, ou inteligência racional, e as epithymias, ou paixões: "Le point le plus curieux est ce thymos, inséré comme un moyen terme entre la raison et les passions, qui englobe et la fureur irréfléchie, et le courage teinté de réflexion, qui confine à la volonté, d'ailleurs absente du partage"(47).

Entre os Portugueses, se o thymos os incita à coragem, também os arrasta para contendas de baixo nível moral.

No degredo de Quansi, a vaidade da linhagem origina ferimentos deploráveis entre os membros do pequeno grupo, até então pacífico, animado pela utopia comunitarista, à semelhança dos primeiros cristãos. O demónio é o princípio alegoricamente responsável pela quebra dessa harmonia: "E auêdo ja quasi hum mês que aquy estauamos pacificamente, & contentes de nós por acertarmos melhor viuiamos todos noue, porque todo o nosso era comum de todos, & todos irrammente repartiamos entre nós essa miseria que cada hum tinha, ordenou semear entre dous de nós hũa contêda as saz prejudicial para todos, nacida de hũa certa vaidade que a

nossa nação Portuguesa tem comsigo, a qual não sey dar outra razão senão ter por natureza ser mal sofrida nas cousas da honra"(48).

Esta vaidade aristocrática -"sobre qual geração tinha mi - lhor moradia na casa del Rey nosso Senhor"(49)- claramente denunciada pelo narrador, conduz ao destempero verbal -"& de pa - laura em palaura veyo o negocio a chegar a tanto que vieraõ a vsar dos baixos termos de regateyros"- e à cólera incontida: "hum delles deu ao outro hũa grande cutilada pelo rosto do que a deu, dada cõ hũa faca, que lhe derrubou meya face em baixo, & o ferido lançãdo mão a hũa alabarda, decepaõ ao outro hũ braço"(50).

Mas, como uma bola de neve rolando sobre o abismo, a briga ge neraliza-se entre gente tão emotiva como é a nossa: "& trauando se com isto a briga entre todos os noue sobre esta desventura da questão, a cousa veyo a estado ã depois de sete de nbs estar mos muyto feridos, acudio o Chaem em pessoa com todos os Ancha - cys da justiça"(51).

As consequências são a pena dos açoites e da prisão, além do escândalo produzido: "& tomandonos ãs mãos, nos deraõ logo a ca - da hum trinta açoutes, de que ficamos mais sangrados que das fe ridas, & nos levarão a hũa mazmorra ã estaua debaixo do Chaõ, on de nos tiuerão quarenta & seis dias com grilhões nos peis, alge mas nas mãos, & colares nos pescoços, com que passamos assaz de trabalho"(52).

Parente da vaidade, a inveja é fonte de murmurações entre os companheiros do herói Jorge Mendes, a quem criticam a sua ufanidã:

"& sempre o Iorge Mendez andou a cauallo junto co Mitaquer, & muyto fauorecido delle, com que todos enxergamos logo nelle, hum nouo espirito & oufania, tão differente dos dias atras, que es - pantados nbs desta novidade que viamos nelle não faltaraõ algũs que moidos desta nossa mã natureza que sofre muyto mal estas differenças, viessem a murmurar delle dizendo a modo de donayre, & torcendo os fucinhos, que vos parece deste perro?"(53).

O mesmo despeito se verifica no ritual do triunfo, pela posi ção destacada que ocupa o herói de Nixiancób, revelada aliás pelo próprio narrador: "leuando sempre junto comsigo o Iorge Mendez a cauallo, & nbs os oito com todos os mais Capitaes & gente no - bre a pé"(54)- e pelas mercês desiguais: "E(...) mandou dar ao Iorge Mendez mil taeis de merce, & a cada hum de nbs cento so - mente, de que algũs que presumiõ de mais honrados, ficaraõ bem tristes & descontentes por se lhe ter menos respeito ã ao Ior-

ge Mendez, por cuja industria se principiara & effectuara este bõ successo, o qual foy causa de sermos todos liures & postos cõ honra em nossa liberdade"(55). É a miséria das contradições humanas, indiciadas na eterna insatisfação do existir.

A ira torna-se, até, um autêntico calcanhar de Aquiles para o grupo minoritário, cujos excessos constituem actos de barbárie, sem reconciliação, numa sociedade altamente sensível à ética e à civilização: "E como a natureza desta nossa nação Portugueza he sermos muyto affeiçoados a nossos pareceres, ouue aquy entre nõs oito tanta differença, & desconformidade de opinioẽs sobre hũa cousa em que o que mais nos releuaua era termos muyta paz & concordia, que quasi nos ouueramos de vir a matar uns aos outros, de maneyra, que por ser assaz vergonhoso cõtar o como passou, nõo direy mais senão que o Necodá da lorcha que aly nos trouxe de Huzanguee, espantado deste nosso barbarismo, se partio muyto enfadado, sem querer levar carta nã recado nosso ã nenhũ nõs lhe desse, dizendo que antes queria que el Rey por isso lhe mandasse cortar a cabeça, que offender a Deos em levar cousa nossa onde elle fosse"(56).

Elucidativa é, a este propósito, a condenação que o BHAGAVAD-GITA, parte do poema védico MAHÁBHARATA, faz da ira: "Da ira, surge a ilusão, e da ilusão a confusão da memória. Quando a memória se confunde, se perde a inteligência, e quando a inteligência se perde cai-se de novo no poço material"(57).

É o que acontece, de certo modo, com os Portugueses desavindos, sem uma razão proporcionalmente grave, por mero capricho de opinião e amor próprio: "E assi diferentes & malauindos ficamos aquy nesta pequena ilha mais noue dias(...), arriscados a muytos & grandes perigos(...). Passados estes vinte dias em que as feridas guareceraõ sem em todo este tẽpo auer entre nos reconciliaçaõ da desauença passada, nos embarcamos ainda assy mala uindos com este [samipochea] cossayro"(58).

3.5. O CONFLITO ELES/OUTROS: A TIRANIA, O AMOR E A REVOLUÇÃO

A relação Eles/Outros também é profundamente marcada pelo conflito, agudizado até às últimas consequências, devido à enorme susceptibilidade do génio oriental.

A extraordinária tensão dramática que envolve os contendores dos episódios que vamos abordar faz do espaço asiático uma gigantesca arena com milhares de gladiadores, de todas as condições sociais e humanas.

Esta visão agónica da existência, tão típica da corrente chamada maneirista, é apresentada pelo poema MAHABHARATA: "Arjuna disse: 'Ó infalível, por favor coloque minha quadriga entre os dois exércitos para que eu possa ver quem está aqui presente, quem está desejoso de lutar, e com quem tenho que me bater nesta grande tentativa de batalha"(1).

Viver, em tal contexto, não é um mero acaso ou fruto da apatia, mas uma questão inteiramente séria que empenha totalmente o ser humano ou, como se diz, uma questão de vida ou de morte.

Esta visão empenhada da vida e o extremo rigor das relações sociais entre os próprios orientais talvez nos ajude a relativizar os sofrimentos dos europeus, já evidenciados, na medida em que eles ultrapassam uma simples questão de xenofobia, ou mesmo lusofobia, para se integrarem num contexto mais amplo: o âmago da própria idiossincrasia oriental.

A TIRANIA

A tirania, forma degenerada do regime monárquico, é caracterizada pela violência e a ilegalidade.

Embora não a designe por este nome, Homero conhece-a bem. Na ODISSEIA, o rei Équeto surge miticamente como o flagelo do ser humano(2). Acerca de Egisto, assassino de Agamémnon, Nestor afirma que se Menelau estivesse presente em Micenas quanto Orestes o matou, os Aqueus tê-lo-iam privado de sepultura(3), sorte reservada pelos Gregos aos tiranos, como comenta o Pseudo-Plutarco(4).

A tirania invade e oprime os povos asiáticos no romance de Fernando Mendes Pinto. Os reis de Quedá, Pegú, Sião e Bramá são tiranos cujas crueldades apavoram o leitor mais sensível. O próprio Xemem de Satão, se conspira contra a tirania, acaba por ser também ele um terrível ditador.

O saque e a sementeira geral da morte são crueldades comuns no conflito bélico, numa sede insaciável de vingança e retaliação. Do Rei de Sião se diz que "auêdo seis dias que já caminhaua pela terra dos inimigos, saqueãdo quãtos lugares achaua, sem querer que se desse vida a macho nenhum"(5). Apòs a vitória so bre o Xemindó, no reino de Pegú, o seu castigo é implacável, a fim de evitar tentativas de rebelião: "cortou as cabeças a hũa grande quantidade de homens nobres, & capitaes, & senhores, & lhes confiscou todos os beës para a coroa(...), onde(...) pagaraõ muitos pelo pecado de um sô"(6).

Sumariando as crueldades & tiránias do Xemim de Satão, em se te meses de governo do Pegú, o narrador regista a morte de "seis mil mercadores & homẽs ricos, a fora senhores antigos que a modo de morgados possuhião os beës da coroa"(7).

Numa ânsia selvagem de destruição e domínio absoluto, o Rei de Bramá manda arrasar a cidade vencida de Martavão: "E(...) mor reraõ a fome, & a ferro cento & sessenta mil pessoas, a fora qua si outros tantos catiuos, & foraõ queimadas cento & quarenta mil casas, & mil & seiscẽtos templos, nos quais dizem que arderãõ sessenta mil estatuas de idolos, a mayor parte deles cozidos em ouro"(8). Destruir para construir de novo, numa imposição cultu ral evidente, é o objectivo de tamanho cataclismo humano(9).

O espectáculo lacrimoso - "lastimoso & crudelissimo especta- culo"(10) - da execução de 140 mulheres, entre os dezassete e os vinte e cinco anos, e da mulher do Chaubainhá, com quatro crian- ças, é mais do que uma bárbara manifestação de antifeminismo ori- ental: "a modo de vingança", por "ira" e "mã inclinação" do tira- no "ã sempre teue cõtra as mulheres"(11).

A resposta cruel do mesmo tirano à carta lacrimosa da Rai- nha de Prom, morte de catorze mil pessoas, sobretudo mulheres, ve- lhos e crianças, em cinco dias(12), é interpretada pelo narrador como vileza, fraqueza de ânimo e inversão sexual: "foy por elle ser fraco de animo, & de baixo sangue & geraçaõ, em quem a cruel dade & o desejo de vingança custuma a ter mais lugar ã nos ge- nerosos & esforçados, (...) & ser por natureza afanchonado & inimicissimo de mulheres"(13).

Esta enorme pujança do regime tirânico nos povos asiáticos, repugnante à mentalidade ocidental, se representa, por um lado, uma estratégia de domínio paternalista, capaz de cativar "a chusma dos vassallos", por outro, vai de encontro à impersonali- dade daqueles povos, "essa curiosissima feição psychica, que os

leva a desinteressarem-se de si próprios"(14), como o barro humano.

A TRAIÇÃO

Para confusão dos que pretendem uma nova ordem internacional, o acto indigno e cobarde da traição dá-se precisamente no campo dos mais fracos e, talvez por isso mesmo, pela maior exposição à tentação do suborno.

Como exemplo, citam-se os casos do Rei de Aarú e da Rainha de Prom. E é com generalizado sentimento de pena que são narrados.

Após a referência à inferioridade numérica e militar dos Aarús, em relação aos Achéns, explica-se a razão do colapso do "deradeyro assalto", devido ao mau conselho do caciz, "o qual por peita de hum bar douro, que valia quarenta mil cruzados, que os inimigos lhe deraõ"(15) moveu o Rei a sair da cidade e arremeter contra os inimigos. Vítima da própria ingenuidade, o "desaventurado Rey, vendo a tranqueyra entrada, sem ate então ter nenhum sentimento da traiçaõ da caciz, querendolhe socorrer, por ser o mais importante, lhe foy forçado a largar o campo, & (...) quiz a fortuna que o matasse hum Turco de hũa arcabuzada que lhe deu pelos peitos"(16).

Apesar do seu "animo varonil & muyta prudencia"(17), a Rainha do Prom também é traída, por um dos quatro capitães da cidade, que "se carteu secretamente" com o Rei de Bramá. As consequências são funestas: "a porta foy aberta, a cidade entrada, & a gente della toda metida à espada, sem se dar vida a pessoa nenhuma, & o Rey a Raynha catiuos, & o tisouro tomado, & todos os edificios & templos postos por terra, & outras muytas maneyras de crueldades tanto acima das maginaçoẽs & dos pensamentos dos homẽs"(18).

OS MOTINS

A exaltada emotividade da alma oriental, por vezes em assuntos de importância pouco relevante, desencadeia uma resposta popular pronta e acalorada, de consequências imprevisíveis.

Assim, a crítica do Coja Geinal ao Moulana Caciz pelo roubo feito aos cristãos ocasiona "hũa briga taõ aspera, & taõ acesa, que veyo parar em mais de seiscentos mortos de ambas as partes,

& em ser saqueada mais de meya cidade, & roubada a casa do Mou-lana, & elle feito em quartos, & lançado ao mar com sete molhe-res suas, & noue filhos"(19).

As divisões partidárias na eleição do Panguairão geram de-sordens, roubos, enforcamentos e uma autêntica guerra civil, cujos chefes são o Rei de Panaruca e o Governador da cidade: "o Rey de Panaruca(...) mandou hũa menham enforçar oitenta ao longo da praya para terror dos q̃ os vissem. O(...) Governador da cidade (...) parendolhe que o fizera em seu desprezo(...), o tomou tão mal(...) q̃(...) entrandolhe por força em casa, lhe matou trinta ou quarenta dos seus, ao qual royo se ajuntou tanta gen-te q̃ era cousa de espanto, porque ambos eraõ grandes senhores, & muyto aparentados"(20).

Esta discórdia, urdida, na linguagem do narrador, pelo demonio, é levada até às últimas consequências, parecendo esgotar a no-ção de recursividade, aduzida pelos gramáticos gerativistas(21), à semelhança da história de Chuchurumelo(22): "Porẽ não se acabaou por aquy a desaventura daquelle negocio, porque a gente da armada(...), dando nas casas do Quiay Ansedaa, o matarão com mais de dez mil homẽs que tinha comsigo, & não contentes com isto de-raõ em toda a cidade por dez ou doze partes, & começando a ma-tar & saquear tudo(...) que em sbs tres dias(...) não ficou nella cousa em q̃ se pudesse pôr os olhos, com hũa vnião de gri-tos & choros tão espantosos, que ao juizo dos homẽs parecia que se fundia a terra"(23).

E a reflexão pedagógica vem coroar a narração do episódio, co-mo o epílogo moral nas fábulas clássicas: "E este foy o fim que teue o mao conselho de hũ Rey moço criado entre mancebos, & go-uernado por sua vontade sem ter quem lha contradixesse"(24).

Análogo é o desestrado caso da guerra civil nipônica, na ci-dade do Fuchêu, provocado pelo conflito familiar entre a filha do Fucarandono, apaixonada por "hũ certo mancebo fidalgo", e seu pai, que a pretendia casar com o Rei de Arima(25).

A fuga determinada da moça e o extremo rigor que foi posto na condução do caso originam a intervenção generalizada da po-pulação: "de maneyra, q̃(...) se mataraõ de hũs & dos outros pas-sante de doze mil pessoas". A intervenção pacificadora do Rei agrava a situação, com o seu assassinio, da Rainha, três filhas e quinze mil pessoas. Segue-se o incêndio à cidade, por seis ou sete partes, roubos e a morte do Fucarandono e seus parentes(26).

O desenlace é a vitória do Príncipe com a chegada de 160 mil homens, convocados pelo tradicional toque do búzio, a briga

com os dez culpados até às duas horas do dia e a morte de 37 mil combatentes(27).

A ambição da honra, máximo objectivo nipónico, é, na análise do narrador, a grande causa deste aparatoso incidente: "E como estes Japões são muyto mais ambiciosos de honra que todas as outras naçoens do mundo, determinou este [Fucarandono] de levar em tudo ao cabo seu intento, sem pôr diante inconueniente nenhum que se lhe offercesse"(28).

A SUSCEPTIBILIDADE

Tendo como vértice do código de valores a estima da própria honra, o génio oriental rege-se por uma ideologia essencialmente aristocrática.

A delicada susceptibilidade asiática tem como fulcro este sentido de honra, que se traduz numa "grande polidez, numa requintada cortezia, levada muitas vezes ao extremo"(29) e "um gesto de irritabilidade nervosa, talvez em parte devida a heranças remotísimas dos avós, talvez em parte devida a influencias climatericas do meio, cujos aspectos, variando do doce ao tragico, se impregnam de innumeradas modalidades"(30).

A morte do Rei de Demá, na Ilha de Java, é "hum estranho caso" (31), comprovativo desta enorme susceptibilidade, capaz dos maiores extremos, como a inversão da própria rigidez hierárquica, quando em defesa da própria honra.

Introduzindo o episódio, o narrador analisa o carácter psicológico deste povo: "Esta nação dos Iauos he a mais opiniática que todos quantos ha na terra, & sobre tudo muyto atraçoada & desconfiada, & tem por cume de todas as deshonnas & injurias(...) tocarêlhe na cabeça"(32).

Aliando a focalização interna da personagem à rapidez dinâmica da narração expressiva, particulariza-se o acidente, de acordo com a tradição étnica e cultural da região: "por onde aquelle moço tanto q̃ el Rey lhe tocou cos dedos na cabeça da maneyra q̃ disse, auêdo q̃ era aquillo hũ notauel desprezo cã q̃ ficaua deshõrado(...) leuando de hũa faquinha q̃ por brinco trazia na cinta, a meteo a el Rey pelo meyo da teta esquerda, de que logo cahio morto"(33).

O realismo narrativo da punição impressiona não apenas pelos instrumentos usados na tortura individual, mas também pela generalização desse castigo a toda a família: "foy espetado

viuo em hum caluete de arzeoada grossura, ã lhe meterão pelo sesso, & lhe sahio pelo toutiço, & o mesmo se fez tambem a seu pay, & a tres irmãos seus, & a sessenta & dous seus parentes, de maneyra que de toda sua geração não ficou pessoa a ã se des se vida"(34).

Como ondas sísmicas que se repercutem a partie de um epicentro, tal extremo de barbárie desencadeia uma revolta em todo o Arquipélago Indonésio: "a qual justiça tão sobejamente cruel & rigorosa, foy causa de auer muytos grandes aleuantamentos em toda Iaua, & as ilhas de Bale, Timor, & Madura"(35).

O AMOR E A MORTE (ÉROS/THÁNATOS)

O divórcio, o adultério e o incesto são formas geradoras do conflito bélico e da morte violenta. Pela sua dimensão trágica, serão analisadas nessa perspectiva em lugar oportuno (capítulo V).

O contraste que Wenceslau de Moraes estabelece entre as sociedades europeias e o Japão sobre o amor poderia generalizar-se, mutatis mutandis, a todo o Oriente: "O japonéz não casa por amor. - O japonéz casa para ter um filho, um descendente, um herdeiro, que perpetue o nome da familia pouco a pouco desapparecida, á qual então se presta culto no altar dos mortos"(36).

Neste contexto, não admira que o divórcio seja uma prática corrente(37).

No Calaminham, F. Mendes Pinto narra um conflito bélico motivado por questões de família e poder. Como se vê, não se trata apenas da reacção ao divórcio mas às suas consequências quanto ao direito sucessório do trono. É a guerra do Príncipe Magdaleu contra o Rei dos Lauhos "por lhe mandar enjeitar hũa filha sua cõ hũa manceba de ã antes tiuera hum filho, o qual legitimara, & o fizera herdeyro do reino tirãdo o direyto a hũ neto filho desta sua filha"(38). É a intromissão da política em assuntos de natureza íntima, como o amor.

No reino do Pão, o adultério é móbil do crime do assassinio do Rei, provocando uma revolta popular: "ordenou o demonio que (...) acontecesse um caso assaz espantoso, o qual foi que hum Coja Geinal Embaixador del Rey do Borneo (...) matou a el Rey, pelo andar cõ sua molher, pela qual causa foy tamanha a reuolta na cidade & em todo o pouo, ã não parecia cousa de homens, se não de todo o inferno junto"(39). É o conflito ÉROS/THÁNATOS, cujas proporções sociais por pouco não originam uma guerra di-

plomática.

O assassinio do Rei de Sião por sua mulher adúltera chega a sustentar um conflito durante três anos e meio: "A morte daquel le bom Rey de Sião, & o adulterio daq̃ela mã Raynha sua molher (...) foraõ a raiz & o principio de tantas discordias, & de tãtas & taõ crueis guerras quãtas ouue nestes dous reinos de Pegõ & de Sião, as quais duraraõ tres annos & meyo cõ tanto custo, assi de sangue como de fazẽda"(40).

A série de crueldades desta Rainha são tão inauditas e insondáveis ("nunca ouuidas, nem imaginadas") que o narrador não ousa contá-las: "ey medo de as contar"(41). Refere apenas o assassinio do seu próprio filho legítimo "por trespassar a herança ao adulterino"(42) e a liquidação dos senhores do reino, com a confiscação de seus bens(43), até à reposição da ordem violada: "foraõ ambos mortos pelo Oyaa Passiloco, & pelo Rey de Cambaja"(44).

A forma mais degradante da prática amorosa é, no entanto, o incesto entre o Rei de Quedá e sua mãe, chamado "horrẽdo & nefandissimo caso"(45), agravado pelo crime do parricídio: "estaua el Rey celebrando com grande aparato & põpa funebre (...) as exequias da morte de seu pay, q̃ elle matara às punhaladas para se casar com sua mãy, q̃ estaua ja prenhe delle"(46).

A liquidação total dos opositores a esta irracionalidade é uma clara manifestação da mis abominável tirania: "por outro no uo modo de tirannia tinha ja mortos os principaes senhores do reyno, & de outra grande soma de mercadores, cujas fazendas mandou que fossem tomadas para o fisco"(47).

A descrição realista da morte de gregoge acentua a repugnância pelos requintes de crueldade deste tirano, testemunhados pelo próprio narrador: "os mandou matar a todos com hũa morte crudelissima, a que elles chamão de gregoge, que foy, serrarennos viuos pelos peis, e pelo lombo, como os eu vy despois a todos"(48).

Este agõn gigantesco e pluriforme (psicológico, económico, social, político, cultural), tecido pelo romance de aventuras, atinge tanto o grupo minoritário como o maioritário, numa antítese de interesses e focalizações.

É a grande revolução do Renascimento que se movimenta em cena: o efeito da mudança, provocado pela procura da diferença e da multiplicidade, à escala planetária; o espanto traumático da descoberta de novos valores que põem em causa a estreiteza do universo ptolomaico e medieval. Perante a novidade surge a nos talgia da estabilidade; do desconhecido provém a busca e a reafirmação do tradicional; do reconhecimento da diversidade deriva a necessidade da definição do essencial.

É na dialéctica mundo velho/mundo novo, Ocidente/Oriente, que na PEREGRINAÇÃO se joga o conflito Medievalidade/Renascimento, na persecução de uma síntese harmoniosa.

Do desencanto da luta pela posse e fruição desmedidas da Ma téria, de raiz estóica e neoplatónica, não alheio ao despojamento budista e tauísta, nasce a mensagem universalista do primado do Espírito. Na aprendizagem dura e difícil das adversidades da Vida, a partir das aventuras de um anti-herói individual e colectivo, o narrador, também ele participante dessa escola peripatética da existência, vai haurir toda a riqueza humana e pedagógica de um Ideal imorredouro e transcendental, cujo arqué tipo é veiculado nas grandes obras da Literatura e da Arte.

Cruzando-se com o objectivo satírico e autocrítico da obra, o vector policial redonda na defesa não só da civilização oriental, mas também dos valores éticos universais, como a Justiça (Diké) e a Lei (Nómos).

Em contrapartida, o vector antipolicial converge para o objectivo épico da obra, na apologia do Ocidente e na focalização psicológica do drama íntimo da fragilidade humana (hýbris), sem uma contestação revolucionária e anárquica da Lei.

É esta multiplicidade de leituras, geradora da polémica e do risco, que enriquece o romance de aventuras, transformando-o numa obra literária de alcance universal.

Se existem Sanchos na PEREGRINAÇÃO, como António de Faria, também existem Quixotes, como Francisco Xavier e, mais do que is to, como que se propõe a fusão do Sanchismo e do Quixotismo, numa aliança dialéctica feliz, não plenamente realizada, quiçá irrealizável, mas mesmo assim feliz, porque desejada e desejável.

4 . AS LÁGRIMAS DA CRÍTICA, SIGNO DA SÁTIRA

Reverso dialéctico da epopeia, a sátira é um subgénero recorrente que se infiltra facilmente nas mais diversas formas de expressão: o poema epigramático, o romance social, o teatro burlesco, a farsa, a comédia ou o auto de moralidade.

Este recurso à actividade satírica acompanha as obras literárias mais arcaicas da humanidade. A própria ODISSEIA é iniciada com um desabafo crítico de Zeus à injusta culpabilização dos deuses pelos mortais(1).

O grande incremento deste subgénero na literatura latina levou certamente Quintiliano a auto-embevecer-se com o seu florescimento, como se de uma originalidade se tratasse: "satura tota nostra est"(2).

É, porém, no cosmos de Dionisos que a sátira popular, ψόγος, desabrocha no próprio seio da tragédia, por meio de um coro de sátiros, vestidos de peles de animais e conduzidos por Silene (3).

Brotando da necessidade dos tempos e do espírito livre da pólis, em oposição ao épaios da educação aristocrática de Homero, a sátira encontra nos iambos de Arquíloco e Semónides de Amorgos um misto de vitupério e parnese, uma concepção que dimana de um êthos soberano, uma nova educação pessoal: "O pensamento humano torna-se dono de si próprio e, assim como aspira a submeter a vida da pólis a leis universalmente válidas, também penetra, para além destes limites, na esfera da interioridade humana e põe igualmente balizas ao caos das paixões"(4).

Fundamentada na força da Díkê, a elegia política de Sólon é uma denúncia à sede insaciável dos interesses materiais, aos quais se subordinam todos os valores:

"Não há limite marcado para a riqueza dos homens,
pois, de entre nós, os que têm mais haveres
afadigam-se a dobrar. Quem poderá saciá-los?"(5).

"Espelho da vida", como a denominaram os antigos, a comédia ática representa a mais completa pintura histórica do seu tempo"(6), através da censura maliciosa e galhofeira das fraquezas inofensivas e dos erros dos nossos semelhantes, como dirá Platão.

As diatribes dos Cínicos e dos Estóicos, a áspera crítica filológica do cínico Menipo"(8) completam este quadro variado da sátira helénica.

Os iampos de Catulo e Horácio contra os escândalos sociais da sua época, a comédia de tipos e de caricatura de Plauto e Terêncio ("ridendo castigat mores"), os epigramas de Juvenal, ou mesmo a prosa satírica de Petrónio, toda a riqueza do "acetum italicum" desembocará como um rio caudaloso na foz medieval dos nossos Cancioneiros, através das Cantigas de Escárnio e Maldizer, herança privilegiada para o Renascimento, no Cancioneiro Geral, de Garcia de Resende, e, sobretudo, no teatro vicentino.

A sátira renascentista assume, por vezes, a forma irónica de pranto, como o célebre "Pranto de Maria Parda", que lamenta o alto preço do vinho:

"Eu so quero prantear
Este mal que a muitos toca;
Que estou ja como minhoca
Que puzerão a secar" (9),

ou a crítica subtil de Sá de Miranda ao despovoamento do Reino, com o movimento expansionista:

"Não me temo de Castela
Donde guerra inda não soa
Mas temo me de Lisboa,
Que ò cheiro d'esta canela
O reino nos despovoa"(10).

O estudo crítico da componente satírica da PEREGRINAÇÃO oscila entre duas teses diferentes: a de picaresca e a da leitura humanista.

A tese da picaresca tem como principal esteio a obra de A.J.Saraiva. Sintomático é o título do parágrafo que consagra ao assunto na sua monumental obra História da Cultura em Portugal: "Sátira picaresca da ideologia feudal e senhorial". Pode, no entanto, perguntar-se: como conciliar esse objectivo com a defesa da honra, patente em toda a obra, e com a forte vertente épica, já explicitada no nosso capítulo II? Estabelecendo um paralelo entre o anti-heroísmo de Sancho Pança e F.Mendes Pinto (11), Saraiva vê "a utilização do exotismo como espelho - positivo ou negativo - dos vícios e absurdos da civilização a que pertence o autor"(12), fazendo deste Português quinhentista um precursor das Lettres Persanes, de Montesquieu (13).

A. Margarido considera exagerado este prenúncio de exotismo iluminista: "J'y vois surtout la très grande attention portée par Mendes Pinto à la façon dont l'Autre s'assume dans et par le discours" (14).

Sentindo-se "derrotado por esta imensidade de coisas, abundante, nova e desnorteante como uma selva" (15), A.J. Saraiva procura desvendar o enigma da "esfinge fulgurante, desemparelhada e solitária" (16), a partir da interpretação cínica da autobiografia de Fernão Mendes. O "desprezo das convenções e da moral cavaleiresca" é para este crítico o "fio de Ariadna no labirinto da PEREGRINAÇÃO" (17).

Reconhecendo, embora, que a obra "formalmente no seu conjunto" não é uma novela picaresca (18), admitindo mesmo que seria exagero "pretender que a Peregrinação cabe toda dentro do esquema picaresco" (19), Saraiva, no entanto, pela ênfase que dá ao carácter picaresco do herói central e à interpretação cínica do seu riso "rabelaisiano" (20), típico de um bobo (21), acaba por reduzir a esta interpretação o que parecia irreduzível e complexo como uma selva. Assim, esgotando na interpretação picaresca a construção dos heróis das novelas de aventura, como "duas metades da mesma moeda": "um é um grande deste mundo, outro um pequeno; um bate, o outro lava (...); um tem a sua natureza mesquinha de deserdado da Fortuna, outro possui a escola completa da arte de despir o próximo. E ambos são peregrinantes, vagabundos sem destino" (22), fecha as portas a qualquer hipótese alternativa, a priori classificada como um desses "lugares-comuns a que se têm de maneira geral reduzido até hoje a reflexão sobre a ideologia portuguesa de quinhentos relacionada com a Expansão" (23).

Óscar Lopes, hesitando, embora, quanto à validade ética de criticar publicamente o seu companheiro de sempre e concordando com esta visão do exotismo oriental, põe, no entanto, algumas reservas à sua interpretação global da obra: "A minha crítica à tese de Saraiva reage ao modo como agarra a Peregrinação para a interpretar (...). Não é a intenção do autor o que mais importa determinar. Uma vez que ficou provado a alta qualidade literária da obra (...), acho que o fulcro da questão reside nos gostos e nas aspirações sociais a que a obra ocorre com uma clarividência que pode ser apenas literária, e não doutrinária (...). Toda ela pretende maravilhar leitores, pelo enredo aventuroso empolgante, pela pompa, pela patética lacrimajante e gemebundo (em livro algum se assiste a tanta lágrima, tanto gemido, salvo na Consolação de Usque, com que tem tantas afinidades estilísticas), pelo exotismo e pelos motivos mais desencontrados: a gesta da pirataria, e a sua censura moral; quadros de solenidade

ritualista e crítica do formalismo em religião; idealização utópica dos povos orientais, e quadros de bárbara superstição dos mesmos povos, etc."(24).

Entre os seguidores de Saraiva ressalta Rebeca Gtz que, partindo do conceito flexível de persona, "personagem fictícia ou identidade assumida pelo historiógrafo para exercer as suas críticas"(25), atribui ao narrador da PEREGRINAÇÃO a mudança discricionária de personalidade, tomando vozes tão distintas, tais como: a de vir bonus, a de ingénuo, a de herói ou fidei defensor, e a de pícaro(26).

Contraopondo, como ironia da história, a anti-épica de Fernão Mendes à epopeia damoniana(27), define o impulso satírico da PEREGRINAÇÃO como o ataque "contra a ideologia de cruzada, que foi a maior força unificadora na história de Portugal(28), chegando a situar o P.Francisco Xavier como o oposto da utopia de Mendes Pinto: "O maior santo católico do seu tempo (...) é obliquamente apresentado na obra como um sacerdote - guerreiro que instiga os homens ao combate", em contraste "com os dos sacerdotes pagãos, aos quais é proibido trazer "qualquer coisa que tire sangue "(29).

Esta visão, desenraizada do contexto político-cultural da época, é desmentida pela insistência épica de Mendes Pinto na ideologia de cruzada, por nós evidenciada em 2.2.

J.Palma-Ferreira, considerando a PEREGRINAÇÃO como "uma novela picaresca heterodoxa, em que se incluem vastas zonas de satirização e até algumas de humor"(30), procura também seguir, ainda que com certa moderação, a tese de Saraiva, apontando Ulla Trullemans como outra adepta da mesma tese (31).

A.Margarido, porém, assinala as reservas que tal tese merece à crítica alemã, ao citar o seguinte passo opositor: "pour retrouver des ressemblances entre ces trois figures (le voyageur, l'aventurier, le chroniqueur), Saraiva a été obligé de se servir d'un portrait subjectif de pícaro litteraire qui désorienta"(32).

A leitura humanista tem como principais representantes Hernâni Cidade, Jaime Cortesão, António Sérgio.

O primeiro insiste no sentido de honestidade intelectual que o leva à denúncia do Mal, ainda que instalado nas instâncias oficiais: "A verdade e a indignação com que o faz integra-o naquele número de representantes da nossa espiritualidade que, denunciando perante a História as torpezas praticadas, isentam a Nação das responsabilidades dum a convivência infame"(33).

O segundo, comparando M. Pinto com Camões, chega a sobrelevar a excelência daquele como "o mais revolucionário representante do humanismo universalista dos portugueses, o que melhor aproveitou os elementos críticos recolhidos no Oriente, para os aplicar ao Ocidente", explicitando: "É no escorço de tipos e culturas, do chinês ou do tártaro, do persa ou do japonês, boaquejados quase sempre, com intenções críticas, de olhos postos em Portugal e na Europa"; e concluindo: "é nessa assimilação humanizante do humano que Fernão Mendes Pinto atinge o máximo de expressão própria e portuguesa"(34).

O terceiro, elogiando o espírito transnacionalista de Mendes Pinto, reconhece na sua sátira as qualidades de um filósofo, para além do historiador da cultura e do sociólogo: "senão que nos elevou e avocou o espírito a dois puros ideais de absoluto mérito (um religioso, e político o outro), dando-nos ao mesmo tempo o testemunho de vista de que havia orientais e desconhecedores do Cristo que eram gente capacíssima de os conceber e amar, de lhes afirmar o alcance universal e eterno e de tentar insinuá-los na realidade efémera"(35).

Em que sentido, pois, tomamos a sátira na PEREGRINAÇÃO?

W. Kayser resume com admirável simplicidade as marcas da sátira, desta forma: "No satírico torna-se visível um não-valor duradouro, que talvez seja anulado por alguma coisa de valor. Mas também é possível alguma coisa de inverso: que seja anulado o que tem valor, harmonia e medida"(36).

Parece-nos que estas duas vias do satírico pululam na crítica mendesiana: a anulação do efémero, do ilusório, dos falsos valores, numa linha claramente humanista, tanto no sentido ocidental, greco-latino e cristão, como no sentido oriental, inspirado, por exemplo, no despojamento budista; a caricatura do convencional e do estabelecido como um falso suposto de grandeza, "harmonia e medida".

As lágrimas são, mais uma vez, o grande signo veiculador desta mensagem, embora não a esgotem. Sem o recurso fácil a uma interpretação picaresca ou cínica da PEREGRINAÇÃO, elas são portadoras de uma profunda riqueza espiritual que desaloja e confunde como uma espécie de "sideração e luz", ou "sentido do absurdo", nas expressões coligidas por Freud e citadas por Todorov (37).

Objecto de pranto ou de riso, o arquétipo do mundo que nos revela a PEREGRINAÇÃO conduz-nos ao sermão do P. António Vieira, em 1674: "Lágrimas de Heraclito defendidas em Roma (...) contra o riso de Demócrito": "que é este mundo, senão um mapa universal de mistérios, de

trabalhos, de perigos, de desgraças, de mortes? E à vista de um teatro imenso, tão trágico, tão funesto, tão lamentável, aonde cada reino, cada cidade e cada casa continuamente mudam a cena, aonde cada Sol que nasce é um cometa, cada dia que passa um estrago, cada hora e cada instante mil infortúnios; que homem haverá (se acaso é homem) que não chore? Se não chora, mostra que não é racional; e se ri, mostra que também são risíveis as feras"(38).

Esta preferência do homem renascentista pelas lágrimas, cuja herança recebeu o P. António Vieira, traduz de modo eloquente a autêntica mensagem da sátira mendesiana: não o cinismo mefistofélico ou hipócrita mas a típica lamentação do "desconcerto do mundo", já esboçada no Cancioneiro Geral ou em Camões, mas agora ampliada no labirinto narrativo da PEREGRINAÇÃO.

É neste sentido que Eduardo Lourenço, problematizando, embora, a mitologia do que designa enfaticamente como "famigerado humanismo universalista português", que tem em Jaime Cortesão o mais alto representante, conclui, um tanto enigmática e unilateralmente, que a PEREGRINAÇÃO "não é uma sátira" mas "um penitencial", acrescentando: "Mas não só dele, do "coitado de si", mas duma acção imperial oscilando sem cessar entre a fascinação infernal e omnipresente do ouro e o esplendor inverso e raro do único gesto que a negava e de que Mendes Pinto sentiu por instantes a incomparável grandeza"(39).

4.1. UM ESBOÇO DE AUTOCRÍTICA

Discurso memorialista e autobiográfico, a PEREGRINAÇÃO, ainda que extrovertidamente voltada para um universo polifacetado, numa diegesis de linha espiral quase dispersiva, não deixa de estar centrada num sujeito que se exprime numa perspectiva tanto individual como colectiva, ponto de partida e ponto de chegada do acto de escrever.

Por isso, entre os múltiplos juízos críticos que vai gizando aqui e ali, o sujeito inclui também a auto-análise, a que não é alheia a intenção pedagógica com que dedica a "rude & tosca escritura" a seus próprios filhos.

Logo no capítulo I, reconhecendo, embora, a poderosa força da "vã tura" nos inúmeros "trabalhos & perigos da vida", acaba por se auto-culpabilizar, num gesto que poderá ultrapassar a simples retórica, de acordo com a ideologia penitencial do Cristianismo, tão arraigada no Renascimento: "a pesar de todos meus peccados, porq̃ eu entendo & cõfesso que delles me nacerão todos os males q̃ por mim passarão"(1).

Este acto de consciência e autocrítica, independentemente de qual quer complexo de culpa eventualmente inibidor, pela sua simpática humildade, confere ao sujeito maior autoridade no exercício do acto de criticar.

Talvez por isso, esta tecla penitencial do pobre de mim seja tão frequentemente repisada, como num refrão incessante. A própria ironia com que finaliza o livro transforma qualquer interpretação mordaz num queixume amargo pela recompensa indefinidamente adiada: "& não me queixo dos Reys da terra pois eu não merecy mais por meus grandes peccados"(2).

Entre as várias críticas que tece ao grupo em que se insere, figura a de uma misteriosa discórdia, cujo assunto não é revelado, sobre o qual o narrador estranha a falta de consenso. A causa profunda de tal dissensão é alargada ao próprio carácter colectivo do povo português, ou seja, a obstinação pessoal: "E como a natureza desta nossa nação Portugueza he sermos muyto affeiçoados a nossos pareceres, ouue entre nãs todos oitenta tanta differença, & desconformidade de opiniões sobre hũa cousa em que o que mais nãs releuaua era termos muyta paz & concordia, que quasi nos ouueramos de vir a matar uns aos outros"(3).

O senso de pudor, no entanto, como que se sobrepuja à tradicional franqueza crítica, cedendo, então, o narrador a sua focalização e

palavra ao capitão do navio para através dele proferir a sua sátira à bárbara desavença: "de maneyra, que por ser assaz vergonhoso cõtar o como passou, não direy mais senão que o Necodá da lorchá que nos aly trouxe de Huzanguee, espantado deste nosso barbarismo, se par - tio muyto enfadado, sem querer levar marta nã recado nosso ã nenhũ de nós lhe desse, dizendo que antes queria que el Rey por isso lhe mandasse cortar a cabeça, que offender a Deos em levar cousa nossa onde elle fosse"(4).

E, numa caracterização indirecta, relata o prolongamento do estado de discórdia durante um período suficientemente dilatado: "E assi diferentes & malauindos ficamos aquy nesta pequena ilha mais noue dias (...), porque auendo ja dezassete dias que aquy estauamos em grande miseria, & esterelidade (...). Passados estes vinte dias em que os feridos quareceraõ sem em todo este tẽpo auer entre nos re - conciliaçãõ da desauença passada, nos embarcamos ainda assy malauin dos com este cossayro"(5).

A mesma postura penitencial é assumida pelo narrador a propósito da luta egoísta pela jangada salva-vidas, habilmente construída pelos marinheiros chineses.

A referência intertextual ao vaticínio evangélico da separação entre pais e filhos (6) expressa bem o desatino do "salve-se quem puder": "& como este tempo era aquelle pelo qual se disse, nem o pay pelo filho, nem o filho pelo pay, cada hum procuraua por si só, sem lhe lembrar outra nenhũa cousa"(7).

A negação do acolhimento ao Capitão do juncos na jangada é motivo para a exasperação dos ânimos: "Ruy de Moura, não podendo sofrer a in gratidão & descortesia com que já todos nos tratauão, se ergueo em pé do lugar onde jazia assaz ferido, & nos fez a todos hũa breue pra tica, em que nos disse que nos lembrassemos quão afrontosa & auorre - cida era a couardia"(8).

Mercê desta exortação, trava-se a refrega entre os vinte e oito Portugueses e os quarenta Chineses, as espadas contra as machadi - nhos. O desenlace trágico, morte da totalidade dos estrangeiros e de mais de metade dos nacionais, inspira ao narrador uma reflexão filosófica sobre a miséria da vida humana e a confissão das próprias culpas (o desatino), de mistura com a autojustificação (a necessida - de): "porque auendo menos de doze horas que nos abraçauamos todos, & nos tratauamos com tanto amor que morreramos todos hũs pelos outros, nos trouxerão nossos peccados a tamanho extremo de necessidade, que

sobre quatro pedaços de pão atados com duas cordas nos matamos todos huns aos outros sem piedade, como se fomos inimigos mortais ou outra coisa ainda pior; mas também parece que em parte nos desculpa ser a necessidade tamanha que nos forçou a fazermos tamanho desatinado(9).

4.2. A CRÍTICA SOCIAL

Em contraste com uma visão essencialmente positiva da polis asiática (1), interpretada por A.J.Saraiva como "o esboço de uma utopia - género característico do impulso renovador do Renascimento"(2), a crítica social na PEREGRINAÇÃO limita-se, de facto, a uma reflexão incidente na maneira de ser europeia, como um acto de consciência cultural notável, da qual se salienta: a caricatura da bajulação; a vaidade de linhagem; os costumes ocidentais.

Não será, porém, necessário reduzir esta tendência crítica do Autor a um mero efeito exótico, como pretende também Saraiva (3), preferindo-se explicá-la como uma consequência do seu esclarecido humanismo, capaz de contrapor a adesão cultural aos modelos e valores de uma sociedade estranha a uma exigente e filtrada ponderação do que poderá entender-se como os estereótipos da sociedade de origem.

A CARICATURA DA BAJULAÇÃO

O episódio da recepção solene da Liampó portuguesa a António de Faria, globalmente interpretado por R.Catz como satírico (4), talvez por causa da ridicularização do pregador servilista e bajulador, como se acentuou no capítulo II, inscreve-se numa intenção claramente épica. Com efeito, o tom sério da narração e a tácita aprovação do narrador a tão grandiosa manifestação são patentes em todo o episódio, à excepção do incidente cómico referido. Para tanto, basta citar alguns exemplos desta apreciação positiva, como a alusão elogiosa ao concerto musical: "com hũ labarinto de vozes à Charachina de tamanho estrondo que parecia cousa sonhada (...), a que a outra soma de cantores com muyto boas fallas respondia em canto dorgão + tão concertado quanto se pudera ver na capella de qualquer grande Principe" (5).

A crítica ao pregador, se, por um lado, pode representar um deslustre evidente da festa, por outro lado, desanuvia o tom excessivo de tal solenidade, tornando-a mais próxima da familiaridade do quotidiano, mais de acordo com o mérito real da personagem homehageada, afinal, um herói controverso.

Mas, mais do que isto, parece-nos óbvia a sátira à bajulação servilista e mistificadora, pelo processo tão vicentino da caricatura. A enumeração dos defeitos do Vigário Estêvão Nogueira, em contraposição com as suas raras virtudes - "homem de dias & muyto honrado; mas como elle pelo descustume andaua mal corrente na pratica do pulpito, & de sy era fraco official, & pouco ou nada letrado, & sobre isto vão & presuntuoso de quasi fidalgo"(6) - evidencia desde logo a discreta distanciação do narrador em relação à referida personagem, bem como ao desvio que constitui a sua vaidade individual e social relativamente à rectidão do acto que pretende realizar: "querendo então, por ser dia sinalado, mostrar quanto sabia, & quão reitorico era, fundou todo o sermão em louores somente de Antonio de Faria"(7).

O ridículo desta pretensão não se baseia tanto na injustiça do panegírico mas na forma imoderada com que o faz: "com hũas palauras tão desatadas, & por hũs termos tão sem concerto, que enxergando os ouuintes em Antonio de Faria estaua corrido & quasi afrontado"(8). E o cómico brota em catadupa, tanto mais natural quanto maior é a solenidade do acto e o processamento do ridículo: "lhe puxaraõ algũs seus amigos pela sobrepeliz tres ou quatro vezes paraque se calasse"(9). Mais uma vez, os defeitos do satirizado se conjugam para refinar a caricatura: "& caindo elle no que era, como homem acordado na briga, disse alto que todos ouuiraõ, fingindo que respondia aos amigos"(10). Segue-se a transcrição do fragmento parodístico, com a virtualidade expressiva de uma réplica teatral: "eu fallo verdade no que digo pelos santos Evangelhos, & por isso deixaime, que faço voto a Deos de dar com a cabeça pelas paredes por quem me saluou sete mil de cruz que mandaua pelo pao do canto como jogador de bolla, que maõ inferno lhe dê Deos na alma lá onde jaz, & dizei todos Amem"(11). Não se trata, como insinua R.Catz, de uma anti-cruzada (12) mas da caricatura da retórica desajeitada e ridícula, patente na combinação do estilo sublime (o juramento solene) com o grotesco (a comparação desportiva e a imprecação). O efeito natural é a risada geral: "& com esta desfeita foy tamanha a risada na gente que não ouia quem se ouuisse na igreja"(13).

Ao contrário do que ridiculariza R.Catz, o elogio da prece final não constitui uma sátira ao "deus Mamona"(14) mas tão somente uma prática corrente de natureza sentimental e para-religiosa, ao gosto da época, cujo efeito é deveras apreciado: "que a gente estaua toda pasmada & fora de sy, sem auer quem pudesse ter as lagrimas, naci - das de muyta deuação que isto causou em todos"(15).

As qualidades do músico são agora enaltecidas, como remate feliz da solenidade, o que mais uma vez evidencia tratar-se a tal caricatura de um acidente ultrapassado e não de uma sátira ao herói homenageado: "o que a todos pareceo muyto bem, assi pelo concerto grande da musica com que foy feito, como pela muyta deuação que causou em toda a gente, com que em toda a igreja se derramaraõ muytas lagrimas"(16).

A VAIDADE DE LINHAGEM

A honra externa, tão subtilmente ridicularizada por Gil Vicente na figura típica do Fidalgo do Auto da Barca do Inferno, é uma das marcas essenciais da estratificação social, tanto na Europa medieval-renascentista como no Oriente. Apesar da sua radical oposição à postura e mensagem do fundador do Cristianismo, ela não deixa de constituir não apenas o sinal visível dessa estratificação mas ainda uma espécie de óleo lubrificante das relações de poder, estabelecidas no sentido de evitar conflitos e rupturas sociais entre subordinantes e subordinados.

F.Mendes Pinto, porém, prossegue a linha satírica vicentina, apresentando essa honra externa como um excesso de " vaidade", que ultrapassa a simples esfera da ordem hierárquica estabelecida, para degenerar numa tentação demoníaca, constituindo como que uma hybris da idiosincrasia portuguesa, ou desafio à autoridade divina.

No degredo de Quansy, o estado edénico de graça e harmonia, que cobria como uma nuvem protectora a pequena comunidade portuguesa, é bruscamente quebrado por uma contenda, oriunda dessa vaidade demoníaca, revelando a superficialidade e efemeridade desse utópico comunitarismo: "E auẽdo ja quasi hum mês que aquy estauamos pacificamente, & contentes de nós por acertarmos melhor tratamento do que esperauamos, vẽdo o demonio quãõ conformes viuiamos todos noue, por que todo o nosso era comum de todos, & todos irrammente repartiamos entre nós essa miseria que cada hum tinha, ordenou semear entre dous de nós hũa contẽda assaz prejudicial para todos, nacida de hũa certa vaidade que a nossa nação Portuguesa tem consigo, a que não sey dar outra razão senãõ tex por natureza mal sofrida nas cousas da honra"(17).

A ridicularização da cena não vive apenas da crítica ao baixo nível de língua usado na guerra de "regateiras" mas também da grande desproporção entre o real e o imaginado, entre o fútil e o essencial: "Vierão acaso dous dos noue q̃ eramos a trauarse em palauras sobre qual geraçãõ tinha melhor moradia na casa del Rey nosso Senhor, se os Madureyras se os FONSECAS, & de palaura em palaura veyo o negocio a chegar a tanto que vieraõ a vsar dos baixos termos de regateyras, dizendo hum para o outro quem sois vós? mas quem sois vós? cõ por ventura cada hum delles ter pouco mais de nada"(18).

As proporções drásticas do conflito aproximam este episódio dos seus análogos orientais, como a guerra civil do Fucarandono ou o da morte do Rei de Demá, evidenciando como, à luz do contexto da época, a honra é uma questão de vida ou morte: "E com isto se meterão em tanta colera, que hum delles deu ao outro hũa grande cutilada pelo rosto do que a deu, dada cõ hũa faca, que lhe derrubou meya face em baixo, & o ferio lançãdo mão a hũa alabarda, decepou ao outro hũ braço, & trauandose com isto a briga entre todos os noue esta desaventurada questão, a cousa veyo a estado q̃ despois de sete de nós estarmos muyto feridos, acúdio o Chaem em pessoa com todos os Ancha cys da justiça"(19).

No entanto, a crítica severa do Promotor da Justiça exprime vivamente a condenação da própria futilidade, à luz de uma moral que assenta no conhecimento de Deus e no progresso social: "veyo dizendo que nòs eramos gente sem temor nem conhecimẽto de Deos (...), porque de crer era q̃ homẽs de hũa nação, de hum sangue, de hũa carne, de hũa terra, de hũ reyno, de hũa lingua, e de hũa ley, que se ferião & matauão tãto sem piedade, sem auer causa nem razão para isso, não era senão por sermos seruos da serpe tragadora da casa do fumo"(20).

3 OS COSTUMES OCIDENTAIS

Dois espécies de costumes ocidentais são particularmente ridicularizados, segundo a óptica dos observadores orientais: o falar alto e o comer com as mãos.

O primeiro é registado a propósito da discussão que visava dissuadir Jorge Mendes do assalto heróico ao castelo Nixiamcô. Ao espanto segue-se a censura: "Os Tartaros ficaraõ algum tanto espantados de nos verem altercar hũs cos outros, & falarmos alto, que ha cousa que

elles entre sy não costumão, & nos repreenderão com boas palauras"(21).

O termo de comparação com a postura feminina ("mais proprio era das mulheres"), o uso de adjectivos de cariz musical ("alto" e "desentoado"), as metáforas justificativas, de tipo utilitário ("freyo na lingoa", "chaue na boca") e o distanciamento do segundo termo de comparação ("que de homens que cingem espadas") são elementos expressivos dessa ridicularização, que pressupõe a associação de valores aparentemente antagónicos, indiciada em atributos militares, e a paz interior, típica da mística oriental: "dizendo, que mais proprio era das mulheres fallarem alto & desentoado, pois não tem freyo na lingoa, nem chaue na boca, que de homens que cingem espadas, & tiraõ com frechas na furiosa tormenta da guerra"(22).

O segundo costume é denunciado numa festa palaciana nipónica, na cõrte feudal do dáimio do Bungo. O contexto lúdico da farsa, representada pela Princesa e pelas filhas dos principais samurais, não esconde o confronto de civilizações tão diferentes: "Acabada a dança & a musica (...) deixaraõ cayr na casa hũa grande soma de braços de pao (...) dizendo o mercador com muyta graça & com palauras muyto discretas, que pois a natureza por nossos peccados nos sojeitara a nos outros a miseria tão çuja ã necessariamente as nossas mãos ha- uiaõ sempre de andar fedendo ao peixe, ou ao mais que comiamos cõ ellas, nos armava muito aquella mercadoria, porque em quãto nos ser uissem hũas mãos se lauarião as outras"(23).

O discurso miserabilista e lacrimajante, tanto da farsa representada como das trovas cantadas, traduz de modo eloquente a postura idiossincrásica dos Portugueses de quinhentos na Ásia, numa sátira hábil que provoca o riso: "el Rey & a Raynha se não podião ter cõ riso vëdo ã aquelle mercador taõ velho, cõ tãtas cãs, tãtos filhos, & tanta necessidade, era a princesa sua filha muyto moça & muito fermosa (...) Estas seis (...) dezião em trouas com falas muyto suaves & muyto para folgar de ouuir: alto & rico Senhor da riqueza por quẽ és te lembra da nossa pobreza. Somos miseraueis em terra estrangeyra, desprezados da gente por nossa orfindade, cõ desprezos & grandes afrontas, pelo ã Senhor te pedimos ã por quẽ és te lembres da nossa pobreza"(24).

4.3. A CRÍTICA RELIGIOSA

O conflito cultural encontra um espaço privilegiado na consciência da diversidade religiosa. A mentalidade dogmática e intolerante do Europeu, recém-embalado no berço ainda medievo da Madre Igreja Católica, repugna a vastidão e a complexificação do universo mitológico.

Envolvido por esse manto protector da ideologia oficial cristã, o narrador, na sua espontânea mundividência, reflecte, nos seus comentários, a natural reacção emotiva ante um mundo estranho, não se coibindo de se pronunciar com certo despudor crítico perante o desconhecido, quase sempre considerado absurdo.

A ÉCPHRASIS DEPRECIATIVA

A écphrasis de duas estátuas de bronze, figurando demónios, de origem provavelmente autóctone, assimilados pelo budismo, é significativa dessa reacção emotiva perante um mundo cultural estranho: "duas monstruosas estatuas de bronzo fundidas, hũa de homem, & outra de mulher, (...) & o comprimento destes monstros ambos era de setenta & quatro palmos, com ambas as mãos metidas nas bocas, & as faces muyto inchadas como que assoprouão, & cos olhos tão encarniçados que metião medo aquem olhaua para elles"(1).

A colossal estatura e a função repressiva destas figuras, normalmente consideradas guardiões do templo, inspiram-se numa filosofia claramente animista, visando afastar os maus espíritos e proteger os lugares sagrados, mas a informação que recebem os forasteiros implica já uma crítica indirecta ao materialismo interesseiro da religião em causa: "& preguntando nós aos Chins pela significação daquellas figuras, nos responderão, que o macho era o que assoproua com aquellas bochechas tão inchadas o fôgo do inferno para atormentar as almas daquelles que nesta vida lhe não dauão esmola, & a fema era a porteyra do inferno, & os que nesta vida lhe dauão esmola, os deixaua fugir para hum rio de agoa muyto fria por nome Ochilen - day, onde os tinha escondidos sem os diabos lhe fazerem mal nenhum"(2).

Falando da chamada Cidade proibida, em que avultam magníficos e sumptuosos templos, o narrador usa a imagem minbica de um "diabolico laberinto em que o demonio se lhes mostra algũas vezes em diuersas figuras, para os fazer dar mais credito a estes seus enganos & falsidades"(3).

O ESCÁRNIO E A PARÓDIA

O riso de escárnio é a reacção instintiva de um dos interlocutores à informação recebida, classificada de "paruoice" e "diabolica cegueyra" pelo narrador, numa justificação da attitude ridicularizadora do companheiro: "Hum dos da nossa companhia não se pode conter que se não risse de tamanha paruoice & diabolica cegueyra"(4).

O castigo infligido aos desrespeitadores da religião alheia, por influência dos bonzos scandalizados, pelo efeito pedagógico que inspira, contrapõe ao espírito satírico dos Europeus a consciência auto-crítica e a adopção do valor da tolerância: O Chifuu "nos mandou a todos noue atar de peis & de mãos, & cõ hũas cordas dobradas nos derão a cada hũ mais de cem açoutes, de que todos ficamos assaz san grados, & daly por diante nunca mais zombamos de cousa que vissemos" (5).

A sinestesia que dimana da descrição do ritual religioso não re-produz, porém, uma transformação cultural no espírito do narrador mas, antes, um desconcertante efeito de espanto, medo e reprovação: "A estes diabolicos monstros (...) estauão incençando doze bonzos com seus incensarios de prata, cheyos de aguila, & beijoim, & dizião em voz alta & muyto desentoada. Assi como te seruimos, assi nos ajuda; aque outra grãde soma de sacerdotes respondia com hũa grãde grita: Assi to prometo como bom senhor. E assi andarão todos em procição (...) com estes desentoados clamores (...), tangendo sempre muytos sinos de metal, & de ferro coado (...) & outros tangião com tambores & sestros que fazião hum tamanho estrondo que em verdade affirmo que metia medo"(6).

Apesar desta aparente contrição, a paródia da oração num santuário tártaro, provavelmente budista, se acrescenta o cómico à crítica religiosa, não deixa, por outro lado, de constituir mais uma falta, ainda que refinada, de tolerância: "E assi com estas ruyns razões, & outras muytas tão ruyns como ellas se veyo a aferuorar de tal maneyra, & dizer tantos desatinos, que nõ os oito Portugueses estauamos pasmados da deuocão daquella gente, & de como estauão promptos & com as mãos aleuantadas, dizendo de quãdo em quãdo, taximida, que quer dizer assi o cremos. Hum dos da nossa companhia por nome Vicête Morosa, quando estes ouuintes (...) dezião taxximida, dezia tambem, tal seja tua vida, & isto com tanta graça nos meneos, & com hum sembrante tão sesudo, & sem nenhũ mouimento de riso, que não auia nenhum de quantos estauão no auditorio que se pudesse ter ao riso, & elle só não fazia de sy nenhũa mudança, mas ficaua sempre

muyto seguro, fingindo que chorava com devoção"(7).

As lágrimas, agora, passam a conter uma significação muito específica: a da teatralidade ou da simulação cénica da religiosidade. O efeito, porém, desta encenação é contraditório, devido às qualidades persuasórias do artista, o riso e a devoção: "de maneyra q̃ o fim da pregação, assi no que pregava como nos ouuintes se soltou num riso com tanto gosto, que até a Vanganarau com todos os menigrepos da religião, não avia cousa que os pudesse tornar a meter na autoridade com que primeyro estauão, tendo todos para sy que o Portuguez fazia aquillo com devoção & em todo seu siso (...). Apos isto (...) o Talapicor (...) foy gabando a devoção do Portuguez, dizendo, até estes, inda que bestiais, & sem conhecimento da nossa verdade, não deixão de sentir que he coysa santa o que me ouuirão, a q̃ todos responderaõ que era assim sem falta nenhũa"(8).

Não deixa de ser curioso observar esta crítica mútua, entre povos dos dois hemisférios, no que concerne à religião, funcionando esta e a respectiva intransigência como uma espécie de crivo das diferenças culturais específicas e o repositório mais sagrado da própria identidade colectiva.

A CRÍTICA TEOLÓGICA

A crítica teológica é directamente assumida pelo narrador, num tom fortemente mordaz e sarcástico, como a existência de um deus particularmente responsável pela criação e conservação de cada ser, em vez da crença monoteísta: "este pagode, que se chamava Bigaypotim, que quer dizer o Deos de cento & dez mil deoses, Corchoo fungané ginaco ginaca, dizem elles, q̃ quer dizer, forte & grande sobre todos os mais. Porque hũa das cegueyras que estes miseraueis tã, he terem para si, que de cada cousa por sy ha hum deos particular que a fez, & lhe cõserua seu ser natural, mas que este Bigaypotim os pario a todos pelos sobacos, & delle, como de pay, recebem o ser por hũa vnição filial a q̃ elles chamão Bijaporentesay"(9).

Esta interpretação literal da mitologia chinesa, se representa uma miopia cultural por parte de um narrador preconceituoso, incapaz de penetrar na mensagem que se esconde por detrás da história dos deuses(10), também pode significar um esforço de desmitologização e crítica científica, em face da Geografia, da História e da Etnologia: "Ha outros q̃ trazem grande soma de liuros que contaõ historias & daõ relaçaõ de tudo o que se quer saber, assi da criação do mundo, em que dizem infinitas mentiras, como das terras, reynos, ilhas, &

prouincias que ha no mundo, & das leys & costume s de cada hũa del-
las, principalmente dos Reys da China quantos foraõ, & o que fize-
raõ, & os que fundaraõ as terras, & as cidades, & as cousas que a-
conteceraõ em cada hum dos tempos"(10).

Neste esforço ocupa lugar cimeiro a desmontagem crítica, várias
vezes operada, ao materialismo, que constitui um desvio à pureza i-
deológica de algumas religiões locais, como as chamadas letras de
câmbio: "Ha outras em q̃ se vendem letras de cambio para se passar di-
nheyro da terra para o Ceo, de q̃ estes sacerdotes de Satanas lhes
prometem muytos ganhos & interesses, & lhes affirmão q̃ sem estes
cambios se não podem salvar por nenhuma via, visto ser Deos imortal
inimigo dos que não dão esmola aos pagodes, & disto lhe dizem tan-
tas mentiras, & lhes pregão tantas patranhas, que os coitados dei-
xaõ muytas vezes de comer por lho darem"(11).

As referências sumárias às religiões orientais são sempre infil-
tradas por uma visão negativa e preconceituosa, claramente marcada
por um vocabulário pejorativo, como este contraste gizado entre o
espanto épico pelos dons divinos recebidos e a lamentação dos pecc-
dos cometidos, ou seja, a admiração perante a prosperidade material
e a organização social versus a crítica religiosa e moral: "E quando
algũa vez me ponho a cuidar no muito que vy disto nas partes da Chi-
na, por hũa parte me causa grandissimo espanto, ver com quanta libe-
ralidade nosso Senhor partio com esta gente dos beës da terra, &
por outra me causa grandissima dôr & sentimento ver quão ingrata
ella he a tamanhas merces, pois ha entre ella tantos & tamanhos pec-
cados com que continuamẽte o offende, assi o das suas bestiais &
diabolicas idolatrias, como tambem o da torpeza do peccado nefando,
porque este não somente se permite entre elles publicamẽte, mas por
doutrina dos seus sacerdotes, o tẽ por virtude muyto grande"(12).
Este peccado "nefando" presume-se que se relacione com a liberdade
sexual, prática considerada tabu no Ocidente: "E das particularida-
des que ha nisto se me perdoe não fallar aquy mais largo, porque
nem o entendimento Christaõ o sofre, nem a razão consente que se
gaste mais tempo & palauras em cousas tão torpes, tão brutas, &
tão abominaueis"(14).

O PROSELITISMO CRISTÃO

As lágrimas são, neste contexto, o signo preconizado para simbolizar a mais viva repulsa satírica perante um uníversono mitológico e teológico completamente estranho ao Ocidente cristão, de sua natureza profundamente proselitista: "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"(15).

Este proselitismo revela-se, sem qualquer reboço, através de uma clara emulação ante práticas de zelo excessivo e fanático, como a auto-imolação e a auto-mutilação: "De maneyra que todos estes cõ estas taõ varias & taõ terriueis asperezas de vida saõ martyres do demonio, o qual lhes dá por premio dellas o inferno para sempre. Pelo qual he cousa digna de grãdissima dôr & sentimẽto ver o muyto que estes miseraueis fazem por se perderem, & o pouco que os mais dos Christaõs fazemos por nos salvarmos"(16).

Várias são as práticas abertamente elogiadas, como a reconciliação, a esmola e o perdão das dívidas, limitando-se a crítica à falta de fé e do Baptismo, condições julgadas indispensáveis à salvação: "& em partes muytos entremeses com mesas postas em que se dava de comer pelo amor de Deos a todo o genero que o queria, & em algumas partes se dauão vestidos & dinheyro, & se fazião reconciliaçoẽs de inimizadas, & quietas de diuidas, & outras obras pias tão proprias da Christandade, que se ellas se fizeraõ com fé & bautismo por Christo nosso Senhor, sem leuarem mistura do mundo, a mym me parece que lhe foraõ muyto aceitas, mas faltoulhe o melhor por seus peccados e pelos nossos"(17).

AS PRÁTICAS DEMONÍACAS

Pelo contrário, condenam-se outras práticas, consideradas demoníacas, à luz do humanismo renascentista, como os sacrifícios humanos e as já referidas letras de câmbio para a entrada no Céu: "Desta sua cegueyra & incredulidade lhe nacam os grandes desatinos, & a grande confusão de superstiçoẽs que tem entre si, em ã tem muytos abusos & cerimonias diabolicas, & vsaõ de sacrificios de sangue hu-

mano, os quais offerecem com diuersidade de fumos cheyrosos, & com grandes peitas que dão aos seus sacerdotes, porque lhes segurem grandes bñs nesta vida, & na outra riquezas de ouro infinitas, oas quais sacerdotes lhes dão para isso hñs escritos como letras de cambio, a que o commum chama Cuchimiocòs, paraque lá no Ceo, em elles morrendo, lhes dê a cento por hum, como que tiuessem elles lá respondentes"(18).

Esta condenação é reforçada com um acto de reconhecimento pela graça da Fé: "E a este modo ha entre esta gente, a que por outra parte não falta grande juizo & entendimento em todas as outras cousas, outras muytas maneyras de cegueyras & brutalidades tão fora de toda a razão & entendimento humano, que fica sendo hñ grandissimo motiuo de dar continuamente infinitas graças a Deos aquella a quem elle por sua infinita bondade & misericordia quiz dar o lume da verdadey ra Fé, para se saluar com elle"(19).

Mas, apesar de toda esta informação crítica sobre as religiões orientais, subsiste no narrador a marca plurissecular do nefando, surgindo mais uma vez as lágrimas como um signo-síntese dessa espécie de exorcismo em relação ao tabu do poder das trevas: "Mas para effectuarem os seus torpes & sensuais appetites não lhe faltão inuenções diabolicas, mais para se chorarem ã para se dar noticia dellas, & por isso me pareceo cousa deuida e necessaria passar por ellas com silencio, porã saõ totalmēte indignas das lingoas & das orelhas Christãs"(20).

4.4. A CRÍTICA POLÍTICA

Embora seja, por vezes, entendida como uma radical e descarada distanciação do poder oficial vigente, a crítica política na PEREGRINAÇÃO não deixa, porém, de surpreender o leitor contemporâneo, tanto pela clareza e justeza do seu posicionamento como pela habilidade estratégica e tática com que conseguiu contornar o martelo da Inquisição.

NÃO À SÁTIRA INDIVIDUAL

Destinatário privilegiado dos desabafos políticos do Rei de Arrú, o narrador-personagem recusa, no entanto, fazer-se eco da sátira individual a ele confiada, não por medo de eventuais represálias ou das instituições de censura, mas por uma questão de coerência ética: "E querendolhe eu responder a isto que com tanta magoa me dizia, me desfez todas as minhas razões cõ hũas verdades tão claras, q̃ daly por diante não me atreui a lhe responder mais cousa nenhũa, por que entendi q̃ não tinhamo contradicãõ suas queixas, porq̃ me apontou em algũas cousas assaz feyas e crimosas em que culpaua algũas pessoas particulares, de que aquy não trato, porque não faz a meu proposito, & porque não he minha tenção descobrir faltas alheyas"(1).

Esta renúncia à sátira descoberta, tradicionalmente chamada de maldizer, não impede, no entanto, o recurso à sátira velada, por processos indirectos, a aequiucatio, designada escarnho nos Cancioneiros medievais.

Mas, de objecto indirecto da sátira, o narrador, enquanto tal, pelo simples facto de relatar uma acção que lhe é alheia, passa a constituir-se ele próprio sujeito activo dessa sátira que profere: "& o remate desta pratica foy remocarme o pouco castigo que por estas cousas se dera aos culpados, & as grandes merces que vira fazer a quẽ os não merecia"(2).

Assim, é o próprio Rei de Portugal que é responsabilizado (agora numa sátira directa) pela decadência do empório de Malaca, ao realizar uma justiça duvidosa, o que impede a definição clara e transparente de uma linha política de alianças: "& por derradeyro ajuntou que o Rey que queria cūprir inteiramente cõ a obrigação do officio que tinha, & que por armas auia de conquistar & conseruar poucos taõ apartados da sua terra, tão necessario lhe era castigar os maos, como premiar os bõs, porem se elle acertaua de ser tal que ao descuydo & froxidãõ que tinha no dar do castigo, punha nome de clemencia,

se os seus lhe conheciãõ esta natureza, logo punhaõ os peis sem medo por onde queriaõ, o que depois pelo tẽpo em diante vinha, ou podia vir a ser causa de porem as forças das suas conquistas no estado em que Malaca agora se via"(3).

Ao concordar com a crítica de que é receptor -"entendi ã não tinhamõ contradicãõ suas queixas"(4) - o narrador, ousada e heroicamente, faz sua a denúncia da frouxidãõ política, eufemística ou ironicamente cognominada clemência, de D.Joãõ III.

OS ERROS POLÍTICOS DA EXPANSÃO

A IMPORTANCIA GEO-ESTRATÉGICA DE MALACA

A vitória do Achém sobre o reino de Aarú é aproveitada pelo narrador para uma reafirmação da tese política defendida: a cooperação militar com os aliados, de acordo com os interesses pátrios.

E fá-lo lacrimosamente, tanto por razões emotivas como para diluir na ambiência afectiva o amargo cáustico do sarcasmo:"para que fique entendida a razão do pronostico, & do receyo em ã tantas vezes cõ gemidos & suspiros tenho apontado por parte da nossa Malaca, tão importante ao estado da India, quanto (ao ã parece) esquecida daquelles de quẽ com razão, de duas ha de ser hũa, ou destruyrse este Achẽ, ou por seu respeito virmos a perder toda a banda do Sul, como he Malaca, Banda, Maluco, Çunda, Borneo, & Timor, a fora no Norte, a China, Iapaõ, Leqios, & outras muytas terras & portos em que a nação Portuguesa, por seus tratos & comercios tem o mais importante & mais certo remedio de vida ã em todas as outras quantas saõ descubertas do cabo de boa esperança para diante, cuja grandeza he tamanha que se estende a terra por costa em distãcia de mais de tres mil legoas"(5).

Esta importância geo-estratégica do empório de Malaca estende-se à própria sede do Estado Português da Índia, Goa, cuja perda se presume e deseja que não suceda, apesar de todos os erros políticos:"E tambem nesta perda (que Deos por sua infinita misericordia nunca permitirã que aja, por mais descuydos & peccados ã aja em nõs) se arrisca perderse a alfandega de Mandõuim da cidade de Goa, que he a melhor cousa ã temos na India"(6).

É, pois, da crítica, ainda que cautelosa, aos erros do passado - "quanto (ao ã parece) esquecida daquelles de quẽ com razão deuera ser mais lãbrada" - que surge a clarividência das orientações para

o futuro: "isto somente me parece que basta para se entender a grande importancia deste negocio, & entẽdida, nãõ duuido q̃ se lhe darã o remedio que parecer necessario"(7).

A DESILUSÃO DO REI BATA

Em resposta à promessa do narrador quanto ao socorro militar do Capitão Pero de Faria para vingança do inimigo (Achém) vitorioso, o Rei Bata exclama lucidamente: "Ah Portuguez, Portuguez, rogote que nãõ faças de mim tão necio, ja que queres q̃ te responda, que cuyde q̃ quẽ em trinta annos se nãõ pode vingár a sy, me possa socorrer a mim"(8).

Esta auto-desmistificação da falsa máscara da ingenuidade é acompanhada de uma forte argumentação histórica quanto às derrotas portuguesas em face do inimigo comum: "porq̃ como o Rey de vos outros, & os seus Governadores, nãõ castigaraõ este inimigo, quãdo vos tomou a fortaleza de Paadem, & a Galè q̃ hia para Maluco, & as tres naos em Quedã, & o Galeaõ de Malaca em tempo de Garcia de Sã, & as quatro fustas em Salangor, com as duas naos que vinhãõ de Bẽgala, & o nauio de Lopo chanoca, & outras muytas embarcaçoẽs que agora me nãõ vem à memoria, em q̃ me affirmaraõ q̃ matara mais de mil de vosou tros, aqora a presa riquissima que tomou nellas"(9).

E, numa acentuada atitude melodramática, a cujo efeito nãõ é a lhea a simulada ironia - "logo foy para elle me destruyr a mim, & eu ter muyto poucas esperanças em vossas palauras, bastame ficar co mo fico, cõ tres filhos mortos, & a mayor parte do meu reyno tomada" (10) - o ataque sarcástico à fraqueza dos Portugueses de Malaca tem o sabor de uma prazenteira vingança: "& ves na vossa Malaca nãõ muyto seguros"(11).

Compreendendo a profundidade dramática da sua dor e a veracidade histórica do seu relato, a personagem Fernão Mendes, na dupla figura de narratário e narrador, rende-se francamente ao veredicto que escutou, nãõ deixando de pronunciar uma interessante conclusão auto crítica: "De qual reposta, dita com tanto sentimento, confesso q̃ fiquey tão corrido & embaraçado, porq̃ entendi que fallaua verdade, que nunca mais lhe falley em socorro, nem ousey a lhe retificar as promessas que antes lhe fazia, por nossa a honra"(12).

A INDECISÃO BUROCRÁTICA

A teia embaraçante do legalismo e da burocracia é claramente denunciada pelo narrador a propósito da chegada de um embaixador de um reino aliado (Aarú, Samatra) que vinha solicitar ao Capitão de Malaca ajuda e cooperação militar: "pedir socorro de gente, & algũas munições de pilouros & poluora, para se defender de hũa grossa frota q̃ o Rey do Achem mandaua sobre elle para lhe tomar o reyno, a fim de ficar mais nosso vezinho, & dahy cõtinuar com suas armadas sobre Malaca"(13).

A justeza desta solicitação, reforçada pela prática da cooperação entre os aliados inimigos - "por lhe serem chegados nouamente trezentos Turcos do estreyto de Meca"(14) - é bem compreendida pelo recém-chegado Capitão da fortaleza, ponto de vista que é comunicado ao Capitão cessante: "O que visto por Pero de Faria, & quão importante negocio este era ao seruiço del Rey, & á segurança daquelle fortaleza, deu cõta disso a dom Esteuão, que ainda despois disto foy Capitão mes & meyo"(15).

Por miopia estratégica ou indiferença pessoal, tal visão não é compartilhada por D. Estêvão da Gama, "o qual se lhe escusou de tratar deste socorro, com dizer que ja acabaua o seu tempo, & que a elle pertencia isso mais, pois ficaua na terra, & auia de passar por esse trabalho de que se arreceaua"(16).

O vazio de poder que deriva desta discussão jurídica é claramente julgado um erro político, com consequências graves para o equilíbrio geo-estratégico da região: "E por abreuiar rezoës (...), somente direy que o Embaixador foy escluydo de ambos, de hum com dizer que ja acabaua, & do outro que ainda não entraua"(17).

A mágoa politica traduz-se em discurso lamentatório, "com suspiros arrancados do interior da minha alma", numa óbvia censura àquilo que é considerado uma traição à aliança vassálica contraída "nas mãos do antigo Albuquerque".

A DECEPÇÃO DA RAINHA DE AARÚ

A derrota do reino de Aarú é insistentemente explicada em virtude do abandono de Malaca. Repare-se, para o efeito, na reafirmação da veracidade: "E desta maneyra, que assi passou realmente na verdade, se perdeu este reyno de Aarú"(18). Atente-se, ainda, na caracterização elegíaca e afectiva do Rei - "com morte deste pobre

Rey tanto nosso amigo"(19) - em contraste com a indiferença dos aliados, cuja evidência se procura sublinhar:"ao qual me parece que pudéramos valer com muyto pouco custo & cabedal que puseramos de nossa parte, se no principio desta guerra, lhe acudiraõ co que elle pidio pelo seu Embaixador"(20). Trata-se, mais uma vez, de uma sátira velada, justificada por um posicionamento intencionalmente modesto:"mas de quẽ teue a culpa disto (se ahy ouue algũa) não quero eu ser juiz, sejam aquem lhe pertence por direyto"(21).

A ironia amarga e astuta do narrador, de mistura com uma crítica mordaz, transparece na análise psicológica da Rainha de Aarú, a propósito das suas diligências no sentido de obter apoio militar dos aliados para a vingança da morte do marido:"com razões licitas & bastantes para se lhe não negar o que pedia, no fim do qual tẽpo, entendendo quãõ pouco lhe podíamos fazer, & que tudo o nosso para com ella era hum entretenimento de palauras, de que não via nenhum fruíto, determinou de se declarar cõ Pero de Faria, & saber d'elle o que determinaua de fazer no que lhe tinha prometido"(22).

A sátira aberta, ainda que prudente, surge na sequência da reacção emotiva e desconfiada do Capitão:"quasi que se agastou Pero de Faria, por lhe parecer que desconfiaua ella da sua verdade, & soltando com esta colera algũas palauras mais secas do que era razão"(23). O discurso lacrimoso da ofendida flui, então, como uma resposta justificada, numa retórica veemente e contundente, que o rito das mãos erguidas ao Céu e do olhar fixo no templo consagra religiosamente:"a desconsolada Raynha se lhe arrazaraõ os olhos dagoa, & com as mãos levantadas para o Ceo, & os olhos postos na porta da igreja (...), com tantos soluços que quasi não podia falar, disse"(24).

Sublinhe-se a linguagem metafórica do acto de fé, ao estilo oriental, em contraste com o acto crítico, cuja eloquência como que desmente a incapacidade psico-somática de falar, em razão da profundidade da mágoa:"Fonte limpa è o Deos que naquella casa se adora, de cuja boca procedê toda a verdade, mas os homẽs da terra são charcos de agoa turua, em que por natureza continuamente moraõ desuarios & faltas"(25).

A censura atinge o auge com a linguagem mordaz, as imprecacões e os vocábulos pejorativos:"pelo que se deue auer por maldito o que confia no bocejo de seus beiços. Porque vos affirmo senhor Capitão que desde me entendi atẽgora, nenhũa outra cousa tenho visto, nem ouuido, se não que quãto os desaventurados como meu marido & eu mais fazem por vos os Portugueses, tanto menos fazeis por elles, & quanto

mais deveis, menos pagais"(26).

A lisura e a franqueza de alma descobrem agora a limpidez psíquica desta personagem, numa crítica que atinge o próprio carácter colectivo do povo em causa: "pelo que infirindo daquy, o ã claramente se pode affirmar, he, que o galardão da nação Portuguesa mais consiste, & mais pende da adherencia que do merecimento da pessoa"(27).

Como prémio de auto-consolação, a "desconsolada mulher taõ orfã do que pretendia", universaliza o destinatário do seu desejo: "que he ver muytos tão escandalizados da vossa amizade quanto a pobre de mim agora se vê"(28).

A CRÍTICA A INVEJA POLÍTICA

Como se verifica do supradito, na base da sátira política, como aliás nas restantes, está subjacente um juízo de ordem moral.

Vejam os casos infelizes do Chaubainhá, Rei de Martavão, e da política divisionista de alianças, registada entre os Portugueses sitos naquela região, durante o cerco de seis meses e meio, efectuado pelo Rei de Bramá.

No fulcro da reacção confusionista à carta lacrimosa do Chaubainhá, em que prometia metade do tesouro real ao grande Rei português, de quem se fazia vassallo, está a inveja: "E mandando sayr para fora da tenda se praticou sobre a resolução deste feito, em o qual por peccados nossos se não tomou nenhũa, por auer nesta junta tantas diuersidades de opinioes & de pareceres, que Babylonia en seu tempo não lançou de sy mais variedades de lingoas, de que a principal causa, segũdo se disse, foy, a inueja de seis ou sete homens que querião presamir de fidalgos que se acharaõ aly presentes, os quais tendo para sy que se Deos permitisse que este negocio socedesse como se esperaua; o João Cayeyro (a quem os mais não tinhão boa võdade) ficaria daquy cõ tamanho nome & tanta honra, que seria pouco, como elles despois dezião, fazelo el Rey Marquez, ou quando menos, Governador da India"(29).

A estes traidores, que sobrepedem os interesses individualistas à grandeza e prosperidade da Pátria, o narrador não hesita em aplicar os epítetos mais vis, como o de "ministros do demónio", revelando sem receio as suas reais fraquezas: "De modo ã estes ministros do demonio, despois de porem diante algũas impossibilidades, que eraõ o rebuço de sua fraqueza & mãs inclinaçoes, & o temor que tinhaõ de perderem suas fazendas, & de lhes o Rey Bramaa cortar por isso as

cabeças, se rosumiraõ em totalmente não consentirem neste feito, antes o descobrirem se João Cayeyro insistisse em levar auante o ã determinaua, que era aceytar o que o Chaubainhaa lhe cometia"(30).

As lágrimas lamentatórias do Chaubainhá ante a resposta negativa ao seu pedido, confirmadas pelo ritual do desmaio e do auto-esbofetamento, são bem a expressão dessa sátira à ingratidão e à incapacidade de gestão política, tão veementemente reiterada por M.Pinto: "dizem que ficou tão fora de sy, que com a grande dor & tristeza cahio em terra como morto, onde depois de jazer algum espaço, tornando em sy se deu por vezes muytas bofetadas no rosto, lamentando sua triste sorte, & com muytas lagrimas & suspiros, disse, ah Portugueses Portugueses, quão mal pagastes ao desauenturado de mim o muyto que por muytas vezes tenho feito por vós, parecendome que em o fazer assi fazia tisouro de vossa amizade (...), da qual cousa eu não queria nem pretendia mais que vida para meus filhos & enriquecer o vosso Rey, & teruos comigo em minha terra, de que vós todos ouue reis de ser os principais"(31).

Ao passar diante de João Caeiro, no acto de rendição, o Chaubainhá, voltando o rosto num gesto de viva repulsa, não se contém de proferir a sátira mais veemente aos seus traidores, exigindo lacrimosamente a sua expulsão: "O Chaubainhaa em pondo os olhos nelle que o conheceo, voltando o rosto se deixou cayr debruçado sobre o pescoço da elephãta, & não querẽdo passar adiante disse com as lagrimas nos olhos aos de que hia cercado, verdadeyramente vos affirmo irmãos & amigos meus, que por menos dor & affronta tenho de fazer de mim este sacrificio (...) que ver diante de meus olhos gente tão ingrata, & tão mã como esta, ou me matem aquy, ou os tirem daly, por que não ey de passar mais adiante"(32).

Fazendo-se eco desta sátira, o capitão da guarda repete a invectiva do Chaubainhá, num tom ainda mais áspero e irreverente: "voltou muyto rijo no elephante em ã andaua sobre João Cayeyro, & lhe disse, despeja logo o caminho, porque não he licito que gente tão mã como vós outros trilhe a terra que pode dar fruto, & perdoe Deos a quem meteo em cabeça a el Rey que podieis prestar para algũa cousa, rapay as barbas porque se não engane a gente comvosco, & seruirnoseys de molheres por nosso dinheyro"(33).

Comentando a ofensa à virilidade dos censurados, o narrador regista, em forma de juramento, o efeito psicológico experimentado: "E em verdade vos affirmo que foy a causa ã mais senty em minha vida, por hõra dos meus naturais"(34).

Ao relatar o saque e destruição da cidade de Martavão como obra

de gente "sem Rey, sem ley, & sem temor nem conhecimento de Deos(...) todos tão cegos & encarniçados na presa, que o que menos aquy se estimava era matarẽ cem homẽs por um só cruzado"(35), o narrador volta a criticar a cobardia e a inveja dos traidores portugueses: "E da prata, & ouro, & pedrarias (...) que este Rey Bramaa tomou para sy em solido do tisouro do Chaubainhaa se affirmou que passara de cẽ contos douro, dos quais (...) el Rey nosso Senhor perdeu a metade por nossos peccados, & quiçá pela fraqueza ou inueja de animos mal intencionados"(36).

A ANTI-EXPANSÃO

Tal como n'OS LUSÍADAS, a alegoria do Velho do Restelo funciona como um contraponto dialéctico à tese épica da expansão ultramarina e asiática, assim também na PEREGRINAÇÃO vários são os comentários e episódios que exercem a mesma função.

Não se trata de uma anti-cruzada, à luz da mentalidade do século XX, como defende R.Catz: "o impulso satírico que está nela patente é dirigido contra a ideologia da cruzada, que foi a maior força unificadora na história de Portugal"(37), mas tão-somente a crítica interna aos vícios e excessos dos europeus.

O próprio Rei tártaro, apesar de reconhecido com o feito heróico de Jorge Mendes e seus companheiros, aponta, como o Velho do Restelo, a cobiça como a grande mola real da expansão. Ao ser informado da enorme distância entre Lisboa e Pequim (quase três anos de viagem), não hesita em perguntar: "que he o que vindes buscar a essoutra, porq̃ vos aventurais a tamanhos trabalhos?"(38). A resposta oficial não o satisfaz, parecendo-lhe artificial, talvez em atenção às "melhores & melhor enfeitadas palauras que então o correrão"(39). Conhecedor profundo da natureza humana, conclui, pensativo: "esteue hum pouco suspenso, & bulindo tres ou quatro vezes com a cabeça disse, para hũ homem velho q̃ estaua junto d'elle, conquistar esta gẽte terra tão alongada da sua patria, dã claramente a entender que deue de auer entre elles muyta cubiça & pouca justiça"(40).

Atente-se, por curiosidade, no paralelismo camoniano: "Mas hum velho de aspeito venerando / (...) Postos em nós os olhos, meneando / Três vezes a cabeça, descontente, / A voz pesada hum pouco alevantando / (...) Cum saber só de experiẽcias feito, / Tais palavras tirou do experto peito"(41).

O velho de Mendes Pinto, chamado Raja Benão, de receptor do de-

sabafo do Rei passa a emissor esclarecido: "respondeo, assi parece que deue ser, porque homẽs que por industria e engenho voão por cima das agoas todas, por aquirirem o que Deos lhes não deu, ou a pobreza nelles he tanta que de todo lhes faz esquecer a sua patria, ou vaydade, & a cegueyra que lhes causa a sua cobiça he tamanha que por ella negão a Deos, & a seus pays"(42).

O Velho do Restelo diz algo de semelhante:

"Ó glória de mandar, ó vã cobiça
 Desta vaidade a quem chamamos fama,
 Ó fraudulentto gosto, que se atixa
 Cũa aura popular que honra se chama,
 Que castigo tamanho e que justiça
 Fazes no peito que muito te ama!"(43).

A resposta do velho tártaro, porém, tal como na corte portugueza, com Gil Vicente e outros poetas áulicos, não passou de mero pretexto lúdico, sem consequências políticas aparentes: "Da qual resposta algũs dos que estauão presentes, segundo delles infirmos, mo tejaraõ algum tanto com alguns ditos cortesaõs & galãntes, de que el Rey gostaua muyto"(44).

A DENÚNCIA DA TIRANIA

A denúncia da tirania, tão cara à democracia ateniense e ao mundo livre, pode ser protagonizada pelo grande sábio do século VI aC, Sólon. Ao concluir a sua obra reformadora, retirou-se do poder, dando azo a falsas interpretações. Defendendo a sua pureza de intenções, previne os seus concidadãos para o perigo iminente da tirania, em nome da Eunomia aristocrática:

"Se eu poupei
 a terra pátria, e não lancei mão da tirania
 ou da amarga violência, poluindo ou desonrando minha fama,
 não me envergonho: tanto mais superarei, segundo creio,
 a todos os homens"(45).

Mais tarde, Aristóteles apresentará, em nome da mesma ordem social, a sua teoria do sujeito, estabelecendo um contraste entre o rei e o tirano: "le roi recherche l'intérêt public(τὸ κοινὸν συμφέρον); le tyran, même quand il fait le bien, n'a en vue que son propre intérêt"(46).

Na PEREGRINAÇÃO, é no elogio fúnebre do Roolim de Mounai que um sábio talagrepo bramá, tio do Rei, faz a solene denúncia da tirania. Fá-lo enérgica, corajosa e eloquentemente, com as lágrimas nos olhos

levantando hũ pouco a voz para que fosse bem ouvido, lhe disse"(47).

Apelando para a intervenção da Justiça divina (ironia cósmica), condena a tirania como uma função mais degradante do que a próprios irracionais: "Se os Reys ã no tempo dagora governão, ou por fallar mais verdade, tyrannizão a terra, cuydassem quão depressa lhe ha de vir esta hora, & com quanto rigor de justiça hão de ser castigados da mão poderosa do alto Senhor, pelos crimes & insultos da sua ty - rannica vida, quiça que lhes fora melhor pacerem nos campos como os brutos, que voarem de suas vontades tão absolutamente, & tanto contra razão"(48).

Fazendo referência ao arquétipo político segundo os desígnios di - vinos, releva as contradições de uma actuação desigual, que contem - pla os grandes e castiga os pequenos: "& serem crueis para as mansas ouelhas, & frouxos no castigo dos males daquelles a ã quiserão dar nome de grandes. Que certo se pode auer daquelles a que sua ventura chegou a tão perigoso estado como vemos que he o dos Reys deste tem - po pela dissolução & desenfreamento em ã viuem continuamente, sem terem hũa sô hora de temor nem de vergonha, porque sabey cegos do mundo que fazer Deos homens ã fossem Reys, foy para que fossem hu - manos para os homens, satisfizessem os homens, & castigassem os ho - mens, mas não para que tyrannizando matassem os homens, porem vós trãstes Reys, neste ser Reys negais a natureza de que Deus vos for - mou, & transformaisuos em outras muytas muito differentes, com vos vestirdes todas as horas de qualquer libré que quereis"(49).

A peça de oratória continua com uma linguagem cheia de realismo crítico e metafórico, num tom veemente e lacrimoso, registando o narrador o benéfico efeito que surtiu junto do Rei: "E por esta ma - neyra disse tantas cousas em fauor dos pequenos, & deu tantos bra - dos, & chorou tantas lagrimas por sua causa, que el Rey estaua co - mo pasmado & fora de sy, & fez isto tanta impressão nelle, que (...) jurou publicamēte na cinza do morto, que em quanto reynasse não lan - çaria peita a nenhum pouo, nem os obrigaria ao seuirem por força, como antes fazia, & que daly por diãte teria muyto particular cuyda - do de ouuir os pequenos, & fazer justiça dos grandes, conforme ao merecimento de cada hum, & assi prometeo mais outras muytas cousas muyto justas e boas que para Gentio nos confundio grandemente"(50).

Esta harmonia entre o Poder e a Justiça, através da isonomia, tão do agrado dos poetas renascentistas, como Camões - "Ou dai na paz as leis iguais, constantes / Que aos grandes não dêem o dos pe - quenos"(51) - em contraste com o absolutismo maquiavélico vigente na

Europa e o despotismo asiático, inspira-se na luta ateniense pela democracia, de que Sólon é precursor:

"Isto consegui

e levei a bom termo as minhas promessas,
harmonizando com o poder e a justiça.

Escrevi leis, tanto para o vilão como para o nobre,
que para cada um concertavam uma recta justiça"(52).

4.5. A CRÍTICA MORAL

Se é admirável a limpidez humanista que alicerça a sátira política na PEREGRINAÇÃO, não o é menos a crítica moral que delineia o perfil mítico do verdadeiro herói renascentista, a partir de valores de profunda densidade ético-jurídica como a verdade, a justiça, a coerência, valores que Camões alegoriza magistralmente no episódio epicurista da "Ilha dos Amores".

A PROBLEMÁTICA ÉTICA DA CONQUISTA

O julgamento dos mercadores portugueses, chegados de Liampó aos Léquiões, por associação de factos, faz levantar a problemática ética da guerra de conquista.

Admirado com a grande riqueza de sedas, oriunda do junco naufragado, o Broquéim da cidade de Pongor põe em questão a legitimidade da sua aquisição por parte daqueles que se dizem mercadores. A resposta de teor religioso, longe de satisfazer o Inquiridor, leva-o a denunciar a cobiça dos que haviam conquistado Malaca: "qual foy a causa porque as vossas gētes no tempo passado quando tomarão Malaca pela cubiça das suas riquezas, mataraõ os nossos tanto sem piedade, de ã ainda agora ha nesta terra algũas viuuas?"(1).

Aquilo que, à luz da ideologia oficial da época, poderia constituir na Europa uma justificação ética para tantos crimes cometidos, a guerra de conquista e de cruzada, é paradoxalmente posto em causa pelo representante de outra civilização, nem sempre devidamente tida em consideração: "que he isto que dizem de vos? negareis que quem conquista não rouba? quem força não mata? quem senhoreya não escandaliza? quem cubiça não furta? quem aprema não tyraniza?"(2)

É esta insistência na sátira moral aos excessos da expansão portuguesa que leva autores como A.J.Saraiva e R.Catz a considerarem a PEREGRINAÇÃO "um documento único e uma notável contribuição para a historia das ideias ocidentais"(3).

A recusa do Rei dos Léquiões em receber em audiência aqueles que, embora perdoados, são classificados como ladrões representa mais uma crítica à dicotomia fé / vida, a grande tese da sátira mendesiana: "E quanto a verem minha pessoa antes de sua partida o ey por escusado, assi pelo trabalho que nisso podem levar, como por não me ser dado, por ter o officio de Rey, ver gente que conhecendo muyto de Deos, vsa pouco de sua ley, tendo por costume tomar o alheyo"(4).

O EGOÍSMO DO SALVE-SE QUEM PUDE

A sátira do narrador ao egoísmo do "salve-se quem puder", transplantada para um plano conotativo mais vasto do que o simples relato objectivo do naufrágio no rio de Tinlau, adquire uma significação alegórica de amplo valor pedagógico.

Com efeito, não parecerá abusiva tal leitura se atentarmos na intenção de fundo moralizante que é um denominador comum a toda a PEREGRINAÇÃO. Assim sendo, o significante rio equivalerá à sociedade que se quer satirizar. A tempestade significará a ebulição que atinge a mesma sociedade, originando uma desenfreada competição e divisões individuais e de grupo.

A atitude egoísta do "salve-se quem puder", provocando a morte de vinte e duas pessoas e neutralizando, ao menos em parte, o gesto de solidariedade do junco de Mem Taborda e António Anriques, será, afinal, o defeito generalizado que se quer denunciar: "& como ouue vista de nds nos veyo logo demandar, & em chegando a nós nos arremessaraõ muyta soma de paos aboyados em cordas, paraque nos pegasemos anelles, o que logo fizemos, & nisto se gastou quasi hũa hora com assaz de trabalho de todos, pelo desmancho & desordenada cubiça que cada hũ tinha de ser o primeyro que se saluasse, o qual foy causa de se afogarẽ vinte & duas pessoas"(5).

A LOGORREIA E A MENTIRA

Crítica indirecta é também a desmontagem da estratégia ardilosa de António de Faria por um velho chinês, que se contava entre os seus sequestrados (oito homens, duas mulheres e uma criança).

O objectivo de tal sequestro parece ser a obtenção de informações acerca de cinco Portugueses cativos. Mais uma vez, o clima elegante contrasta com a verberação satírica. Não conseguindo, porém, arrancar qualquer informação, "porque lhes parecia que a todos os auião de matar", o corsário ardiloso às lágrimas ameaçadoras dos inquiridos - "& começandoos a inquirir, nunca ja lhes puderaõ tirar outra palaura da boca, senão somente, Suqui hamidau niuanquao lapopa dagatur, que quer dizer, não nos mates sem razão, que te demandaria Deos nosso sangue, porque somos pobres, & cõ isto chorauão & tremião de maneyra, que não podião pronunciar palaura nenhũa"(6) - contrapõe a estratégia da consolação, entregando tal tarefa a uma chinesa cristã que seguia a bordo.

Mas, se tal estratégia parece frutificar - "disseraõ à China

que se o Capitão os deixasse yr liuremente naquella sua embarcação assi como lha tinhamo tomado, que elles confessarião toda a verdade do que viraõ pelos olhos"(7) - mais não se trata, afinal, do que uma espécie de proposta conciliadora de acordo, condicionada pela exigência da libertação e da sátira indirecta ao sequestro.

Mesmo assim, tal proposta é considerada satisfatória pelo corsário sequestrador que lhes "prometeo de fazer assi"(8). Fáz-lo, porém, com um excesso inseguro de palavras: "& lho affirmou com muytas palavras"(9). É a captação desta insegurança, interpretada como mais um ardil do sequestrador, que leva o desconfiado chinês a desmontar a sua mentira, a partir do índice da sua logorreia: "Então hum delles que era o mais velho, & parecia ser entre elles de mais autoridade, disse, não me fio muyto da liberalidade dessas tuas palavras, porque te estendeste tanto nellas que temo que me faltes no effeito do que ellas prometem"(10).

Surge, assim, a exigência do juramento perante os elementos da Natureza e a condenação antecipada e prudente do eventual perjúrio, a partir das correspondentes ameaças e da comparação com o pecado da soberba e arrogância dos juizes: "pelo que te peço que mo jures por esta agoa do mar que te sustenta encima de sy, porque se mintires jurando, creê q̃ o Senhor da mão poderosa com impeto de ira se indinará contra ty de tal maneyra, que os ventos por cima & ella por baixo nũca cessem em tuas viagens de te contrariar a vontade, porque te juro pela fermosura das suas estrellas que he a mentira tão fea & tão auorrecida diante de seus olhos, como a inchada soberba dos ministros das causas q̃ se julgão na terra quando com desprezo & descortesia falão às partes que requerem diante delles o que faz a bem de sua justiça"(11).

Por mais disfarces que use a personagem ardilosa, os seus opositores acabam sempre, afinal, por descobri-los, num desmascaramento ridículo. A sátira indirecta ao sequestro, como que numa crítica às teorias maquiavélicas, pois os fins nunca justificam os meios, bem como a denúncia aberta da mentira ardilosa e da logorreia enganadora, enquadram-se, mais uma vez, na intenção moralizante do exemplum medieval.

A COBIÇA

Não é a descoberta e eventual exploração da Ilha do Ouro que se critica, como parece denunciar R.Catz, ao insinuar que o fracasso da tripla expedição se deveu à mão punitiva de Deus (12), mas a via e

o ritmo temporal do enriquecimento, figurados no fidalgo do Duque de Bragança, Jerónimo Figueiredo: "desejando elle de ser rico mais de -
 pressa do que o esperaua ser pela via que leuaua, se passou à costa
 de Tanauçarim (...) & por se lã dar mal cos soldados, & não partir
 com elles do que tornara, conforme ao que de direito lhes vinha"(13).

É, pois, a ganância e o egoísmo que origina a insurreição dos sol-
 dados: "se leuãtarão contra elle, & despois de outras muytas cousas,
 que me pareceo razão naõ se escreuerem, o ataraõ de pes & maõs, & o
 leuarão à ilha de Ceilão, onde o lançaraõ em terra no porto de Gãle,
 & a carauella & fustas leuaraõ ao Governador dom Ioaõ de Castro, que
 lhes deu perdão do q̃ tinham feito, por irem d'armada com elle a Diu
 a socorro de dõ Ioaõ Mascarenhas, que então estaua cercado dos Capi-
 taõs del Rey de Cambaya"(14)..

Na óptica do narrador, e de acordo com a mentalidade e os padrões
 éticos vigentes, o insucesso desta tripla expedição não põe em
 causa a sua legitimidade. E tanto assim é que o abandono do seu
 prosseguimento não impede a defesa da sua viabilidade e utilidade
 comum: "& de então pera cá se não tratou mais deste descubrimento,
 que tão proueitoso parece que será para o bẽ commum destes reynos,
 se nosso Senhor fosse seruido que esta ilha se viesse a descobrir"
 (15).

Após uma leve insinuação quanto ao desenfreado desejo de conquis
ta e enriquecimento, a partir do uso do verbo cubiçar, a propósito
 das informações sobre as minas do reino de Quitirvão - "E fazendo-
 lhe Antonio de Faria outras muytas perguntas de cousas particulares,
 lhe disserão outras muytas cousas das abastanças & fertilidade da
 terra que auia por este rio acima tanto para cubiçar, quão facis &
 pouco custosas parece que seraõ de conquistar"(16) - a crítica aber
ta provém dos habitantes de "hũa pouoação pequena que se dezia Tai-
 quilleu". Do espanto da novidade surge a desconfiança. Observe-se a
 alcunha depreciativa de "nação barbada", a acusação de ladrões e a
 metáfora satírica "tiçoës branqueados no rosto", elementos entrela-
 çantes desta crítica moral: "vêdo q̃ eramos gẽte noua q̃ elles ally
 nunca tinham visto, ficarão muyto espãtados, dizêdo hũs para os ou-
 tros, grande novidade deue ser esta cõ q̃ nos Deos agora visita, &
 queira elle por sua bondade q̃ não seja esta nação barbada daquelles
 q̃ por seu proueito & interesse espião a terra como mercadores, &
 despois a salteão como ladroës, acolhamonos ao mato, antes q̃ as faisu
cas destes tiçoës branqueados no rosto com a aluura da cinza que trau
zem por cima, queimem as casas em q̃ viuemos, & abrasem os câpos de
 nossas lauouras, como tem por costume nas terras alheas"(17).

Ressalta da gravidade desta acusação não apenas a fama dos crimes praticados mas também o ardil da simulação, patente no verbo espiar, na máscara da função mercantil e na conotação subjacente à cor branca: "tiçoës branqueados no rosto com a aluura da cinza que trazem por cima". Mas a estratégia da simulação parece ser a prática comum dos actores em litígio: "a que outros responderaõ, não seja assi ja que por nossos peccados os temos das portas a dentro, não entendão com nosco, mas com sembrante alegre, & palauras brandas lhe perguntemos o que querem"(18).

E assim se sucedem os ardis: "Antonio de Faria, fingindo que os não entendia, inda ã na embarcação aua muytos interpretes, os recebeo com bom gasalhado"(19). Mercê deste ardil, o astuto português recebe as informações desejadas sobre a existência de minas a explorar e a situação defensiva da população autóctone.

Aliciado com as boas perspectivas de enriquecimento, o narrador compara a China com a Índia, concluindo a favor das vantagens da primeira: "E apos estas perguntas (...) a que elles responderão muytas cousas daquella terra, assaz merecedoras de qualquer grande espirito desejar de se empregar nellas, & quiça de muyto mor proveito & menos custo, assi de sangue como de tudo o mais, do ã he tudo o da India, em que tanto cabedal se tem metido até gora"(20).

A sátira à cobiça de António de Faria e seus comparsas é uma constante na novela em que é protagonista. Directa ou indirectamente, através de insinuações, censuras e conselhos proféticos, a reprovação moral é o grande objectivo do discurso satírico, como de toda a escrita mendesiana. A religião cristã, símbolo da civilização que se pretende exportar, é, porém, repetidamente encarada como o reverso da medalha, ou seja, como a regra-padrão do código de conduta que acaba por ser submetido a julgamento.

É o caso de um Mouro cativo a quem António de Faria promete a liberdade, a troco da verdade. Do confronto do valor da palavra com o ofício de corsário resulta a contradição prática com o código cristão: "A que o Mouro respondeo, aceito senhor essa promessa sobre tua palaura, inda que este officio em que agora andas, não he muyto conforme à ley Christam ã no bautismo professaste"(21).

A reacção do atingido ilustra bem a profundidade da mensagem satírica: "de que Antonio de Faria ficou tão atalhado ã não soube ã lhe respondesse, & mandandoo chegar para junto de sy o inquirio com brandura & afabilidade, & sem nenhum ameaço"(22).

Na baía de Camoy, a desconfiança é um sentimento claramente insinuado, a propósito do inquérito geo-económico da região: "E tornando-lhes a perguntar de que tamanho era aquella ilha de Ainão de que tantas grandezas se contaão, lhe responderaõ elles, dizenos tu pri^{me}yro quẽ es, ou a que vês, & então te responderemos a tuas perguntas, porque te certificamos em ley de verdade que nunca em nossos dias vimos tanta gente manceba em nauios de veniaga como esta que a^u quy trazes contigo, nem tão polida & bem tratada"(23).

Mais uma vez, a ironia é o meio inteligente e subtil de acusação: "pelo que nos parece que ou na sua terra as sedas da China saõ tão baratas que não valem nada ou as elles tomarão tanto de graça, que derão por ellas muyto menos do que valião, porque vemos que por seu passatempo ao lãço de tres dados arremessão hũa peça de damasco tanto sem piedade como homẽs aquem ella custou pouco"(24).

Ao registo objectivo do sorriso seco (que hoje, por influência do contacto com esses povos, chamaríamos amarelo) e da desculpa desajeitada do interpelado, o narrador junta a focalização interna da personagem, como quem diz: para bom entendedor, meia palavra basta: "ao que Antonio de Faria se sorrio algum tanto secamente, porq̃ entendeo que ja elles atinauão que eram furtadas, & lhes disse que elles fazião aquillo como homẽs mancebos, & filhos de mercadores ricos, que por serem moços estimauão as cousas em menos do que valião" (25). Neste jogo de registos cinésicos e psíquicos, e neste vai-vém de focalizações, o narrador acrescenta a dissimulação diplomática e civilizada dos interpelantes: "a ã elles dissimulando o que ja entendião, responderão, assi parece que deue ser como dizes"(26).

Após o conselho profético no sentido de evitar os portos da ilha de Ainão, um mercador rico satiriza a cobiça como uma desordem individual e social: "muytas vezes a vista causa cubiça, & a cubiça, desmancho na gente quieta, quanto mais na reueltoza & de mã consciencia, que tẽ por natureza inclinarse mais a tomar o alheyo, que a dar do seu aos necessitados pelo amor de Deos"(27).

O próprio narrador critica de tal modo aberta e directamente a sua personagem como protótipo deste vício, a propósito da expedição aos jazigos de Calemplui, que aponta a sua influência nefasta como origem dos riscos mais incalculados e do arbítrio mais leviano: "E como Antonio de Faria era naturalmente muyto curioso & não lhe faltava também cubiça, se abraçou logo tão to co parecer deste Chim Similau, que só por este seu dito, sem outro mais testemunho, determinou de se pôr a todo o risco & fazer esta viagem, sem nesta que rer tomar outro conselho de ninguem, de que algũs seus amigos se es

que possa cuydar de ty que roubandome meu pay me ajas a mym de tratar como filho"(32).

A profundidade das suas palavras é sublinhada pela emotividade da sua voz, transparente no grau superlativo reduplicativo do advérbio que acompanha a sua súplica, na referência ao Deus do destinatário, na hipálage "triste terra" e nas antíteses entre falso e verdadeiro pai, entre morrer e viver: "& se es esse ã dizes, eu te peço muyto muyto muyto peccamor do teu Deos ã me deixes botar a nado a essa triste terra, onde fica quem me gerou, porã esse he o meu pay verdadeyro, com o qual quero antes morrer aly naquelle mato, onde o vejo estarme chorando, que viuer entre gente tão mã como vos outros sois"(33).

Mas é a denúncia à dicotomia fé / vida o clímax desta alegoria satírica e moralizante, cujo valor literário bastaria para fazer da PEREGRINAÇÃO uma obra de alcance universal.

Na linha humanista, tradicionalmente chamada erasmista, que põe em causa o formalismo religioso, esta denúncia entronca também na crítica vicentina, patente, por exemplo, na fala do Diabo à personagem-tipo do Sapateiro, do Auto da Barca do Inferno:

"Ouvir missa, então roubar
e caminho persequi"(34).

Em resposta à acusação de falta de respeito - "algũs dos que aly estauão o repreenderaõ, & lhe disseraõ ã não dissesse aquillo, porque não era bem dito" - a sua invectiva faz lembrar as palavras do profeta Isaías, que o Evangelho reproduz: "Este povo honra-me com os lábios mas o seu coração está longe de mim"(35). É a sátira à falsa legitimação do roubo, em que a caricatura da hipocrisia religiosa (36) se combina com a linguagem que encanta pelo realismo e rusticidade: "a que elle respondeo, sabeis porque volo digo, porã vos vy louuar a Deos depois de fartos com as mãos ~~aleu~~levantadas, & cos beiços untados, como homẽs que lhes parece que basta arreganhar os dentes ao Ceo sem satisfazer o que tã roubado"(37).

E o orador, que se distanciara do Deus do seu destinatário, fala agora ^{como} um sacerdote ou catequista da mesma religião: "pois, entendey que o Senhor da mão poderosa não nos obriga tanto a bolir cos beiços, quãto nos defende tomar o alheyo, quanto mais roubar & matar, que saõ dous peccados taõ graues, quãto depois de mortos conhecereis no riguroso castigo da sua diuina justiça"(38).

A similitude retórica deste discurso com os códigos evangélicos sugere a António de Faria, "espantado (...) das rezoẽs deste moço",

a ideia de cristianizar o seu interlocutor. É mais uma vez a tentativa do paternalismo, agora de cariz cultural e religioso.

Mas, decididamente, a mensagem desta personagem não é correctamente descodificada. Reparemos, para o efeito, no interessante paradoxo que é encenado: o menino chinês não se diz cristão mas fala e age como tal, em contraste com António de Faria e seus correligionários. E é este paradoxo que escapa ao entendimento do corsário português.

Após a necessária informação sobre a religião que lhe é formalmente estranha, a oração eloquente e lacrimosa do moço prodigioso remata com chave de ouro a sátira ao formalismo religioso. O rito da elevação dos olhos e das mãos ao Céu, reforçado pela emotividade e sinceridade das lágrimas, marca bem a função mística desta personagem misteriosa: "E declarandolho Antonio de Faria por palauras discretas ao seu modo, lhe não respondeo o moço a ellas, mas pondo os olhos no Ceo, com as mãos aleuantadas disse chorando, bendita seja senhor a tua paciencia, que sofre aver na terra gente que falle tão bem de ty, & vse tão pouco da tua ley"(39). E a comparação sarcástica com que finaliza constitui um vitupério irrefutável: "como estes miseraveis & cegos, que cuydão que furtao & pregar te pode satisfazer como aos principes tyrannos que reynão na terra"(40).

A sua greve de fome durante três dias (atentemos no simbolismo do número!), acompanhada de lágrimas, representa um acto de perfeita coerência, em oposição à atitude que se quis satirizar. Efectivamente, esta parece resumir a grande mensagem pedagógica de F. Mendes Pinto aos seus compatriotas - a coerência entre a fé e a vida, as palavras e os actos: "E não querendo mais responder a pergunta nenhũa, se foy pôr a hum canto a chorar, sem em tres dias comer cousa nenhũa de quantas lhe dauão"(41).

CALEMPLUI

Apresentado por R.Catz como uma estrutura herói-cómica, integrando as técnicas retóricas do anti-romance, o episódio de Calemplui, apesar da carga satírica que comporta, não parece, no entanto, constituir uma farsa burlesca, com a máscara ou travesti do épico ibérico "que incorpora as aspirações da ideologia de cruzada"(42).

Preocupado com a verdade histórica da gesta lusitana no Mundo, tocado pelo fascínio das civilizações que conhecera e interrogado pelos problemas de legitimidade ética que a prática expansionista lhe punha, Fernão Mendes não se limita, como aliás Camões, a esbo -

çar a faceta épica desse projecto (43). Por isso, ao poema épico de cruzada acrescenta a sátira ou alegoria antiépica; por isso, um dos seus principais heróis acaba por revelar características inegáveis de anti-herói. Mas daí a classificar o episódio de heróico-cómico ou farsa burlesca vai uma grande diferença.

Se, em Liampó, foi feita justiça às façanhas bélicas do herói de cruzada, expoente máximo do código de valores vigentes na época(44), em Caleplui é o anti-herói que é invectivado, em virtude da hipócrita profanação do sagrado e o roubo sacrílego efectuado, recebendo, por isso, logo de seguida, o correspondente castigo, a própria morte.

Nesta perspectiva, tal como o episódio do Menino chinês, a retórica desassombrada do velho e venerável Hiticou, na alegoria de Caleplui, representa, tanto pela justeza épica das suas posições como pela veemência do discurso, um dos pontos altos da sátira na PEREGRINAÇÃO.

Começando por indiciar a ~~in~~consciência do seu "herói", a partir da revelação da sua insegurança psicológica - "Caminhando Antonio de Faria para a ermida que tinha diante, co mayor silencio que podia, & não sem algum receyo, por não saber até então em ã se tinha metido"(45) - o narrador apresenta-nos uma autêntica cena de assalto: a referência a um instrumento de agressão ("com hum montante nas mãos"), a explicitação do clima de cumplicidade e consciência de culpa, manifesto no obscuro tactear da experimentação ("apalpar a porta, & a sintio fechada por dentro"), no fortuito procurar de portas travessas ("o Chim rodeou a ermida, & entrou nella por hũa porta trauesa"), no recurso intencional a soluções violentas: "& abrindo a em que estaua Antonio de Faria, elle com toda a gente entrou dentro da ermida"(46).

O desmaio do nobre sacerdote budista, em resultado da violência instaurada ("o qual vendo o tropel da gente, ficou tão fora de sy que cahio de focinhos no chão, & tremendo de peis & mãs, não pode então fallar palaura nanhũa"), contrasta com a serena expressividade da sua postura: "tornou sobre sy, pondo os olhos em todos, com rosto alegre & palauras seueras"(47).

Em resposta à cínica simulação do voto de peregrinação àqueles lugares santos("& ã porque prometera de vir em romaria a aquella terra santa a dar louvores a Deos pelo saluar do grande perigo em que se vira, vinha agora a cūprir sua promessa, & juntamente lhe vi nha pedir a elle algũa cousa de esmolâ com que se tornasse a restau

rar de sua pobreza, & que elle lhe protestaua que daly a tres annos lhe tornaria dobrado tudo o que agora tomasse"), invectiva clara e eloquentemente a sua attitude sacrílega, hipócrita e provocatória. Note-se que tal vitupério não é fruto de uma irreflectida reacção ou de uma sádica vingança do ocorrido: "despois de estar cuydando comsigo hum pouco no que ouuira"(48).

Desde logo se marca bem a intenção e o ponto de vista do interlocutor, através do registo do acto de percepção sensorial e da recepção intelectual da insólita e absurda mensagem: "olhando para Antonio de Faria lhe disse, muyto bem tenho ouuido o que disseste, & tambem tenho entendida a tua danada tenção"(49). A comparação judaico-cristã do inferno, misturada com a aculturação alegórica chinesa da cõncaua funda, da metáfora eufemística do lago da noite acentuam o vitupério do acto doloso: "em ã o sulco de tua cegueyra, como piloto do inferno te traz a ty & a essoutros à concaua funda do lago da noite, porque em vez de dares graças a Deos por tamanha merce que te fez, o vês roubar"(50).

Esta desmontagem da máscara da falsa ingenuidade, numa linha de coerência e de responsabilidade dos próprios actos, é paternalmente associada a uma advertência moral e religiosa: "pois, pergunto, se assi o fizeres, que esperas que faça de ty a diuina justiça no derra deyro bocejo da vida? muda esse teu mao proposito, & não consintas que em teu pensamento entre imaginaçã de tamanho peccado, & Deos mudara de ty o castigo"(51).

É mesmo este paternalismo dulcificado que leva a perversa personagem a prosseguir com o seu teatro hipócrita (note-se a relação etimológica desta designação com a máscara do actor), o que leva o próprio narrador a associar-se ao sacerdote budista no jogo da verdade, que contrasta com a referida simulação: "& fiate de mim que te fallo verdade, assi me ella valha emquanto viver. Antonio de Faria fingindo que lhe parecia bẽ o conselho que elle lhe daua, lhe pidio muyto que se naõ agastasse, porã lhe certificaçõ que não tinha então outro remedio de vida mais certo ã aquelle que aly vinha buscar"(52).

Tão grande desfaçatez, tão grosseiro cinismo arrancam da alma pia do velho ermitão uma prece lacrimosa, acompanhada de gestos cinésicos de estupefacção, como os olhos e as mãos erguidos ao Céu: "a que o ermitão, olhando para o Ceo, & com as mãos levantadas disse chorando, Bemdito sejas Senhor que sofres auer na terra homẽs que tomem por remedio de vida offensas tuas, & não por certeza de gloria seruirte hum só dia"(53).

Perante o vandalismo da profanação do sagrado e o sádico cinismo do seu responsável, as manifestações dramáticas de protesto resultam infrutíferas: "E depois de estar hum pouco pensatiuo & confuso co que via diãte, tornou a pôr os olhos no tumulto & rumor que todos fa ziamos no desarrumar e despregar dos caixões; & olhando para Antonio de Faria (...) lhe rogou que se assentasse hum pouco a par delle, o ã (...) fez com muyta cortesia & muytos cumprimentos, porem não dei xou de acenar aos soldados ã continuassem co que tinhaõ entre mãs, que era escolher a prata que se achaua nos caixões de mistura cos ossos dos finados que tambem estauão dentro, o que o ermitaõ sofria taõ mal que duas vezes cahio esmorecido dũ banco em que estaua as sentado embaixo, como homem que sentia aquillo por offensa graue"(54).

Então, numa última tentativa persuasória, o venerável ancião pro cura catequizar o violador dos seus antepassados, com uma pedagogia do positivo: "E tornando pesadamente a continuar com Antonio de Fari a lhe disse, querote declarar como a homem que me parece discreto, o em que consiste o perdão do peccado em que tantas vezes me apon tate, para que não pereças para sempre sem fim no derradeyro boce jo da tua boca"(55).

A resposta do catequizado aos conselhos do monge e ao pedido de recolha dos ossos dos santos, "porque não fiquem desprezados na ter ra", é a de uma afectividade que soa a falso, no meio de tanta men tira: "E chegandose mais para elle, o começou de amimar, & afagalo com palauras brandas, & de muyto amor, & cortesia, certificandolhe que depois que o ouira se arrependera muyto de ter cometido aquel la viagem, mas que os seus lhe dezião que se se tornasse o matari ão logo, & que isto lhe descobria em grande segredo"(56).

Desconfiando de tanta cortesia e aparente arrependimento, o velho Hiticou aproveita a ocasião para uma sátira mordaz: "a que elle res pondeo, queira Deos que seja isso assi, porque ao menos não terás tanta pena como essoutros ministros da noite, que como caës esfai mados me parece que toda a prata do mundo os não poderá fartar"(57).

O embaraço das próprias contradições, expresso num discurso atabalhado, reflecte não só a consciência do sacrilégio, em conflito com a vontade de roubar, mas também o respeito titubeante do viola dor ante a venerabilidade e a majestade moral do adversário, atitu de diferente do falso paternalismo manifestado com o Menino chinês: Primeiro, pede-lhe que não se escandalize: "& o consolou cõ boas pa lauras, dizendo, que lhe pedia muyto pelo amor de Deos que não se escandalizasse"(58); depois, justifica illogicamente o seu procedi -

mento com argumentos alienantes, como a miséria económica ("porque lhe certificava que a muyta pobreza em que se via o fizera fazer aquillo"), o respeito humano ("& que depois que fallara com elle, arrependido do que cometera se quisera logo tornar, porem que aquelles homões lhe foraõ á mão, & lhe juraraõ todos que o auião de matar se tal fizesse, & que por isso constringido elle do medo, se calara & consintira naquillo que claramente via ser tamanho peccado como elle tinha dito"), a falsa promessa ("pelo que leuava determinado, tanto ã se visse desembaraçado delles, yr-se logo por esse mundo a fazer tanta penitencia quanta entendia que lhe era necessaria para satisfação de tamanho crime"(59).

A ironia subtil que se depreende da resposta do sábio sacerdote contrasta, então, com a sua invectiva sarcástica ao desplante provocatório de Nuno Coelho. Ao discurso autojustificador e alienante de António de Faria opõe o ermitão a mensagem desconcertante da consciência das próprias responsabilidades, acrescidas na proporção da ciência ética e da plena liberdade dos próprios actos, desnudando assim francamente, a partir da ironia cósmica, toda a incoerência entre o saber e o agir: "A que o ermitão respondeo, praza ao Senhor que viue reynãdo sobre a fermosura de suas estrellas, que te não faça mal ~~entenderes~~ tanto d'elle quanto mostras nessas palauras, porque te affirmo que muyto mdr perigo corre o que isto entende se faz mãs obras, que o ignorãte sem ley aquem a falta do entendimento está desculpando cõ Deos & co mudo"(60).

A intromissão abusiva e grosseiramente irónica de Nuno Coelho responde o sacerdote budista com o vitupério parenético sem contemplos nem rodeios: "Aquy se quiz entremeter na pratica hum dos nos sos por nome Nuno Coelho, & lhe disse que se não agastasse por tão pouco, a quem elle respondeo, muyto mais pouco he o temor que tu tês da morte, pois gastas a vida em feitos tão çujos, quão çuja eu creyo que estará tua alma das portas desse monturo da tua carne para dentro"(61).

É o materialismo desenfreado que é vigorosamente combatido neste agõn moralizante: "E se queres mais prata, como mostras na sede da tua cobiça, para com ella acabares de encher o fardel do teu infernal apetite, nessoutras casas que por ahy estão acharãs com que bem te enchas até arrebetares"(62). O sarcasmo toma, assim, o lugar da simples ironia verbal ou mesmo da ironia de inversão: "& quiça que não errarás, porq̃ ja que por essa que tês tomado às de yr ao inferno, vay tambem por essoutra, por quanto mais peso leuares sobre tua cabeça, tanto mais depressa irãs ao fundo, como parece pelo que tuas

mãs obras de ty testemunhaõ"(63).

Levianamente imune aos ataques recebidos, o sacrílego ladrão replica com hipocrisia revoltante: "E tornando o Nuno Coelho a replicar, que lhe rogava que tomasse tudo em paciencia, porque assi o mã daua Deos em sua santa ley"(64). Os signos cinésicos de espanto e distanciamento, como a imposição da mão sobre a fronte, o meneio frequentativo da cabeça e o sorriso irónico, não são menos eloquentes do que a própria retórica verbal: "o ermitão pondo a mão na testa a modo de espanto, & bulindo cinco ou seis vezes com a cabeça, sorrindose do que lhe tinha ouvido, lhe respondeo"(65).

A desmontagem crítica da dicotomia uerba / res, palavras / actos, fé / vida, volta a surgir, como no discurso do Menino chinês, na sua função expurgatória do crime mais hediondo: "Certo que agora vejo o que nunca cuidey que visse nem ouuisse, maldade por natureza, & virtude fingida, que he furtar & pregar"(66). Esta confirmação do a dágio popular "bem prega frei Tomás, mas faz o que ele diz, não fazas o que ele faz", é classificada como pura cegueira espiritual, a que não será indiferente a justiça divina (ironia cósmica): "Grande deue ser a tua cegueyra, pois cõfiado em boas palauras, gastas a vi da em taõ mãs obras, não sey se gracejará Deos comtigo no dia da conta"(67).

Após um diálogo de interesse referencial para os entrevistadores estrangeiros, em que mais uma vez sobressai a profunda sabedoria do bonzo entrevistado, impressiona pela sua descarada hipocrisia o ritual pedido de desculpa, à moda chinesa: "Antonio de Faria abraçando então, & pedindolhe muytos perdoës ao seu modo, que elles chamão de Charachina se veyo embarcar ja quasi noite, com determinaçã de ao outro dia tornar acometer as outras ermidas, onde tinha por nouas que auia muyto grande quantidade de prata"(68).

O NOVO "EL DORADO"

Outra manifestação desta incoerência entre religião e acção é a corrida ao novo "El Dorado", permita-se-nos chamar-lhe assim, logo após a procissão de acção de graças, em Liampó. O sucesso económico obtido no Japão transformam, então, este país, recém-descoberto pelos Europeus, em objecto tresloucado da mais desenfreada cobiça: "Acabada esta tão pia & tão santa obra, começou logo a cubiça a entrar nos coraçõs dos mais dos homens daquela pouoaçaõ de tal maneyra, por querer cada hum delles ser o primeyro q̃ fizesse esta viagem, que vieraõ hũs & outros a se diuidirem, & poremse em bandos,

& com as armas na mão atrauessar cada hum as fazendas todas da terra"(69).

O ^{primeiro}efeito desta cobiça é a inflação galopante:"vendo os mercadores Chins esta tão noua & desordenada cobiça, onde o pico de seda valia naquelle tempo a quarenta taeis, veyo em sos oito dias a subir a preço de cento & sessenta, & ainda assi a tomauão por força & de muy to má feiçaõ"(70).

O segundo é a falta de prudência, a leviandade na preparação e realização da viagem:"E com esta sede & desejo de interesse, em sos quinze dias se fizerão prestes noue juncos que então no porto esta-uão, & todos tão mal negociados, & tão mal apercebidos que algũs delles não leuauão pilotos mais que sós os donos oelles, que nenhũa cousa sabião daquella arte, & assi se partirão todos juntos hũ Domingo pela menham, contra vento, contra monção, contra mare, & contra razão, & sem nenhũa lembrãça dos perigos do mar, mas tão contumazes & taõ cegos nisto que nenhum inconueniente se lhes punha diante"(71).

O resultado é o naufrágio fatal, com morte de seiscentas pessoas. A inclusão do narrador em tal empreendimento (& num destes hia eu tambem") tem o sabor de uma autocrítica:"nos socorremos a hũa imagem de nossa Senhora, â qual pedimos com muytas lagrimas & muytas gritas que nos alcançasse do seu bento filho perdaõ de nossos pecados"(72).

A semelhança do teatro vicentino, a sátira mendesiana é veiculada de uma complexidade que ultrapassa a mera univocidade de objectivos ou a simples contradição de ideologias.

Como Camões ou João de Barros, as palavras da sua crítica têm o cunho indissociável de uma civilização e de uma cultura bem determinadas: a ocidental, a cristã, vasada em moldes senhoriais e oficiais.

Mas também como Camões e, sobretudo, como Gaspar Correia, Lopes de Castanheda, Rodrigues da Silveira e Diogo do Couto (1), pinta com cores realistas o reverso da epopeia expansionista.

As lágrimas da sátira codificam esta complexidade dialéctica que engloba tanto o pobre de mim como os mais altos responsáveis do Poder constituído, filtrando campos tão variados, como a organização social, a religião, a política e a consciência ética e moral.

Ponto alto da mensagem da PEREGRINAÇÃO, a sátira mendesiana não deve, no entanto, desligar-se do todo orgânico que constitui o seu tecido narrativo, nem tão-pouco do contexto renascentista em que naturalmente se insere.

O texto que sobreviveu às eventuais depurações da Inquisição é, por outro lado, assaz eloquente para evidenciar por si só toda a riqueza e oportunidade de uma mensagem que ainda hoje toca profundamente, pelo menos o homem europeu, do século XX, com toda a sua evolução político-cultural que abrange a consciência democrática e a área dos direitos humanos e sociais.

Bastaria este troféu para enaltecer o justo mérito da PEREGRINAÇÃO.

Esta apurada visão satírica do real vai de encontro às palavras de Chuang-Tzé:

"Aquele que professa o verdadeiro sem ver o falso, a ordem sem ver a desordem não compreende nada da lei do Universo nem da realidade dos seres. Ele é igual a alguém que professasse o céu sem ver a terra, a obscuridade sem ver a luz. A sua acção está necessariamente votada ao malogro"(2).

5. AS LÁGRIMAS DA CÁTHARSIS, SIGNO DA TRAGÉDIA

Michel Serres, repensando filosoficamente a história de Roma a partir de Tito Lívio, "o livro das fundações", encontra na tragédia o facto primordial que permite explicar o seu crescimento: "Du ju - meau lynché naît un roi, Rome est fondée, dit-on. Du roi mort, dé - cepé naît un interroi. D'une fille violée naît la République, une autre fondation. D'une vierge tuée par son père ou par un décemvir, renaît la liberté. Là est la loi, la seule loi. D'un cadavre, tou - jours, naît quelque unité: groupe, classe, ville, règne, une ère nouvelle, une autre fausse nouveauté (...). La mort est le moteur perpétuel de ce répétitif, exactement son retour éternel"(1).

A tragédia é o vocábulo-chave da interpretação histórica das ori - gens de Roma: "C'est ce que découvre l'histoire avant ses tragédies instauratrices. C'est sa réalité avant ou sous les tragédies de ses commencements. Cette chose est tellement conditionnelle que par elle je comprends ce qu'il en est de la tragédie"(2). O trágico é o ele - mento unificador das multiplicidades históricas: "Comment en unité le multiple se change-t-il? Par le tragique. Par le tragique advient l'ici, parmi les lieux douteux et incertains, advient le maintenant, parmi la durée mouvante, advient le ceci qui se passe et qui se re - présente, et le nom propre à retenir. Par le tragique advient le hic et nunc, l'ecce homo. Par le tragique advient la capture spatia - le, temporelle, nominale du multiple. Par le tragique advient le concept"(3).

Na base deste conceito de tragédia não se encontra obviamente a definição estrita de Aristóteles, com as respectivas partes canóni - cas: "imitação de acções de carácter elevado, completa em si mesma, de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espéci - es de ornamentos distribuídas pelas diversas partes do drama, imita - ção que se efectua, não por narrativa, mas mediante actores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação (καθάρ - σις) desses sentimentos"(4).

É também segundo um conceito lato que partimos para esta análise da componente trágica da PEREGRINAÇÃO. É pela voz de um narrador que tem lugar a reactualização de acontecimentos considerados trági - cos, sem a linguagem "ornamentada", isto é, com "ritmo, harmonia e canto", adoptando só o verso ou também o canto(5), mas com um vigor narrativo e uma força dramática tais que o leitor se vai deparando aqui e ali com autênticos espectáculos cénicos.

No cerne dessa efabulação trágica subsiste a inspiração dionisíaca da existência: "Diônisos é, pois, o deus revelador da contradição; e isto significa que, como dionisíaco, o Universo se nos revela sob o aspecto da contradição; que o Cosmo nos aparece como em si mesmo contraditório: contraditório na Natureza, contraditório no Homem, contraditório no proprio Deus"(6).

Tocado pela situação do homem que cai no infortúnio, "não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro"(7), o leitor / espectador é invadido pelo terror e pela piedade, sob o efeito dionisíaco da paixão catártica.

A arte surge, assim, como a entende F.Nietzsche, com uma função libertadora: "só ela tem o poder de transformar o aborrecimento do que há de horrível e de absurdo na existência e transforma-o em imagens ideais que tornam agradável e possível a vida"(8). Com esta reconciliação, no mundo da harmonia universal, o homem deixa "de ser artista para ser obra de arte; o poderio estético de toda a natureza, agora ao serviço da mais alta beatitude e da mais nobre satisfação do Uno primordial, revela-se neste transe, sob o frémito da embriaguez"(9).

Vejamos os principais ingredientes trágicos da PEREGRINAÇÃO.

5.1. O ÉDIPO CONSCIENTE

Apresentando Fernão Mendes Pinto como um "herói singular (...) nas mais míseras posturas, (...), como um bobo ao riso dos leitores" (1), A.J.Saraiva interpreta o episódio de Quedá como mais uma peça picaresca: "A imagem do infeliz que se roja ante a pata do elefante do alto do qual o rei o goza cinicamente é um machado digno de um Goya"(2). No entanto, apesar de encarar o medo como o "único sentimento que contém um pouco" a "corrida para o ouro"(3), não deixa o notável crítico de assinalar essa descrição do medo como o efeito de uma "arte patética"(4).

Com efeito, toda a focalização do parricídio e incesto conscientes do Rei de Quedá se opera a partir de um narrador que se distancia do horrêdo & nefandissimo caso, da representação de uma cena que bem pode titular-se como o espectáculo do medo e da construção de uma personagem, o pobre de mim, que constitui como que a consciência trágica do acontecimento.

Não se trata, como nas peças de Ésquilo e Sófocles, da realização fatal de uma maldição, a que atinge a casa dos Labdácidas, nem da visão justificadora que faz de Édipo um homem bom mas vitimado pelo Destino, cujos esforços pelo triunfo da justiça conduzem à ruína (5). Pelo contrário, a ausência de qualquer referência mítica a oráculos ou maldições faz realçar toda a hediondez dos crimes narrados, expressamente situados no plano meramente humano e, como tal, imputados ao dolo. O Édipo do reino de Quedá é, afinal, um monstro consciente e responsável, cuja actuação semeia o horror e o pânico popular.

O contraste hipócrita entre a grande pompa funerária do pai assassinado e a perseguição tirânica dos opositores do Rei assassino inicia, desde logo, a situação da farsa denunciada, numa clara apolo - gia dos valores da Verdade, da Liberdade e da Justiça: "Neste tempo que aquy chegamos estaua el Rey celebrando com grande aparato & pōpa funebre de tangeres, bailos, gritas, & de muytos pobres a que da ua de comer, as exéquias da morte de seu pay, q̃ elle matara às punhaladas para se casar com sua mãy, q̃ estaua ja prenhe d'elle, & por eui tar as murmurações que sobre este horrêdo & nefandissimo caso auia no pouo, mandou lançar pregaõ, q̃ so pena de grauissimas mortes ninguém falasse no que ja era feito, por rezão do qual nos disseraõ ahy, que por outro novo modo de tirannia tinha ja mortos os principais senhores do reyno, & outra grande soma de mercadores, cujas fazendas mandou que fossem tomadas para o fisco (...) & cõ isto era

(...) tamanho o medo em todo o pouo, q̃ não auia pessoa q̃ ousasse soltar palavra pela boca"(6).

É todo o reino, com todas as suas forças vivas, hierarquicamente organizadas, que está em ebulição. E é neste contexto de justa e veemente opposição, tiranicamente silenciada, que é inserido o caso da imprudente delação do companheiro de Fernão Mendes, o Mouro Coja Ale:"era de sua natureza solto da lingua, & muito atreuido em falar o que lhe vinha à vontade, parecendolhe q̃ por ser estrangeyro, & com nome de feytor do Capitão de Malaca, poderia ter mais liberdade para isso q̃ os naturais, & q̃ o Rey lho não acoimaria a elle como fazia aos seus"(7).

No contexto semântico em que se insere, esta quebra de solidariedade não justifica as arbitrariedades cometidas pelo ditador mas visa tão somente emitir um juízo quanto possível isento e equidistante sobre o acontecido: o Mouro assassinado deu azo, com a sua imprudência, a cair nas garras do cego perseguidor, vítima do próprio complexo de culpa:"parece ser segundo me despois contaraõ, que estando elles no meyo do banquete, ja bem fartos, vieraõ os conuidados a falar neste feito tão publicamente, que ao Rey, pelas muytas escutas q̃ nisso trazia, lhe deraõ logo rebate, o qual sabendo o que passaua, mandou cercar a casa dos conuidados, & tomandoos a todos, que eraõ dezassete, lhos trouxeraõ atados"(8).

Segue-se a cena de terror, tipicamente oriental, cuja narração, mais do que qualquer tragédia, provoca o arrepio da cátharsis, ou mesmo a indignação do leitor / espectador. O registo da irregularidade judicial -"Elle, em os vendo, sem lhes guardar mais ordem de justiça!" nem os querer ouuir de sua boa ou má razão, os mandou matar a todos"(9) - a classificação do género de execução como "hũa morte crudelissima" (atente-se no superlativo) e a sua descrição de talhada e realista acentuam o tom patético da cena, cuja morbidez se adequa bem ao carácter patológico do tirano incestuoso:"hũa morte crudelissima, a que elles chamão de gregoge, que foy, serraren - nos viuos pelos pees, e pelas mãos, & pelos pescoços, & por derradeyro pelos peitos até o fio do lombo, como os eu vy despois a todos" (10).

A entrevista do narrador-personagem com o Rei tirano é justificada como um acto de explicação diplomática pelo desrespeito às leis da esperada imunidade:"E temendose el Rey que pudesse o Capitão tomar mal mandarlho elle matar o seu feitor na volta dos condenados, & que por isso lhe mandasse lançar mão por algũa fazenda sua que lá tinha em Malaca, me mandou logo naquella noite seguinte chamar ao

Iurupango onde então estava dormindo, sem até aquella hora eu saber alguma cousa do que passava"(11). E assim vai acontecer, de facto.

Para já, importa mencionar a reacção psicológica do sujeito, no momento, aliás demorado, que precedeu a entrevista: a confusão, a suspeita, a tentativa frustrada de fuga. Esta reacção, plenamente justificada, faz do pobre de mim uma vítima do páthos trágico, na proporção directa da inconsciência do verdadeiro criminoso. A hora nocturna, o aparato policial e o desconhecimento do acontecido enfatizam essa reacção psicológica, num ar de mistério novelesco: "E chegando eu já depois da meya noite ao primeyro terreyro das casas, vy nelle muyta gente armada com treçados, & cofos, & lanças, a qual vista, sendo para mym cousa assaz noua, me pôs em muyto grande confusão, & soepeitando eu que poderia ser alguma traição das que já em outros tempos nesta terra ouue, me quisera logo tornar, o que os que me leuauão não consentirão"(12).

Mesmo após a justificação desse aparato policial - "aquillo era gente que el Rey mandaua para fora a prender hum ladraõ"(13) - a confusão que se apodera do sujeito deixa bem nítidas as suas marcas cinésicas: "começado eu já neste tempo a tartamaleiar, sem poder quasi pronunciar palaura que se me entãdesse"(14).

A cena da entrevista é simetricamente sublinhada pelo contraste entre a inanidade da mensagem da tranquilização e a motivação real do medo crescente. A perturbação inicial - "só Deos sabe como o pobre de mim então hia, que era mais morto que viuo"(15) - é desde logo justificada tanto pelo aparato do Rei e sua guarda - "o achey encima de hũ Alifante, acompanhado de mais de cem homens, a fora a gente da guarda, que era em muyto mor quãtidade"(16) - como pela visão macabra do locus horrendus da execução: "vy jazer de bruços no chão muytos corpos mortos, todos metidos num charco de sangue; hum dos quais conheci que era o Mouro Coja Ale feitor do Capitão (...), da qual vista fiquei tão pasmado & confuso, q̃ como homem desatinado me arremessey aos pès do alifante em q̃ el Rey estava, & lhe disse chorando"(17).

As lágrimas e o pasmo do sujeito, prostrado e auto-humilhado ante o poder tirânico tocam o leitor / espectador, movendo-o à piedade e à compaixão, como se um coro trágico o interpelasse a tal, numa fusão de sentimentos. Esta imagem do pânico, humanizada pelas lágrimas, está longe de induzir ao cómico, mesmo que se adopte a interpretação cínica do Rei(18). Pelo contrário, o medo e a compaixão são os sentimentos mais específicos da tragédia, como explicita o

coro do Prometeu, de Ésquilo (19).

Ainda que o móbil do medo seja o risco da própria vida, isso não nos pode impedir de entender a dimensão trágica da humilhação do po bre de mim. Ao aproximar-se a morte de Édipo, o coro exprime o seu medo perante o raio alado de Zeus: "L'effroi pénètre en moi jusqu'au bout des cheveux, mon âme épouvantée se terre. Un nouvel éclair enflamme le ciel (...). J'ai peur (...). Le malheur toujours l'accompagne. - Ah! Éther immense! Ah! Zeus!"(20). Esta humanização do herói trágico conduz-nos, afinal, ao âmago da própria caracterização da espécie humana.

O discurso da personagem humilhada não faz dele, é certo, um modelo de virtude. Desorientado, tomado pelo pânico, recorre a todos os processos persuasivos de súplica e até negociação da vida, como o juramento, a alternativa do cativo e a oferta da fazenda (não nos esqueçamos que ele representa a imagem renascentista do diplomata-mercador): "peçote senhor ã antes me tomes por teu cativo, que mandaresme matar como a esses - que ahy jazem, porque te juro a ley de Christão ã o não mereço, & lembrote que sou sobrinho do Capitão de Malaca, que te dará por mim quanto dinheiro quiseres, & ahy tês o jurupango com muyta fazenda, que também podes tomar se fores seruído"(21).

Mas também podemos redarguir, com J.-P. Vernant e Vidal-Naquet, que o herói trágico mais do que um modelo é um problema (22). E, como nota D. Madélenat, o processo de degradação é inerente à tragédia: "La tragédie initie un processus de réinterprétations et de dégradations ininterrompu et des jeux illimités d'intertextualité: l'Ulysse ingrat et cynique de l'Hécube (-424) d'Euripide, on le retrouve dans Les Troyennes de Sénèque, dans Troilus et Cressida (1624) de Shakespeare..."(23).

Contrasta, então, com a pureza e quase ingenuidade deste herói prostrado a desfaçatez repugnante e até cínica, porque não, do Rei assassino e incestuoso. Todo ele é simulação de bondade, tranquilização, auto-justificação: "a ã elle respondeo, valhame Deos, como? taõ mau homẽ sou eu ã isso faça? não ajas medo de cousa nenhũa, assentate & descansarás, ã bẽ vejo ã estás afrontado"(24).

A primeira auto-justificação refere-se à execução do Mouro, jogando habilmente o Monarca com a origem e condição do interlocutor: "por ã se fora Portuguez, ou Christão, eu te juro em minha ley ã o não fizera, inda ã me matara hũ filho"(25). A forma jurada da declaração e a hipérbole relativa ao hipotético assassinio de um filho são pro

cessos de persuasão retórica que conferem solenidade ao discurso, não se coadunando bem com um gozo cínico, como pretende A.J.Saraiva (26).

Após a preparação psicológica do interlocutor em pânico, não é descurada a criação de condições físicas ou psico-somáticas, como a ingestão de água e a frescura do abanamento: "então me mandou também auanar com hum auano, em que se gastou mais de hũa grande hora"(27).

Só então, reunidas todas as condições favoráveis - "E conhecendo elle entãõ ã estaua eu ja fora do sobresalto, & que podia responder a proposito"(28) - surge a segunda auto-justificação, mais delicada, relativa ao parricídio, pretensamente cometido em legítima defesa: "me disse, muyto bem sey portuguez ã ja te diriãõ como os dias passados matara eu meu pay, o qual fiz porã sabia que me queria elle matar a mim, por mexericos que homẽs maos lhe fizeraõ, certificando-lhe que minha mãy era prenhe de mim, cousa que eu nunca imaginey" (29).

É, pois, o incesto, aqui cínicamente negado, que constitui o móbil do parricídio, ao contrário da tragédia de Sófocles, onde tudo é obra do cruel Fatum. Aí não há a malévolos preocupação de encobrir o que foi fruto do Acaso, mas a lamentação do sacrilégio: "Je n'eusse pas été l'assassin de mon père ni aux yeux de tous les mortels l'époux de celle à qui je dois le jour; tandis qu'à cette heure, je suis un sacrilège, fils de parents impies, qui a lui-même des enfants de la mère dont il est né! S'il existe un malheur au-delà du malheur, c'est là c'est là, le lot d'Oedipe!"(30). Aí a resolução tomada não é a vil e mesquinha perseguição dos opositores mas a auto-expição da cegueira: "Hélas, hélas! malheureux que je suis! Où m'emportent mes pas, miserable? où s'envole ma voix, en s'égarant dans l'air? Ah, mon destin, où as-tu été te précipiter?"(31).

Por isso, havendo uma clara premeditação do crime, a lamentação do Rei de Quedá pela morte do pai soa a falso: "mas ja que com tanta sem razão elle tinha crido isto, & por isso tinha determinado de me dar a morte, quissha eu dar primeiro a elle, & sabe Deos quanto contra minha vontade, porque sempre lhe fuy muyto bom filho"(32).

A terceira auto-justificação, ignorando o que constitui um tabu de toda a humanidade, apresenta o incesto legalizado como um amparo necessário e legítimo da mãe viúva, amparo a que é sensível a mentalidade oriental: "em tãto, que por minha mãy não ficar como ficção outras muyte viuvas, pobres, & desamparadas, a tomey por molher, & engeitey outras muytas com que dantes fuy cometido (...), irmãs &

filhas de Reys, com que me puderaõ dar muyto dote"(33).

Pesquisas recentes no domínio do comportamento social dos primatas mostram como evoluem as relações de um indivíduo no seio do seu grupo natal, a partir da infância, com destaque para a adolescência, no sentido de evitar o incesto (34): "Le développement des études sur les primates peut fournir des arguments infirmant ou confirmant un déterminisme biologique de la prohibition de l'inceste. En effet, non seulement les primates forment des groupes présentant des structures organisées et souvent complexes, mais de plus l'exogamie, la recherche du partenaire sexuel hors du groupe natal, apparaît comme une constante. Ce dernier phénomène n'est d'ailleurs pas spécifique aux primates et existe chez les rongeurs et les oiseaux"(35).

Por isso, a minimização desse tabu por parte do Rei de Quedá é contrária às conclusões dos antropólogos que, como Sir Arthur Draper e C. Lévi-Strauss, sustentam que o homem não pode existir sem tabus, a partir mesmo da proscricção do incesto (36).

Esta desfaçatez e impudicícia do Rei incestuoso, no contexto do espectáculo terrífico da Morte, desconcertam o pobre Português, a ponto de tentar satisfazer o seu interlocutor com uma "resposta, assim tosca, & sem saber o que dizia"(37), ou seja, inventando defeitos no companheiro assassinado: "Eu entaõ ficando algum tanto mais desassombrado, com quãto não estaua ainda de todo em mim, lhe respondi que sua alteza em mãdar matar aquelle Mouro, fizera muyto grã de amizade ao Capitão de Malaca seu irmão, porque lhe tinha roubado toda sua fazenda, & a mim por isso ja por duas vezes me quisera matar com peçonha, só por lhe eu não poder dizer as emburilhadas que tinha feitas, porã era taõ mau perro que cõtinuamente andaua bebado, falando quanto lhe vinha à vontade, como cão que ladraua a quantos via passar pela rua"(38).

Comparando o herói infeliz ao pícaro Sancho Pança, A.J. Saraiva critica esta tentativa conciliatória em relação ao rei facínora: "De tal modo que o Rei o considerou seu amigo e aprovador das suas atrocidades. Acima de tudo a rica vida..."(39). Efectivamente, este herói pode não parecer aqui um modelo de extrema coerência interna, até à loucura de um martírio inglório mas é-o, acima de tudo, um modelo de sensatez e humanidade. Confrontando, por outro lado, este seu conformismo e aparente passividade comodista com a sua permanente exposição ao perigo e ao risco da morte, embora se auto-apresente como um perseguido da fortuna, a Týchê dos Gregos, e um perseguidor da boa fortuna ou prosperidade material e espiritual, não pode

deixar de pensar-se que se trata de um carácter complexo, não reduzível a rótulos simplistas e apressados.

Contentando o Rei tirano e demente, Mendes Pinto não desafiou a sua cólera, como Hamlet diante do tio usurpador do poder. Só que, neste caso, o desafio é uma exigência natural da reposição da ordem por parte do legítimo interessado, ao contrário do herói português. Em contrapartida, com o seu tacto diplomático, deixou o seu interlocutor com a ilusão da sua amizade e aprovação dos seus actos: "ficou el Rey tão satisfeito & contente, que chamandome para junto de si, me disse, certo que nessa tua resposta conheço eu seres muyto bõ ho mẽ, & muyto meu amigo, porq̃ de o seres te vẽ não te parecerem mal as minhas cousas, como a esses perros cães que ahy jazem"(40).

Apesar desta atitude conciliatória, que lhe valeu a oferta de "hum cris (...) guarnecido douro" e "hũa carta para Pero de Faria", criticada como desajeitada auto-defesa - "de muyto ruins desculpas do q̃ tinha feito"(41) - segue-se a ameaça de um desenlace catastrófico ou subversão trágica do Cosmo.

O contraste entre a astuciosa promessa de uma permanência temporária naquele País e a súbita fuga de um tremendo cataclismo moral põe, no entanto, em relevo o enorme distanciamento entre as duas principais personagens do episódio: "E despuidindome então d'elle pelo melhor modo que pude, & com lhe dizer que auia ainda aly de estar dez ou doze dias, me vim logo embarcar, & tanto que fuy dentro ao Iurupango, sem esperar mais hũ momẽto, larguey a ~~embarca~~ por mão, & me fiz â vella muyto depressa, parecendome ainda que vinha toda a terra apos mim, pelo grande medo, & risco da morte em que me vira auia tão poucas horas"(42).

Misto de sátira e aventura dramática, o episódio do Rei de Quedá, o Édipo consciente e tirânico, encerra uma moralidade a que não é alheia a consciência do trágico.

Tendo como centro de referência o narrador-personagem, colocam-se em paralelo padrões de comportamento e códigos de valores que se relacionam com um modo de viver asiático versus uma cultura ocidental. Por um lado, o contraste entre a imprudência provocatória e espalhafatosa do Mouro Coja Ale e a sensatez diplomática e conciliatória do herói plenamente humano, petrificado pelo medo e auto-humilhado; por outro, como ironia do Destino, o contraste entre a insaciabilidade boçal e irracional de um tirano parricida e incestuoso, que cinicamente se auto-justifica, numa obstinada cegueira, própria da divina Átê, e a consciência dessa hediondez e monstruosidade ter-

rificamente postas em evidência por um pobre de mim, profundamente marcado pelo êthos e pelo páthos trágicos.

5.2. A AUTO-EXPIAÇÃO

Ao conjunto de manifestações pretensamente ascéticas, que têm por cenário a serra e o pagode de Tinagogó, chamámos nós uma tragédia de natureza religiosa (1). Com efeito, o terror e a piedade são os sentimentos que o narrador / dramaturgo pretende incutir catarcticamente no espírito do leitor / espectador através dessas manifestações voluntárias de auto-expição.

A.J.Saraiva classifica esse "espectáculo fascinante" como "a prodigiosa e macabra procissão da sandice humana"(2). Compreende-se esta classificação depreciativa a partir da intenção claramente satírica e preconceituosa expressa no texto. No entanto, algo de patético prende o leitor / espectador neste desfile da busca exagerada da Dor e da Morte: a complexidade instintiva e irracional da psychê.

Algo de fantástico terá produzido a portentosa imaginação do escritor renascentista, de tendência nitidamente pré-barroca, cuja morbidez o ultra-romantismo retomaria três séculos mais tarde. O hiper-realismo e o visualismo, porém, com que as cenas são pintadas, lembrando a literatura ou mesmo o moderno cinema do fantástico, transportam-nos a um universo peculiar que terá a ver, certamente, com a herança cultural do Ocidente medieval e com as reminiscências e paralelismos do meio português (3), mas não podem deixar de reflectir, no filtro crítico e observador de quem narra, um fundo, ainda que em forma de certa caricatura, das religiões orientais.

Como sempre, no espírito de Fernão Mendes, subjaz uma preocupação pedagógica, presente até nos episódios mais controversos, cujo cariz faz transcender qualquer intenção lúdica ou picaresca: "quero agora (...) tornarme ao pagode, & dizer breuemēte algũa cousa das muytas q̃ nelle vimos, para q̃ vejamos eu & os Christãos q̃ saõ taõ descuydados na vida como eu, quão pouco fazemos por nos saluarmos em cõparação do muyto que estes cegos & miseraveis fazem para se perderem"(4). O fundamento da verosimilhança, se não mesmo da veracidade, dos factos a narrar encontra-o o escritor na própria pesquisa pessoal e no inquérito sócio-religioso: "E nos (...) gastauamos o tempo (...) em ver, ouuir, & preguntar de leys, pagodes, & sacrificios q̃ viamos de grande temor & espãto"(5).

O costume focalizado concerne à "memória de todos os mortos", culturalmente comparado com vários povos orientais, nas línguas próprias: "a gente desta terra chama Massunteriuoo, & os Japoēs lhe chamão

Forioo, & os Chins Manejoo, & os Lequios Chãpàs, & os Cauchins Ampatilor, & os Siames, Bramás, Pafuás, & Çacotais Ihe chamão Sansaporau"(6).

A observação crítica centra-se no poder fantasista destes povos, depreciativamente designado como cegueyra (a Átê dos Gregos), cujo ímpeto e energia causa a mudez do narrador: "A qual festa vimos aquy neste dia celebrar com tantas differenças de cousas nũca cuydadas, que não me sey determinar, por qual dellas comece, porq̃ só a imaginação disto misturada com a cegueyra destes miseraueis, em tanto me noscabo da hõra de Deos, basta para hum homem ficar mudo"(7).

O primeiro rito purificatório da festa Xipatilau, "que quer dizer refrigerio dos bõs"(8), é o da participação no transporte dos 226 carros dos ídolos: "Cada carro destes, por seys cordas muyto compridas forradas de seda, tirauão mais de tres mil pessoas, a que por isso era concedida plenaria remissão dos peccados sem restituycão de cousa nenhũa"(9).

Também no Japão o sumptuoso cortejo das oferendas (matsuri) tem carácter purificatório: "o objecto mais sagrado do cortejo é o palanquim, no qual se transporta uma espécie de cofre luxuosamente ornamentado (...) símbolo da divindade (...). Uma das maiores honras para um devoto é fazer parte do número dos que transportam estes palanquins"(10).

É evidente que no âmago destas práticas rituais subsiste a noção de pecado, não tanto à maneira oriental, segundo a qual as desgraças "são sofrimentos que se deparam ao homem e cuja origem primeira deve ser procurada algures e não simplesmente nas acções do individuo"(11), mas à maneira ocidental. Daí o falar-se em "plenaria remissão dos peccados".

O espírito de resignação com que é encarada pelo povo a violência dos agentes policiaes e os gestos de reconciliação e caridade são um justificado motivo de admiração e emulação para o narrador: "corrião muytos homẽs a cavallo com bastoens ferrados nas mãos, bradando muyto alto à gente do pouo, que era infinita, paraque se afastassem (...) & às vezes dauão tamanhas pancadas que derrubauão tres quatro no chão, & outros muytos hião escalaurados, a que nenhum respondia, nem levantaua os olhos sómente. E (...) com mesas postas (...) se daua de comer pelo amor de Deos a todo o genero de gente que o queria, & em algũas partes se dauão vestidos & dinheyro, & se fazião reconciliações de inimizadas, & quietas de diuidas, & outras obras pias tão proprias da Christandade, que se ellas se fizeraõ

com fê & bautismo por Christo nosso Senhor, sem leuarem mistura do mundo, a mym me parece que lhe foraõ muyto aceitas, mas faltoulhe o melhor por seus peccados & pelos nossos"(12).

Este misto de admiração e censura, enquadrado na descrição da procissão, coaduna-se bem com o tom de venerabilidade e sensatez do coro trágico. De resto, também a caracterização sonora do ambiente, em ligação com a sinestesia sacral do olfacto e da riqueza visual do ouro e da seda, assume um tom terrífico: "Indo assi esta turba - multa de charollas & carros, com espantoses roydos de tangeres & gritas (...), sahião de certas casas de madeyra (...) homens enuoltos em muytos cheyros, & encachados com patolas de seda, & suas manilhas douro nos braços (...), & fazendo estes por algũas vezes çum bayas ao idolo (...), se arremessauão de bruços no chãõ, & passando as rodas por cima delles os cortauão em dous pedaços, a que toda a gente com hũa grita dezia, pachiloo a furaõ, ã quer dizer a minha alma com a tua"(13). É a função assertiva do coro trágico.

Estas práticas suicidas lembram o seppuku ou Kappuku, conhecido pelo nome vulgar de haraquiri, instituição nipónica legalizada na Idade Média: "uma acção solene através da qual os guerreiros podiam expiar os seus crimes, mostrar o arrependimento pelos seus erros, escapar à desonra, resgatar os amigos ou mostrar a sinceridade própria"(14).

Auto-expiação cruenta e extrema, estas práticas repugnava~~m~~ a mentalidade ocidental, por mais familiarizada que estivesse com as danças macabras e o discurso dolorista medieval-renascentista: "les images de la mort et de la décomposition ne signifient ni la peur de la mort ni celle de l'au-delà - même si elles sont utilisées à cet effet"(15); "Le thème de la mort et, de façon plus précise, celui de la danse macabre, tend à se substituer à celui de l'enfer"(16).

A veneração e o reconhecimento da exemplaridade dos auto-martirizados, mais de seiscentos, bem como o realismo do seu detalhe descritivo, impressionam a cultura ocidental: um sacerdote "se chegava a aquelles bemaumenturados ou malaumenturados que jazião mortos, & ajuntando os pedaços & as cabeças & as tripas com tudo o mais ã aly estaua daquelles desauenturados corpos em hũas bandejas muyto grãdes o mostrauão ao pouo (...) dizendo num tom muyto sentido, rogay peccadores todos a Deos que vos faça dignos de serdes santos como este ã agora morreo em sacrificio de cheyro suaue"(17). O coro sublinha este tom trágico do sacerdote corifeu, numa postura de profunda humildade, a prostração, e numa descarga emotiva impressionante: "a ã todo o pouo prostrado cos rostos no chãõ com hũa es-

pantosa grita respondia, assi esperamos no deos de mil deoses que seja"(18).

Por isso, o narrador não se cansa de desmontar o carácter exagerado e ultra-humano destas e outras práticas, como a auto-mutilação: "A fora estes vinhaõ tambem outros a que elles chamão Xixaporauõ, que tambem se sacrificauão diante destes carros, cortando pela sua mesma carne tanto sem piedade, que parecia cousa muyto fora da natureza humana, & tomando os pedaços da sua carne, que elles cortauão com huns naualhoens muyto agudos, os metião em hũs arcos como pilouros, & tirauão com elles para o Ceo, dizendo que os mandauão a Deos de presente pela alma de seu pay, ou filho, ou molher, ou pela pessoa por quem aquillo fazião"(19).

Este fanatismo cultural dos auto-martirizados, cuja caricatura chega a parecer ridícula, tem afinal, algum fundamento no próprio conceito do hinduismo como "o conjunto dos meios apropriados para chegar à libertação"(20). Entre estes meios figura o tapas, ou consumação pelo fogo, como "a própria base do ascetismo indiano"(21).

Associadas ao culto de Xiva, estas e outras práticas rituais têm como denominador comum a dimensão terrífica da crença: "o combate contra os demónios e o mal, a imagem da Morte, as formas mais ásperas da ascese, o tantrismo, o conhecimento intelectual com as suas perigosas consequências"(22). Dodds refere-as como "técnicas para provocar o sonho 'divino', ardentemente desejado"(23).

O desfile continua com o rito da auto-degolação e outras formas, fanáticas e chantagistas, de ascese: "Vinhaõ mais outros que tambẽ o demonio aquy trazia por outro modo, os quais pedindo esmola dezião, minta dremaa xixapurha param, que quer dizer, dame esmola por Deos & se não matarmeey, & se lha não dauão logo muyto depressa, metião por sy hũs naualhoẽs que trazião nas mãos & se degolauaõ, ou botaõ as tripas fora, & cahiaõ mortos no chãõ. A estes acudiaõ tambem os grepos, & lhe cortauão as cabeças, & pela mesma maneyra dos outros as mostrauão ao pouo, o qual tambem com grandes gritas as uene raua prostrado cos costos no chaõ"(24).

Misto de xamanismo bon e tantrismo tibetano, estes sacrifícios lembram o rito Chod (literalmente, "trinchar"), "associação espectacular entre uma prática arcaica e a perspectiva apontada pelo conceito de vacuidade"(25). Visando não já finalidades nefastas de poderes demoníacos, mas a libertação de cargas psíquicas, o adepto tântrico visualizava uma deusa a cortar-lhe "os membros, a cabeça,

antes de os lançar num caldeirão fervente (o desmembramento ritual é um costume arcaico apurado na maioria dos estudos relativos ao Xamanismo)"(26).

Na base deste ascetismo terrífico e patético está uma concepção tirânica da divindade, como decorre deste excerto do próprio Mahabharata: "Ó rei, herói entre os homens, as criaturas são como bonecos de pau (...). Como a ave retida por um laço, o homem é reprimido, não é senhor de si mesmo, mas, submetido ao querer do Mestre, ele não comanda nem aos outros nem a si (...). Assim como se quebra um pau com outro pau, a pedra com outra pedra, o ferro com outro ferro, coisas sem movimento nem inteligência, assim o venerável antepassado, o deus nascido de si mesmo, pondo uma máscara, destrói os seres por meio dos mesmos seres, ó yudhisthira. Agindo a seu belo prazer, o Mestre une e desune, o Senhor brinca com as criaturas como uma criança com os seus brinquedos"(27).

Sem livre arbítrio, diluído no universo entre os outros seres, perdendo a sua importância como indivíduo (28), o homem é um mero instrumento nas mãos do tirânico Fatum, a divina Moira.

Talvez por isto, o poeta quinhentista Dado, querendo exaltar o valor ascético da mortificação interior, apresentava este jogo de palavras: "Tu chamas vivo ao que está morto e que no entanto vive. Sou eu quem me mata: e quem, uma vez morto, estou vivo (...). É só quando tu fores um morto vivo que encontrarás o Bem-Amado. Aquele que está vivo morrerá: só morrendo interiormente é que ele encontrará o Senhor (...). Logo que a cortina do "eu" e do "tu" for afastada, então me tornarei precisamente no que eu era"(29).

Talvez por isto também, o narrador, na sua apreciação crítica, de ordem racional e lógica, não deixe de distinguir entre os motivos de admiração e os de censura: "E a este modo por entre esta gente, a que por outra parte não falta grande juízo & entendimento em todas as outras cousas, outras muytas maneyras de cegueyras & brutalidades tão fora de toda a razão & entendimento humano, que fica sendo hũ grandissimo motiuo de dar continuamente infinitas graças a Deos aquelle a quem elle por sua infinita bondade & misericordia quiz dar o lume da verdadeyra Fé, para se salvar com elle"(30).

Com esta apreciação crítica, de tipo racionalista, de acordo com os princípios da própria cultura ocidental e da religião cristã, o narrador distancia-se daquilo que considera a fé e a práxis da irracionalidade, ou o caminho do Inferno. Por isso, lastima com confessada emulação, desta vez com lágrimas secas, o espectáculo patético

dos martyres do demonio, com "grãdissima dôr & sentimẽto": "De maneyra que todos estes cõ estas taõ varias & taõ terriueis asperezas da vida saõ martyres do demonio, o qual lhes dá por premio dellas o inferno para sempre. Pelo qual he cousa digna de grãdissima dôr & sentimẽto ver o muyto que estes miseraueis fazem por se perderem, & o pouco que os mais Christaõs fazemos por nos saluarmos"(31).

5.3. AS VÍTIMAS DO PODER

Claramente denunciada como uma corrupção do poder monárquico, a tirania é a forma de regime mais comum na PEREGRINAÇÃO. Não é só uma questão de usurpação do poder, pela manha ou pela força; ou de um exercício arbitrário desse archê anypeúthynos; ou, ainda, de uma satisfação despótica dos próprios interesses, como distingue Aristóteles na sua teoria do sujeito: *βεβροτικῶς καὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην* (1).

É a própria manifestação personificada da crueldade, da hybris, como, aliás, proclama Sófocles no "Édipo-Rei" (2). É mesmo uma forma mais opressiva e destruidora do que o domínio de um senhor sobre os seus escravos, a comparação usada por Aristóteles (3), do que a do Destino sobre os deuses (4), do que a do ouro e do amor sobre os homens (5).

Entre os mais cruéis tiranos asiáticos sobressai, sem dúvida, o Rei de Bramá, de cujas vítimas se destacam: os Reis e habitantes do Proom, o Chaubainhá, o Xemindó.

OS REIS E HABITANTES DO PROOM

A carta da Rainha ao terrível sitiante impressiona pela sua humildade lacrimosa, em contraste com os títulos engrandecedores do destinatário: "Poderoso & grande senhor, mais fauorecido na casa da fortuna ã todos os Reys que habitão na terra, fortaleza, forte de grande poder, enchimento dos mares salgados, em ã todos os rios pequenos da terra, como a pobre de mym, tã o ultimo descãço em cuja cadeyra teus peis se assentão cã rosto desafrontado, de grande magestade. Eu a Nhay Niulau pobre mulher, aya, & serua deste orfão minino te peço com lagrimas prostrada diante de ty, com aquelle acatamẽto que se te deue como a senhor, que ão arrãques tua espada contra minha fraqueza, porque sou molher ã me ão sey defender, nem sey mais que chorar diante de Deos a sem razã que se me fizer" (6).

Típicas da astúcia e sagacidade dramatórgicas, as lágrimas femininas visam o que é característico do trágico; a piedade: "Por amor do qual Senhor te peço & rogo que me ão queiras tomar o meu; pois, como sabes, he tão pouco, que nem com elles podes ser mayor, nem sem elle ficarás menor, mas antes senhor vsando comigo de piedade, será hãa tamanha grandeza na fama de tua pessoa" (7).

Por isso, declara Anne Vincent-Buffaut: "Coquetterie ou perfidie, stratégie ou faiblesse d'organisation, la figure de la femme qui

pleure renvoie à une multitude de reflets"(8). É neste âmbito que surge a hipérbole sentimental como motivo de persuasão e aliciamento da vaidade tirânica: "que ate os mininos deixaraõ de mamar a alura dos peitos de suas mãys por te darem lououres cos beiços limpos de sua innocencia, & todos os naturais & estranhos teraõ na memoria esta esmolla que me fizeres, a qual eu mãdarey escrever nas sepulturas dos mortos, para que elles & os viuos te gratifiquem por mim isto que com tanta efficacia de minhas entranhas te peço"(9).

Mas esta arte de chorar em público e de praticar o teatro da sensibilidade (10), ainda que em forma epistolográfica, não logra como ver o insensível tirano. Para quem não entende senão a linguagem da força e das armas, de nada servem a retórica e o teatro das lágrimas: "atribuindo tudo a medo & a fraqueza, nunca mais quiz responder a proposito ao messageyro, mas antes secretamente mandaua fazer algũs saltos por toda a terra em gente fraca & desarmada, que confiada em sua pobreza se não sayra das choças ã tinha pelos matos"(11).

Como a fábula do lobo e do cordeiro, a força dos fortes torna-se fraqueza diante dos fracos: "na qual estes inimigos crueys & deshumanos fazião tamanho estrago, sem acharẽ resistencia ou contradicãõ algũa, que em sbs cinco dias se disse que matareaõ quatorze mil pessoas, & todas estas, ou a mayor parte dellas foraõ mulheres & criãças & homẽs velhos que não podiam tomar armas"(12).

Esta cobardia é sublinhada pelo narrador como conclusão da sua análise psicológica do tirano. Incapaz de vencer o esforçado inimigo no terreno militar, recorre ao vil processo da traição, mercê do qual devasta totalmente a cidade com atrocidades incríveis, dando asas à sua sede ignóbil de vingança: "Porque como o tyranno estaua magoado & afrontado do successo passado, todos os modos de cruezas vsou com esta desauenturada gẽte, para tomar vingança da má fortuna que tiuera no começo deste cerco"(13).

A frustração militar, aliada à mesquinhez de espírito, à misoginia e inversão sexual, explicam com argúcia psicológica, esta híbrida patológica, que se traduz na satisfação vindicativa: "mas a verdade disto foy por elle ser fraco de animo, & de baixo sangue & geração, em quem a crueldade & o desejo de vingança custuma a ter mais lugar ã nos generosos & esforçados, & sobretudo por não ter verdade em nenhũa cousa, & ser por natureza afanchonado & inimicisimo de mulheres, tendoas naquelle reyno & em todos os mais de que era senhor, tão aluas & tão fermosas que muyto poucas lhe fazem vêtãgem"(14).

É, pois, pela mesquinhez espiritual que o narrador tenta interpretar o sadismo das atrocidades inflicidas ao pobre povo vencido, designadamente o patético quadro, já referido em l.4., das "duas mil crianças mortas que jazião pelas ruas": "& logo aly perante sy as mandou fazer em pastas muyto miudas, & emburilha-las em farellos de arroz & em erua, & dalas a comer aos alifantes"(15). Um tão horrível quadro excede a mais vampiresca e draaculiana imaginação, fazendo do espaço asiático o campeão do exotismo horrífico.

A vingança do "cruel & fraco tyranno" sobre a trágica Rainha, como despeito pela negação do pai ao seu pedido de casamento constitui, pelo seu apelo catártico à piedade, o clímax destas atrocidades: "para desprezo della & de seu pay (...) a mandou ally em publico despir nua, & darlhe muytos açoutes, & apos isso a mandou levar por toda a cidade, & com grandes gritas & apupadas de gente baixa & deshonestalhe mandou dar outro tormêto, com que a pobre Raynha logo espirou" (16).

O epílogo do episódio trágico é, naturalmente, a καταστροφή, desencadeada por "cruzas nũca imaginadas".

Na primeira cena, a aliança da hýbris e da Anánkê atinge o jovem Rei com uma morte sarcástica, o seu lançamento ao rio, ainda vivo, abraçado à esposa, já morta, em retaliação pelo casamento frustrado: "& depois de morta a mandou atar abraçada ao Reizinho seu marido que ainda estaua viuo, & com cada hum sua pedra ao pescoço os lança rão ambos pelo rio abaixo, que foy um género de crueldade assaz espantoso para quem o via"(17).

Na última cena, o sádico espectáculo da execução generalizada da aristocracia, cuja comparação expressiva constitui enfática ironia, simboliza a exterminação genocida do próprio reino: "E para remate a todas ellas, ao outro dia que foy o de São Bertalomeu mandou esperar em caluetes todos os nobres que tomarão viuos, que serião quasi trezentos homẽs, & assi espetados como leitoẽs foraõ tambem lança dos pelo rio abaixo"(18).

A RENDIÇÃO DO CHAUBAINHÁ

A imagem patética da rendição do Chaubainhá, com sua mulher e filhos, nas mãos do tirano Bramá, já considerada em l.4. como um espectáculo lastimoso, atrai sobremaneira a atenção do leitor / espectador como um acto catártico de piedade.

Lessing, discriminando os géneros a partir das emoções produzidas no receptor, sublinha a piedade como a essência da tragédia: "dans la tragédie, c'est la pitié qui est la chose principale, et

toute autre passion, l'admiration en particulier, lui est soumise, c'est-à-dire ne sert à rien d'autre qu'à aider à susciter la pitié"(19).

Após o conflito bélico com o tirano Bramá e o conflito político com João Caeiro, representante do poder português, o agôn psicológico toma conta da personagem trágica, numa desesperação que a leva à fatal decisão da rendição: "mãdou fazer de nouo ressenha da gente que podia pelejar, & não se acharaõ mais que sos dous mil homẽs, & esses todos ja tais, & tão quebrados do animo que nem a molheres fracas resistirião. E chegando elle com isto á ultima desesperação, tratou esta sua desaventura com sua molher somente, porque ja neste tempo não avia outrem com quem se pudesse aconselhar, nem que lhe falasse verdade, & tomou por derradeyro remedio entregarse nas mãos de seu inimigo, á condição do que quisesse fazer delle"(20).

O abandono a que se vê votado, o espírito de humildade e resignação com que tem de curvar-se ante o inimigo e a sua entrega lacrimosa inspiram, desde logo, após a admiração pela tenacidade com que lutou, um sentimento de piedade para com a personagem atingida pela fatalidade. A carta de rendição transpira tais sentimentos, de mistura com a sensatez e equilíbrio de raciocínio (sophrosynê): "po de tanto o amor dos filhos nesta casa de nossa fraqueza, que não ha nenhum de nãds os que somos paya, que por respeito delles não deça mil vezes ao fundo lago da casa da serpe, quanto mais pôr por eles a vida na mão de quem tanta clemencia vsa com todos, pelo que assentey esta noite comigo & com minha molher & filhinhos, por me tirar de opinioens contrarias a este bem que tenho por mayor que todos os outros, de me entregar nas mãos de vossa alteza, para q̃ de mim & delles faça o que for mais sua vōtade"(21).

Impressiona, por isso, em contraste com este espírito de franqueza e humildade lacrimosa, que ultrapassa a simples astúcia tática de interesse, a falsidade com que o tirano Bramá faz as suas promessas. Ao desejo de professar a vida religiosa, no retiro do mundo - "com lhe pedir de joelhos, & prostrado por terra, que a elles & a mim imitando pobreza deixe acabar em religião, onde protesto de chorar sempre com arrependimento profundo a culpa do crime, passado"(22) - responde-lhe o interlocutor com o falso perdão e a sedução hipócrita das riquezas materiais: "que tudo passado poria em esquecimento, & que a elle proueria com hum estado de tantas terras & rendas que ficasse bẽ contente, o que despois lhe cumprio bem mal"(23).

Esta sedução materialista, contrastando, como ironia trágica, com o espírito de despojamento budista e até evangélico da carta do Chaubainhá, tese filosófica principal da PEREGRINAÇÃO, surge como um acto de provocação sarcástica: "porque honras & estados do mundo com que vossa alteza me pode enriquecer (...) eu as ey por renunciadas ante seus peis"(24).

Provocatório é também o desfile triunfal dos capitães estrangeiros, com toda a ostentação asiática, em antítese com o desfile dos vencidos. A riqueza visual de guiões e bandeiras, sinestésica - mente combinada com o estrondo dos instrumentos bélicos, é então transformada, na óptica do narrador trágico, de tom festivo em clima de "terror & espanto"(25).

A procissão dos vencidos, aberta pela família do Chaubainhá, é um coro trágico, cujo código é a voz das lágrimas e o murmúrio das orações, num piedoso espectáculo de Dor: "vinhão trinta ou quarenta mulheres moças fidalgas muyto fermosas cos rostos baixos chorando, & muyto afrontadas, encostadas todas em outras mulheres que as sustentauão. Estas todas vinhão cerradas em roda de hum fio de talagre pos, que entre elles saõ como capuchos, homens todos já de dias, os quais descalços, & com as cabeças descubertas hião rezando por contas, & esforçando estas senhoras, & acudindolhes com agoa quando esmorecião que era muytas vezes, o qual espectaculo era tão piadoso q̃ não auia homem que não pasmasse de dor & tristeza"(26).

Este coro cede a voz a um colectivo mais vasto, constituído por todo o povo espectador que, à chegada do humilde servo, "em hũa elefanta pequena em sinal de pobreza & desprezo do mundo (...), vestido por dó em hũa cabaya de veludo muyto comprida, & rapado de nouo de cabeça, barba & sobrançelhas, & ao pescoço hũa corda de cayro muyto velha (...), no aspeito do rosto (...) tão triste q̃ não auia quẽ olhasse para elle que pudesse ter as lagrimas"(27), realiza o ritual masoquista do pranto e do sangue: "deraõ todos hũa tamanha grita por seys ou sete vezes q̃ parecia que se fundia a terra, & apos isso lamentações com grandes vozes & prantos, & bofetadas nos rostros, ferindosse com pedras nas cabeças tãto sem piedade que os mais delles se banhauão no seu proprio sangue, de modo que a horribilidade & a lastima do que aly se via, & ouuia causaua tamanha tristeza em toda a gente, que até os mesmos Bramaas da guarda, gente inimiga, & por natureza robusta, chorauão como crianças" (28).

O desmaio de Nhay Canatoo, abraçada aos filhos, forma um quadro cénico, rico de lirismo e dramaticidade, não só porque se insere na lógica ritual do pranto mas também porque permite a intervenção consolatória do marido e a sua bela oração lacrimosa, inspirada numa concepção transcendental da justiça divina e no tópico trágico da inocência infantil, cuja evocação paradigmática se encontra no discurso euripidiano de Medeia, que Camões repõe na boca de Inês de Castro: "disse com muytas lágrimas: ò alta potencia do diuino Deos to do poderoso, quem poderá compreender o justo juizo de tua diuina justiça, ã não tendo respeito á innocencia destes que nunca pecca - raõ, dàs lugar á tua ira que passe adiante daquillo a ã nosso sentimento não pode chegar, porem Senhor Senhor meu lembrete quem és, & não quem eu sou"(29).

Por isso, após o rito da prostração - "cahio no chaõ de fucinhos junto com sua mulher" - o coro renova "outro tão horribel pranto", cujo efeito é hiperbolicamente relevado pelo narrador: "que não sey formar palauras com que declare a grandeza delle"(30).

Após a violenta invectiva do Choubainhá contra os Portugueses, que provoca a sua expulsão do desfile, merece referência o discurso propiciatório do Rolim de Mounay diante do Rei implacável, cujas promessas demagógicas iludem mais uma vez os presentes: "vista he se nhor esta, para o teu coração se mouer a piedade, inda que o crime seja qual he, & lēbrete que o officio mais aceito a Deos, & a que se elle mais inclina com effeitos de misericordia, he este que agora tēs diante de ty, porque imitando nesta clemencia que os corações de todos estão desejando, inda que para isso não abrão seus beijos"(31).

O clímax da horribilidade tirânica é atingido com o saque e destruição da cidade, o incêndio (ecpirosis) de casas e templos, o genocídio à fome e ferro de sessenta mil pessoas"(32).

Após esta procissão lacrimosa (33), tem lugar a execução catatráfica das cento e quarenta moças fidalgas, uma das quais pronuncia um discurso de despedida, cujas lágrimas são um signo portador de uma robusta energia reivindicativa: "as miseraueis padecentes cõ assae de lagrimas se abraçarão hũas com as outras, (...) & hũa dellas como que falaua em nome das mais fracas (...), lhe disse, Senhora, capella de rosas de nossas cabeças, ja que por tuas catiuas nos embarcamos contigo nestas tristes casas da morte, consolanos com a vista da tua presença, paraque partamos cõ menos dór desta carne penosa a ver o justo Juiz da mão poderosa: diante da qual protestamos com lagrimas requerer tua justiça cõ vingança perpetua da sem razão deste crime"(34).

Ao contrário de Medeia que, louca de ciúme, executa, antes do suicídio, os próprios filhos, impressiona a verticalidade desta grande mulher que é a Nhay Canatoo ao solicitar ao algoz a prioridade da própria morte(35).

Mais uma vez, o coro trágico, identificado com todo o colectivo, ergue a sua voz para entoar "hum tamanho tumulto de gritos & vozes ã a terra tremia debaixo dos peis"(36) como protesto pelo enforcamento da mãe e filhos.

A voz do narrador encerra o trágico episódio, após relatar o lançamento ao mar do Chaubainhá com sessenta vassallos, para culpabilizar a Fortuna, a terrível Týchê e o arrasante Tempo (Chrónos): "saõ successos da fortuna, & do tẽpo que sempre costumaraõ trazer comsigo estas variedades"(37).

O XEMINDOÓ

A imagem do "triste Xemindoo", preso "co colar de ferro ao pescoço, & com as algemas nas mãos", objecto de sarcasmo e irrisão perante o tirano Bramá, mais do que qualquer padecente das tragédias gregas, lembra a própria figura de Cristo perante os tribunais da Palestina romana.

O silêncio eloquente ante a insolência da provocação, primeira resposta deste sábio oriental, como Cristo diante de Caifás, enfurece mais o seu interlocutor do que uma simples provocação(38): "lhe disse a modo de desprezo, venhas embora Rey de Péguu, bem podes beijar este chão, porque te affirmo ã já nelle pus os peis, & por aquy verás quanto teu amigo sou pois te dou esta honra que tu nunca imaginaste, a que o Xemindoo não respondeo palaura nenhũa, & tornando el Rey a motejar do triste Xemindoo que estaua diante del-le debruçado no chão, lhe disse, que he isso? pasmaste de me veres a mim, ou de te veres a ty em tamanha honra? ou como não respondes ao que te pregunto?"(39).

Mas se o silêncio é eloquente, a palavra não é inferior, no seu belo discurso barroco e asiático, pelo sagaz recurso à Natureza e à sua hipotética loquacidade, pela função expressiva dos seus sentimentos mais profundos, pela denúncia do falso julgamento, lembrando Cristo, agora no tribunal de Pilatos (40): "a que o Xemindoo ja de affrontado, ou de estar fora de sy respõdeo, se as nuuês do Ceo, & o Sol, & a lũa, & as mais criaturas incapazes da falla que Deos para seruiço dos homẽs criou por pintura fermosa do firmamẽto,

as quais nos encobrem os ricos tisouros da sua potencia, puderaõ por natureza no zomido terribel dos seus espantosos &rouoõs declarar aos ã agora me vem da maneira que me eu vejo diante de ty, a grande aflição que a minha ama padece, elles responderaõ por mim, & mostraraõ as causas que tenho para ser mudo neste lugar a que meus peccados me trouxeraõ; & como tu disto que eu digo não podes, ser o juiz, pois és a parte que me accusas, & o ministro da execução de teu desejo, ey por escusado respõder por mim, como fizera diante daquelle benigno senhor, que por muyto culpado que eu fora se condoera de hũa só lagrima que lhe chorara"(41). As lágrimas, neste contexto, são o signo expressivo da dor propiciatória e da penitência diante do Juiz divino.

A piedade catártica, neste episódio, ja não deriva do apelo materno, como Nhay Canatoo no episódio do Chaubainhá, mas das lágrimas filiais: "E apos isto caindo em terra de bruços pediu por duas vezes hũa pouca dagoa, a qual o Rey Bramaa, para o magoar mais, mandou que lhe desse hũa sua filha do mesmo Xemindoo que tinha catiua, (...) esta moça em vendo seu pay da maneyra que estaua debruçado no chão, dizem que se lhe lançou aos peis, & abraçandose com elle depois de o beijar tres vezes na face lhe disse banhada em lagrimas" (42). Tocado pelo discurso consolatório da filha e pela denúncia da falta de respeito do mundo, o pai sente-se incapaz de falar, comunicando apenas com a sua postura física: a prostração.

Gera-se, então, a natural osmose da compassio lacrimal que Anne Vincent-Buffaut explica com o recurso à metáfora económica: "On donne des larmes, on doit des larmes à quelqu'un ou encore on paye son tribut de larmes, on achète avec des larmes"(43).

Mas à parthã natural das lágrimas, o tirano, desconfiado, responde com a brutalidade da decapitação. É a cátharsis do terror, a resposta desumana às exigências da compassio: "pelo ã moidos a cõpaixão delle algũs daquelles senhores ã estauõ presentes, se lhes arrasaraõ os olhos dagoa, o ã vendo o Rey Bramaa, & que estes senhores erão Pèguus, que antes foraõ vassallos deste Xemindoo, descõfiado de suas lealdades, lhes mandou logo aly cortar as cabeças; dizendo com sembrante irado, ja ã tanto vos doeis deste vosso Rey Xemindoo, ide diãte a lhe fazer as posadas prestes, & lâ vos pagara esse amor ã lhe tendes"(44).

O cúmulo deste terror, classificado pelo narrador como "crueldade certo mais que brutal, & mais que ferina que quer ainda impedir os affeitos da natureza"(45), é o assassínio da filha do "Xemindoo",

porque "a vio abraçada cõ elle".

A figura trágica do "Ecce Homo", considerada por W. Jaeger como "um novo símbolo eternamente válido de humanidade", "com a sua dor pelos peccados do mundo"(46), ou seja, um novo Prometeu, é a imagem paradigmática do Xemindó, como já se fez notar em 1.5. O mesmo despojamento e nudez: "O miseravel padecente vinha vestido tão pobremente que as carnes de todo o corpo lhe apparecião"(47); o mesmo símbolo do sarcasmo ao poder, não já a coroa de espinhos mas "por profundissimo desprezo de sua pessoa, trazia na cabeça hũa coroa de palha como barça de ourinol, guarneçada toda por fora de mexilhoens infiados em linhas azuis, & no pescoço por cima do colar de ferro com ã vinha preso, trazia hũa grande quantidade de restecas de cebollas"(48). Apesar do aspecto ridicularizante destes símbolos, eles encerram uma ligação inegável com a fertilidade da terra (o trigo, as cebolas) e do mar (os mexilhões).

Para além dos símbolos, o narrador destaca a dignidade profunda da personagem ridicularizada, como, de resto, na figura do Ecce Homo: "mas cõ quanto vinha desta maneyra, & trazia a figura do rosto quasi mortal, não deixaua de mostrar no aspeito dos olhos, que de quando em quando aleuantaua, o ser de Rey, com hũa brandura tão seuera no rosto, que fazia chorar a toda a pessoa"(49).

Para confusão do leitor / espectador, interessado na grandeza épica da Pátria em expansão, o narrador focaliza uma cena de índole satírica, sem abandonar a severidade trágica do episódio: a provocação insensata de um Português "de baixo sangue, & de entendimento muyto mais baixo", reivindicando justiça e expelindo ódio, opõe-se a resposta calma da sensatez, na postura habitual de Cristo, e a acusação à falsa prática do Cristianismo: "O triste padecente ouvindo estas palauras deste homem desatinado, pôs os olhos no Ceo, & depois de estar hũ pouco como pensatiuo se virou para elle cõ rosto severo & lhe disse, rogote amigo pela bondade do Deos em ã crês, que me perdoes isso ã dizes ã te fiz, & lembrete ã não he de Christão, em passo tão trabalhoso como este em ã agora vou, trazeresme à memoria cousas da vida passada, que a ty não restauraõ a perda ã dizes, & a mym dão muyta oõr & perturbação"(50).

A mesma dignidade e a mesma sensatez do Ecce Homo, desafiando os seus provocadores, se renovam com o algoz agressor, ao ouvir a proclamação da excelência da fé cristã: "O ã ouvindo o algoz lhe deu hũ a tamanha bofetada ã o sangue lhe arreventou pelos narizes, & acudindo o pobre padecente com as mãos assi debruçado como hia, lhe

disse; deixame irmão aproveitar este sangue, paraque te não falte em que frijas a carne"(51).

O desenlace trágico do episódio não termina com a decapitação e a morte. Após o esquartejamento, o corpo do Xemindó é agora objecto de veneração religiosa, em contraste com a sua humilhante punição: "o Xemim Pocasser (...) cõ muitas cerimoniaas se debruçou no chaõ tres vezes, a modo de acatamento grandissimo, disse chorando, como ã fallaua co defunto. O carne santa, de preço mais graue ã to dos os Reys do Auaa, perola branca de tantos quilates quantos atomos se vem nos rayos do Sol (...), eu a menor formiga da tua des - pensa (...) te peço (...) que me ouças"(52).

A encenação da justificação do Rei tirano assassino é levada até à simulação da própria resposta do pobre defunto: "A ã hũ dos sacerdotes (...) respõdeo, como ã fallaua em nome do defunto, ja ã filho meu cõfessas teus erros passados (...), digo ã de coração te perdoo"(53). Mais uma vez, a postura cristã, com a doutrina do perdão e da reconciliação sacramental, invade esta resposta atribuída àquele que na sua paixão reflectiu a imagem paradigmática do Ecce Homo.

Só assim, com este ritual de veneração e reconciliação, tem lugar a cremação. Jean-Michel Varenne entronca este rito na influência da tradição xamanística: o "desmembramento iniciático que antecede o renascimento espiritual"(54).

5.4. O ESPECTRO DA MORTE

A figura trágica do pobre de mim é, por si só, o núcleo simbólico de toda uma intriga tecida pela adversidade e infortúnio.

Sumariando, no capítulo I, em termos de balanço trágico, toda a autobiografia, o narrador culpabiliza a Ventura, a divina Moira da civilização greco-romana e ocidental, pelo troféu de actos persecutórios, cuja obtenção o vitima: "acho ã com muyta razão me posso queixar da vêtura que parece ã tomou por particular tenção & em - preza sua perseguirme, & maltratarme, como se isso lhe ouuera de ser materia de grande nome, & de grande gloria"(1).

Desde a pátria e mocidade até à Índia e adultez, tudo são dificuldades e aflições: "miserias, & (...) pobreza, (...) sobresaltos & perigos da vida"(2); "miseria & estreiteza da pobre casa de meu pay na villa de Montemor o velho"(3) e "em lugar do remedio ã eu hia buscar a ellas na India , me foram crescendo com a idade os trabalhos, & os perigos"(4). Só em vinte e um anos, contabiliza e-le treze cativeiros e dezassete vendas (5).

A solução mágica do Oriente apresenta-se-lhe, assim, como mais uma e crescente frustração, numa coerência absoluta com o pessimismo budista, segundo o qual não há finalidade nem repouso no Universo mas uma transformação interminável: "É uma Roda girando incessantemente com quatro raios: Nascimento, Crescimento, Decadência e Morte"(6).

Todos os perigos desembocam, com efeito, no espectro da Morte.

Fernando António Almeida identifica a causa da fuga de Fernão Mendes do palácio de Francisco de Faria com a convivência entre o pessoal do palácio e os amores clandestinos de D. Joana que originaram a sua morte (7). Desta sorte, desabafara o narrador-personagem: "indo eu tão desatinado co grande medo ã leuava (...) como quẽ vira a morte diãte dos olhos, & a cada passo cuidava ã a tinha comigo"(8).

É este espectáculo terrífico da Morte que acompanha todo o percurso asiático de Mendes Pinto como uma constante ameaça. É o caso do ataque turco de que resulta a morte de nove homens e o ferimento de vinte e seis: "foraõ tãtas as bofetadas ã nos deraõ ã (...) nunca cuidey ã escapassemos daly cõ vida, porã auião (...) que ganhauão indulgencia plenaria em nos vituperarem, & maltratarem"(9). É o caso das lágrimas de pavor ante a exposição de cadáveres no reino de Quedá: "o pobre de mim então hia (...) mais morto que viuo"

(10). É o caso, ainda, da assombração de pavor perante o ataque dos lagartos: "fiquey eu tão assombrado que nem gritar pude"(11).

Sintomática é, a este propósito, a resposta chorosa de um marinheiro na vigília da imersão no rio até ao pescoço, por causa dos mosquitos, após a perdição na Ilha Samatra: "me respondeo chorãdo, a pouoação senhor que tu & eu agora temos mais perto, se Deos milagrosamente nos não socorre, he a morte penosa que temos diante dos olhos, & a conta dos peccados q̃ antes de muyto poucas horas auemos de dar"(12).

As lágrimas desatinadas são, assim, a reacção mais espontânea dos escapados à caça impiedosa da Morte: "Os tres companheyros q̃ escapamos daq̃lla desaventura da barra de Lugor , vendonos assi feridos, & sem remedio nenhum, nos pusemos todos a chorar, & darmos muytas bofetadas em ñds, como hom̃es: desassisados, & pasmados, do que tinhamos visto auia menos de meya hora"(13). Quase sempre, as lágrimas são mesmo a única alternativa à incapacidade de articular sons coerentes: "nos pusemos a chorar (...) & ja neste tempo tão fracos que nem fallar podiamos"(14).

As lágrimas constituem não só uma forma cinésica de solidariedade humana, a partilha da dor, mas também a expressão da perturbação ante o previsível insucesso: "Os onze que ficamos, (...) ṽdo o miseravel successo de nossos cõpanheyros, & como cada hora nos hiamos diminuindo poucos a poucos, nos pusemos a lamentar cõ assaz de suspiros & lagrimas, assi o que daquelles tinhamos visto, como o q̃ esperauamos q̃ ao diante fosse de nós. Passada assi esta escura noite entre chuvas, ventos, frios, lagrimas, & suspiros"(15). Altruísmo e egoísmo são, assim, irmãos gêmeos do agir humano.

Com uma experiênciã tão cruamente fustigada pela Adversidade, sobrevém naturalmente a desconfiança generalizada da vida e dos homens: "derramãdo todos muytas lagrimas, & cõ tanta desconfiança de todo o remedio humano, quãta nos daua a fraqueza de nossa miseria & pouca fee"(16).

Mais uma vez, a convergência com a perspectiva budista é evidente: "o mundo é a materialização efémera de um sonho, em breve extinto"(17). Embora não encarando o mundo como uma ilusão, O Tauísmo, também ele, privilegia, tal como o Budismo, a efemeridade da vida, que se apressa ao encontro da morte: "Ela foge como o galope de um corcel"(18).

Mas, ao invés do Oriente, o espectro da morte faz parte da lógica da civilização ocidental, confrontada com a contradição renas -

centista entre a ética monacal e a ascensão económica da burguesia (19). O sermão macabro é uma peça fundamental dessa mentalidade. Segundo J. Delumeau, a iconografia funerária é privilegiada num período cronológico coincidente com o discurso culpabilizador e o pânico entre as desgraças acumuladas e a violência generalizada: "Le survol, même rapide, de l'iconographie funéraire dans notre civilisation depuis l'époque gréco-romaine (...) révèle immédiatement que la représentation des transis, des squelettes et des danses des morts n'a tenu le devant de la scène que durant une période relativement brève de 250 à 300 ans. Au contraire, la plupart des images liées au souvenir des défunts, chez les Grecs, dans la chrétienté du Bas Empire et du haut Moyen Âge comme dans le monde contemporain ou pré-contemporain, baignent dans une atmosphère apaisante ou dans une mélancolie souvent tentée d'espérance"(20).

Assim como o tema do macabro se encontra, no Ocidente, ligado à peste e à guerra, assim também na PEREGRINAÇÃO, adversidade e violência generalizadas se dão as mãos, numa provocação aterradora.

Acreditando na proximidade escatológica, os homens do Renascimento sentem-se coagidos ao pessimismo: "ne concevaient pas l'avenir en termes de progrès moral ou technique"(21). Estabelecendo um nexó causal entre as epidemias e a iconografia do triunfo da Morte - recorde-se a imagem alegórica da Morte em Petrarca: uma dama de vestidos negros, convidando Laura a reunir-se à imensa corte de defuntos"(22) - as danças macabras exprimiam três traços característicos interligados: a punição divina, a brutalidade do ataque mortal e a igualdade no trespasse, que reduzia à mesma sorte ricos e pobres, jovens e velhos (23).

Associado às tragédias do século XVI, inspiradas em Séneca e nos próprios autos de fé, o tema da morte e da tortura encerra um profundo sentido pedagógico: "aussi y conduisait-on les enfants pour qu'ils en gardent mémoire"(24). A morte, o sofrimento, o combate e a falta são "situações limites" da condição humana, segundo a expressão de Jaspers: "bornes de l'être au monde, que l'homme ne peut ni comprendre ni éluder, et que le héros doit soutenir et traverser"(25).

Este sentido trágico da Morte, inspirado na concepção individualista da existência, de cariz greco-romano e ocidental, não se verifica, todavia, nas mundividências orientais. Encaradas como processos de transformação no eterno devir do Universo, vida e morte interligam-se mutuamente, não havendo, por isso, motivo para cho-

rar a dissolução inevitável de uma veste temporária, como refere o Bhagavad-Gita:

"Da mesma forma que alguém se despe,
Deitando fora as vestes usadas
E envergando outras novas, diz:
Hoje vou usar estas!
Assim também o espírito
Lesto se liberta das suas vestes de carne
E passa a morar
Noutra nova residência"(26).

Reconhecendo que a aflição e a tristeza da maioria da humanidade perante a morte provém da atribuição ilusória de um valor absoluto à vida, Chuang-Tzé também considera o binómio vida-morte como metamorfoses de formas semelhantes: "O mesmo acontece com o grande despertar, a morte, após o qual se diz da vida não ter sido mais que um longo sonho!"(27). A comparação com o salto do cavalo explicita bem as duas modalidades desta unidade complexa: "A vida do homem entre o céu e a terra é como o salto de um cavalo branco que galga uma ravina e de repente desaparece. Subitamente ele vem, tranquilamente vai-se embora; por uma transformação ele vive, por uma transformação ele morre"(28).

Se esta naturalidade, cósmica (tauísta) ou cármica (budista), explica o zelo dos suicidas tibetanos que F. Mendes Pinto tanto invejou, também não será totalmente alheia à serenidade da fé cristã no Além com que Francisco Xavier expira, na Ilha de Sanchão, constituindo, por isso, também objecto de veneração do narrador da PEREGRINAÇÃO.

Mircea Eliade não se desvia desta óptica cósmica, ao encarar a necessidade da morte: "Na perspectiva lunar, a morte do homem, bem como a morte periódica da humanidade, são necessárias, como o são os três dias de trevas que precedem o 'renascimento' da Lua. A morte do homem e da humanidade são indispensáveis à sua regeneração. Qualquer forma (...), pelo próprio facto de existir e de durar, enfraquece e gasta-se; para readquirir o vigor, ela tem de voltar ao amorfismo, nem que seja por um instante; tem de ser reintegrada na unidade primordial de onde veio"(29).

Tal despojamento místico perante o fenómeno da Morte não impede, contudo, a sua celebração ritual na China clássica, a nível popular, como, a partir das memórias Li Ki e Yi Ki, analisou Marcel Granet. Os gestos da dor, organizados como um sistema de signos, são algo de complexo, numa relação com a ordem inteligível do Universo: "Ils constituent une technique et une symbolique; ils forment un langage prati -

que qui a ses besoins d'ordre, de correction, de clarté, qui a sa grammaire, sa syntaxe, sa philosophie, et, je dirais aussi, sa morale"(30).

Relacionada com o espectro da Morte, tal como se desenvolve na intriga da PEREGRINAÇÃO, a antropofagia é um claro indício da tensão violenta entre fatalidade e luta pela sobrevivência, entre acaso e necessidade: "Desta maneira com hum só pedaço de colcha , navegamos quatro dias, sem todos eles comermos cousa algũa, & quando veyo ao quinto pela manhã, forçounos a necessidade a comermos de hũ cafre que nos morreo, co qual nos sustentamos mais cinco dias (...) & em outros quatro dias (...) não comemos outra cousa senão os limos ã achamos na babugem da agoa, porque determinamos de nos deixarmos antes morrer, que comermos de nenhum Portuguez de quatro que nos morrerão"(31).

Esta luta entre sobrevivência e interdito, na antropofagia, "a que Tácito alude ao descrever a pirataria dos Usipienses que devastavam a Bretanha (32), também se verifica no romance tradicional português da "Nau Catrineta", no qual Teófilo Braga vê a "grandeza sublime das cantilenas germanicas, que os successos da navegação da India não fizeram avivar na memoria do povo"(33) e nos relatos da História Tragico-Marítima, designadamente no naufrágio da S. João Baptista: "E eu vi muitas vezes de noite, pelo arraial, muitas espetadas de carne que cheiravam excelentissimamente a carne de porco (...). E conhecendo eu que era carne humana, me fui, e dissimulei com eles. Por aqui pode V. M. ver a que misérias foi Deus servido que chegássemos, tudo por meus pecados"(34).

As lágrimas de pânico e pavor de F. Mendes Pinto e seus companheiros ante a visão espectral da Morte fazem deste herói trágico um joquete nas mãos da Týchê e do Fatum.

5.5. PRENÚNCIOS TRÁGICOS

Em contraponto à visão épica, eufórica, compatível com a fase vigorosamente expansionista do Império, os reparos de natureza crítica, a lamentação elegíaca e o esboço do drama trágico pintam um painel predominantemente negativo e disfórico dessa expansão, constituindo como que um aviso político-pedagógico para o futuro.

A CATÁSTROFE IMPERIAL

As lágrimas amargas do Rei dos Batas, pela sua ironia e lucidez crítica, inscrevem-se no domínio desse aviso: "Ah Portuguez, Portuguez, (...) não faças de mim tão necio (...) que cuyde ã quẽ em trinta annos se não pode vingar a sy, me possa socorrer a mim"(1).

Igual aviso representa a crítica mordaz do lacrimoso Rei de Aaru à cobiça e incompetência dos Capitães de Malaca: "Certo ã se o Rey de vos outros Portugueses agora soubesse quanto ganhaua em me eu não perder, ou quanto perdia em os Achẽs me tomarem Aarũ, elle castigaria o antigo descuydo de seus Capitaẽs, que cegos, & atolados em suas cubiças & interesses, deixaraõ criar a este inimigo tanta força, & tanto poder, que temo que ja quando quiser refrealo, não possa"(2).

Declinando qualquer envolvimento pessoal directo neste julgamento dos responsáveis pela negligência e pela incúria política - "de quẽ te ue a culpa disto (se ahy ouue algũa) não quero eu ser juiz, sejam a quem lhe pertence por direyto"(3) - o narrador prefere dar voz às personagens do drama que põe em acção. É este o alcance dos soluços exprobatórios da Rainha de Aarũ, já viúva: "Porque vos affirmo senhor Capitão que desque me entendi atégora, nenhũa outra cousa tenho visto, nem ouvido, se não que quãto os desaventurados como meu marido & eu mais fazem por vos os Portugueses, tanto menos fazeis por elles, & quanto mais deueis, menos pagais"(4). Sátira profunda e incisiva esta que sai da voz amargurada destas personagens do drama trágico, numa linguagem contrastiva, cheia de trocadilhos!

Onde, porém, a voz do narrador se faz ouvir directamente, num tom igualmente satírico, repassado de inteligente ironia, e no capítulo CCXXI, a propósito da fundação de Macau. A crítica ao excesso de autoconfiança e a uma pseudo-segurança da parte dos colonos europeus traz o sabor amargo de um presságio trágico de desagregação imperial, por analogia com o verificado nas colónias de Liampó e Chinchéu: "taõ confiados & seguros estão nella com cuydarem que he nossa, como se ella estiuera situada na mais segura parte de Portugal, mas quererã nosso

É, de facto, o que denuncia Camões: cobiça, tirania, injustiça, ociosidade, mesquinhez, má consciência...

O mesmo acontece com a queda de Chinchéu. É a ambição de Aires Botelho de Sousa - "vinha tão desejoso de ser rico, que lhe assacauão ã lançaua mão por tudo sem ter respeito a cousa algũa"(9) - que o leva a roubar a viúva e filhos de um arménio, no exercício do seu cargo de provedor dos defuntos: "lhe arrecadou toda a fazēda, sem fazer inuentayro nem outra diligencia, dizendo que era necessario mandarensere requerer os herdeyros lá na Armenia onde estauão (...) a ver se tinham algũs embargos, para serem ouuidos de sua justiça"(10). Não contente com este roubo, apropria-se indevidamente não só do valor de três mil cruzados devidos ao Arménio por dois mercadores chineses mas também dos restantes cinco mil cruzados em "seda, peças de damasco, porcellas, & admizcre" que lhe não pertenciam.

É em resultado da reclamação deste acto iníquo junto do Chaém que a colónia portuguesa é destruída. Após o bloqueio económico - "mandou apregoar que nenhũa pessoa nos communicasse daly por diante so pena de morte"(11) - vêm os motins e o incêndio das naus: "donde naceo aleuantarse a terra toda contra nos com tamanho odio & furia, que logo dahy a dezasseis dias veyo hũa armada de cento e vinte juncos muyto grandes, a qual por nossos peccados nos tratou de tal maneyra que de treze naos ã estauão no porto, nenhũa ficou que não fosse queimada, & de quinhentos Portugueses que na terra auia sós trinta escaparão sem cousa que valesse hum só real"(12). Repare-se na linguagem plangente da narração destes "dous tristes successos", no tom lamentatório e penitencial da catástrofe da ecpírosis: "por nossos peccados".

Como se vê, no fulcro desta crítica ao agir humano dos Portugueses reside um critério essencialmente ético-religioso: "lhe disseraõ (...) que eramos nos gente sem temor nenhum da justiça de Deos"(13). É este também o alcance do vitupério do Menino chinês e do venerando Hiticou. A tragédia do desmoronamento imperial assenta nesta mundividência do humanismo cristão, em confronto com a dignidade e a excelência das civilizações e religiões orientais.

O aviso proleptico do narrador tem como fundamento a análise sociopolítica, à luz desta ideologia, e uma intenção pedagógica de inquestionável valor nacionalista: "parece que as nossas cousas que agora correm na China, & a quietação & confiança com que tratamos com ella, a uendo que estas pazes que ella tem com nosco saõ firmes & seguras, não duraraõ mais que em quanto nossoe peccados não ordenarem que aja algum motiuo como os passados para se ella aleuantar contra nõs, o qual

senhor pela sua infinita bondade & misericórdia que esta sua segurança seja mais certa & de mais dura do que foy a de Liampoo"(5). É a voz profética do bom senso, que não terá sido alheia à aprendizagem da chamada sabedoria oriental, cuja autoridade tem o valor clássico da venerabilidade de um Velho do Restelo ou de um Hiticou.

Na base da queda de Liampó e Chinchéu, como, de resto, do próprio desastre de António de Faria, reside o "calcanhar de Aquiles" de toda a expansão europeia, os vícios sagazmente denunciados ao longo da PEREGRINAÇÃO, como também n'OS LUSÍADAS, designadamente no episódio da Ilha dos Amores, a cobiça, a ambição, a ociosidade, a desonestidade. O diagnóstico humanista das causas desta catástrofe lembram estes versos parenéticos da nossa epopeia por antonomásia:

"Por isso, ó voés que as famas estimais,

Se quiserdes no mundo ser tamanhos,
Despertai já do sono do ócio ignavo,
Que o ânimo, de livre, faz escravo.

E ponde na cobiça hum freio duro,
E na ambição também, que indignamente
Tomais mil vezes, e no torpe e escuro
Vício da tirania, infame e urgente.

.

Ou dai na paz as leis iguais, constantes,
Que aos grandes não dêem o dos pequenos"(6).

O "horrendo & espantoso castigo da mão de Deos, & da potencia da sua diuina justiça (...) com morte de doze mil pessoas Christãs, em que entraraõ oitocẽtos Portugueses, oq quais foraõ todos queimados viuos em trinta & cinco naos & quarenta & dous juncos" tem como causa "a mã consciencia & pouco siso de hũ Portuguez cubiçoso"(7).

O detestável procedimento de Lançarote Pereira, cuja responsabilidade é acrescida em razão de ser "homem hõrado & de boa geraçãõ", é assim sinteticamente narrado: "dera hũs mil cruzados em ruyns fazendas fiados a huns Chins homẽs de pouco credito, oq quais se lhe leuantaraõ com a fazenda, sem lhe mais darem o retorno della, nem elle ter mais nouas delles, pelo qual, querendose elle satisfazer de xta perda nos que lhe não tinhaõ culpa, ajuntou para isso hũs quinze ou vinte Portugueses ociosos & de mã consciencia, & quiçã de pior siso, & deu hũa noite em hũa aldeia daly duas legoas, que se dezia Xipatom, & roubou nella dez ou doze lauradores q̃ ahy viuiaõ, & lhes tomou a todos as molheres & filhos, com morte de treze pessoas sem razão, nem causa algũa que para isso tiuesse"(8).

nosso Senhor não permita pela sua infinita misericórdia"(14).

O INSUCESSO MISSIONÁRIO

O insucesso da cristianização no Japão é interpretado por A. Martins Janeira como uma forma de incompatibilidade cultural, traduzida em valores de natureza profunda, tais como: "valores religiosos, morais, estéticos", entre outros (15). Pesando a crueldade das perseguições nipónicas aos mártires cristãos, M. Janeira avalia: "Os portugueses fizeram mais cristãos em menos de um século e numa população que era um terço da actual do que todas as missões dos países católicos reunidas durante os últimos cem anos, dispoño das comunicações mais rápidas, da rádio e da televisão mais intensas do mundo. Porém, a tenacidade das autoridades japonesas em apagar todos os traços do cristianismo desde os meados do século XVII até ao último quartel do século XIX frustrou o portentoso esforço cristianizador dos portugueses" (16). E conclui: "O cristianismo venceu o peso cruel do Império Romano, mas foi vencido pela persistência feroz, meticulosamente destrutiva e obstinada do governo japonês"(17).

Mais do que o anúncio de uma fé, a que eram naturalmente receptivos os povos indígenas, falhou o embate com os valores da civilização europeia. O êxito do Budismo é, por contraste, ilustração suficiente de tal afirmação, quer em resultado de um fenómeno milenário de assimilação, quer em razão da sua natureza, "mais adaptável e pronto à tolerância das contingências políticas e ao compromisso com as crenças e costumes nativos"(18).

A abissal diminuição de convertidos prova eloquentemente esta tese de M. Janeira: de 750 mil, em 1605, "ou seja 4 por cento da população total, havendo então 143 missionários", para cerca de 300 mil, "0,3 por cento da população, com 1237 padres estrangeiros e 477 japoneses e 4 700 missionários"(19).

Enquanto, no Japão, ao extraordinário êxito da acção evangelizadora se contrapõe uma feroz contra-acção persecutória, na China é mais evidente o insucesso missionário: "O Pe Ricci queixa-se, em 1596, de que após quinze anos (...) no Kwantung apenas cem chineses haviam sido convertidos. O azedo franciscano frei João Pobre acusava os jesuítas de terem convertido em Macau, ao fim de cinquenta anos de catequização, apenas quatro chineses"(20).

Na PEREGRINAÇÃO, apesar do acolhimento eufórico do Japão à pessoa e acção do P. Francisco Xavier, registam-se já alguns indícios claros de insucesso missionário.

É o caso da expedição a "Miocoo" (Quioto), capital do Japão, cujos motivos não são todos explicitados, realçando-se como mais importante o das lutas senhoriais: "Assi que em toda esta terra não fez nenhum fruyto, tanto pelas guerras & dissençoẽs que naquelle tẽpo tinhaõ hũs poucos cos outros (que he cousa que entre elles ha ordinariamente) como por outros muytos inconuenientes largos de cõtar"(21). Os nobres objectivos do grande evangelizador são, por contraste, e naltecidos através da referência sarcástica e eufemística ao "Inimigo da Cruz": "donde se conhece claramẽte quamanho pesar o inimigo da Cruz recebia disto q̃ este seruo de Deos pretẽdia fazer nesta terra"(22).

O facto é que o confronto ideológico com os bonzos de Omanguche faz acentuar o desejo de Xavier cristianizar a China, até como meio para a própria cristianização do Japão, como escreve, em 29 de Janeiro de 1552, aos companheiros da Europa: "porque é terra onde se pode muito acrescentar a lei de nosso Senhor Jesucristo e se a recebessem seria grande ajuda para no Japão a aceitarem também"(23). A mesma intenção é confirmada na PEREGRINAÇÃO a Diogo Pereira. A China surge, também aí, no parecer dos bonzos, como o espaço original da cultura religiosa seguida no Japão: "quão importante lhe era a elle trabalhar todo o possiuel por ver se podia ter entrada na China, assi para lá diuulgar, & dar noticia a aquella gentilidade da ley de Christo nosso Senhor, como por acabar de tomar conclusaõ cos bos bozos do reyno de Omanguche, os quais vendose confundidos com as praticas & disputas que tiuera com elles acerca da Fẽ, lhe responderaõ já por derradeyro, que como da China lhe vieraõ aquellas leys boas que elles pregauão, & que auia seiscentos anos que tinhaõ aprovadas por boas, se não desdiriaõ por nenhum caso se não quando soubessem que elle conuencera os Chias com as proprias razoẽs com que a elles lhes fizera confessar ser esta ley boa e verdadeyra, & ser para ouuir o que ella pregaua"(24).

Curiosamente, a autorização de pregar, dada a Xavier pelo daimio de Yamaguchi, em 1552, revela que o Cristianismo era considerado uma seita budista: "Este documento prova que dei licença aos padres vindos a este país das regiões do Ocidente, em acordo com o seu pedido e desejo, para encontrarem ou construirem um mosteiro e casa a fim de espalharem a lei do Buda"(25).

As lágrimas do P. Xavier marcam eloquentemente o contraste entre a santidade do projecto missionário da China e a mesquinhez humana que entrava a sua realização, entre a utopia do sonho e a frustração do irrealizado. Mais do que as naturais dificuldades verificáveis, cons-

titui sério entrave a desobediência formal do Capitão de Malaca, D. Alvaro de Ataíde, à provisão do Vice-Rei, D. Afonso de Noronha, em razão da discórdia pessoal com o embaixador designado, Diogo Pereira. Na base do insucesso missionário também se encontram as falhas de ordem moral: "porem o capitão lhe não quiz guardar as prouisoens, porque (...) estaua muyto de quebra com Diogo P~~e~~reira por lhe não emprestar dez mil cruzados que lhe pedira"(26). Tal discórdia, "fundada em odio e cubiça" é atribuída ao Demónio - "& o demónio era o que atiçaua este fogo"(27) - origina a humilhação de Xavier e a sua reacção lacrimosa e paciente: "E desta maneyra se passaraõ vinte & seis dias (...) sem auer cousa que pudesse abrandar esta contumacia do capitão, antes vsou co padre de algũs termos mais asperos do que era razão, & muyto alheyos do que se deuia a sua autoridade & a sua virtude. Vendose este seruo de Deos taõ auexado, & afrontado com nomes infames, soffreo tudo isto com muyta paciencia, sem se lhe ouuir nũca outra palaura mais que sòmente pondo os olhos no ceo dizer, ó bendito seja Jesu Christo, com tanta vehemencia como que lhe sahia da alma, & algũas vezes não sem muytas lagrimas. E assi se dezia publicamẽte em Malaca que se o padre desejaua (como se presumia delle) padecer martyrio por Deos, que bem martyre fora naquella perseguição"(28).

Com a morte de Francisco Xavier, às portas da China, falha esta em - baixada missionária. Mas também fracassa a missão do P. Belchior junto do dáimio do Bungo, apesar da boa recepção dispensada. A razão é a forte oposição dos senhores feudais, sob pressão dos bonzos budistas: "deues de ter sabido quão arriscado estou nesta terra, pelo que aconteceo nos aleuantamentos passados, em que corry tãto perigo quanto outro homem nenhum correo, pelo que me foy necessario por segurar minha pessoa, matar hũa menham treze senhores os principais do reyno, cõ dezasseis mil da sua consulta & conjuraçaõ, a fora quasi outros tantos que desterrey, & me fugiraõ"(29).

A este "grande abalo", respondido não com lágrimas mas com uma estratégia de dissimulação e vã espera de dois meses e meio, "no que el Rey neste caso não deu mais de sy que somente algũas esperanças, a - acompanhadas às vezes de algũas desculpas"(30), junta-se a notícia de novos insucessos na Etiópia: "& desta maneyra se passaraõ os cinco annos das governanças de Francisco Barreto, & de dom Constantino em que nenhũa destas cousas ouue effeito, & os padres irmãos morreraõ am - bos hum em Goa & outro em Cochim, sem ategora mais se effectuar cousa que tocasse á saluação dos Abexins, nem creyo que se effectuara se Deos nosso Senhor milagrosamente o não ordenar pello mao vezinho que temos no Turco naquelle estreito de Meca"(31).

O testemunho de Shusaku Endo, no seu romance Silêncio (Chiumoku) sobre o conflito íntimo entre o cristianismo da sua juventude e a sua cultura é elucidativo deste drama trágico que tem sido secularmente vivido no Japão, desde a chegada dos primeiros missionários, cujo eco recente palpita na PEREGRINAÇÃO: "O problema da reconciliação do meu catolicismo com o meu sangue japonês ensinou-me uma coisa: que o Japonês tem de absorver o cristianismo sem o apoio da tradição, da história ou da herança ou sensibilidade cristã" (32).

Designando a transição da época homérica para a época arcaica pela elucidativa expressão "Da cultura de vergonha à cultura de culpa", Dodds, sem o explicitar, sintetiza o fulcro filosófico do drama trágico a partir da "profunda consciência de insegurança e do desamparo humanos (amēchanía), que tem o seu correlato religioso no sentimento da hostilidade divina (...) no sentido de que uma Sabedoria e um Poder dominante retêm sempre o Homem, o impedem de se elevar acima da sua condição"(1).

Respondendo a esta phthónos ou inveja divina com uma natural arrogância (hýbris), o herói trágico sente-se perseguido pela Moira, ou Destino, ao mesmo tempo receoso de incorrer no miasma, ou poluição universal, e incapaz de resistir à Némesis ou justa indignação divina e à Átê, desejando purificar-se ritualmente através da cátharsis.

Ja no canto XXIV da ILÍADA, Aquiles, comovido pelo espectáculo do seu despedaçado inimigo, Príamo, pronuncia a moral trágica de todo o poema: "Assim os deuses teceram o fio da lastimosa humanidade: que a vida do Homem será penosa enquanto eles próprios estão isentos de cuidados"(2). Mas é a tragédia que mais explicita o "desamparo humano frente ao mistério divino", como a "Antígona", de Sófocles:

"Feliz quem passa a vida
sem provar a desgraça"(3).

É esta consciência trágica que perpassa na PEREGRINAÇÃO, tecendo a imagem de um herói ousado e apostado em vencer as barreiras do limitado mas, ao mesmo tempo, imensamente fragilizado ante um Destino mais potente e cruel, compondo um painel colectivo de desgraças e insucessos, tanto de ocidentais como de orientais.

Nietzsche compara esta consciência trágica a um "veneno mortífero", ao referir-se "ao fenómeno do sofrimento que gera prazer ou da alegria que se exprime em gritos de dor"(4). A consolação metafísica é, pois, a mensagem que o ilustre filósofo extrai paradoxalmente da verdadeira tragédia: "o pensamento de que a vida, no fundo das coisas, a despeito da variabilidade das aparências, permanece imperturbavelmente poderosa e cheia de alegria"(5). Transformada por esta visão optimista do homem e da história, a tragédia ressurgue como um bálsamo reconfortante.

Será talvez também este o grande objectivo da PEREGRINAÇÃO: chorar e fazer chorar, na esperança de uma profunda libertação.

6. AS LÁGRIMAS DA REPORTAGEM E DA CRÓNICA, SIGNO DO DISCURSO MEMORIALÍSTICO

A paródia ao nome do Autor da PEREGRINAÇÃO, Fernão, mentes? Minto, resultado, segundo A.Margarido, de um anátema lançado pela Companhia de Jesus (1), acaba, afinal, por ter o mérito de projectar luz sobre as relações entre linguagem e história, designadamente no contexto renascentista, ultrapassada que nos parece agora a "ilusão positivista" de uma ciência "objectiva": "Comme si les événements pouvaient exister en dehors des discours dont ils sont l'objet"(2).

Sendo a história um discurso sobre discursos (3) e a língua a primeira memória de um grupo social (4), não deixa de ser simplista a dicotomia entre discurso histórico e discurso romanesco, na medida em que, como evidencia R.Barthes, "le signe de l'Histoire est moins le réel que l'intelligible"(5).

Por outro lado, se Jauss previne contra o entendimento da literatura como um simples reflexo da realidade, também demarca claramente o outro limite, ou seja, o de um sistema fechado e isolado dessa realidade, reduzido a meras formas estéticas: "elle est aussi une activité de communication qui n'existe et ne dure qu'avec la complicité active de ses publics successifs. Elle véhicule ainsi des valeurs qui peuvent contribuer à transformer la société aussi bien qu'à la perpétuer"(6).

Assim, para J.Le Goff, a história "faz-se com documentos e ideias, com fontes" mas também "com imaginação"(7), conciliando-se na sua dupla natureza, "o rigor e a imaginação"(8).

Este esbatimento de fronteiras entre história e romance, parecendo identificar a primeira com um género literário, como define P.Veyne, "um conto de acontecimentos verdadeiros"(9), visa, de preferência, apontar a zona de intersecção interdisciplinar, sem negar o estatuto metodológico de cada qual.

É uma visão linguística, dinâmica e subjectiva da história, assente na relação entre discurso e formação social, linguagem e ideologia - "Clio vivra longtemps encore entre masques et miroirs"(10) - que escapa, naturalmente, à mentalidade positivista de um grande erudito mendesiano, como G.Le Gentil, para quem a PEREGRINAÇÃO "n'est pas une histoire, encore moins une autobiographie"(11) mas simplesmente "un roman documenté et documentaire"(12).

Relativizando o espírito crítico da época renascentista - "il représente une étape de l'information, une époque où l'esprit critique é -

tait encore dans l'enfance"(13) - o ilustre crítico francês nega qual quer ponta de veracidade a episódios consideráveis da obra, tais como: a viagem ao Calaminham, a campanha dos Batas, a missão junto do rei de Aaru, a viagem como prisioneiro no interior da China e da Tartária (14), atribuindo a outros uma necessidade de rectificação, como: "les deux premiers voyages au Japon, où il s'attribue un rôle qu'il n'a pas joué réellement, où il prend des libertés avec la Chronologie et dissimule, intentionnellement, une partie des faits"(15).

Longe, porém, de esvaziar o conteúdo científico da história, a PE REGRINAÇÃO, como discurso memorialista, inscreve-se, afinal, no ar - quétipo renascentista e humanista da história perfeita, enquanto ma - gistra uitae, aliando o real e o ideal, o costume e a moralidade (16).

É, por um lado, a primazia do testemunho oral e do vivido ("vi e ouvi"), na linha de Heródoto e, por outro, a sublimação do discurso como an-histórico e intemporal, enquanto "luz da verdade", como preconiza Cícero: "Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis, qua uoce alia nisi oratoris immortalitati commentatur?"(17).

Assim, tanto a propósito da entrada triunfal do Xemindó como Rei do Pegú como da sua "uia sacra" para a morte, o narrador recorre explícita e intencionalmente ao estatuto de observador de ambos os casos. Receando inspirar a dúvida no espírito dos leitores, omite a relação do primeiro para sublinhar a necessária lição pedagógica de ambos: "da qual de proposito não quiz dar relação, ou por arrepear que se o contasse pudesse fazer algũa duuida na verdade dos casos que conto. Porem como eu vy por meus olhos ambos estes sucessos, ainda que encubry a grandeza do primeyro, quiz declarar a miseria do segundo, paraque nestas tamanhas differenças socedidas em taõ poucos dias entenda a gente quão pouco caso ha de fazer das prosperidades da terra & de todos os beës que dà a inconstante & mentirosa fortuna"(18).

Não admira, pois, que, imitando a Antiguidade, os humanistas do século XVI tenham mantido a história no campo da literatura (19). É uma estratégia de verosimilhança, de acordo com o preceito da mímê - sis e da poiêsis aristotélica, que, sem desvalorizar o estatuto literário do texto, visa contribuir para a reflexão histórica, numa linha de libertação, como viria muito mais tarde a propor Hegel (20).

Quando Mendes Pinto escreve, a propósito de Pequim: "temo q̃ os q̃ quizerem medir o muyto q̃ ha pelas terras q̃ elles não virão, co pouco q̃ vem nas terras em q̃ 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"(21), sente necessidade de afirmar, como viria a fazer Diderot a propósito de Jacques le Fataliste, uma retórica do verosímil, a partir da estratégia da veracidade, pela transformação da liberdade em necessidade, aparecendo, então, o verosímil "comme masque, comme système de procédés rhétoriques, qui tend à présenter ces lois comme autant de soumissions au référent"(22).

Esperando da parte do leitor europeu de quinhentos uma reacção de incredulidade e descrédito perante a novidade do insólito e do inaudito, o narrador da PEREGRINAÇÃO previne estrategicamente o seu público com uma nota de veracidade que chega a colocar na boca de um embaixador do reino de Pegú, a propósito do Calaminham: "Esta casa, as ai na maravilhosa fabrica della, como na grande ordem & concerto de tudo o que nella auia, affirmo em verdade que representaua hũa tão rica, tão hõrosa, & tão extraordinaria magestade, que a todos nos encheo de espãto, de tal maneyra que ao proprio Embaixador, tratando algũas vezes disto, ouuimos dizer, se me Deos leua a Peguu, eu não direy nada disto a el Rey, assi pelo não entristecer, como por me não ter em conta de homem que finjo cousas a que se não pode dar credito"(23).

Vejamos, agora, a relação entre o código das lágrimas e o discurso memorialístico.

6.1. A ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO E DO TEMPO

A crónica de viagem, organizada cronologicamente como um diário de bordo, privilegia, de facto, espaços narrativos que ultrapassam o mero fluir do tempo real e o encontro sistemático do espaço geográfico. Tendo como critério de escolha não tanto o exótico mas, sobretudo, a vivência dramática que decorre da relação conflitual com o incógnito, o insólito e o inaudito, na dinâmica do sofrer como processo de conhecimento e de libertação, os espaços privilegiados podem circunscrever-se a cinco grandes categorias: do Mar Vermelho a Goa, de Malaca à Indochina (que inclui os reinos de Pegú, Bramá, Sião e Calaminham), de Malaca à Indonésia, a China, as Ilhas Léquias e o Japão.

No período de vinte e um anos, lenta e pesadamente desafiado, passa um rosário de "miserias" e "pobreza", "sobressaltos e perigos" (1), dos quais se destacam o cativoeiro, a prisão, a tortura e os naufrágios, numa desventura típica do herói trágico. Não admira que o código das lágrimas seja o elo de ligação entre as peripécias que animam os diversos episódios narrativos, as reportagens dos acidentes, temporais e batalhas, o registo cronístico do espaço físico e psicológico.

DO MAR VERMELHO A GOA

Ocupando, no contexto global da obra, o número escasso de onze capítulos, a crónica de viagens que é gizada em torno do núcleo das portas do Oriente é marcada por uma vivência predominantemente autodiegética, sintetizada na expressão emblemática "pobre de mim", sem menosprezar a dimensão colectiva dos "miseráveis de nós".

Decorrendo entre 1537 e 1539, esta primeira fase da PEREGRINAÇÃO revela-nos um emigrante, ainda ingénuo e inexperiente, fugido à miséria pátria, disposto a enfrentar todos os perigos, na mira do enriquecer: "me embarquey em hũa armada dellas (...), fazendome muyto facil sayr eu della muyto rico em pouco tempo, que era o que eu então mais pretendia que tudo. Confiado eu nesta promessa, & enganado com esta esperança, sem pôr diante dos olhos quão caro muytas vezes isto custa, & quão arriscada eu então leuava a vida, assi por ser fora de tempo, como pelo que depois socdeeo por peccados meus & de todos os que nella fomos, me embarquey"(2).

No plano do metatexto, a viagem assume, desta forma, um itinerário específico na rota do conhecer e do saber.

A excepção da cópia de lagrimas do acolhimento de Anrique Barbosa e seus companheiros na Etiópia - "os quais nos receberão com muyta alegria, acompanhada de grande copia de lagrimas (...) por ser aquillo desterro & não patria sua"(3) - esta série de viagens é marcada pela adversidade, desde o ataque turco, à saída de Arquico, até à prisão, tortura e venda em hasta pública do herói trágico e seus companheiros: "fomos postos em leilão em hũa praça, onde todo o pouo da cidade estaua junto, & o primeiro que o porteyro tomou pela mão para fazer seu officio, foy o pobre de mym"(4).

Apesar das dúvidas esboçadas por A.Kammerer(5), o encontro cor-
tês com a mãe do Prestes João, geralmente considerada personagem mítica na epopeia expansionista, constitui, pela verosimilhança com que é narrado, uma espécie de oásis compensador do desgaste de energias e do prélio constante com a Adversidade, na medida em que vem satisfazer as expectativas criadas dos Portugueses de então. O discurso oficial da Princesa, numa conciliação feliz da cultura oriental com a religião cristã, a sua curiosidade patenteada no colóquio, bem como o seu rico presente de "muytas peças de ouro para o Governador da India" são elementos documentais de interesse reconhecido no contexto histórico-cultural da época (6).

Citando Lejeune (7) e Clara C. Rocha (8), J.D.Pinto Correia reconhece, a propósito do valor documental da PEREGRINAÇÃO, que "o realismo, a objectividade, a fidelidade, são características muito relativas em géneros como a autobiografia, o diário, as memórias"(9), observação que vem salvaguardar tanto o valor memorialístico como o interesse literário da obra em causa.

DE MALACA À INDOCHINA

Centro estratégico das viagens no Extremo Oriente, Malaca constitui, na organização do espaço diegético na PEREGRINAÇÃO, não só a segunda capital do Estado Português da Índia mas ainda o grande entreposto dos canais circulatórios do herói aventureiro. Apoiado pelo respectivo Capitão, Pero de Faria, é de lá que parte, tanto em missões oficiais como em viagens particulares de interesse comercial, regressando quase sempre ao ponto de partida, para insistir tenazmente na sua luta pela fortuna e resistir heroicamente às malhas da Fortuna e da Nêmesis.

Englobando na designação de Indochina vários sub-espacos, de Pegú ao Calaminham, passando por Sião, a marca desta região será necessariamente a heterogeneidade.

Mais uma vez, o espaço psicológico invade a crónica do espaço físico, apresentando-se as lágrimas, explícitas ou implícitas, como um signo eloquente do discurso memorialístico: as lágrimas da errância, da prisão e do cativo; as lágrimas da derrota política e militar; as lágrimas da utopia...

A recolha dos naufragos, na viagem de Malaca para o reino do Pão, e as lágrimas de Gil Porcalho, relator do ataque dos Achéns e da resistência heróica dos sobreviventes durante catoeze dias sobre o mar (10) indiciam o clima de insegurança vivido na região, de que é vítima Tomé Lobo, acusado de desonestidade comercial: "se não avia por seguro naquella terra, por lhe dizerem que um Tuão Xenafaõ, homem muyto principal nella, tinha jurado de lhe pôr o fogo à casa (...) por dizer que em Malaca lhe tomara hum feitor do Capitão cinco mil cruzados em beijoim, & seda, & aguilã, a muyto menos preço do que valia, & lhes pagara em roupa podre a como quisera"(11).

A violência que decorre do oportunismo revolucionário (saque, agressões, ferimentos e mortes), em razão do assassinio do Rei, e a correspondente vingança bélica da parte dos Portugueses (12) confirmam este clima de terror, agravado por outras peripécias, como o ataque de Coja Acém, com lapidações, lançadas e mortes (13), obrigando à errância lacrimosa por mato dentro (14) e a nova vingança, que levará Antonio de Faria até à China (15).

Durante esta perseguição ao mortal inimigo, são preciosas as informações do cristão arménio, Tomé Mostangue, obtidas à custa das suas lágrimas, perante a ameaça de tortura ao próprio filho: "hum velho (...) bradou rijo chorando que o ouvissem antes que fizessem mal aquelle moço, Antonio de Faria mandou então parar os ministros da execução, & lhe disse que dissesse o que quisesse, mas que fosse verdade, porque se lhe mintisse, soubesse certo que a elle & ao filho avia de mandar lançar vivos ao mar"(16).

Em Martavão, as lágrimas do Chaubainhá (17) e de Nhai Canatoo(18), a procissão das lágrimas versus desfile das lanças, no ritual da rendição, a morte à fome, ferro e fogo (19) e a ameaça de motim, por parte dos seiscentos mil Pegús, como resposta à tirania do Rei de Bramá (20) são claros exemplos de um espaço psicológico timbrado pela instabilidade, insegurança, medo e violência.

Os dois anos e meio de cativo e tortura, de que foi vítima o herói-narrador, não são certamente alheios à focalização deste espaço e tempo psicológicos, como, aliás, o declara expressamente: "determino de tratar o que passey mais nestes reynos no discurso de dous an

nos & meyo, que foy o tẽpo do meu catiueyro, & das terras por onde, por causa de trabalhos & infortunios que por mim passaraõ, andey peregrinãdo, porque assi me pareceo que era necessario para declaraçaõ do que vou continuando"(21).

Por sua vez, a viagem ao Calaminham, apesar de influenciada por um novo título de cativo (do Rei de Bramá para o seu tesoureiro), aliás bastante mais suavizado - "o qual nos vestio & nos proueo de todo o necessario em muyta abastança, & se mostrou muyto contente de nos levar comsigo, & fez sempre de nós muyto mais conta que de todos os outros ã leuava em sua companhia"(22) - surge curiosamente marcada pela contradição entre o deslumbramento ante a utopia - "Depois de vistas estas cousas cõ assaz espanto de todos, nos partimos (...)" & cõtinuamos nosso caminho por espaço de mais treze dias, em ã chegamos a duas muyto grandes cidades"(23) - e a censura (24).

O alcance universalizante da peregrinação à chamada "prisão dos deuses", tradução literal do nome Manicafaraõ, encerra um símbolo cuja conotação terá algo a ver com a própria situação do narrador, cuja justificação é bem esclarecedora: "dizẽ elles ã por ser deos cativo de gente estrangeyra, & não ter liberdade para se poder tornar para sua terra fica muyto mais aceita esta visitação que todas as outras"(25).

No Pegú, após o ataque violento do ladrão Chalagonim (26), a fuga libertadora do cativo por parte de F. Mendes e seus sete companheiros não põe termo aos seus tormentos mas cede lugar às lágrimas dos desencaminhados (27): "E sendo passadas duas horas da noite, seguimos por nosso intento, que, como ja disse, era irnos assi ás cegas por aquelle rio abaixo até onde a vëtura nos guiasse, ou se, ou Deos já fosse seruido cõ nossa morte dar fim a tantos trabalhos quãtos continuamente de dia & de noite tinhamos passado com muytos estremecimentos & visões de morte que nos atormentauão mais que a mesma morte cõ que tão abraçados hiamos. E a cabo de dezassete dias que cõtinuauamos esta trabalhosa & triste peregrinação, prouue a nosso Senhor que por hũa noite de grande escuro & çarração de chuueyros vimos hum fogo diante de nós (...) receando (...) ser aquillo pouoação, nos deixamos estar quedos hum grande espaço cõfusos & indeterminados, até que deuisamos que aquelle fogo se mouia, pelo que assentamos que era embarcação que andaua"(28).

Ao roubo activo desta embarcação segue-se o roubo passivo, cuja narração aponta a contagem do tempo cronológico a partir de padrões religiosos, como a recitação do Credo: "indo nós assi assaz confusos, & arrecessos do que o entendimento nos representaua, com muytos sobres

saltos cada hora, assi do que viamos, como do que nos arreceauamos, quiz a nossa triste fortuna que hũa antemanham passando nòs pela boe ca de hum esteyro, nos cometeraõ treze paraços de ladroës (...) ã em menos de dous credos nos matarão tres companheyros, & nos os cinco que escapamos nos lançamos com muyta pressa ao mar todos enuoltos em sangue das feridas (...) de que depois estiuemos à morte"(29).

Espaços da ambiguidade, rios, esteiros e mares são caminhos de conquista e aventura, mas também de perigos insondáveis. Por seu turno, a terra, designamente o mato, é, sobretudo, um espaço de errância lacrimosa: "E chegando a terra, nos metemos por dentro do mato, onde estiuemos todo aquelle dia lamentando com muytas lagrimas aquella presente desventura ao cabo de tantas como tinhamos passado"(30). A partida para Bengala, na nau de Luis Montarróio e daí para Goa, na fusta de Fernão Caldeira põe termo a mais uma fase peregrinante dos heróis mendesianos.

Quanto ao reino de Sião, a crónica reparte-se entre a narração de episódios bélicos, como os de Chiamai e Bramá, e episódios trágicos, como o envenenamento do seu bom Rei, aproveitando-se o intervalo para a descrição da fertilidade da terra (31), situação geográfica e riquezas naturais, a propósito das quais surgem as lágrimas da lamentação política: "E realmente affirmo que de cousas que vy nesta cidade de Odiaa sómente pudera :ainda contar muitas mais particularidades do que contey de todo o reyno, mas deixo de o fazer por não causar aos que isto lerem a magoa que eu tenho de ver o muyto ã por nossos peccados nesta parte perdemos, & o muito que pueramos ganhar"(32).

Na carta I, completa-se esta crónica geográfica de Aiutia com a comparação desta cidade a Veneza e a exaltação da sua excelência: "No reino de (cornao) que se chama Siõ onde estiué por duas vezes, estiué na çidade de Odia que he a corte delRei affirmouos ã he a maior cousa que nestas partes ui. Esta cidade he como Veneza por ã pollas mais ruas se anda por agoa"(33).

DE MALACA À INDONÉSIA

A região da actual Indonésia, formada por um arquipélago de grandes dimensões, é um ponto importante do itinerário comercial e diplomático de Fernão Mendes Pinto. Vizinha de Malaca, conquistada por Alfonso de Albuquerque em 1511, esta região, fragmentada em múltiplos reinos feudais, quase todos islâmicos, também é profundamente fastidiada pela rivalidade interna e pela concorrência, em face da tentativa hegemónica dos Achéns.

Na primeira viagem à região, como embaixador do Capitão Pero de Faria, o herói aventureiro vai deparar-se com o esforço guerreiro dos reinos aliados dos Portugueses contra o inimigo comum. É da falta de apoio por parte do aliado ocidental que estes reis justamente se queixam, sendo o diplomata de Malaca o interlocutor confidente. As lágrimas são, mais uma vez, o código enfático dessa lamentação que percorre o espaço psicológico predominante nessa viagem: "Chegado eu a este rio de Puneticão, desembarquey logo em terra, & me fuy à tranqueyra que naquelle tempo el Rei de Aaru fazia na entrada do rio para defender a desembarcaçaõ aos inimigos (...) & me disse com muytas lagrimas, vês aqui Portuguez porque sinto a vinda destes inimigos (...) porõ muytos dias ha que sey quem he este falso Achem, & a quanto se estende seu poder, mas val lhe que tem muyto ouro com que encobre a fraqueza aos seus, aquirindo com elle muyta gente estrangeira ce que se ajuda"(34).

É com as lágrimas ainda quentes de uma oração aflitiva que o Rei dos Batas indaga informações junto do diplomata português, como que juntando a função emotiva às funções fática e referencial da linguagem: "E ficando logo todos em hum silencio triste, se virou el Rey para mim, & alimpando os olhos das lagrimas que a efficacia da oração que fizera, lhe tinha feito derramar, me esteue perguntando por algumas particularidades da India, & de Malaca"(35).

A própria informação sobre a fauna exótica, para além da anáfora visualista da estratégia descritiva, no âmbito de uma função persuasiva do destinatário, como apelo ao crédito no inaudito e do nunca visto, é acompanhada de uma função emotiva do sujeito que, ao pronunciar-se, mistura o pasmo e a admiração ao receio e ao medo, afastando-se, assim, do relatório frio e distante, de cariz científico ou paracientífico: "vendo por entre o aruoredo do mato muyto grande quantidade de cobras, & de bichos de tão admiraveis grandezas & feiçoës, que he muyto para se arrecear contalo, ao menos a gente õ vio pouco do mudo, porque este como vio pouco, tambem costuma a dar pouco credito ao muyto õ outros viraõ"(36).

Assim, à visualização de estranhos lagartos, do fantástico caques seitião ou de cobras com cabeça do tamanho de uma vitela, quiçá sob a influência "dos bestiários medievais, ou da sua herança intertextual" (37), aduz-se o efeito terrífico dos monos "do tamanho de grãdes rafeiros, dos quais os negros tẽ muyto maior medo que de estoutros animaes, porque cometem com tanto atreuimento, que ninguem lhe pode resistir"(38).

O recurso à hipérbole insere-se nesta função persuasiva e apelati

va do destinatário, visando o realismo do terrífico e do dramático: "os tres marinheyros, & eu nos determinamos em passarmos o rio da outra banda, com tenção de dormirmos nũas arvores altas (...) cõ medo dos tigres & reymoës, de que toda a terra era muyto poucada, a fora outras muytas diuersidades de animaes peçonhentos que nella auia, com infinidade de cobras de capello, & outras de sardas, verdes, & pretas, tão peçonhentas que co bafo somente mataõ"(39).

Neste contexto, o espaço geográfico como que se dilui e neutraliza ante a vastidão avassaladora do espaço psicológico. E são as lágrimas o veículo expressivo dessa anulação do referente: "E como a menham foi clara, perguntey aos quatro marinheyros ã hiaõ comigo se conheciõ aquella terra, & se auia aly por derredor algũa poucaçaõ, a que hum delles homem ja de dias, (...) me respondeo chorãdo, a poucação senhor que tu & eu agora temos mais perto, se Deos milagrosamente nos não socorre, he a morte penosa que temos diante dos olhos, & a conta dos peccados ã antes de poucas horas auemos de dar"(40).

Mas se as lágrimas são um modo expressivo de anunciar a morte, tornam-se, porém, impotentes ante o espectáculo tétrico e fantasmagórico da sua presença: "& em chegãdo elles a pouco mais de meyo rio, arremeterão a elles dous lagartos muyto grandes, & em muyto pequeno espaço fizerão a cada hum delles em quatro pedaços, ficando toda a agoa cheya de sangue, & assi os leuaraõ ao fundo, da qual vista fiquey eu tão assombrado que nem gritar pude"(41). É também a anulação do tempo cronológico, a partir da perda dos sentidos e da consciência: "nem sey quem me tirou fora, nem como escapey, porque neste tempo estaua metido na agoa até es peitos co outro negro que me tinha pela mão, o qual estaua taõ cheyo de medo que não sabia parte de sy"(42).

Na segunda viagem à região, o insucesso comercial - "E partindo da quy de Malaca para a Çunda, em dezassete dias cheguey ao porto de Banta, que he onde commmente os Portugueses fazem sua fazenda. E porque neste tempo a terra estaua muyto falta da pimenta que hiamos buscar, nos foy forçado inuernarmos aly aquelle anno, com determinação de para o outro seguinte nos irmos para a China"(43) - ocasiona o convite do Rei para a incorporação bélica: "& hião nesta companhia quarenta Portugueses dos quarenta & seis que então ahy nos achamos, porque por isso nos fez muytas ventagões em nossas fazēdas, & confesou publicamente que leuaua gosto disso, por onde não ouue razão com que nos pudessemos escusar"(44).

O espaço psicológico do conflito e da discórdia varre, então, todo o texto, sem um termo previsível, levando os protagonistas à evasão

licenciada, aproveitando o tempo climático favorável à viagem: "E co mo então toda a terra andava reuolta sem auer quietação em cousa nenhũa, pedimos licença ao Rey da Çunda para nos irmos para o porto de Banta onde estaua o nosso junco, pois a monção da China era ja chegada, & era tempo de fazermos nossa viagem"(45).

VIAGENS NA CHINA

Ponto culminante da crónica de viagens, a China constitui o mais claro expoente da civilização humana, tanto oriental como ocidental. Esta admiração utópica da sociedade exemplar, na linha de Marco Polo, concretizada na extensão de capítulos a ela dedicada, encontra-se, porém, indissolúvelmente ligada à experiência da dor, traduzida em vocábulos abstractos, como "peregrinação", "infortúnios" e "trabalhos", querendo, talvez, a dialéctica paraíso versus purgatório exprimir outras antíteses, como a neoplatónica cidade celeste versus cidade terrestre, ou o equilíbrio tauísta entre cosmo. e caos, luz e trevas, ming e ching, yang e Yin, Kien e k'uen.

Tal dialéctica é sumariamente esboçada a propósito da comparação exponencial entre a China e o resto do mundo, como resultado de um saber experimental acumulado ao longo de vinte e um anos de viagens: "Destas grandezas ã se achão em cidades particulares deste imperio da China, se pode bem coligir qual será a grãdeza delle todo junto, mas paraque ella fique inda mais clara, não deixarey de dizer (se o meu testemunho he digno de fê) que nos vinte & hũ annos que durarãõ os meus infortunios, em que por varios accidentes de trabalhos que me soccediãõ, atrauessey muyta parte da Asia, como nesta peregrinação se pode bẽ ver, em algũas parte vy grandissimas abundancias de diuersissimos mantimentos que não ha nesta nossa Europa, mas em verdade affirmo, que não digo eu o que ha em cada hũa dellas, mas nem o que he em todas juntas vem a comparação co que ha disto na China somente"(46).

O equilíbrio entre o encómio e a crítica, entre o "espanto" e a "dor", faz parte também dessa dialéctica da harmonia, tão apregoada pela mundividência chinesa: "E a este modo são todas as mais cousas de ã a natureza a dotou, assi na salubridade & temperamento doa ares, como na policia, na riqueza, no estado, nos aparatos, & nas grandezas das suas cousas (...). E quando algũa vez me ponho a cuidar no muito que vy disto nas partes da China, por hũa parte me causa grandissimo espanto, ver com quanta liberalidade nosso Senhor partio com esta gente dos beës da terra, & por outra me causa grandissima dôr &

sentimento ver com quão ingrata ella he a tamanhas merces, pois ha entre ella tantos & tamanhos peccados com que continuamēte o offende"(47).

Completa esta eloquente expressividade do referente o que poderíamos designar como o "choradinho" da modéstia retórica de uma proposição e dedicatória, segundo modelos medievais, herdados da Antiguidade Clássica, cuja função é cativar a atenção do destinatário: "ainda que confesso que me falta o melhor, q̃ he saber & engenho para dar a entender o clima em que esta cidade jaz, & a altura dos graos em que está, que he cousa q̃ eu cuido que os doutos & curiosos desejaraõ de saber. Mas como meu intēto (como ja atras tenho dito) não foy outro senão deixar isto a meus filhos por carta de A.B.C. para aprenderē a lér por meus trabalhos, não me deu muyto escreuelo assi toscamente como eu soube fazer, porq̃ entēdo q̃ o melhor destas cousas he tratalas eu da maneyra q̃ a natureza me insinou, sem buscar circumloquios nem palauras alheyas com que apontoasse a fraqueza do meu engenho, porque temy q̃ se isto fizesse me tomassem co funto nas mãos, & se dissesse por mim o rifaõ cõmum, donde veyo a Pedro falar Galego"(48).

A grandiosidade do espectáculo fluvial contrasta, agora, com a "incerteza das jornadas"; a magnificência do objecto cantado não se adequa à situação cativa do sujeito cantor e este contraste releva ainda mais a verdade do que se pretende afirmar, dada a insuspeição das circunstâncias: "nos partimos ao outro dia antemanham presos da maneyra q̃ tenho contado, & continuando nossa viagem por jornadas incertas por causa da impetuosa corrente & grande força da agoa q̃ naquelle tēpo trazia o rio (...). E ainda que hiamos presos ao banco da lanteaa onde remauamos, não deixauão os olhos de ver cousas muyto grandiosas nas cidades, villas & lugares q̃ ao lōgo deste grande rio estauão situadas, dos quais breuemente direy algũa cousa deste pouco q̃ vimos"(49).

O elogio das vias de comunicação, tanto fluviais como terrestres e dos respectivos recursos de engenharia -"esta Monarchia da China (...) he toda laurada de rios & esteyros de admirauel feiçaõ, muytos q̃ a natureza fez, & muytos que os Reys, os senhores, & os pouos antigamēte mandaraõ abrir, para que toda a terra pudesse nauegar & cõmunicar sem trabalho, dos quais os mais estreitos tem pontes muyto altas, & compridas & largas de cantaria muyto forte, feitas ao modo das nossas, & algũs q̃ hũa só pedra os atraessa de hũa parte á outra, de oitenta, nouenta & de cem palmos de comprido, & de quinze & vinte

de largo, cousa certo digna de grandissimo espanto, & que quasi se não deixa entender como hũa tamanha pedra se possa assi inteiramente arrancar da pedreira, nem mouerse della para se pôr no lugar onde estava. Todos os caminhos seruentias das cidades, villas, lugares, aldeas, & castellos, são de calçadas muyto largas, feitas de muyto boa pedraria, com colunas & arcos nos cabos dellas de muyto rico feyto, com letreiros de letras douradas"(50) - contrasta também com a censura aos costumes livres, chamados abomináveis:"& em lugares esteriles & pouco povoados tem mulheres solteyras, q̃ de graça dem entrada à gente pobre que não tem dinheyro: & este abuso, & abominação, a que elles chamão obra de misericórdia, deixarão defũtos em capellas para descargo de suas almas, cõ terras, rēdas, & foros applicados a estes males, q̃ elles tem para sy q̃ são beês"(51).

As costas marítimas, mais do que os outros espaços, ora ocasionam a dor e as lágrimas aos navegantes, ora lhes oferecem a tranquillidade de um porto seguro, constituindo um desafio à ciência, pela conjugação de factores espaciais e cronológicos, como a conjunção da lua cheia:"E estas pancadas tais tem esta costa da China mais que todas as das outras terras, pelo que ninguem pode nauegar seguro nella hũ só anno que lhe lhe não aconteça desastres, se com as conjunções das lūas cheyas se não meter nas colheitas dos portos que tem muytos & muyto bõs, onde sem nenhum receyo se pode entrar, porq̃ toa he limpa, tirãdo somente Lamau & Sumbor, que tem hũs baixos obra de meya legoa das barras da parte do Sul"(52).

NAS ILHAS LÉQUIAS E JAPÃO

Tanto o arquipélago léquio como o nipónico, numa convergência flagrante com a actualidade, representam espaços de grande interesse económico, dado o valor das respectivas minas de prata.

Após a prisão lacrimosa em Pongor, o narrador propõe-se dar informação da Ilha Léquia, com um duplo objectivo expansionista: a fé e o proveito (53). A exaustiva enumeração dos produtos mineiros e agro-silvícolas é mais do que suficiente para comprovar a fama de "islas platarias", a ela atribuída pelos Castelhanos, segundo suspeita o narrador (54), pelo que este não hesita em comparar o seu proveito com o da Índia.

O alvoroço da descoberta do Japão e do seu interesse económico suscita a cobiça cega dos Portugueses de Liampó, de parceria com a devoção religiosa:"Ihe demos conta de toda a nossa viagem, & da noua terra de Japaõ que tinhamos descoberto & da grande quantidade de pra

ta que nella auia, & do muyto proueito que se fizera nas fazendas da China, de q̃ todos ficarão taõ contentes que não cabião em sy de prazer, & logo ordenarão hũa deuota procissão para darem graças a nosso Senhor por tamanha merce (...). Acabada esta tão pia & tão santa obra, começou logo a cubiça a entrar nos corações dos mais dos homens daquella pouoaçaõ"(55). E assim, "contra vento, contra monção, contra mare, & contra razão", o prazer transforma-se na dor de um ter rível naufrágio, com morte de seiscentas pessoas.

Na ~~terceira~~ viagem, a ilha nipónica de Tanixumá é novamente cenário de um acontecimento de efeitos e sentimentos paradoxais. Um "tão copioso, & tão miseravel naufragio" origina ao mesmo tempo o contentamento e a tristeza: "& ainda que por hũa parte bem contentes, porq̃ fizemos aquy tanto proueito que todos hiamos ricos, todauia por outra assaz tristes, por vermos que fora à custa de tantas vidas & de tantas fazendas, assi dos nossos naturais como dos estrangeyros"(56).

Para além do interesse comercial, o Japão, pela sua grande abertura cultural ao exterior, é também motivo de grande difusão do Cristi anismo. Assim, a maneira contrastante como se apresenta o P. Francisco Xavier desperta também sentimentos opostos, como a tristèza e a alegria. A maneira humilde, "a pè cõ hũ fardel às costas (...), cou - sa certo que nos confundio & entristeceo muyto"(57), sucede-se, por motivos de estratégia missionária, o seu aparato "pelas principais noue ruas da cidade, onde auia tanta quantidade de gente, q̃ atè por cima dos telhados tudo era cheyo"(58).

Na ~~quarta~~ viagem, em companhia do Padre Belchior, toda a costa da Ilha é um espaço de guerra civil. Em vez de uma aculturação pacífica, como, a partir do século V, se operara com o Budismo, a religiõ estranha do Ocidente semeou os ventos da discórdia, obrigando o Dáimio a recusar a própria conversão e votando ao malogro a visita do Reitor da Companhia de Jesus: "toda aquella costa estaua leuanta- da contra o Rey do Bungo nosso amigo, & cõtra os habitadores della por serem muyto amigos da ley do Senhor q̃ os nossos padres lã denun- cião"(59).

6.2. O ESTUDO DAS POPULAÇÕES

Na perspectiva da viagem como um processo de conhecimento, o espaço asiático vai permitir ao narrador europeu uma penetração nas esferas concêntricas da etnologia, antropologia, economia e psicologia social dos povos antípodas.

Para além de um sabor exótico, bem ao estilo da expansão renascentista, existe uma saudável noção de auto-relativização do saber europeu perante a vastidão e complexidade de formas concretas de existência colectiva: "Assi que pela variedade de nações incognitas que aquy vimos, se pode muyto bem colligir, que nesta Monarchia do mundo ha ainda muytas terras que não são descubertas, nem conhecidas de nós" (1).

OS RETRATOS COLECTIVOS

Fruto de admirável poder de observação e tacto psicológico, os retratos colectivos, a propósito das mais variadas situações episódicas ou descritivas, constituem um repositório interessante de informações etnológicas dos povos asiáticos, desde os mais primitivos, como os Gigauhos e Ginafógaos, até aos mais evoluídos, como os Chineses.

As "algazarras", "apupadas", corridas "de hũa parte para a outra", revelando um modo muito primitivo de comunicação e uma notável timidez colectiva - "como que se temião de nós"(2) - denotam, desde logo, uma singular diferença entre os Gigauhos e os Chineses, parecendo-se apenas externamente com eles: "gẽte muyto alua, de boa estatura, & co olhos pequenos como os Chins, mas em tudo o mais muyto differentes delles, assi na fala como no trajo"(3). A descrição mais detalhada - "gestos grosseyros, & robustos", "beiços grossos, os narizes baixos & aparrados, as ventas grãdes", "disformes na grandeza do corpo, mas não tãto como cã se cuyda delles"(4) - especifica essa grande diferença: "entẽdo q̃ he gẽte muyto rustica & agreste, & a mais fora de toda a razão q̃ quantas ategora se tem descuberto, nẽ nas nossas conquistas, nem em outras nenhũas"(5).

A comunicação gestual, os uivos, os saltos e o pasmo perante a presença de gente estranha completam o quadro desta etnia de caçadores: "viuendo seluaticamente se não sustentaõ de outra cousa senão só da caça do mato, & de algum arroz que de certos lugares da China por mercancia lhe leuauaõ mercadores de que fazião resgate a troco

de pelles em cabello que lhes dauão"(6).

Outras etnias motivam o espanto dos Ocidentais, pelo ar um tanto misterioso do seu primitivismo, como os que viviam em covas e de quem se ouvia em noites de inverno "gemidos & vozes muyto espãto - sas"(7).

Nos Paviléus, "vestidos de quimoës de seda como Iapões" e com o hábito de comerem "cõ paos como Chins", encontra o narrador sinais de maior evolução, como a função comercial, embora considere a sua religião ainda primitiva, como a adoração do sol, do ceu e das estrelas: "E destes desatinos nos disseraõ outros muytos que he muyto para pasmar ver a confusaõ & cegueyra destes miseraveis, & muyto para dar continuamente graças a Deos aquelle a quem elle quiz fazer merce de o liurar dellas"(8).

Igual discrepância entre a aparência, traduzida no físico, no vestuário e na língua, e a religião e a moralidade verifica-se nos habitantes vindos da Rússia (9).

O critério de avaliação dos Léquios é também a analogia com os Chineses, quer no exterior, quer na fraqueza militar: "saõ como os Chins, vestem linho, algodão, & seda, com alguns damascos que lhe trazem do Nanquim. São muyto comedores, & dados às delicias da carne, pouco inclinados às armas, & muyto falto delas, por onde parece que será muyto facil conquistallos"(10). Dos Chineses diz igualmente: "não são muyto homens de guerra"(11) e "gente cruel & fraca"(12)

A questão da honra e do amor próprio será, talvez, o denominador comum a Javaneses e Japoneses, embora a hipérbole não aproxime os dois povos em questão: "Esta nação de Iauos he a mais opiniatica de quantas ha na terra, & sobre tudo muyto atraçoada & desconfiada, & tem por cume de todas as deshonnas & injurias que se podem fazer, to carõlhe na cabeça"(13); "E como estes Iapões saõ muyto ambiciosos de honra que todas as outras naçoens do mundo, determinou este de levar em tudo seu intento, sem por diante inconueniente nenhum que se lhe offerecesse"(14).

Em 1561, o P. Cosme de Torres confirmaria este conceito acerca dos Japoneses: "a gente é mui belicosa e tem muita semelhança com os romanos antigos em pontos de honra"(15).

OS COSTUMES E RITOS ANCESTRAIS

A honra, em nome de valores colectivos profundamente arreigados no viver quotidiano e na práxis social, está na base de ritos e costumes ancestrais, cujo simbolismo ultrapassa a mera formalidade do significante.

Se as lágrimas secretas do Rei de Jantana reflectem a dor do desprezo oficial do vizinho rival - "por algũas vezes o virão chorar em segredo, como homem que sintira muyto o pouco caso que o tyranno Achem fizera delle"(16) - se o simples acto de tocar a cabeça de outrem, mesmo que provenha do próprio Rei, constitui o maior sinal de desonra (17), se se declara uma guerra por questões de honra de família e poder, como o repúdio da mulher pelo próprio Rei (18), por outro lado, gestos e cerimónias, desde as mais simples, como o sentar convidados ao redor da sua mesa (19) aos mais complexos, como o rito de prostração do Embaixador na audiência do Calaminham (20), ou o cortejo de recepção oficial ao mesmo Embaixador, com os terríficos instrumentos e gritos da multidão, conferem não uma satisfação meramente egocêntrica mas a mais subida honra e distinção, no respeito de valores considerados sagrados: "Passados os noue dias ã este Embaixador aquy se deteue ã he cerimonia que lhe fizerão por honra da sua embaixada, como he custume daquella terra, o veyo buscar da cidade hũ dos governadores della (...), acompanhada de oitenta seroos & laules muyto bem concertados de esquipação, & de gẽte muyto luzida, cõ tanta diuersidade de tãgeres barbaros & desconcertados ã quasi fazião tremer as carnes, porque a mais delles erão sinos, bacias, tambores, atabales, sestros, cornetas, & buzãos, & sobre tudo a grita da chuzma ã parecia cousa de encantamẽto, ou para dizer milhor, musica do inferno, se lá hã algũa"(21).

O rito feudal da sumbaia, prestado anualmente por treze vassallos ao Rei de Sião, com pagamento de páreas, inscreve-se, naturalmente, neste quadro ideológico da honra: "os quais por costume antigo eraõ obrigados a irem pessoalmente (...) fazeremlhe a çumbaya, que era beijarem lhe o ~~traco~~ traco que tinha na cinta"(22).

A SITUAÇÃO SÓCIO-ECONÓMICA

A peregrinação por rios e terras da China, levando o sujeito-cronista às mais recuadas regiões, e a própria experiência do balancear abrupto entre a fabulosa riqueza e a extrema miséria conduzem-no fatalmente a um contacto referencial com a fria realidade dos contrastes sócio-económicos.

A verificação destes contrastes, apesar de se prestar a um certo comentário de carácter emotivo, é, no entanto, assinalada com a maior naturalidade, talvez de acordo com a própria mentalidade da época, muito menos sensível a esta problemática do que a nossa, herdada do século XIX: "Continuãdo nosso caminho por este rio acima não vimos nos primeyros dous dias nenhũa villa nẽ cidade notauel, nẽ edificio de q̃ se possa fazer mẽção, senão somẽte grande quãtidade de aldeas & lugares pequenos de duzentos & trezentos vezinhos q̃ estauão ao lãgo da agoa, os quais, segũdo suas mostras, & o pouco aparato de seus edificios parecião ser de pescadores & de gẽte pobre q̃ viuia por seu trabalho. E tudo o mais pela terra dentro, quanto alcançaua a vista, eraõ bosques de grandes pinhais, & aruoredos, & soutos, & laranjais, & campinas de trigos, arrozes, milhos, painços, ceuadas, centeyos, ligumes, linhos, & algodoẽs, & cercas de jardins com casas nobres que deuião de ser quintãs de Mandarins & senhores do reyno"(23).

É este "apparato de fora" de vilas e cidades e não tanto a miséria que impressiona a sensibilidade estética do cronista, bem como a cópia e variedade de produtos de toda a ordem: "parecia que deuião de ser pouos muyto ricos, pela sumptuosidade dos edificios que nelles se vião, assi de casas particulares, como de templos cõ curucheos cozidos em ouro, & pela grãde multidão de embarcaçoẽs de remo que ally se vião com toda a sorte de mercadorias & mantimentos em muyta abundancia"(24).

A MULHER ASIÁTICA

Situada numa espécie de estrato transitório entre a escravidão e o poder, a mulher asiática, muito mais do que no Ocidente, qualquer que seja a sua condição social, vive sempre num estatuto de dependência em relação ao marido.

Por um lado, encerrada no "gineceu", como a mulher grega, é uma espécie de objecto raro e precioso, a quem é limitada a exibição, pública ou particular, como a Rainha de Aarú: "& me mostrou sua molher,

ã he cousa que naquellas partes muyto raramente se custuma"(25).

Neste sentido, a simples condição feminina é motivo de respeito, como reivindica ao Capitão de Malaca, juntamente com o seu estatuto de Rainha, motivos que contrabalança em relação à diferença religiosa de ambos: "Nobre & esforçado senhor Capitão, peçouos muyto pela realidade da vossa progenie, que me não cerreis as orelhas em este pequeno espaço que vos quero fallar, & que olheis que ainda que sou Moura, & cega por meus peccados no claro conhecimento da vossa santa ley, todavia por ser molher, & porque ja fuy Raynha, me deveis de ter algum respeito"(26).

por isso, é frequentemente esboçado o elogio à mulher asiática, por um conjunto de dotes e funções que vão da ética à estética, contribuindo decisivamente para a eufemização do mundo.

Assim, são as mulheres léquias que, com suas lágrimas e boas acções socorrem os náufragos ocidentais: "Ao outro dia despois de ser menham clara nos vieraõ visitar as mulheres hõradas daquelle lugar, & por obra de caridade nos trouxeraõ muyto arroz & peixe cozido, em algũas fruytas da terra, paraque comessemos, mostrando nas palauras que dezião, & nas lagrimas que derramauão condoerense muyto da nossa triste miseria"(27). São elas, afinal, que acabam por accionar os mecanismos adequados à sua libertação, por serem "naturalmente bem inclinadas"(28).

Na Sonda, é "custume antiquissimo" a atribuição às mulheres da função diplomática: "& dão para isto por razão, que ao genero feminino, pela brandura da sua natureza, dera Deos mais afabilidade, & autoridade & outras partes para se lhe ter mais respeito que aos homẽs, porq̃ são secos, & por essa razão menos agradaeis à parte onde se mandão"(29).

No Calaminham, a sua arte, dedicação e formosura suavizam o sofrimento dos doentes: "os cheyros, os perfumes, a limpeza & concerto dos seruiços, as baixellas, as roupas, os mājares, os regalos, & os passatempos erão com tanta curiosidade & perfeição, que até musicas de molheres muyto fermosas que tangião & cantauão muyto bem, lhe dauão duas vezes por dia, & algũas horas lhe apresentauão farças de grande aparato"(30).

Por outro lado, o discurso feminino é timbrado de profunda humildade e fragilidade, como algo que ultrapassa o mero convencionalismo retórico.

É o caso da carta da Rainha do Proom ao Rei de Bramá: "Eu a Nhay Niuolau pobre molher, aya, & serua deste orfão minino te peço com la

grimas prostrada diante de ty, com aquelle acatamento que se te deue como a senhor, que não arrãques tua espada contra minha fraqueza, porque sou mulher ã me não sey defender, nem sey mais que chorar di ante de Deos a sem razão que se me fizer"(31).

Ao contrário da poesia renascentista ocidental, na tradição trovadoresca das cantigas de amor, a mulher não é a suserana do homem, mas seu vassalo, como se autocaracteriza a noiva chinesa, na carta ao seu eleito: "Se a fraca & molheril natureza me dera licença para daquy onde fico yr ver a tua face, sem com isso por nodoa no meu ho neste viuer, creê que assi voaria meu corpo a yr beijar esses teus vagarosos peis, como o esfaimado açor no primeiro impeto de sua soltura; mas ja senhor meu, ã eu de casa de meu pay até aquy te vim buscar, vem tu dahy donde estàs, a esta embarcaçã onde eu ja não estou, porque só em te ver pe posso eu ver"(32).

Índice máximo do código machista de valores é o castigo mais hediondo infligido pelo Rei Achém aos soldados derrotados, ou seja, a simulação feminina: "a todos os mais que nellas vellas vinhão mandou rapar as barbas, e que so pena de serem serrados viuos daly por diante andassem sempre vestidos como molheres, tangendo com adufes por onde quer que fossem, & que quando jurassem sobre algũa cousa, fosse, assi me Deos traga meu marido, ou assi eu veja prazer dos que pary. E estes homens vendose constrangidos a um castigo tão afrontoso, quasi todos se desterrarão, & muytos tomarão a morte com suas proprias mãos"(33).

Este código faz da mulher um modelo exigente de perfeição. Quando este falha, como o caso da Rainha adúltera e assassina de seu marido, Rei de Sião (34), é toda a sociedade que degenera. Por isso, adverte o Bhagavad-Gîtá: "Quando a irreligião predomina na família, ó Kṛṣṇa, as mulheres da família se corrompem, e da degradação das mulheres, ó descendente de Vṛṣṇi, vem progênie não desejada"(35).

OS RETRATOS INDIVIDUAIS

Na galeria de retratos individuais, sobressaem, pela sua expressividade, os dos Reis tártaro e cauchim.

Integrado na grande catálise descritiva da audiência aos Europeus, o retrato do Rei tártaro situa a personagem como o centro do capítulo e do cenário em questão: "A pessoa del Rey estaua em cima do piambre, que era a tribuna, cercado de doze meninos que ao redor d'elle estauão em joelhos"(36). O vigor da sua figura, de acordo com a ida-

de e elegância de estatura, os detalhes da sua presença agradável, em combinação com a dignidade funcional da sua postura, o esplendor da sua majestade, traduzido na riqueza do seu vestuário e adornos, tudo se conjuga para traçar um perfil intencionalmente positivo, que terá a ver quer com o seu acto libertador, que atinge os seus interlocutores, quer com o juízo de valor que pronuncia a propósito da Ex pansão ocidental: "El Rey seria de idade de quarenta annos, de estatura comprida, & de poucas carnes, & bem assombrado, tinha a barba curta, & com bigodes à Turquesca, os olhos algum tanto achinados, de aspecto seuro e graue, vestido em hum quimão roxo a modo de opa, recamado de perolas, & nos peis hũas alparcas verdes, lauradas de ouro de canutilho guarnecidas das mesmas perolas, & na cabeça hũa celada de citim roxo, com hũa borda de diamantes & rubins entressachados huns pelos outros"(37).

A importância semiótica do vestuário na PEREGRINAÇÃO, designadamente na galeria de retratos, já foi justamente relevada por M. Leonor C. Buescu que, sublinhando a carga ritual ou sacramental do seu uso social, quase ontológico, cita Pierre-Maxime Schull: "le port du costume et de l'insigne répond à un instinct et à un besoin si profonds, qu'à peine aboli sous une forme, on le voit reparaître sous une autre"(38).

Mais reduzido na economia de meios, o retrato do Rei cauchim conserva, no entanto, um certo paralelismo de significantes, tais como o cenário do trono e seus figurantes, a idade, a aparência, os olhos, a barba, o rosto, a fisionomia, dispensando, agora, a minúcia do traje para sumariar apenas o seu aspecto de príncipe (39).

Os retratos dos Reis de Passarvão e Sião, limitando-se quase exclusivamente aos aspectos morais, situam-se em contextos diferentes.

O primeiro, num cenário de conselho de guerra, não tem o fausto nem o esplendor rituais das audiências diplomáticas mas a simplicidade funcional do objectivo em questão: "O Rey que então era senhor do Passaruão, era mancebo, & dotado de partes que o fazião ser muyto liberal, & nada tyranno, era bem inclinado para os pequenos do pouo, & grandemente amigo dos pobres, & das viuvas"(40).

O segundo, um elogio fúnebre daquele que foi vítima da paixão adúltera de sua mulher, constitui um autêntico perfil paradigmático do que então era considerado um bom monarca: "o triste Rey acabou de espirar todo em presença da maior parte dos senhores do reyno, pela qual causa em todo o pouo se fez hum tamanho sentimento de choros & gritas, que parecia cousa alheya de todo o uso & razão natural: & co

mo elle era bom Rey, caridoso em dar esmollas, grandioso & liberal em fazer mercês, largo em galardoar os seruiços, piadoso & brando para todos, & sobre tudo muyto inteiro em fazer justiça & castigar os delinquentes, manifestauão os seus tãto disto nas lamentaçoes que fazião"(41).

6.3. A METODOLOGIA HISTÓRICA

A crónica mendesiana, se bem que projectada sobre a novidade desconcertante do presente, não deixa, de quando em quando, de re-
cuar um pouco nas raízes esclarecedoras do passado, num esforço
louvável de interpretação cultural das sociedades visitadas.

Sem a pretensão de um estudo científico, a informação histórica
de Fernão Mendes Pinto tem o mérito metodológico, ainda que de ori-
gem discutível, de proceder ao registo de algumas fontes, além de
se situar na linha da tradição e recorrer frequentemente ao apelo
à memória.

O REGISTO DAS FONTES

Além das fontes não mencionadas, como as obras de Tomé Pires e
Fr. Gaspar da Cruz (1), segundo o estudo de A. Margarido (2), e além
da referência, aqui e ali, dos testemunhos orais, várias são as
fontes escritas a que o cronista faz alusão.

Por vezes, a citação é um pouco vaga, como a menção nas "histo-
rias da India" do "grande Laque Xemena" (3); ou o recurso às "nos -
sas historias" (4) por um sacerdote do Calaminham, a propósito da
guerra entre este país e o Sião; ou, ainda, a frase "está escrito em
nossos volumes", aplicada à designação misteriosa de "Chenchigogis"
do cabo do mundo, por Japoneses (5).

Outras vezes, a fonte escrita é particularizada, como o "liuri-
nho" chamado Aquesendoo (6) sobre Pequim, título difícil de identi-
ficar objectivamente, cujos dados são cotejados com outros, de fon-
te não revelada; ou o "quinto liuro da situação de todos os lugares
notaveis deste imperio" (7).

Outras vezes, ainda, a fonte oral é a via directa da fonte es-
crita, como a "primeyra Chronica dos oitenta dos Reys da China",
chegando a citar-se o capítulo XIII: "a qual eu ouui muytas vezes
lêr" (8).

Apesar do difícil relacionamento destas citações com a biblio-
grafia histórica chinesa, não deixa de ser notável este esforço de
autenticidade por parte do cronista ocidental.

A designação pejorativa de "patranhas", dirigida às crenças do
Calaminham, volume escrito pelo Embaixador do Bramá ao seu Rei, cu-
ja edição italiana se intitulou Crenças novas da gentilidade do

mundo, não desmerece este esforço de autenticidade, embora patenteie o preconceito ideológico do Autor português.

3.3 A TRADIÇÃO HISTÓRICA ("Res Gestae")

Entre os episódios da tradição histórica que prendem a atenção minuciosa do narrador, todos eles envolvidos num manto de lágrimas, destacam-se os da origem e fundação do Império chinês, a invasão tártara e a explicação histórico-mitológica da guerra entre Sião e Calaminham.

A comovente história de Nancá e seus filhos, subjacente aos mitos de fundação de Pequim e Nanquim, conota, desde logo, não apenas a riqueza emocional e estética do património cultural chinês mas também a associação significativa do poder ao sofrimento, numa mensagem claramente tauísta, segundo a qual a aparência do real é ilusória, relativa e efémera, conforme a profecia do menino: "ó miseravel & fraca mulher (...), trabalha por tirares teu coração dos fumos da terra, pregãdo de verdade teus olhos no Ceo, & nelle verãs quanto pode a oração do innocente & atribulado diante da justiça do ã te criou"(8).

A estratégia da edificação da Grande Muralha, desde os primórdios do Império, comprova esta consciência colectiva da própria fraqueza em face das invasões inimigas: "Porem o Rey que então reynava na China, receãdose doutro poder & confederaçã semelhãte à passada, a ã elle naõ pudesse resistir, determinou de fechar com muro toda a raya dambos estes imperios (...) porã na verdade os Chins não saõ muyto homẽs de guerra, porque alem de serem pouco praticos nella saõ fracos de animo, & algum tanto carecidos de armas, & de todo faltos de artilharia"(9).

Prova evidente desta fraqueza é a invasão tártara, testemunhada pelo cronista em 1544, das muitas que ocorreram historicamente, cujo tumulto provoca as lágrimas colectivas: "com a qual noua ficamos tão fora de nós, que tartameleando hũs cos outros, nem podiamos, nã sabiamos fallar a proposito (...). Com isto passamos os noue cõpanheyros o que ficaua daquella triste noite, em assaz grande aflicção, & agonia do espirito, sem nos sabermos dar a conselho, nem determinar no que fariamos, sõmente gemendo & chorando co grande medo & tribulação em que nos viamos"(10).

A explicação histórico-mitológica do cativoiro dos deuses, a partir da guerra entre Sião e Calaminham é também um sinal de sofrimento

to colectivo: "os quais não podẽ soffrer verẽ seus deoses catiuos, porq̃ na verdade he grande a frõta para elles, & sobre q̃ tẽ feito vo to de em quanto os não tirarẽ daq̃y não celebrarẽ festa nenhõa em q̃ se enxergue alegria, nẽ nas suas brallas & casas de oraçaõ se ac cendeo mais fogo até o dia de oje, nem se acenderá em quanto aquy estiuerem catiuos"(11).

Apesar do cognominado "simplicismo psicológico e ideológico"(12) com que Armando de Castro aponta os erros de cronologia, indicações geográficas e os exageros quantitativos (12), a exactidão das in - formações históricas reportadas na PEREGRINAÇÃO tem sido apontada por eruditos estrangeiros, como A.R.Wood, no que concerne aos acontecimentos de Sião (13): "As datas de Mendes Pinto estão todas erra das, de uns meses a dois ou três anos. Alguns nomes de reis não conferem, mas na maioria, embora difiram na grafia, soam semelhantes e são reconhecíveis"(14).

A mesma exactidão é confirmada por Wakaki Hayashi (15), Yoshita-no Okamoto e Abranches Pinto (16), Tokihiko Nishimura (17) e Tokamo Michikami (18), no que se refere aos detalhes sobre o Japão.

Lamentando a pouca sorte de Fernão Mendes Pinto ter nascido num país de historiadores (19), A. Martins Janeira, citando o asceta japonês Kenko Yoshida, segundo o qual "o que há de mais precioso na vida é a sua incerteza", declara que "a verdade dos eruditos mata a fantasia"(20), acrescentando pertinentemente: "Existe uma verdade acima da narração histórica, aquela verdade que toca o fundo da condição humana. Isto explica que o número de historiadores cujo no me se lembra seja muito menor do que o dos grandes romancistas"(21).

O APELO À MEMÓRIA (Anámnesis)

Elemento essencial da identidade humana, individual ou colectiva, a Memória, deusa Mnemosíne que revela os segredos do passado e anámnêsis ou reminiscência, está na base do progresso histórico, como releva Leroi-Gourhan: "A partir do Homo Sapiens, a constituição de uma utensilagem da memória social domina todos os problemas da evolução humana"(22).

Consciente desta função social da memória, Fernão Mendes Pinto recorre frequentemente ao seu apelo, quer para reenviar o seu destinatário para o conhecimento do passado quer para o prevenir quanto às eventualidades futuras.

É neste sentido que se pode entender a dedicatória do livro a

seus filhos, como uma espécie de memória pedagógica: "meu intento (...) não foy outro senão deixar isto a meus filhos por carta de A.B.C. para aprenderem a ler por meus trabalhos"(23). A dor transforma-se, assim, em fonte de aprendizagem e de saber.

Igual sentido pedagógico adquire o acto mnemónico dos feitos heróicos, como se conclui do discurso dos grepos no Calaminham: "as mais caueyras que aly viramos (...) foraõ tambem de capitaes ã na restituyção daquelle imperio fazendo feitos heroicos acabaraõ as vidas honradamente, pelo qual era razão que ja que a morte lhes tinha tirado o premio que mereceraõ por suas obras, lhe não tirasse o mundo a memoria que se lhes devia, o qual a os bõs & animosos faria inueja com que se lhes ~~acrescentasse~~ o animo, & os fracos & couardes seria confusaõ de sua fraqueza"(24).

Procurando, na linguagem de Michel Foucault (25), transformar os documentos em monumentos, a PEREGRINAÇÃO, ao fazer apelo à memória, transmite uma determinada imagem, como o significado histórico da primeira pedra de Pequim - "paraque fique em memoria aos que vierem depois de nós daqy ate ao fim do mundo"(26)- ou a descoberta das "courageas de veludo roxo de crauação dourada do tempo antigo" que ornavam um cavalo do Mandarin de Mounai, reveladoras de outras personagens e outros factos históricos: "as quais depois soubemos que foraõ de hum Tomè Pérez ã el Rey dom Manoel da gloriosa memoria mandara por Embaixador à China"(27).

Pelo seu simbolismo, profundamente associado à filosofia da Dor na PEREGRINAÇÃO, o cronista realça quatro edifícios na cidade de Pequim: "o primeyro edfício dos que disse que vy mais notaveis & dignos de memoria, foy hũa prisaõ a ã elles chamaõ Xinanguibaleu, que quer dizer, encerramẽto dos degradados"(28); "A segunda cousa(...) he outra cerca (...), que se chama Muxiparaõ, que quer dizer Raynha do Ceo (...), das officinas ã vimos neste edificio, os quais saõ cento & quarenta mosteyros desta maldita religiã (...). Neste edificio (...) se apresentou (...) o Rey dos Tartaros, quando pôs cerco a esta cidade (...), no qual por sacrificio diabolico & sanguino - lento, mandou degolar trinta mil pessoas"(30); "E (...) vimos hum que me pareceo mais notauel foi hũa cerca (...) na qual nos dezião os Chins que estauão as ossadas destes cento & treze Reys"(31).

Das casas de Pequim sobressaem as instituições sociais para pobres e deficientes, a partir da pedagogia do trabalho e da instrução (32), apresentadas como um arquétipo de política social, superior à da Roma antiga, na opinião autorizada de Francisco Xavier:

"Assi que em todas as cousas ha neste reyno hum taõ excellente go-
uerno (...) que (...) aquelle bemaumenturado padre mestre Francisco
Xavier (...), espãtado (...), dezia, que se Deos algũa hora o trou-
xesse a este reyno, auia de pedir esmolla a el Rey nosso Senhor ã
quisesse ver as ordenaçõs, & os estatutos da guerra & da fazenda,
porque esta gẽte se governaua, porque tinha por sem duuida que eraõ
muyto milhores que os dos Romanos no tempo de sua felicidade, & que
os de todas as outras naçoens de gentes de que todos os escritores
antiguos tratarão"(33).

6.4. A "PÓLIS" ASIÁTICA

É toda a espinha dorsal da pólis asiática que perpassa ao longo da crónica de viagens, na PEREGRINAÇÃO: a ordem e a justiça, o comércio, as artes e ofícios, as minas e as alfândegas, a cultura e o lazer.

• • A ORDEM E A JUSTIÇA

O arquétipo de toda a actividade política pode, de facto, sumariar-se nestes dois vocábulos emblemáticos: ordem e justiça. É o que representa o selo real dos Léquiios: "E o sinal de el Rey dizia assi. Hirapitau Xinancor Ambulec, esteo forte de toda a justiça" (1).

Mas é a sociedade chinesa que merece da parte do cronista o epíteto de metrópole universal, precisamente pela realização conjunta das qualidades políticas: "me pareceo conveniente dar algũa pequena informação desta cidade do Pequim, que com verdade se pode chamar metropoli da Monarchia do mundo, & de algũas cousas que nella notey, assi da abastança, policia, & grandeza della, como do regimento & grande governo da sua justiça, & o admiravel modo que tem no prouimento de toda a Reppblica"(2).

Este encómio da pólis chinesa lembra, de alguma forma, a oração fúnebre de Pericles, na guerra do Poloponeso: a apologia da igualdade de todos perante a lei e da dignidade do mérito (3), a fruição feliz da sociedade da abundância (4).

Se esta veneração da sociedade ideal é uma exigência da filosofia e da teosofia chinesas, a harmonia que resulta do equilíbrio de pólos contrários é também uma necessidade imposta pela grande densidade demográfica: "E muytos Chins nos affirmarão que neste imperio da China tanta era a gente que vivia pelos rios, como a q̃ habitaua nas cidades & nas villas, & que se não fosse a grande ordem & governo que se tem no prouer da gēte mecanica, & no trato & officios cõ que cõ que cõstrangem a buscarem vida, que sem duuida se comeria hũa co a outra"(5).

A severidade do código penal contribui, de modo pragmático, para a grande ordem social verificada: "Assi q̃ ninguem sae do limite & da ordem que lhe he posta pelos Conchalys do governo, que saõ como almotaceis, so pena de serem logo por isso grauemente punidos, que não ha pessoa nenhũa por grande q̃ seja que ouse a bosquejar, nem levantar os olhos para nenhum ministro da justiça, inda que seja

vpo daçoute, ã saõ como algozes ou belleguins entre nõs"(6).

A história miraculosa do Rei Chausiro Panagor que, ao assinar o decreto em favor da construo de celeiros para a sustentação dos pobres, recuperou a visão, ilustra o arquétipo da política social elogiada: "Tambem he razão que se saiba a grandissima ordem & marauilhezo governo que tem este Chim Rey gentio em prouer o seu reyno de mantimentos, para que a gente pobre não padeça necessidades"(7).

A política orçamental  também um exemplo prático do que, na época,  considerado como uma boa gestão pública: "E de toda a mais massa das rendas do reyno, que he ha muito grande quantidade de picos de prata, se faz tres partes, das quais ha he para a sustentação do estado real, & do governo do reyno, outra para a defeno das terras, & prouimento dos almazs, & das armadas, & a outra se poem em em tisouro (...) para a defensao do reyno, & para as guerras"(8).

A expressão valorativa desta ordem e justiça, continuamente patenteadas,  a de confusão e espanto: "porque realmente affirmo ã eu mesmo ã vi tudo por meus olhos, fico muytas vezes confuso quando imagino nas grandezas desta cidade do Pequim, no admirauel esta do c que se serue este Rey gentio, no aparato dos chas da justiça, & dos Anchacys do governo, no terror & espãto ã em todos causam seus ministros, & na sumptuosidade das casas & tplos dos seus idolos, & de tudo o mais que ha nelle"(9).

Maior encmio não poderia fazer o cronista europeu a esta sociedade do que torná-la exemplo paradigmático dos Estados cristãos: "que aos reynos & republicas Christs pode ser exemplo, assi de caridade como de bom governo"(10).

AS FEIRAS E O COMÉRCIO DAS CARPIDEIRAS

O fascínio da sociedade chinesa passa pela abundância do abastecimento interno, desde os produtos agrícolas ao comércio de serviços espirituais, num espírito mercantilista que transcende o do próprio Renascimento europeu.

A venda do estrume para a agricultura, to vulgar em épocas posteriores, espanta de tal modo o repórter ocidental que chega a classific-la, com espírito puritano, de "cobiça": "E j que a occasio do que vou tratando me d licença para falar de tudo, direy o ã mais vimos, & de que nos no espantamos pouco, por vermos de

quão baixos & quão immundas cousas lança mão a cubiça dos homens para seu proveito, & isto he que vimos outra muyta gente que trata de comprar & vender o esterco dos homens (...) para esterocar as sementeyras em terras alquêuadas de nouo, porq̃ o achaõ que he **o** maior labor que o de que comumente se vsa"(11).

Ainda num espírito mercantilista notável, não passa despercebido ao repórter a esmerada organização do que poderíamos chamar precursoramente como sociedades de investimento: "Estas estalagãs tem de fabrica mais de hum conto douro, que sustentão companhias de mercadores muyto ricos, que por via de trato & mercancia, metem aq̃ seu dinheyro, em que se diz que ganhão muyto mais que em o a - uenturarem por mar"(12).

Mas são as feiras, com toda a variedade exótica e cópia tropical que atraem sobremaneira a atenção e o espanto dos Ocidentais, tanto na China como no Calaminham, atenção e espanto que o polis - síndeto sublinha constantemente: "Affirma tambẽ este liuro, que tem cẽto & vinte praças nobres, em cada hũa das quais se faz cada mez hũa feyra, (...) que nũas caixas como de bufarinheyros vendião quãtas cousas se podem nomear, a fora as tendas ordinarias dos mercadores ricos, que em suas ruas particulares estauão postos por muyto boa ordem, & com tanta quãtidade de peças de sedas, brocados, tellas, & roupas de linho, & de algodão, & de pelles de martas, & arminhos, & de almizcre, agila, porcellanas finas, peças douro, & de prata, aljofre, perolas, ouro em pó, & em barras, que nõs os no ue companheyros andauamos como pasmados"(13).

A justiça no peso é um dado que acentua este pasmo dos estrangeiros, habituados à desordem institucionalizada: "E alem do peso que tem cada marchante por onde pesa, estão mais a cada porta ou - tras balanças da cidade em que se torna a repesar, para ver se leuãõ as partes seu peso certo, porque não fique o pouo enganado"(14).

Nestas feiras chega a efectuar-se o comércio de produtos espirituais, num espírito mercantilista que no Ocidente é denunciado como simonia (15), crítica que Gil Vicente tipifica na personagem Roma do Auto da Feira: "Ha tambem outros homens que trazem as embarcações carregadas de cornos que os Sacerdotes vendem para se darem banquetes no Ceo, os quais dizem que foraõ de animais que se offerceraõ em sacrificios aos idolos por deuções & votos que homens fizeraõ por infortunios em que se acharãõ, ou por enfermidades que tiueraõ"(16); "Ha outras em q̃ se vendem letras de cambio para se passar dinheyro da terra para o Ceo, de q̃ estes sacerdotes de

Satanas lhes prometem muytos ganhos & interesses"(17).

O comércio das carpideiras é uma das mais típicas ofertas de serviços, com o sinal de luto expresso nas embarcações: "Vimos também muytas embarcações toldadas de ób, cõ suas tũbas, & tochas, & cirios, & mulheres ã choraõ por dinheyro, para enterrarẽ a gẽte ã morre quaõ honradamente cada hũ quizer yr acompanhado ou chorado" (18).

É a institucionalização de uma série de serviços de carácter espiritual, como a satisfação da honra, a reconciliação de casais desavindos, a consolação de "mulheres anojadas por morte de maridos & filhos"(19), juntamente com a oferta de uma gama variada de outros serviços, como os de parteiras, advogados, físicos e, até, prostitutas, de ambos os sexos (20), como num paraíso de consumo que antecipa a nossa época: "nãõ hahy cousa de quantas na terra se possaõ pedir nem desejar, que nestas embarcações se nãõ achem por este tempo, em muyto mayor quantidade do que tenho dito"(21).

Ao contrário do que as moças do Auto da Feira propagandeavam(22), tudo nestas feiras é vendável: os produtos da terra e do Céu, os bens sociais e da cultura, os prazeres e as lágrimas.

AS ARTES E OFÍCIOS

Uma das facetas do génio chinês que galvaniza a atenção e espanto do cronista europeu é a do homo habilis, da sua capacidade criativa e inventiva no domínio da técnica: "muyto habiles & engenhosos em todo o negocio mecanico, & de agricultores, & arquitetos de engenho muyto viuo, & inuẽtores de cousas muito sotis & artificiosas"(23).

Este reconhecimento, mesclado, por vezes, de certo reparo crítico, traduz-se em campos tão variados como a pirotecnia, em que foram pioneiros (24): "& outros muitos artificios de fogo que os Chins nos inuentaraõ com cubiça do muyto que por isso se lhes daua"(25); dos teares de seda, cujo rendimento avalia (26); da fusão do cobre, cujo trabalho descreve com certo pormenor quantitativo, utilizando a comparação hiperbólica do inferno para sugerir o efeito ensurdecedor do martelar ritmado nas bigornas: "trabalhaua muyta copia de gente em fundir & apurar pastas de cobre, onde o tumulto & o estrondo que os martellos fazião era tamanho, que se ahy ha cousa na terra ã se possa parecer co inferno nãõ deue ser outra se nãõ esta"(27).

Mas o que mais espanta o cronista é, mais uma vez, a ordenada organização social, agora também na divisão do trabalho e ofícios: "os quais regatões, como já disse, os não podem criar como estoutros q̃ lhos vendem, so pena de serem por isso açoutados, porque no que hũs tratão não hão de tratar outros que tratem noutra cousa"(28).

AS MINAS E AS ALFÂNDEGAS

São inúmeras em toda a obra as referências às minas, tanto chinesas como léquias e nipónicas. Com o encanto mágico das fabulosas riquezas, análogo ao das Mil e Uma Noites, o significado simbólico das minas de ouro e prata é por demais evidente, em articulação com o móbil do desejo e da ambição do herói aventureiro ocidental, cujo valor romanesco foi sublinhado no capítulo III, sem se obliterar na sátira e na tragédia, capítulos IV e V, os perigos materialistas que representa.

Sendo também já destacado, em 6.1.5., o interesse mineiro dos arquipélagos léquio e nipónico, resta a excelência económica da China na crónica mendesiana. Para tanto, bastará recordar a insistência de António de Faria na busca insaciável de tesouros quase míticos, como os de Caleplui: "em verdade affirmo que quasi faltão palauras para o encarecer, porque esta excellencia tem a terra da China sobre todas as outras, ser mais abastada de tudo o que se possa desejar, que todas quantas ha no mundo"(29).

Espantado o herói português quanto à renda de dois contos e meio de taéis das minas de prata e alfândegas da Ilha de Ainão, um mercador contrapõe-lhe o fabuloso rendimento da corte imperial: "se vos outros desta pouquidade fazeis tamanho caso, que fizereis se vireis a cidade do Pequim (...) onde vão ter todos os rendimentos dos trinta & dous reynos desta Monarchia, que somente de ouro & prata q̃ se tira das oitenta & seis minas, se affirma que são mais de quinze mil picos?"(30).

Da alfândega de Mandovim, na cidade de Goa, o cronista também realça o seu valor, dizendo que "he a melhor cousa q̃ temos na India, por q̃ nos portos & ilhas atras nomeadas consiste a mayor parte do seu rendimento, a fora a droga de crauo, noz & maça, que de là se traz para este reyno"(31).

A CULTURA, O LAZER E A PARÓDIA DAS LÁGRIMAS E DO DISCURSO ELEGÍACO

A imagem arquetípica da pólis asiática que nos fornece a PEREGRINAÇÃO é a de uma sociedade alicerçada na cultura, tanto popular como palaciana.

A "Informação" que da China nos transmite "hum homem honrrado" é a de que essa sociedade assenta justamente numa classe de letrados: "Todo o homem, ã ouuer de reger prouincia, gouernar cidade, e ter algũ mando, ou dignidade, não ade ser constituico (por honra), nem nobreza de parentes, senão por muyto letrado, e homem de muyta prudentia natural"(32). De facto, como explica J.Gernet, "o aspecto intelectual e contemplativo, erudito e, por vezes, esotérico das artes e das letras nas classes elevadas chinesas surge na época dos Song e conservar-se-á dominante ao longo das dinastias dos Ming e dos Qing"(33).

Paralelamente, surge toda uma evocação constante de festas populares, com "muytas danças, folias, jogos, & antremeses de muytas maneyras"(34), o que nos remete para o que de facto aconteceu: "o desenvolvimento das distracções nos centros urbanos traz consigo o germe da criação de uma literatura popular que será uma das fontes mais fecundas e vivificantes de toda a história literária da China"(35).

No Calaminham como no Japão, reporta o cronista duas encenações cortesãs que codificam um tipo significativo da cultura e do lazer aristocráticos, ao mesmo tempo que reflectem, como em espelho, uma determinada idiosincrasia ou modo peculiar de ser, de acordo com os padrões culturais do Renascimento.

No Calaminham, a peça representada pela sobrinha do monarca e por onze princesas, classificada pelo crítico presente como de "grandissimo fausto & aparato de muyta riqueza & perfeição"(36), a ponto de afirmar que "os olhos não desejauão de ver mais"(37), baseia-se numa história elegíaca simples, com o encanto mágico de um prodígio mitológico: engolida por um peixe, a filha do Rei, acaba por ser recuperada sã e salva, por intervenção de "Quiay Patureu, deos do mar". A conversão do pranto fúnebre em canto harmonioso, com o condão de sensibilizar homens e deuses, será a causa instrumental exigida para a realização de tal miraculum: "As doze tomarão com grande cerimonia de cortesia os instrumentos das mãos dos seys mininos, & os tocaraõ, & cantaraõ a elles com hũa armo -

nia tão triste, & com tantas lagrimas, que algũs senhores dos que estauão na casa as derramaraõ tambem, & continuando em sua musica por espaço de quasi meyo quarto de hora, virão sayr debaixo do mar o peixe ã comera a filha do Rey, & assi como aruado, pouco a pouco veyo morto dar em seco na praya (...). Hũa das doze arrancando então hũa adaga de pedraria que tinha na cinta, escalou com ella o peixe por hũa ilharga, & lhe tirou de dentro a filha do Rey"(38).

Este misto de miraculum clássico e medieval e do teatro Nō japonês, um prodígio análogo ao de Jonas, transformado em arte, ao mesmo tempo que põe em relevo a fina sensibilidade estética das cortes asiáticas, pela influência mágica da música sobre os agentes naturais e sobrenaturais, espelha o valor semiótico-cultural das lágrimas na sociedade renascentista.

É o excesso deste estilo choramingas que é ridicularizado noutra peça, chamada "farsa", desta vez na corte do dáimio do Bungo, a paródia do discurso elegíaco, como uma caricatura da idiossincrasia portuguesa. Curiosamente, esta paródia é alegadamente encenada pela mesma sociedade que produziu a obra-prima Gengi Monogatari ou as formas poéticas clássicas nipónicas, chamadas Waka. No entanto, o pranto elegíaco naquela clássica ficção é profundamente marcado por uma contenção, imposta pelas regras da educação aristocrática, o que contrasta com a espontaneidade ~~quase~~ selvagem do pranto português na PEREGRINAÇÃO, manifestação emotiva de uma angústia transbordante e impetuosa, própria de um modo de ser timbrado por um temperamento europeu meridional e mercantil.

Construído como uma hipertrofia disforizante (39), o discurso hiperrealista da pobreza, da desgraça e da desventura contrasta comicamente com a formosura e trajos de ricos mercadores das intérpretes, filhas do dáimio e samurais. É uma lenga-lenga repetitiva com o objectivo de caracterizar os forasteiros ocidentais, que provoca o riso do público cortesão, quase unicamente constituído por mulheres: "de quando em quando, dezião em trouas com fallas muyto suaues & muyto para folgar de ouuir: alto & rico Senhor da riqueza por quẽ és te lembra da nossa pobreza. Somos miseraveis em terra estrangeyra, desprezados da gente por nossa orfindade, cõ depppezos & grandes afrontas, pelo ã Senhor te pedimos ã por quẽ és te lembra da nossa pobreza"(40). O refrão "por quẽ és te lembra da nossa pobreza" enfatiza esta imagem estereotipada do mercador português.

A alegoria cómica da venda de paus, "como os que cã se offere -

cem a Santo Amaro", é uma sátira recorrente ao costume ocidental de comer sem talheres e uma afirmação implícita da superioridade das civilizações orientais: "dizendo o mercador com muyta graça & com palauras muyto discretas, que pois a natureza por nossos pecados nos sojeitara a nos outros a miseria tão çuja ã necessaria mente as nossas mãos haviã sempre de andar feðendo ao peixe, ou à carne, ou ao mais que comiamos cõ ellas, nos armava muito aquel la mercadoria, porque em quãto nos seruissem hũas mãos se lauariaõ as outras"(41).

Atentemos, a propósito, na reacção nipónica à chegada dos primeiros Portugueses a Tanegashima, segundo a crónica Teppo-Ki, escrita em 1606 pelo monge zenbudista Nampo Bunshi, com as adições da família Yaita: "Estes homens, bárbaros do Sudeste, são comerciantes. Compreendem até certo ponto a distinção entre superior e inferior, mas não sei se existe entre eles um sistema próprio de etiqueta. Bebem em copo sem o ofêrecerem aos outros; comem com os dedos, e não com pauzinhos como nós. Mostram os seus sentimentos sem nenhum reбуço. Não compreendem o significado dos caracteres escritos. São gente que passa a vida errando de aqui para além, sem morada certa, e trocam as coisas que possuem pelas que não têm, mas no fundo são gente que não faz mal"(42).

Esta crítica dramática, na sequência da zombaria inicial - "po-rem os ditos & galantarias ã as damas nos dezião, & as zombarias que fazião de nós quando nos virão comer com a mão, foraõ de muyto mór gosto para el Rey & para a Raynha ã quantos autos lhe pude raõ apresentar, porã como toda esta gẽte costuma a comer com dous paos, como já por vezes tenho dito"(43) - e das farsas sobre o mesmo assunto ocorridas em 'Tanixumaa' (Tanegashima), causa, num pri meiro momento, o embaraço e a desconfiança dos espectadores estrangeiros - "Nos ate então estauamos tão embaraçados ço ã viamos ã não sabiamos determinar o que seria"(44) - para, no final da peça, originar o incómodo da vergonha e do complexo de inferioridade cultural: "A qual cousa el Rey e a Raynha festejaraõ com muyto riso, & nós todos cinco estauamos taõ corridos, ã entendẽdo el Rey nos pe- diu muytos perdoẽs dizẽdo, ã porã a princesa sua filha visse qua- manho bẽ elle queria aos Portugueses lhe dera aquelle pequeno pas- satẽpo, de ã nos somẽte como irmãos seus foramos participãtes"(45).

Esta hábil justificação, mostrando a confiança e o apreço que os visitantes europeus incutem nos seus ilustres anfitriões, não só evita qualquer conflito rácico como, ultrapassando as diferen-

ças culturais, cimenta a amizade entre povos antípodos: "A ã nos respondemos ã Deos nosso Senhor pagasse por nos a sua alteza aque la honra & merce que nos fazia, ã nos cõfessauamos por muyto grãde, & assi o publicariamos por todo o mundo em quanto viuessemos" (46).

6.5. A REFLEXÃO E A MUNDIVIDÊNCIA

Num ritmo compassado e lento, como é apanágio do modus vivendi asiático, o sujeito cronista vai intercalando as sequências narrativas e catálises informativas com uma breve pausa reflexiva, criando uma atmosfera de amena concentração, com um intuito ético-pedagógico evidente. Esta intercalação rítmica contrasta, naturalmente, com a agitação de cenas emotivas e dinâmicas, como as de pendor bélico ou os episódios de repassada densidade elegíaca ou trágica, num admirável equilíbrio diegético.

No discurso cortês ao Mitaquer, em sinal de gratidão pelo anúncio da realização libertadora que havia sido prometida, os nove Portugueses, na mais humilde postura, a prostração, despojam o código linguístico das suas virtualidades significativas, atribuindo-lhe a origem mundana, para enaltecerem, à boa maneira tauísta, a expressividade semântica do silêncio interior: "a ã nós todos no ue nos prostramos no chão, & com as cortesias devidas a tão boa noua, respõdemos, seõ tamanhas, senhor, as merces ã nos tões feitas, que querertas agradecer cõ as palauras, como a gente do mundo cõtuma de fazer no tempo dagora, entẽdemos que serà mais ingratição que verdadeyro & devido agradecimento, por onde nos parece ã o mais acertado serà o silencio metido na alma que Deos em nós pos" (1).

Este esvaziamento do poder retórico e linguístico, mais do que o simples convencionalismo das conveniências sociais, traduzido na avaliação metafórica do rifão popular "a palavra é de prata, o silêncio é de ouro", é uma condição ascética de pré-misticismo, como aponta Chuang-ĩzé: "Ele vê nas trevas do Princípio, ouve o verbo mudo do Princípio. Para ele, a escuridão é luz, o silêncio é harmonia"(2).

Perante a radical incapacidade do código linguístico para exprimir o inefável, surge como alternativa semiótica o código emotivo das lágrimas e gemidos, inserido na profundidade mística da fé: "E ja que a lingua nos não serue para isto, pois não pode formar palauras que seião capazes de satisfazer a tamanha obrigação como esta em que todos te estamos, seruirnosha de pedirmos a aquelle Senhor que fez os ceos & a terra, o qual por sua infinita bondade & misericordia quiz tomar a seu cargo pagar pelos pobres a quillo a que as suas fracas forças não pode chegar, que a ty & a teus filhos de tamanho conhecimento da sua verdade que por elle

mereças ter parte nas suas promessas depois que nesta vida viues muyto largos annos"(3).

A eloquência destas palavras toca de tal modo a sensibilidade oriental dos auditores que um Capitão da guarda estrangeira não se inibe de pronunciar um sincero encómio à profundidade da mensagem que captou: "este, quando ouuiu a nossa reposta, pos os olhos no Ceo, & disse, ó quem pudesse preguntar a Deos pela declaração deste segredo, a que o nosso pobre entendimento não pode chegar, que por causa quiz que gente tão auessa do conhecimento da nossa verdade responda assi improuiso com hũa doçura de palauras tão agradaueis aos ouuidos, que vos affirmo que estou em dizer, & quasi que a isso poria a cabeça, que da conta de Deos & do Ceo sabem bem mais dormindo, que nós todos espertos"(4).

A opposição dicotómica Deus / mundo não é apanagio da doutrina cristã, singularmente desenvolvida na concepção medieval do contemptus mundi, mas é também uma noção essencialmente tauísta, comum ao Budismo, ao Zen e ao próprio Sufismo (5): "Libertar-se do mundo é o primeiro objectivo do homem de Tau, que o consegue praticando a virtude, te"(6).

Neste sentido, é admirável a longa série de opposições, formulada por um velho chinês, na mais sábia teosofia oriental: "Isto lhe agradecemos nos muyto dizendolhe que fosse pelo amor de Deos, a que hum velho q̄ era hum dos quatro, respondeo, por esse só respeito se faz, & não pelo do mundo, porq̄ Deos & elle estão sempre muyto differētes, assi nas obras, como nas condições com q̄ as fazem, porque o mundo não pode dar cousa que boa seja por ser pobre & miserero, & Deos he muyto rico, & amigo dos pobres, q̄ com humildade & paciencia o louuão na aflicção de sua pobreza, o mūdo vingatiuo & Deos paciēte, o mūdo ruym, & Deos muyto bõ, o mundo comedor, & Deos abstinēte, o mundo reuoltoso e murmurador, & Deos pacifico & sofredor, o mundo mentiroso & trapaceyro para os q̄ saõ seus, & Deos verdadeyro & claro, & doce & suaue aos recolhidos na sua oração, o mundo sensual & auarento, & Deos liberal, & limpo sobre toda a limpeza do sol & das estrellas (...), o mūdo cheyo de diuersas opiniões no falso fumo de sua vamgloria, & Deos puro & cõstante em sua verdade paraq̄ sēpre por elle tenham gloria os humildes & limpos de coração, o mundo doudo & ignorante, & Deos sabedoria pura de toda a verdade"(7).

Imbuído desta filosofia de valores, o cronista, como um bom discípulo que aprende nos caminhos esquivos da errância e da peregrina

ção espiritual, encerra o lamentável episódio de Diogo Soares com uma espécie de apotegma, quase epifonema, de profundo significado: "esta he a condição dos bens mundanos, principalmente dos mal adquiridos, serem sempre meyo & caminho de desaventuras"(8).

Outra espécie de apotegma é o epílogo do comentário irónico que antecipa em relação à ufanía dos tabeliães de Liampó, cujas casas foram destruídas pelos Chineses, diz o cronista, "por nossos peccados": "E então se verá quão incertas são as coisas da China, de que nesta terra se trata com tanta curiosidade, & de q̃ algũs en ganados fazem tãta conta, porque cada hora estão arriscadas a muytos desastres & desaventuras"(9).

Esta relativização da aparente solidez, numa convergência es - pantosa com a teoria quântica e a da relatividade (10), é um postulado essencial da filosofia tauísta, que tem algo em comum com a profundidade socrática: "saber que há coisas que não podemos conhecer, eis o cume do saber"(11).

Esta relativização do provisório e do aparente, implicando também uma humildade óntica, não deve confundir-se, porém, com auto-destruição pessimista e masoquista, como se induz da lamentação dos Portugueses presos: "eramos (...) taõ desemparedados, que ninguem na terra nos sabia o nome"(12).

É contra este espírito derrotista que os Procuradores dos Pobres advertem, a partir da sábia comparação das asas dos pássaros: "não digais isso, que he grande peccado, inda que vossa ignorancia vos desculpa com Deos, porque sabey que quanto mais abatidos fordes por serdes pobres do mundo, tanto mais altos sereis diante dos seus olhos, porque assi como o passaro não voa sem asas, assi tam - bẽ a alma não merece sem obras"(13).

Por tudo isto, poderá inferir-se, com Eduardo Lourenço, que Mendes Pinto é "um homem de experiência, um observador magistral, um coração endurecido mas sensível, com boa dose de complacência por si mesmo, mas a quem o instinto da verdade ou da simples veracidade não abandonam"(14). É, sem duvida, esta riqueza emotiva e humana da sua personalidade que fascina o leitor ao longo da sua extensa obra. Mas será excessivamente redutor dizer, como o ilustre ensaísta, que ele não é, "para nossa felicidade, um homem de ideias"(15). Então que outra coisa é o profundo espaço de reflexão que a todo o momento nos proporciona, na esteira mística das religiões orientais?

De acordo com o jogo metaplastmático "Fernão, mentes? Minto!", vários são os historiadores que têm desacreditado a PEREGRINAÇÃO como documento instituído com valor de monumento, ou de memória cultural de acontecimentos, personagens e situações que tocam de modo profundo uma época áurea do nosso quotidiano histórico nas remotas paragens do Extremo Oriente.

De entre estes historiadores, salienta-se o jesuíta alemão Schurhammer, que conclui que todos os episódios do livro são inventados ou deturpados, não constituindo fonte histórica (1), bem como o professor Boxer (2).

Outros, como Wood (3), colocam algumas reservas aos relatos produzidos. Neste sentido, será curioso referir o poema latino "Hippodromus Pedroucianus", do poeta scalabitano setecentista Jorge Garcez, como um reflexo do descrédito historiográfico de Mendes Pinto, desde o século XVII:

"Insimulandus erit Fernandus (a) crimine tali
 Fernandus gemino Mendes cognomine Pinto,
 Qui tua mendacem scripsit prope littora librum"(4).

No extremo oposto, não faltam aqueles que reconhecem a validade do contributo documental de Mendes Pinto, apesar de alguns reparos de pormenor aqui e ali.

Para além da defesa do prestígio do autor da PEREGRINAÇÃO por autores como J.F.Castilho (5), C.Ayres, Visconde de Lagoa e A.Cortesão (6), H.Kulb também garante a sua veracidade, mesmo dos passos considerados mais fabulosos (7). Sir Arthur P.Phayre, admitindo a correcção dos relatos, por comparação com outros, designadamente os de origem nativa, denuncia a injustiça de que o autor renascentista português tem sido vítima (8). Hall contrapõe aos detractores do século XVII o testemunho dos peritos modernos quanto à autenticidade do quadro geral da Ásia composto por Mendes Pinto (9). Scott também aprecia a correcção genérica dos factos narrados (10).

Le Gentil, porém, como se disse na Introdução a este capítulo, vê na PEREGRINAÇÃO uma mescla de veracidade e ficção (11), uma forma híbrida entre novela e relato documental que encaixa mais na história trágico-marítima do que no género cavaleiresco (12).

Harvey, reconhecendo a veracidade das atrocidades narradas, não deixa também de salientar a sua literariedade, distinguindo entre mentira e retórica (13).

Do mesmo modo, Collis, sem deixar de apreciar o impressionismo estético do narrador, advoga a autenticidade total dos seus relatos:

"As a result of the investigations of the twentieth century it is now known that he invented nothing; his description of sixteenth-century Asia is authentic to the last detail (...). His temperament dictated to him a different manner and he threw his total impressions of twenty years into an artistic form, wich has no clear definition, but wich pleased him, satisfied his sense of what was fitting, has a certain soundness and uniformity allied to the baroque, and wich he alone knew how to manage with success"(14).

Esta reposição do valor documental e historiográfico contido na visão empenhada do cronista e repórter português de quinhentos não desprestigia, afinal, nem a área da história nem a da literatura, como na Antiguidade Clássica:"O autor, ao que parece, gostava do maravilhoso, e, durante muito tempo, se desconfiou da sua sinceridade; porém os que depois dele estiveram nos lugares que percorreu prestaram-lhe a mesma justiça que muitos prestam hoje a Xenofonte, a saber: que, se procurou um pouco ornar a verdade, a não desfigurou"(15).

É o que reconhece também Jacinto do Prado Coelho ao integrar a PEREGRINAÇÃO no memorialismo a que chama "ocasional" ou "inerente": "esplêndido livro de memórias"; "espécime maior da nossa produção viajeira"(16).

7. AS LÁGRIMAS DA FÉ E DO MITO, SIGNO DO DISCURSO RELIGIOSO E MÍSTICO

Por fim, como que a sintetizar a grande vivência polissémica da aventura humana do Renascimento português e europeu, expressa pelas lágrimas, vem a dimensão mais profunda do homo sapiens sapiens, ou do encontro com o transcendente, o princípio e o fim do Ser.

De facto, não será por acaso que o discurso religioso ocupa lugar cimeiro na PEREGRINAÇÃO, não tenha o próprio título essa conotação por demais evidente (1), tendo em vista que as grandes religiões do mundo tiveram origem no Oriente, inclusivamente o Judaísmo e o Cristianismo.

Se, para o homem asiático, a religião é tão natural como o viver e o respirar, a expressão "chorar diante de Deus", na voz dolorida da Rainha de Proom (2) e a frase optativa de um dos representantes da Justiça chinesa "porã não clamẽ cõ as mãos leuãtadas & cõ lagrimas nos seus olhos ao Senhor da fermosa pintura" (3) são bem elucidativas da importância semântica que corporiza este signo privilegiado do código semiótico humano, no contexto da filosofia de valores, aspirações, projectos, esperanças e vivências universais.

Vejamos como peregrinar é ser envolvido na teia labiríntica do obstáculo e como a religião ou as religiões funcionam ou não como uma resposta libertadora eficaz.

7.1. A REPRESENTAÇÃO SENSÍVEL DA RELIGIOSIDADE

7 A ÉCPHRASIS

Como nos poemas homéricos (1) e na ENEIDA (2), a écphrasis, ou descrição de uma peça artística, pelo valor simbólico de que se reveste, ocupa lugar proeminente na economia descritiva da PEREGRINAÇÃO. Se naqueles a descrição do escudo de heróis protagonistas (Aquiles, Agamémnon, Atena, Eneias) é uma espécie de micro-poema que codifica a representação dos valores político-ideológicos da sociedade arcaica, nesta, à excepção das armas dos Farias, todas as descrições se orientam para a representação sensível da religiosidade.

No caso excepcional referenciado, as armas em causa são forjadas a sangue e lágrimas, demonstrativas do alto valor humano empenhado na sua conquista: "estauão dous mininos & hũa mulher ja de dias chorando, & embaixo ao pè della estaua hum homẽ feito em quartos muyto ao natural, ã dez ou doze Castelhanos estauão mataa do (...), com suas chuças & alabrdas tintas em sangue (...) por - que dizem que desta maneyra ganhara hum foaõ de quem os verdadeyros Farias decendem, as armas de sua nobreza nas guerras que anti - guamente ouue entre Portugal & Castella"(3).

Nas restantes representações, não se menciona explicitamente o acto de chorar mas o apelo a sentimentos como o medo e o pavor, o pasmo e o espanto, faz pressupor um clima emocional propício à de - flagração das lágrimas.

Pelo valor expressivo da concepção filosófica do mundo e da existência humana, merece destaque a referência a um escudo de armas de um nobre chinês, cuja figura central representa a visão fragmentária e ilusória do Universo: "no meyo de hũ circulo tinha pintado hum homem quasi da feiçaõ de hum cãgado cos peis para cima & a cabeça para baixo, com hũa letra que dizia, Ingualec fin - guau, potim aquarau, que quer dizer, tudo o que ha em mym he assi. Este monstro dezião que era figura do mundo que os Chins pintão ás auessas, & porque todas as cousas saõ mentirosas, para desen - ganhar a os que fazem caso delle lhes diz, tudo o que ha em mym he assi, como se dissesse, feito ás auessas, cos peis para cima & com a cabeça para baixo"(4).

Com efeito, tal como o Budismo atribui as causas da infelicida - de às ilusões da razão (ignorância) e às ilusões da vida (desejo)-

- "The delusions of reasoning are based upon ignorance, and the delusions of practice are based upon desire, so that the two sets are really one set after all, and together they are the source of all unhappiness"(5) - assim também o Taoísmo procura apagar a desordem que resulta da visão fragmentária do Universo, como declara o capítulo XII do Tao te Ching:

"The five colours blind men's eyes.
The five tones deafen men's ears.
The five flavours spoil men's palates.
Running and chasing make men's hearts mad.
Rare goods confuse men's ways.
Therefore the Man of Calling
Works for the body's needs, not for the eye's.
He removes the order and takes this"(6).

É este o apelo à espiritualidade versus materialidade que constitui a essência da religião, como o indica um comentador do Gitã: "O homem moderno lutou duramente para chegar à lua, mas ele não tem tentado duramente no sentido de se elevar espiritualmente" (7).

Mas são os ídolos que ocupam o lugar proeminente na écphrasis mendesiana.

Quase sempre dispostos em par, segundo o modelo Yang/Yin, masculino/feminino, num equilíbrio de natureza e funções, as figuras evocam conceitos abstractos de Mal e de Bem, de acordo com uma representação disforme versus euplástica: "Mundo subterrâneo/mundo celeste, mundo interior/mundo exterior, profano/sagrado, macho/fêmea, Eu/não-Eu, vida/morte, sombra/luz"(8).

A figura feminina, esbelta, bem proporcionada, de material mais nobre (ouro e prata), contrasta com a figura masculina (de bronze) e suas funções: "vimos hũa mulher (...) cos braços abertos, olhando para o Ceo (...) & tinha os cabelos dourado muyto compridos lançados soltos por cima dos ombros (...) trinta gigantes de bronzo fundidos, com maçãs douradas ás costas, tão feyos dos rostos como o proprio demonio"(9); "o macho era o que assoproua com aquellas bochechas tão inchadas o fogo do inferno para atormentar as almas daquelles que nesta vida lhe não dauam esmola, & a femea era a porteyra do inferno, & que os que nesta vida lhe dauão esmola, os deixaua fugir para hum rio de agoa muyto fria (...), onde os tinha escondidos sem os diabos lhe fazerem mal nenhum"(10).

Na ânsia hiperbólica de provocar emoções fortes, o narrador es

mera-se a produzir a representação da disformidade, num belo horrível que prenuncia o Romantismo ou mesmo o Modernismo. Este "vulto de homem agigãtado (...) cabellos de cafre, & as ventas dos na rizes muyto disformes, & os beiços grossos, & toda a fisionomia do rosto tristonha & mal assombrada" é quase idêntica à figura colossal e medonha do Adamastor camoniano (11).

Figuras exóticas e monstruosas provocam o pasmo e o pavor do nunca visto: "as carnes tremião de verem hũa figura que por ventura nunca entrou em imaginaçã de homẽs"(12). Trata-se, porém, de uma civilização essencialmente animista: "everything was alive or inhabited by a spirit - mountains, rivers, and everything that reached a grand old age"(13).

Por aqui se explica o desfile de animais no funeral do Rei de Sião: "figuras de idolos em vultos de cobras, lagartos, lioẽs, ti gres, sapos, serpentes, morcegos, patos, bodes, caẽs, elfiantes, abutres, gatos, minhotos, coruos, & de outros muytos animaes, as quaes figuras eraõ feitas tanto ao natural que todas parecião vi uas"(14).

É neste equilíbrio entre belo e horrível, natural e monstruoso, bom e mau, que consiste a representação da arte na PEREGRINAÇÃO, bem ao gosto oriental.

A exibição dos deuses cativos de povos dominados, motivo de espanto, se constitui um espectáculo favorável à compassio, não deixa de evidenciar, por outro lado, a união, por assim dizer, hi postática, entre um povo e a sua religião: "vimos sessenta & quatro estatuas de bronzo & dezanque de prata, presas todas pelos pescoços cõ cadeas de ferro. Espantados nos disto & preguntado o que era, nos foy respõddido por hum (...) sacerdote, que o que ti nhamos visto, & de õ nos espantauamos, eraõ os oitenta & tres deoses dos Timocouhõs que el Rey da Cauchenchina, quando os desbaratou no campo, lhes tomara em hum grãde templo onde estauão, porque a mayor honra, de que el Rey fazia mayor caso, era trium - phar dos deoses de seus inimigos, que a seu despeito trazia cati - uos"(15).

A alegoria, processo decorativo e simbólico tão frequente na Idade Média e Renascimento, ocupa um espaço não despiciendo na PEREGRINAÇÃO, em íntima conjugação com a écphrasis e os rituais.

Destacando-se como elemento relevante nas alegorias da obra, a figura infantil e adolescente assume um significado deveras surpreendente à luz da mentalidade ocidental, já apontado em 4.5.5.1., que não será certamente descabido à ideologia da metempsicose, na medida em que se acredita serem uma reencarnação de grandes figuras histórico-religiosas.

A primeira e a mais importante alegoria é a do Menino chinês, cujas lágrimas denotam um saber e uma força proféticos, superiores à própria condição etária. O seu discurso e a sua actuação ultrapassam a ética e a religiosidade de António de Faria, numa denúncia desmistificadora já assinalada: "pondo os olhos no Ceo, com as mãos alevantadas disse chorando, bendita seja senhor a tua paciencia, que sofre auer na terra gente que falla taõ bem de ty, & vse tão pouco da tua ley como estes miseraveis & cegos, que cuy dão que furta & pregar te pode satisfazer como aos principes ty-rannos que reynão na terra"(16).

Símbolo de simplicidade natural e espontaneidade, de acordo com o mito judaico-cristão do estado edénico (17), a infância (bálya na tradição hindú), encanta pela sua frescura espiritual, como reconhece Chuang Tsé: "Malgré votre grand âge, vous avez la fraîcheur d'un enfant"(18).

Talvez por isto se atribua às figuras alegóricas infantis a função angélica, parecendo indicar uma vitória sobre a complexidade e a ansiedade, a conquista da paz interior e a confiança em si (19), ou mesmo a sublimação de aspirações humanas insatisfeitas ou impossíveis, como "la créature dans laquelle apparaît déjà réalisée la transformation du visible en invisible que nous accomplissons"(20).

Esta função está bem patente num "minino muyto fermoso de quatro ou cinco annos de idade, todo cuberto de fios de perolas, & de cadeas & braceletes de rica pedraria, com hũas asas & cabelleira de fio dourado, assi como cá entre nós se pintão os Anjos, & com hum rico treçado na mão, dando a entender com esta inuençaõ que era anjo do ceo mandado por Deos a prender toda aquella multidão de diabos por não saltearem a alma del Rey antes que chegasse ao

apósito que na gloria lhe estava aparelhado por premio de boas obras que neste mundo fizera"(21).

Noutro funeral, o do Roolim de Mounai, a função angélica de "hũ minino (...) de tres annos" ja não é expurgatória ou exorcizadora das forças do Mal mas constitui um apelo à renovação da instituição espiritual em causa, na investidura do novo Roolim, numa espécie de simulação da ressurreição: "estãdo todo o pouo posto ẽ joelhos, cos olhos no Ceo, & as mãs aleuantadas, o mini-no, depois ẽ seis sacerdotes o encẽçarão cinco vezes, disse em voz alta como ẽ fallaua co morto, a ty peccador, cõcebido em peccado na vil miseria & torpeza da carne, mãda Deos dizer por mim a menor formiga da sua despensa, ẽ resuscites em noua vida aceita a elle"(22). Note-se o pudor de auto-censura com que é empregado o verbo ressuscitar, em vez de reincarnar.

No funeral de Francisco Xavier, em Goa, o canto do salmo Benedictus Dominus Deus Israel por um coro dos mehinós órfãos do Colégio provoca as lágrimas, a devoção geral e a sabedoria das palavras: "respõderão todos os mais juntamente cõ hũa grita de muyto boas falas & bẽ concertadas tão deuota & espantosa ẽ os cabellos se arripiaraõ a todos os ẽ a ouiraõ, & as lagrimas & soluços foraõ gerais em todo aõlle inumerauel & Christão ajũtamẽto, que sã a vista daquillo bastaua para todo o peccador se converter muito de verdade"(23).

Resta salientar as alegorias da misericórdia e da justiça, também representadas por crianças, com um esplendor requintadamente oriental, integrando um espectáculo que produzia um misto de temor e admiração: "E todas estas cousas vistas, assi juntamente de maneyra que em sua ordem estauão postas, representauão hum grande ser & magestade; & o terribel aspeito dos ministros dellas, daua grãdissimo terror & espanto a quẽ punha os olhos nelles"(24); "de maneyra que não ha pessoa que isto veja, que por hũa parte lhe não tremaõ as carnes de medo & por outra não fique pasmado da grandeza & magestade que isto representa"(25).

Esta preferência pelas figuras alegóricas infantis tem, como se disse, um cariz predominantemente oriental. Os Hindús chamam ao santo "uma criança iluminada"(26). Por seu turno, a autêntica sabedoria para o Tauísmo só se alcança através da simplicidade e da serenidade, um pouco à maneira socrática:

"To know non knowledge
is the highest good"(27).

OS RITOS

Intimamente associado ao mito, o rito assume um valor essencial na práxis cultural das sociedades arcaicas.

Privilegiado nas teorias do século passado sobre a religião em relação ao mito e às crenças, o rito tem sido desde então considerado como "um processo de assegurar a coesão do grupo, através da estrita relação que estabelece com as instituições"(28).

A partir de Lévi-Strauss, no entanto, mito e rito, analisados como formas particulares de linguagem e comunicação, têm sido abordados antropologicamente como elementos metodologicamente distintos mas complementares: "O valor significativo do ritual parece instalado nos instrumentos e nos gestos: é uma paralinguagem. O mito, pelo contrário, manifesta-se como metalinguagem: faz uso pleno do discurso, situando, contudo, as oposições que lhe são próprias num grau mais elevado de complexidade do que a língua requer quando funciona com fins profanos"(29).

Nas sociedades orientais, designadamente na China, Japão e Indochina, com a influência cultural do Confucianismo, o rito assume particular significado no quadro ético das normas sociais preconizadas no The Record of Rituals, juntamente com a autodisciplina, inseridas no espírito iluminado do The Great Learning, integrando as três grandes forças da cosmologia antiga (as celestes, as terrestres e as humanas): "There were instructions for prayers to the spirits of hills, streams, and lakes, as well as rules about such things as the fineness of fishing nets and hunting and fishing seasons"(30).

Na floresta de ritos que a PEREGRINAÇÃO codifica destacam-se aqueles que incluem o signo das lágrimas, associado quer à dimensão predominantemente vertical da religião, ou ligação com o divino, quer a sua dimensão horizontal ou social.

A dimensão predominantemente vertical da religião pertencem as formas de culto, de ascese e os funerais. O advérbio "predominantemente" ressalva o aspecto social do culto e dos funerais.

As lágrimas na adoração da Cruz, transcendendo a mera formalidade ritual, conferem ao culto uma emotividade lírica que deriva do contexto geo-espacial do exílio e do sentimento natural da saudade. Em Xifangau, o pranto e a osculação acrescentam à postura da prostração e ao gesto das mãos erguidas um calor afectivo e hu

mano que começa por produzir o espanto e acaba por impelir os habitantes da aldeia a uma veemente proclamação colectiva de fé: "Nos entre tanto nos fomos todos ao lugar onde a Cruz estaua, & prostrados por terra com muytas lagrimas, lhe fizemos nosso devido acatamento, de que os moradores da aldeia ficarão muyto espantados, & correndo todos ao lugar onde nos estauamos, se puserão também de joelhos, & levantando as mãos beijarão também a Cruz muytas vezes, dizendo com voz entoada Christo Iesu, Iesu Christo, Maria micau vidau, late impone mondel, que em nossa lingoagem quer dizer, Christo Iesu, Iesu Christo, Maria sempre Virgem o concebeo, & Virgem o pario, & Virgem ficou, que nos respondemos chorando que assi era verdadeiramente"(31).

Forma de apaziguamento da cólera divina e símbolo da própria vida cultural do homem, o sacrifício de animais é uma constante na PEREGRINAÇÃO, em convergência com o ponto de vista antropológico de Durkheim, Hegel e Cassirer: "o culto encontra a sua forma acaba da no sacrifício, ponto extremo da religião, a religião das culturas mais evoluídas, das grandes civilizações"(32).

Citemos o registo desta forma quotidiana de culto em Pocasser como um exemplo representativo de conjunto, em que a nota dominante é a da festividade: "estes trezentos & sessenta pilares tem os nomes dos trezētos & sessenta dias do anno, & em cada hum delles particularmente se festeja cō muytas esmollas, & sacrificios sanguinolētos, acōpanhados de muytos tangeres, danças, & outros modos de solenidade, o nome do idolo daquelle pilar"(33).

Espécie peculiar de sacrifício, e que afinal ja encontramos em Heródoto (34), é a da quebra da virgindade feminina, como prática social e religiosa imposta e generalizada entre a aristocracia do Calaminham, considerada pelo narrador "torpe & sensual sacrificio!" entre as "materias deshonestas & abominaueis": "de todas as molheres virgēs filhas dos principes & senhores do reyno, & de toda a outra mais gēte nobre irem aly por voto q̄ de pequenas lhe fazē fazer, sacrificar suas hōras, porq̄ sem isto não quer nenhū homem honrado casar com ellas, inda que lhe dem todo o dinheyro do mundo"(35).

Mas o que mais impressiona a mentalidade ocidental de F. Mendes Pinto é a pratica generalizada de ascetismo, cujo heroísmo chega a invejar. Também aqui se nota a convergência com a moderna antropologia quando esta considera o ascetismo como "a forma hipertrofiada do culto marcado negativamente, o que assegura ao culto um lu -

gar fundamental em toda a cultura humana"(36). Efectivamente, a ascese é a prova acabada da autenticidade cultural: "o culto só é possível se o homem é levado à renúncia, à abnegação, ao despreendimento de si e, por consequência, ao sofrimento"(37).

Consideradas como formas penitenciais excessivamente rigoristas - "fazendo penitencia com hum estranho excesso de austeridade & aspereza de vida"(38)- as práticas ascéticas (tapas) dos Yóguis inscrevem-se na necessidade religiosa da mortificação da carne: "Situmpor micay (...) deixou por preceito aos seus sequazes, q̃ em quanto estiuesses vestidos na podridão destes ossos passassem seus dias em muyta aspereza de vida, por que lhes affirmava que só no castigo da carne estaua o merecimento do ceo (...) & que quanto mais sem piedade se matassem por sy, tanto mais largamente lhe auia Deos de dar todos os beões que sempre lhes pedissẽ"(39).

São referidas como particularmente chocantes a rudeza da habitação ("as lapas dos penitentes (...) entre hũs penedos de rocha viua nũa grande ordem de furnas") e a dieta alimentar: "moscas, formigas, alacraus, & aranhas, com çumo de hũas eruas q̃ nesta nossa terra chamãõ salgadeyras"(40).

Utilizada pela primeira vez nas Upanixades (41), a palavra Yoga significa justamente a "ascese individual susceptível de realizar a união do atman e do brahman"(42).

A alegoria do carro e do auriga ajuda a compreender o alcance desta união, através do domínio dos sentidos: "Know the Atman as Lord of a chariot; and the body as the chariot itself. Know that season is the charioteer; and the mind indeed is the reins. The horses, they say, are the senses; and their paths are the objects of sense. When the soul becomes one with the mind and the senses he is called 'one who has joys and sorrows'(43).

As práticas referidas por Mendes Pinto inscrevem-se, certamente, na concepção tradicional, rigorista, dos "Ioga-Sutras" de Patanjali, na perspectiva da libertação do Carma(44). Trata-se, porém, de uma descrição impressionista, sem a perspectivação integrada e aprofundada dos objectivos metafísicos desta escola espiritual.

As lágrimas, juntamente com os gritos, a postura de joelhos e a prostração ocupam lugar proeminente no ritual funerário, constituindo a forma mais expressiva da comunicação emotiva e sentimental: "Estes seys sacerdotes, depois que encençaraõ a eessa, por quatro vezes cõ muytas cerimoniaas, se prostraraõ cos rostos em ter

ra, & chorando com muyto sentimêto"(45).

Extravasar os sentimentos através das lágrimas, chorar e fazer chorar parece, mesmo, um objectivo funcional de carácter pedagógico da oração fúnebre: "disse hum delles como que fallaua co morto, se as nuuês do Ceo foraõ capazes de explicar esta dor aos brutos do campo, elles deixaraõ o seu pasto por nos ajudarem a chorar a tua falta, & o desemparo em que todos ficamos"(46); "E por esta ma neyra disse tantas cousas em fauor dos pequenos, & deu tantos bra dos, & chorar tantas lagrimas por sua causa, que el Rey estaua co mo pasmado & fora de sy"(47).

Da dimensão predominantemente horizontal ou social destacam-se a etiqueta e as cerimónias oficiais.

Como ritos da etiqueta podem mencionar-se as situações de agra decimento e a reacção emotiva às injustiças.

A título de exemplo, citemos o agradecimento de António de Faria à solidariedade dos companheiros perante o seu juramento de António de Faria à solidariedade dos companheiros perante o seu juramento de vingança de Coja Acém: "ello lho agradeceo então muyto, & os abraçou a todos co barrete na mão, & lagrimas nos olhos" (48); e ainda a gratidão dos Portugueses presos aos Procuradores dos Pobres: "o que lhe nbs agradecemos com muytas palauras misturadas com algũas poucas de lagrimas, que elles nos tiueraõ a bem"(49).

Os mesmos Procuradores dos Pobres exprimem com lágrimas a sua reacção emotiva à injustiça padecida pelos Portugueses: "Elles ambos ouuiraõ muyto bem, & despois de estarem hum pouco pensatiuos, pōdo com lagrimas os olhos no Ceo, & os joelhos na terra, disse - rão: O poderoso & paciente Senhor das alturas, que consentes que o clamor dos ã pouco podem faça estrondo em tuas orelhas, para naõ ficarem sem castigo as graues offensas que os ministros te fazem, os quais temos por. fê de tua santa ley que castigarãs ou tarde ou cedo"(50).

Nas cerimónias oficiais avultam as recepções, as investiduras e as procissões triunfais.

Os Tanigores são acolhidos com "hũa grande grita"(51), bem como o novo Roolim, em cuja cerimónia as lágrimas religiosas constituem o apelo do coro: "dous coros de moços vestidos de cramesim (...) cantando (...) Louuay mininos de coração limpo aquelle admi ravel & diuino Senhor, porque eu não sou digno por ser peccador, & se para isso não tiuerdes licença, chorem vossos olhos diante

de seus peis, & agradalloeis"(52).

As lágrimas integram também o ritual da solene investidura deste Pontífice, ao simular-se a sua morte e ressurreição: "& o pouo neste tẽpo todo esteve por sinal de tristeza, com as mãos postas diãte dos olhos, dizendo em gritos muyto altos, resuscita Senhor em noua vida este teu santo seruo, para que tenhamos quẽ ore por nõs. E logo o tiraraõ daly amortalhado em hũa veste de citim amarello, & o meteraõ em nũa tumba (...), & com canções tristes & muytas lagrimas, dãdo tres voltas ao redor da casa, o deixarã em hua coua (...) cercado em redor de caueyras de mortos, & lhe rezaraõ com muytas lagrimas algũas orações a seu modo, em que el Rey mostrou muyto sentimento"(53).

Até na procissão triunfal dos deuses cativos, como duas faces da mesma moeda, associam-se dialecticamente a vitória e a derrota, a alegria e a dor, a festa e as lágrimas: "muytos jogos & festas notaueis, & outras muytas maneyras de desenfadamentos (...), com banquetes esplendidos"; "leuando por triumpho diante de sy todos os despojos que tomara na guerra, de ã a principal parte & de que se elle mais jactaua erã doze carretas carregadas de idolos (...), em torno (...) hia hũa grande quantidade de sacerdotes presos de tres em tres com cadeas de ferro, os quais hiã chorãdo"(54).

7.2. A REPRESENTAÇÃO INTELIGÍVEL DA RELIGIOSIDADE

7.2.1. AS LENDAS MITOLÓGICAS

Ultrapassando, com Mircea Eliade, a ambiguidade do conceito de mito (1), para nos concentrarmos no valor cultural dessa realidade complexa que existe em todas as civilizações, interessa-nos reter a sua função epistemológica, enquanto narração de um acontecimento primordial e exemplar: "le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des 'commencements' (...). C'est donc toujours le récit d'une "création"(2). Como tal, possui uma importância decisiva na decifração do enigma da existência e do Cosmos: "La fonction du mythe est de donner une signification au monde et à l'existence humaine. Grâce au mythe le monde se laisse saisir en tant que cosmos parfaitement intelligible"(3).

Ultrapassando também as distinções metodológicas entre mito, lenda, conto e saga (4), interessa-nos, sobretudo, captar a sua profunda mensagem cultural, enquanto elemento essencial da civilização humana: "il exprime, rehausse et codifie les croyances; il sauvegarde les principes moraux et les impose; il garantit l'efficacité des cérémonies rituelles et offre des règles pratiques à l'usage de l'homme"(5).

Entre os mitos compilados na PEREGRINAÇÃO sobressaem os chamados mitos etiológicos ou das origens, entre os quais os de fundação, os cosmogónicos e antropogónicos.

Surgindo como "uma solicitação problemática do pensar e do ser que, constituídos numa temporalidade actual (...) exigem uma segurança de temporalidades anteriores (origens) e uma projecção para dimensões de futuro"(6), o tema das origens inscreve-se na fenomenologia dos sonhos colectivos (7), correspondendo a "uma urgência existencial (...) destinada a libertar o homem do sentimento de desânimo num "ser actualmente"(8).

Destacaremos dois mitos chineses, ambos lacrimejantes, que, aparecendo, embora, em episódios diferentes, não deixam, contudo, de se interligar estreitamente, até por se referirem ao mesmo espaço cultural: o mito da fundação das cidades de Pequim e Nanquim e o mito da deusa Amiba. Por fim, daremos alguma atenção à nova versão do mito do Génesis e à pregação evangélica no Calaminham.

A FUNDAÇÃO DO IMPÉRIO CHINES

Conto maravilhoso baseado na história dramática de Nancá e seus filhos, este mito de fundação começa por desenrolar-se a partir de quatro sequências fundamentais: o conflito entre o príncipe Turbão e sua mãe, a Rainha viúva, a propósito da vocação religiosa daquele; o casamento da Rainha com o sacerdote Silau, com o objectivo de ultrapassar a sucessão do filho no trono; o ataque do exército da Rainha contra as casas do filho, causando a sua morte; a fuga e o salvamento de Nancá, viúva de Turbão, com seus filhos e alguns outros familiares.

Passados cinco anos em "que ella viuia nesta miseria & pobreza de estado"(9), a notícia do iminente ataque de Silau contra "a sua gēte muyto pouca, fraca, & desarmada"(10), causa a necessidade da reunião de um conselho: "descubriendo em publico o receyo q̄ tinha, lhes pedio a todos seus pareceres"(11).

A resposta do Conselho, fazendo apelo ao uso tradicional do sorteio, prática, aliás, também corrente no Ocidente medieval, apresenta o recurso às lágrimas num contexto ritual claramente penitencial: "E que para isso tomassem tres dias de espaço, em que por jejūs, lagrimas, & brados pedissem todos a hũa voz remedio & socorro ao alto Senhor das misericordias, em cuja mão estaua muyto certo este remedio que pretendião"(12).

O resultado do sorteio frequentativo (repare-se no simbolismo do número cinco) - "lançarão as sortes por cinco vezes, & todas cinco cayrão num minino de sete annos, que se chamaua Silau como o tyranno de quem se temião, de que todos ficarão muyto confusos & tristes"(13) - evidencia ao mesmo tempo o teor maravilhoso ou prodigioso deste conto e o carácter estranhamente sapiencial das crianças na PEREGRINAÇÃO, como já tem sido realçado, sublinhando evangelicamente o triunfo da simplicidade e da humildade sobre a arrogância e o pretensiosismo do orgulho e da vaidade.

O discurso desta criança-prodígio, no contexto ritual da praxe ("tangeres & fumos cheyrosos a modo de darẽ graças a Deos"), enfatiza as lágrimas de Nancá como símbolo teosófico do apelo ao despojamento dos bens materiais, condição fundamental para a fé ou abandono fiducial nas mãos de Deus, como preconizam tanto a corrente tauísta como a escola chamada da infância espiritual, de S. Teresa de Lisieux, ou do Menino Jesus: "Aque o minino pondo os olhos na Nancá dizem que disse. Agora que com afflicção & angustia

triste, ó miserauel & fraca molher estàs mais atribulada & confusa no pouco remedio que o entendimento humano te está representando, & te sometas cõ humildes suspiros debaixo da mão do alto Senhor, tira, tira, tira, ou quando não, trabalha por tirares teu coração dos fumos da terra, pregãdo de verdade teus olhos no Ceo, & nelle veràs quanto pode a oração do innocente & atribulado diante da justiça do q̃ te criou, porq̃ na hora q̃ com humildes suspiros lhe manifestaste a tua fraqueza & pouco poder, logo de cima te foy concedida a vitoria do tyranno Silau, cõ grãde promessa q̃ o Senhor de todos os homẽs te mãda fazer por mym sua formiga"(14).

Revelando os desígnios misteriosos de Deus, o Menino-Profeta anuncia a salvação de Nancá e sua família nas próprias embarcações dos inimigos, bem como o grande império a que dará origem: "te manda q̃ nas embarcações de teus inimigos embarques teus filhos, & toda tua familia, & ao som das agoas corras a terra vigiando a noite com cõr de teu braço, porque elle te mostrarà antes que chegues ao descanzo do rio, onde assentes por longa habitação hũa casa de tamanho nome, que pelo tempo dos tempos sua misericordia seja nella cantada com vozes & sangue de gentes estranhas, cujo clamor seja tão agradauel em sua presença como os bramidos dos justos & fieis meninos de tãra idade"(15).

A morte súbita do mensageiro pretende mostrar a autenticidade da sua prodigiosa função: "E dito isto assi por estas palauras, diz a historia que logo naquelle instante o menino cahio morto em terra, do qual successo (se assi foy) a Nancia com todos os seus ficaram assaz espantados"(16).

A miraculosa chuva de fogo, manifestação fenoménica da união de dois elementos naturais, integra-se na série de cataclismos de proporções cósmicas com um visível simbolismo cosmogónico: "l'immersion totale de la Terre dans les eaux, ou sa destruction par le feu, suivie par l'émergence d'une Terre vierge, symbolisent la régression au Chaos et la cosmogonie"(17).

Após o castigo da tirania, pela destruição e pela morte, surge a esperança de um mundo novo e de uma nova humanidade: "dizem que na carne onde tocava qualquer daquellas gotas, a queimava de tal maneyra que com hũa dor incomportavel lhe penetraua até o mais intrinseco dos ossos, sem auer vestido nem outra cousa algũa que sobre sy pusessem que lhe pudesse fazer resistencia (...). E embarcandose com seus tres filhos & com toda a mais gente nas trinta jangás da armada, se foy pelo rio abaixo, & (...) affirma a histo-

ria ã a cabo de quarenta & sete dias chegaraõ a aquelle sitio onde agora está edificada a cidade do Pequim"(18).

As lágrimas, mais uma vez, encontram-se associadas à gratidão, a partir do reconhecimento pela fé da acção de Deus na história: "Conhecendo então a Nancaa que era aquillo hum muyto grande mysterio, recebeo esta merce da mão do Senhor com muytas lagrimas, & lhe deu por ella muytas graças com todos os seus"(19).

Segue-se como desenlace feliz (happy end) o lançamento da primeira pedra da edificação da cidade (20), concluindo-se a história com o significado da atribuição dos nomes dos heróis às principais cidades: "Desta maneyra (...) se fundou esta cidade, & se pouou este imperio Chim por este principe filho de Nancaa chamado Pequim, ã era o mais velho de todos. Os outros dous seus irmãos mais moços, ã se chamaõ Pacão & Nacau, fundarão despois outras duas cidades, que puserão os seus proprios nomes. E da mãy delles, (...) Nancaa, se lê tambem que fundou a cidade do Nanquim"(21).

A DEUSA AMIBA

O culto da deusa Amiba, várias vezes referido na PEREGRINAÇÃO, parece, como afirma A.J.Saraiva, apoiado em G.Le Gentil, uma corruptela de género e uma confusão entre a seita budista Amida ou Amita bha, o Buda das virtudes infinitas, e a deusa Kwannon, representada com uma criança nos braços (22).

A grande expansão popular desta seita pela China, Indochina e Japão terá impressionado Fernão Mendes Pinto, até pela sua proximidade com a doutrina escatológica do Cristianismo. Fundada na China por Tao-ch'ò (562-645 d.C.), baseada no texto sânscrito Sakhavativyuha, prometia o paraíso aos seus devotos, em contraste com os horrores do Inferno, de acordo com os quarenta e oito votos de Bodhisattva Dharmakara: "The great success is attested to by the great number of paintings of "Amida's welcome", wich were set next to the dying to give them comfort and help in their final hours"(23).

A relação deste culto com o Dilúvio e o repovoamento do género humano insere-se no mito do "eterno retorno", já apontado, segundo uma ideia arcaica, a criação e a destruição cíclica do mundo: "de la "dégradation" progressive du Cosmos, necessitant sa destruction et sa re-création périodiques"(24).

O parto pelas anxilas marca bem o distanciamento em relação à procriação natural, sublinhando a associação entre pecado e sexo: "suara pelos sobacos grande soma de crianças, pelo do braço direy to machos, & pelo do ezquerdo femeas por não ter outro lugar no corpo por onde as pudesse parir, como tem as mulheres do mundo que tem peccado, em castigo do qual as sujeitara Deos por ordem da natureza à miseria da corrupção, çuja & fedorenta; para mostrar quanto lhe fedia o peccado cometido contra elle"(25).

A história continua com o mito cosmogónico da origem da noite, cujo discurso se reveste de uma poética elegíaca, de uma beleza ingénua, cativante: "E despois de paridas (...) ficara tão debilitada daquelle parto, por não ter quem a prouesse do necessario, que cayra morta em terra, sem nunca mais se levantar ategora, pelo qual a lũa em memoria do sentimento desta morte, se cobrio de dô, ã saõ aquellas nodoas da sombra da terra ã cõmmumente lhe vemos" (26).

A profecia do dia eterno, neste contexto da mitopoiese, assume um significado simbólico de inegável optimismo escatológico. A convergência com os movimentos milenaristas, veiculada pela cifra numérica, contrasta neste aspecto com o pessimismo habitual das correntes: "& ã quando acordar, que será despois de passarẽ tantos annos quantos foraõ as crianças que pario, que saõ como disse 33 333. Então tirará a lũa aquella mascara de dô, & ficará a noyte daly por diante tão clara como o dia"(27).

A NOVA VERSÃO DO GÊNESIS E A PREGAÇÃO EVANGÉLICA NO CALAMINHAM

Correspondendo àquilo que G. Le Gentil designa por primeira fase da revelação progressiva do pensamento dos Orientais pelos missionários, ou seja o exagero das semelhanças de religiões asiáticas com o Cristianismo (28), a nova versão do Génesis, bem como o Dilúvio, inserem-se numa "representação mítica renovada do acontecimento fundador e originário"(29), que culmina com a vinda de Cristo e a proclamação pública e lacrimosa de fé do grepo tibetano: "de que o grepo como todos os mais que estauão com elle fez ta manho caso, que posto em joelhos com as mãos levantadas, & os olhos no Ceo disse com muytas lagrimas: 'A ty Deos & Senhor, de cuja fermosura & bondade saõ testemunhas os Ceos com as suas estrelas peço de todo meu coração ã permittas que em nossos tempos chegue a hora em que as gentes do mudo te dem graças por tamanha mer

ce"(30).

Esta admiração tem como causa a verificação testemunhal da antiga pregação evangélica em Dunclee: "Ainda que ja isso se certificou nesta terra antigamente pelo dito de hum homem chamado Ioaõ q veyo ter a esta cidade, do qual se escreue que era homem santo, & que fora discipulo doutro que se chamaua Tomè Modeliar, criado de Deos, que os naturais de Dunclee tinhaõ morto, porque pregaua publicamente que Deos se fizera homem, & morrera pelos homẽs, cousa que nesta terra fez tamanho abalo em toda a gente, que muytos creraõ ser isto verdade & outros a maneyra de contrabãdo, por ex citação dos grepos da ley do Quia y Figrau deos dos atomos do sol, lhe reprobouaõ o que dezia"(31).

Apesar da crua desmistificação desta crença por G. Le Gentil - "Les Portugais ont commencé par voir des chrétiens partout. Ils ont fait un sort à la légende apocryphe de l'apôtre saint Thomas" (32)- ela adquire no texto de Mendes Pinto um valor não despiciendo de autenticidade, atestado pelas lágrimas e pelo rito da genuflexão e das mãos erguidas, já mencionado. Deste modo, instituindo-se como vivência religiosa de um Tempo prodigioso e sagrado, o mito é colectivamente assumido como uma história considerada verdadeira, significativa e exemplar (33).

Na nova versão do Génesis, para além do exotismo dos nomes (A-daa e Bazagom, a árvore Hisaforaõ, a serpente Lupantoo), ressalta também o signo das lágrimas como símbolo do arrependimento da própria culpa: "E que vendose o Adaa ameaçado co gosto da morte, te- mendo que passasse ainda adiante o açoute da diuina justiça, passou hũ espaço de annos em continuas lagrimas, pelo qual lhe mandou Deos dizer que se perseverasse em seu arrependimento quanto de sua parte fosse, lhe prometia perdão do seu erro"(34).

DESMITOLOGIZAÇÃO E REMITOLOGIZAÇÃO

Expulso do campo da razão, desde os Gregos do século VI a.C., o mito, reinserido no contexto das relações entre homem e natureza e das diversas acepções do tempo (35), tem sido revalorizado pela moderna filosofia e pela antropologia, a partir da neutralização da dicotomia mýthos/lógos. A descoberta do papel cognoscitivo do mito nas civilizações arcaicas, marcado "por uma necessária repetividade, com fins rituais e memoriais e não, como muitas vezes se disse, reproduções a-históricas"(36), tem permitido reapreciar a submissão do mito ao lógos, "a uma linguagem bem precisa que a-

ge com os seus códigos de correspondência e com instrumentos e planos de manifestação que garantem não só a sua transmissão mas também a sua identidade"(37).

Na PEREGRINAÇÃO, se é certo que é concedido um lugar proeminente à concepção e formulação mitológica, também é certo que o narrador, procurando exercer um juízo crítico sobre o conteúdo e as formas de que se revestem os mitos narrados, filtra intencionalmente essa realidade, com o intuito evidente de favorecer a ideologia cristã. Não se trata, pois, de um ponto de vista isento e equidistante mas de uma opção subjectiva, timbrada pela civilização ocidental, a que não será porventura alheia a ameaça da censura inquisitorial. Passa-se, assim, quase automaticamente, de uma desmitologização a uma espécie de remitologização.

As lágrimas do mito cosmogónico como que perdem agora o seu fascínio poético quando o conteúdo da mitopoiese é depreciativamente rotulado de "patranhas" e os seus crentes de "cegos" e "miseráveis": "Vimos (...) outro edificio (...) por nome Nacapirau, que quer dizer Raynha do Ceo, porem elles não dizem isto pela que o he verdadeyramente, que é a Virgem Maria nossa Senhora, mas tem estes cegos para sy que assi como na terra os Reys tēporais são casados, assi também Deos nosso Senhor là no Ceo he casado, & ã os filhos que gerou nesta Nacapirau que he sua mulher são as estrelas que de noyte se vem no Ceo, & quando algũa dellas corredo se desfaz no ar, dizem que he hum daquelles seus filhos que morreo, & que pelo sentimento desta morte, as outras suas irmãs choraõ tantas lagrimas, que do que sobeja dellas se rega cá em baixo a terra, por meyo das quais ordena Deos a sustentação da nossa vida, como esmolla dada pela alma daquelle defunto"(38).

E das lágrimas do mito passa-se às lágrimas da desmitologização (39) ou, melhor dizendo, da remitologização. E "deixando estas & outras infinitas patranhas que estes miseraueis tem nas trinta & duas seitas (...) desta maldita religião"(40), acrescenta: "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"(41).

7.3. AS DICOTOMIAS TEOLÓGICAS

PECADO/SANTIDADE

Constituindo uma resposta ao problema da origem do mal, "da não-conformidade do mundo, da sociedade e do homem ao que deveriam ter sido, dada a sua origem divina"(1), a noção de pecado faz parte do "conceito de erro, existente na maior parte das religiões e das filosofias"(2), desde os povos primitivos, entendido como "a violação de um tabu ou a falta de uma regra de culto"(3), até ao Judeo-Cristianismo, em que é encarado como a quebra de relação pessoal entre um indivíduo e um Deus Único (4), passando pelos Gregos, em que o sentimento arcaico de culpa se transforma em consciência do miasma, em razão da "interiorização" da consciência (5), pelos Romanos e, ainda, pelos Chineses, em que o pecado, por influência confucianista, consiste num desregramento do egoísmo, da gula e do excesso do desejo (6) e, por via budista, a transgressão de ming (estatuto individual, definido pelo destino) (7).

Considerando o pecado como objecto historiográfico, J.Délumeau analisa magistralmente o discurso culpabilizador do Renascimento e a sua dominante pessimista como uma autêntica revelação epistemológica: "les hommes les plus représentatifs des XVe et XVIe siècles n'eurent absolument pas le sentiment d'être des Prométhées. Le plus souvent ils se sentirent fragiles et pécheurs, guettés par la mélancolie, angoussés par le declin rapide d'un monde qui approchait de la veilles"(8). Segundo esta tese, só o aligeiramento das grandes calamidades, como a Peste negra ou as guerras da Religião, pôde, no século XVIII, conduzir o homem a pôr em causa a pastoral do medo.

A PEREGRINAÇÃO, inserindo-se contextualmente no discurso culpabilizador do Renascimento, ~~de que fala~~ J.Délumeau, vai desafiando confessionalmente, de um extremo ao outro do texto, o rosário das lágrimas penitenciais, como uma fatalidade irreversível e inabalável.

A assunção pública das próprias culpas, como a causa de todos os males, em confronto com o reconhecimento da misericórdia divina, não é apanágio individual do dolorismo patológico do Autor renascentista, como se poderá inferir de uma análise de tipo freudiano (9) - "me ajudem a dar graças ao Senhor omnipotente por vsar comigo da sua infinita misericórdia, a pesar de todos meus pecca-

dos, porq̃ eu entendo & cõfesso que delles me nacerão todos os males q̃ por mim passarão, & della as forças, & o animo para os poder passar, & escapar delles com vida"(10)- mas estende-se ao universo da mentalidade vigente na época, tanto ocidental como oriental. G.Le Gentil vê mesmo nesta tendência fatalista a influência nipónica do ingwa(11).

A auto-acusação, longe de constituir um peso humilhante e confrangedor, liberta e consola, como reconhecem sucessivamente "hũa mulher de dias" e o coro dos Portugueses. "Catiua & roubada (...) com tres filhos mortos, & hum marido", com os parentes "metidos em fornos acesos", ousa declarar:"forão meus peccados tamanhos que cerrarão as orelhas à clemencia infinita do Senhor de todos senhores, paraque não ouuisse esta petição que a mim parecia justa, mas na verdade o que elle ordena isso he o melhor"(12).

O coro de lágrimas remata emotivamente a auto-acusação, numa força sedutora e contagiante imparável, constituindo aquela por si só um prémio gratificante:"A isto respondemos nós que por peccados nossos permitira Deos vermonos daquella maneyra: a que ella, tambem com muytas lagrimas, que lhe não faltauão então assi como a nós, disse, bom he sempre em vossas aduersidades justificardes os toques da mão do Senhor, porque ~~nessa~~ ^{essa} verdade confessada de boca & crida de coração, com constância firme & limpa, está muytas vezes o premio de nossos trabalhos"(13).

A consciência do valor da auto-acusação é tão forte e tão generalizada que os Portugueses ^{vão} ousam replicar ao mau juízo que deles faz o enviado do Rei dos Léquios:"pregunta a estes homẽs qual foy a causa porque Deos os desẽparou tanto da sua mão poderosa, & permitio no juizo da sua diuina justiça que viessem suas vidas a ser julgadas por pareceres de homens a q̃ o remordimento da cõsciencia não porã diante dos olhos o espanto da visaõ temerosa com que a alma na derradeyra hora da vida se soe afrõtar? pelo q̃ he de crer que peccados sobre peccados foraõ os que causarão isto que nelles vejo"(14).

Pelo contrário, confirmando a acusação que lhes é feita, contrapõem à autoculpabilização as lágrimas da sua humildade e da esperança perante a misericórdia divina, de acordo com a asserção paulina:"Onde abundou o pecado, superabundou a Graça"(15):"Nds lhe respõdemos que tinha muyta razão, porque claro estaua que os peccados dos homens eraõ a principal causa dos seus trabalhos, mas que nem isso tiraua a Deos que era pay & Senhor de misericordia, condoerse daquelles que com lagrimas & gemidos chamauão por elle

de continuo, em cuja bondade tínhamos posto nossas esperanças"(16).

É esta fé que permite suplantar as provações mais violentas, como o naufrágio nas Ilhas Léquiãs: "nos socorremos a hũa imagem de nossa Senhora, á qual pedimos com muytas lagrimas & muytas gritas que nos alcançasse do seu bento filho perdaõ de nossos peccados, porque da vida não auia ja quem fizesse conta"(17).

A par da retórica das lágrimas penitenciais e do discurso culpabilizador - confronte-se, a propósito a alocução de um menino de quatro anos no funeral do Roolim de Mounay: "a ty peccador, cõ - cebido em peccado na vil miseria & torpeza da carne"(18) - surge a noção de santidade como um contraponto dialéctico a essa retórica e a esse discurso.

O pregão de "hũ sacerdote tido na opinião de todos por homẽ santo", em nome do "capitão santo Xemindoo"(19), considerado "espelho claro" de Deus, reveste-se de um tom ético-político tão pronunciado que a conexão inseparável entre religião e poder chega a parecer demagogia, embora se trate do apelo á luta contra a tirania: "vo amoesta & manda da parte do Quiay Niuandel deos das batalhas do cãpo Vitau"(20).

O carácter sagrado da fonte e dos instrumentos legitima, assim, a violência da luta: "ã ninguẽ leuãte a mão cõtra elle, nẽ contra este santo ajuntamento zelador do pouo Péguu"(21). Estabelece-se, mesmo, um contraste pedagógico-político entre os rebeldes - "o ã for cõtra este exercito dos seruos de Deos, ou for em consentimẽto de se lhe fazer algũ mal, serã por isso maldito, & fayo, & negro como os filhos da noite ã na baba irosa da sua peçonha dão bramidos de raiua cruel, tragados nas ardentes gengiuas do dragão da discordia, a quem o verdadeyro senhor de todos os deoses amaldiçoou perpetuamente"(22) - e os dóceis: "E aos bẽauenturados ã obedecerẽ a este pregão, cõ obediencia de santa irmãdade, se lhe outorga perpetua paz nesta vida acompanhada de muytos beẽs & de muytas riquezas, & depois da morte sua alma serã tão limpa & agrada uel a Deos como a dos santos ã passaraõ bailãdo nas resteadas do sol ao descanso celeste do Senhor poderoso"(23).

A poderosa energia que se desprende desta pequena peça oratória, recheada de conotações expressivas, como a gradação de adjetivos, metáforas e comparações, e que prima pela unidade estreita entre significado e significante, arrasta irresistivelmente as grandes massas populacionais a uma adesão emocional pronta: "era tamanho o estrondo & o medo que isto fazia a os ouuintes, & tama-

nha a impressãõ que lhes fez nos coraçoẽs; que em sós sete noites que isto se cõtinuou se passaraõ para o arrayal do Xemindoo passante de sessenta mil pessoas, porque tanto credito dauão todos a aquillo que ouuiaõ como se lho dissera hum anjo que viera do Ceo" (24).

Com a magia magnética e a força do prestígio que o termo santo contém - santo é Deus, santos são os seus enviados, santo é o projecto anunciado, santos são os que a ele se associam - não admira o extraordinário poder, tanto moral como político-social, dos chamados "santos" na PEREGRINAÇÃO, cujos efeitos são, em geral, positivos, mas a que não será alheia uma certa ambiguidade, como discrimina teoricamente André Vanchez a propósito do "santo" em geral: "o santo e a santidade revelam uma força de integração capaz de eliminar conflitos, de dar significado à marginalidade de certos grupos, de tornar tolerável a pobreza ou as diferenças entre as classes, numa palavra, de procurar muitas vezes, directamente ou não, consenso para as instituições e de resolver em parte a dicotomia ordem/desordem. Representando sobre alguns níveis uma forma de comportamento e condicionamento, e portanto, um controlo social, e permitindo evitar, por vezes formas de repressão, discriminação, terror e violência, pode-se facilmente perceber que a santidade tenha comportado uma forte tentativa de disfarce do poder civil e, em geral, da política" (25).

De qualquer forma, é inegavel a função pedagógica dos exemplares mendesianos, para a sociedade da época, não apenas dos cristãos (estes, à excepção de Xavier, são pouco notados) mas sobretudo dos não-cristãos, numa lógica paradoxal, que inverte a mentalidade vigente.

SAGRADO/PROFANO

Presente, embora sob formas diversas, em todas as culturas (26), a distinção sagrado/profano também é uma constante na organização do espaço, tanto ideológico como social, na PEREGRINAÇÃO.

Apoiado nos trabalhos de A.J.Saraiva, Sílvio Castro, no artigo "Confissão e Assacralidade em Fernão Mendes Pinto", ressalta aquilo que considera uma evidente contradição entre a denotação da religiosidade convencional do autor, presente na atitude do "eu confessional", e a tomada ideológica revolucionária que se manifesta na expressão optimista das possibilidades do homem diante do mundo, entre o tópos da sinceridade e a ironia que decorre da denún-

cia do anti-herói que existe em todo o homem (27).

Constituindo, no dizer de Eliade, "duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história"(28), a distinção sagrado/profano, mais do que uma oposição dialéctica, e muito menos uma contradição, como afirma Silvio Castro, representará, afinal, uma visão complementar ou, até, concorrencial (29).

Dividido entre a tradição medieval-renascentista do Ocidente cristão, que o leva à noção contrastante desse binómio e à descoberta da concepção unitária da tradição oriental, segundo a qual o sagrado absorve pan-onticamente toda a vida colectiva e toda a visão do mundo (30), Mendes Pinto acaba por deixar transparecer, quiçá instintivamente, o ponto de vista da sua própria formação, valorizando esteticamente com a sua subjectividade a riqueza documental do texto.

Assim, tanto europeus como asiáticos, sensíveis à noção do transcendente, privilegiam o espaço do sagrado como a força vital que "une os membros de um grupo e, estabelecendo os valores morais, efectiva uma integração da mente dos indivíduos nas crises da vida, morte, puberdade, matrimónio e nascimento"(31).

O espaço físico do sagrado é, como já vimos em 4.5.5.2., ciosamente reivindicado pelo venerando Hiticou, ao denunciar dramaticamente a profanação de um templo de Calemplui: "com as mãos aleuantadas lhe pedia com muyta efficacia que não consentisse cuspi remlhe os nossos no altar, porque o sentia mais que tiraremlhe mil vezes a vida"(32).

A mesma consciência ressalta na escolha de um pagode pelo Rei de Bramá como estratégia de eficácia, para nesse "santo jazigo dos mortos" pronunciar um juramento solene, "em joelhos, & com as mãos aleuantadas ao Ceo", diante do "Quiay Niandel deos das batalhas do campo Vitau"(33).

Sagrado é de tal modo o nome cristão entre os Portugueses que é em virtude da sua invocação lacrimosa que sessenta e quatro mulheres e crianças são poupadas à sua espada cruel: "as quais todas em hum grito dezião chorando Christão Christão, Jesu, Jesu santa Maria, & algũs dezião Padre nosso que estãs nos Ceos (...). E pa recendome a mym ã na verdade eraõ Christaõs como dezião, pedy ao Necodã que não cõsentisse que se matasse nenhũ pois eraõ Christaõs"(34). A mesma estratégia lacrimosa havia sido usada pelo

"Reizinho" de Pullo Hinhor (35).

Sagrados são todos os reconhecidos como santos, mesmo em vida, como a irmã do Rei tártaro, recolhida num mosteiro, a quem "beijaraõ o pé como a santa"(36), ou o padre mestre Francisco Xavier, reconhecido "com grande nome de santo na voz de todo o pouo por milagres que lhe lâ viraõ fazer, ou, por mais acertado, que Deos nosso Senhor por elle fizera"(37).

Sagrada é a pira, capaz por si só, como que por um efeito mágico ("ex opere operato"), de produzir santidade:"É o mesmo em baixador pay da morta, se mostrou tambem disto muyto satisfeito, dizendo, agora filha, ã sey ã es santa, & estás seruindo teu marido no Ceo, te prometo & juro (...) te mande fazer em memoria de tua bõdade, hũa casa de nome tão honroso, ã tu desejes de vir de lá donde estás a te recrear nella, como aquellas almas ã temos pera nos, que ja antigamẽte fizeraõ o mesmo"(38).

Sagrados são, pela mesma lógica, todos os auto-martirizados, como se anuncia e reconhece fanaticamente no Calaminham:"dizendo num tom muyto sentido, rogay peccadores todos a Deos que vos faça dignos de serdes santos como este ã agora morreo em sacrificio de cheyro suaue, a ã todo o pouo prostrado cos rostos no chão com hũa espantosa grita respondia, assi esperamos no deos de mil deoses que seja"(39).

A dicotomia sagrado/profano, no que se refere à organização do espaço e do tempo, está bem patente na liberdade sexual dos sacerdotes tártaros fora do templo de Singuafatur e na excepção anual que lhes é feita para a quebra da castidade, mesmo no interior do recinto sagrado:"os quais sacerdotes hũa só vez no anno se lhes permitia quebrarem a castidade dentro naquella cerca, mas que fora della o podiaõ fazer cada vez & com quem quisessem, sem encorrerem em peccado"(40).

A imagem da abelha é, a este propósito, bastante expressiva da distinção entre puro e impuro, entre esotérico e exotérico, na resposta sábia de Hiticou:"preguntandolhe (...) se tinhaõ molheres, respondeo que os que ouuessem de dar vida à alma lhes era muyto necessario não gastarem dos deleites da carne, porque claro estaua que no fauo doce do mel se criaua a abelha que picando escãdalizaua, & magoaua aos que o comião"(41).

Por isso, entre os critérios de santidade verificáveis nos bonzos japoneses, o Faxiandono enumera, além da oração na "mayor par

te da noite", a perpétua castidade, bem como a abstinência de peixe fresco, a cura dos doentes, o ensino da moral, a pacificação das discórdias, a consolação dos aflitos e a veneração dos elementos cósmicos e dos santos: "sustentação de noite cõ suas esmolas as almas que chorando lhe pedião conselho nas aflições & trabalhos que padeciaõ por serem pobres (...) & sobre tudo eraõ muyto amigos do sol, das estrellas, & dos santos do Ceo"(42).

4.3. DEUS(ES)/DEMÓNIOS(DIABOS)

Constantemente dilacerado ao longo da amarga via sacra da existência, o narrador da PEREGRINAÇÃO constrói a imagem libertadora de um Deus que, sem abandonar a sua transcendência, se deixa tocar, através da catábasis, pelos problemas humanos.

Doador de vitórias (43), o "Deos mayor de todos os deoses que moue as nuuës do Ceo com impeto suaue de mão poderosa"(44) é simultaneamente o que, satisfazendo o apelo dramático dos que choram, faz justiça e actua com misericórdia.

São as lágrimas, sob a metáfora do sangue, da mulher do Capitão do junco, aprisionado e ameaçado de morte com seus filhos, em Pongor (Ilha Léquia) que, desencadeando a solidariedade das mulheres nobres da cidade, reclamam a justiça divina, como se dá conta na carta à mãe do Rei: "tambem lhe dezião o que esta Portuguesa fizera, & a grande dôr & lastima com que derramando sangue de todo seu rosto lamentaua com altas vozes a morte de seu marido & de seus filhos, & lhe affirmaraõ que tinha Deos tomado a sua conta o castigo da sem razão deste crime"(45).

Mas são também as lágrimas do Chaubainhá, no seu acto de rendição, que, implorando misericórdia ao seu vencedor, permitem visualizar a imagem de um Deus compassivo: "com que lhe pedir de olhos, & prostrado por terra, que a elles & a mim imitando pobreza deixe acabar em religião, onde protesto de chorar sempre com arrependimento profundo a culpa do crime passado (...) porõ assi esfaimado das promessas da terra fique mais aceita a minha penitencia ante aquelle que tudo perdoa"(46).

Perdoar para ser perdoado, de acordo com o preceito cristão do Sermão da Montanha (47), que converge para o princípio confucianista da reciprocidade, shu (48), é o que o Roolim de Mounai lembra ao Rei de Bramá: "lêbrete que o officio mais aceito a Deos, & que se elle mais inclina com effeitos de misericordia, he este

que agora tães diante de ty, porque imitandoo nesta clemencia que os coraçõens de todos estão desejando, inda que para isso não abrãõ seus beiços, que quando na hora da morte olhar para ty, estenderã sua mão poderosa sobre tua cabeça, para que de todo fiques sem culpa"(49).

Neste sentido, pela carga semântica que comporta, é significativo o nome do orago dos pagodes e templos asiáticos: "hum templo rico (...) por nome Quiay Docoo deos dos afligidos da terra"(50); a ermida Quiay Vogarem, deos do socorro"(51); "hũ pagode ã se dezia Quiay Hiparom, deos da pobreza"(52).

Continuamente açoitado pelo aguilhão da Adversidade, o homem renascentista, a par e passo com a euforia científica da descoberta e da conquista, é constrangido a um exercício permanente de auto-relativização ante a força maior do desconhecido e do transcendente, como se autodefine o Rei de Sião ante o Deus dos seus interlocutores portugueses: "ante seus olhos sou hum bichinho muyto pequeno"(53).

Esta consciência de humildade òntica não é, pois, exclusiva do ponto de vista mendesiano. Camões projecta-a singularmente no final do Canto I, como um contraponto essencial ao poema glorificador da gesta lusíada:

"No mar, tanta tormenta e tanto dano,
Tantas vezes a morte apercebida;
Na terra, tanta guerra, tanto engano,
Tanta necessidade avorrecida!
Onde pode acolher-se um fraco humano,
Onde terá segura a curta vida,
Que não se arme e se indigne o Céu sereno
Contra um bicho da terra tão pequeno?"(54).

Despojado da carga excedentária da vaidade egocêntrica, auto-relativizado aos olhos do transcendente, o homem religioso sente-se mais facilmente interpelado ao encontro fraternal com o seu semelhante, como reconhece também o Rei de Sião, ao conceder a libertação dos cativos portugueses e a restituição dos seus haveres: "porã as cousas ã se fazẽ por amor de Deos quando cõ lagrimas se pedem por elle, hãõ de ser feitas cõ muyto mais largueza daquella com ã as pedẽ os necessitados"(55).

Justiça e misericórdia são, pois, os pratos dialécticos da balança que pesa os valores espirituais, do homem renascentista, na síntese ideológica da PEREGRINAÇÃO, expressa pelo signo das lágr

mas, evocado numa perspectiva religiosa, como sabiamente proclama a carta da rainha de Proom: "nem sey mais que chorar diante de Deos a sem razão que se me fizer, a cuja diuina natureza he tão proprio socorrer com misericordia & castigar com justiça, que por muyto grandes que sejam os estados do mudo os trilha debaixo do pé com hũa potencia tão espantosa, que até os habitadores da concaua baixa da casa do fumo temem & tremem diante deste Senhor" (56).

Parte integrante de uma teoria cosmológica ou alegoria psicológica da angústia humana (57), o Diabo ou Demónio, grotescamente simbolizado na figura da cobra e da serpente, surge na PEREGRINAÇÃO como uma personificação das forças do Mal, em oposição a Deus(es).

Assim, o pai da moça cobiçada e arrebatada por Diogo Soares, indignado com os crimes praticados por este tirano galego, procura mobilizar os seus compatriotas para uma dramática vingança com a ameaça da Serpe infernal: "se foy a hum templo (...) por nome Quiay Fintareu, deos dos affligidos, & tomando o idolo do altar (...) disse chorando (...) o que comigo não acompanhar a este deos que tenho nas mãos com chorar & gemer hum crime tão abominavel, a serpe tragadora da concaua funda da casa do fumo lhe consuma os seus dias, & lhe espedace as suas carnes no meyo da noite"(58).

Presentes no folclore chinês, em numerosas lendas, anedotas e contos populares (59), a ponto de se avaliar o seu número em trinta mil a habitar o corpo humano, correspondendo aos 360 dias do ano (60), os Demónios tântricos fazem também parte integrante do Budismo tibetano, como "uma ressurgência ou uma sacralização dos cultos tradicionais Bon"(61).

A agressividade da multidão, insultuosamente descarregada sobre a serpe de Tinagogoo, manifesta, no fundo, o cepticismo humano em face da esperança "na possibilidade da salvação total e de que todas as anergias trabalhando no universo se reconciliarão finalmente"(62): "toda a gente se chegaua nella com hũs ferros como agulhas dalbarda, & lhe dezia muytas palauras injuriosas em seu desprezo & afronta, chamandolhe turbacão, maxiranee, valoo, hepacou, tangamur, cohilousa, que quer dizer, soberba maldita, payol do inferno, lago profundo de condenação, enuejosa dos beês do Senhor, dragaõ esfaimado no meyo da noite"(63).

Partindo do princípio de que as impressões acumuladas durante

a vida se expandirão "na altura da morte e assediarão a nossa consciência revestindo formas por vezes terrificantes"(64), o Budismo tibetano procura aprofundar o momento da morte, a partir do legado espiritual do Bardo Thodol, até ao estado intermédio que precede o renascimento numa matriz, na esperança de reconhecer a sua natureza e evitar a reencarnação (65): "Condenado a errar no meio de solidões escuras (...) tem a impressão de ser perseguido por uma multidão de demónios invisíveis, e a sua alma transborda de incomensurável tristeza"(66).

Assim, nos funerais do Roolim de Mounai e do Rei de Sião capta-se o momento da luta que precede a reencarnação a partir da esgrima de adolescentes: "como que enxotauão o diabo, dizendo, wayte maldito para a concaua funda da casa do fumo, onde com pena perpetuamente morrendo sem acabar de morrer, acabarás, com nunca acabar de pagar a rigorosa justiça do alto Senhor"(67); "hía hum minino (...) dando a entender com esta inuenção que era anjo do ceo mandado por Deos a prender toda aquella multidão de diabos por não saltearem a alma del Rey antes que chegasse ao aposento que na gloria lhe estava aparelhado por premio das boas obras que neste mundo fizera"(68).

7.4. A LOGOMAQUIA E A APOLOGÉTICA

O clima agonístico que se respira ao longo da PEREGRINAÇÃO, após as sequências narrativas de pendor bélico e as que contem - plam a resistência heróica às adversidades da Fortuna, não abran - da de intensidade dramática com o debate ideológico que se con - centra no final do texto. Os comentários dispersos do narrador acerca das religiões exóticas são agora ampliados e iluminados no grande agõn teológico entre Francisco Xavier e os bonzos budis - tas zen. O orbe, à luz da diegese mendesiana, parece, assim, se - melhar-se a uma gigantesca arena em que se degladiam actores com interesses, ideologias e modos opostos de estar no mundo.

Esta logomaquia, ou esgrima verbal, tem uma finalidade apolo - gética, ou de defesa da posição teológica da própria religião. Como tal, contribui para o esclarecimento desses comentários dis - persos, já referidos em 4.3.4., como algo que ultrapassa a mera estratégia de contorno da censura inquisitorial, para se inserir no proselitismo missionário da Igreja Católica, enquanto objecti - vo oficial da Expansão portuguesa: a dilatação da Fé e do Impé - rio (1).

As lágrimas do bonzo de Canafama, juntamente com as suas pa - lavras, são índice testemunhal notório da sua conversão: "o qual depois de conceder o que antes negava, se pos em joelhos com as mãos levantadas no meyo da praça que estaua cheya de gente, & pe - rante todos disse chorando, a ty Eterno Iesu Christo Filho de Deos se rende a minha alma, & confesso aquy com a boca o que te - nho fixo em meu coraçãõ, pelo que requeyro a todos quãtos me ou - uem que digaõ às gentes com quem fallarem que me perdoẽ por quan - tas vezes lhes preguey por verdade o que agora estou vendo & en - tendo que he falsidade & mentira"(2).

O relato desta confissão pública, na voz do próprio obreiro mediato desta conversão, assume um valor de eficácia que é auten - tificado pela sua repercussão no meio: "E sabey certo irmãos, que esta santa confissaõ deste nosso seruo de Deos & irmão nosso fez tanto aballo em todo o pouo, que se eu oje quisesse, se bautiza - rião mais de quinhentas pessoas"(3). Não se trata, porém, de um troféu orgulhosamente empunhado mas de um êxito prudentemente re - lativizado, de acordo com a autoridade oposicionista dos bonzos budistas: "mas cõuem tratar este negocio com muyta prudencia, & nõo lho fazer tão leue por causa dos bonzos que lhes aconselhaõ

que ja que se hãõ de perder com se fazerem Christãos, que me peção por isso muyto dinheyro, & isto porque lhes parece que não lho dando eu, por ser pobre, & não ter que lhes dar, perder o credito que lhe elles dizem que tẽ nas palauras que me ouuem, mas o Senhor prouerá com sua misericordia neste impedimento que o astuto inimigo da Cruz lhes procura"(4).

Esta atribuição ao Demónio da acção retórica dos bonzos é, aliás, um autêntico refrão neste episódio logomáquico, como que a sublinhar não só o seu carácter apologético mas também o efeito psicológico perturbador para os enunciadores da alcunha endeçada aos "ministros (...) do demonio"(5). As lágrimas também evidenciam de tal modo esse efeito psicológico perturbador que o narrador não esconde a contradição com que se debate entre a crítica e o elogio aos alcunhados: "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"(6).

A carta-convite do dáimio do Bungo ao P.Francisco Xavier não só traduz um gesto hospitaleiro de acolhimento mas é por si só uma declaração explícita de admiração eminente ao Deus do convidado e à sua doutrina, metaforicamente expressa em "gemidos", em contraposição aos deuses nativos e aos soberbos ministros do Budismo nipónico: "Padre bonzo do Chem ahigogim, a tua boa vinda à minha terra seja tão agradauel ao teu Deus quãto lhe satisfaz o louvor dos seus santos, por Quamsio nafama (...), pelo ã te rogo muyto (...) me mãdes cue eu te importune sem esquiuança de braços, com pedir de joelhos prostrado por terra ao teu Deus, que eu confesso ser Deus de todos os deoses, & melhor dos milhores, ã viue nos ceos, ã pelos gemidos da tua doutrina manifeste aos inchados do tempo quanto cõ pobreza lhe agrada a tua santa vida, paraã a cegueyra dos filhos de nossa carne se não enganẽ cõ as falsas promessas do mundo"(7).

Não parece, pois, um simples gesto de cortesia este posicionamento por parte de quem pretende actuar como árbitro do grande debate ideológico entre o sacerdote católico e os bonzos budistas. Com efeito, tanto as suas recriminações duras aos seus patrícios— "cofesso que a soberba das tuas desenfreadas palauras nos escan

dalizou de maneyra, que ousarey a jurar a meu saluo que mais parte tem o inferno em ty, do que tães nos ceos onde Deos tem . sua habitação" (8) - como as lágrimas de despedida ao benquisto forasteiro - "confessouos que me fica magoa no meu coração porque não posso ser cada hum de vds outros, pela inueja que vos tenho da companhia que leuais com vosco, de que eu fico tão orfaõ, quanto a minha alma está cá chorando, porque temo muyto que o não ey de ver mais nesta terra"(9) - denunciam claramente a actuação não neutral deste árbitro. De resto, a resposta lacrimosa do Dáimio à doutrinação dogmática da salvação é também a prova prática que confirma a sua adesão afectiva às "cousas tão espãtosas de ouuir": "se lhe arrasaraõ por duas vezes os olhos dagoa que a todos nos confundio muyto, & de õ os seus (...) fizeraõ . grande caso"(10).

Note-se que são atitudes um tanto insólitas como esta, designadamente "os elogios inacreditáveis que fazem do deus cristão muitos personagens gentios, como são pegus, siameses, léquios, tartaros e japoneses, numa súbita reviravolta de crença que é de todo inadmissível"(11), que levam Rodrigues Lapa a considerar como um dado definitivo a hipótese académica de retoques apócrifos e mutilações no texto do seu autor, fazendo dele "uma obra de propaganda desastrada da fé católica"(12).

É também desta parcialidade arbitral que os bonzos se queixam, acentuando-se, então, no quadro orientador da narração, o contraste entre a positividade e a negatividade, entre a cortesia de Xavier e a arrogância grotesca dos seus interlocutores: "A que o bonzo como affrontado (...) disse, hiacataa passiram. figiancor passinau, que quer dizer, Rey que tal diz fogo do Ceo o abra-se, & levantandose com muyta pressa, sem nenhum modo de cortesia, se foy roznando pela porta fora, de que os senhores todos ficaraõ zombãdo (...) com que el Rey (...) se rio com gosto por seis ou sete vezes"(13).

Esta descortesia dos bonzos e a resposta humorística dos nobres presentes parece um contra-senso, no contexto palaciano nipónico. Não nos esqueçamos, porém, da desconcertante actuação tradicional do Budismo Zen, entre mestres e discípulos, a partir do chamado koan, em que as pugnas oratórias virulentas e os modos extravagantes se inscrevem no âmbito de uma teatralização terapêutica e de uma pedagogia baseada numa maiêutica recheada de ciladas (14): "Trata-se de uma ocasião e de uma provocação; uma

ocasião que fornece o pretexto para um reviramento da mente sobre si mesma; uma provocação destinada a colocar o interlocutor num estado de urgência, uma inquirição árida, sem recurso racional"(15).

É esta actuação, como "uma luta de morte que não se deve tomar de ânimo leve"(16), ou "como a faísca depois de duas pedras terem sido energicamente esfregadas uma contra a outra"(17), que leva o narrador a ajuizar de má fé os adversários de Xavier: "E neste tẽpo os bõzos todos, a fim de o embaraçarẽ, ou de o descreditarẽ lhe pregõtaraõ por cousas ã o entendimento humano nũca imaginou"(18); "E proseguindo ainda adiante por seus argumentos, naõ com zelo de se conuerterem, nem de preguntarem para saberem, mas somente de caluniarem a ley de Deos, & perturbarẽ este seu seruo, lhe disseraõ"(19).

A metáfora irónica da caça aos minhotos no jardim real é ilustrativa da violência deste prélio ideológico que, inspirando-se também na tradição escolástica das sabatinas, rivaliza com as modernas disputas político-partidárias: "mãdou dizer ao padre se queria yr ver o seu jardim, onde tinha por noua ã estaua a corça já esperãdo por elle, & ã se armasse bẽ, porã quiça ã ainda hoje derrubaria hũ par de minhotos daquelles sete ã ontem lhe quise - raõ arrancar os olhos"(20).

São horas de discussão, no fim das quais o narrador dá o crédito por vencedor e os budistas por maus perdedores: "estiueraõ taõ duros em concederẽ nas razoens ã lhe dauã, ã el Rey de enfadado da pertinacia cõ ã negauã tudo o ã o padre lhes dizia se ergueo em pé dizẽdo, os ã haõ de argumentar sobre ley taõ fundada em toda a razaõ como esta he, não haõ de estar taõ fora della como vos outros vindes, (...) de ã todos os bonzos receberaõ grandissimo desgosto, & ficaraõ muyto enuergonhados, & deziã publicamẽte & em altas vozes ã fogo do Ceo viesse sobre el Rey pois se enganaua tãõ facilmente por hum feiticeyro, vadio, sem nome" (21).

Como se vê, neste agõn ideológico não se registam, como no discurso dramático, os argumentos de cada um dos contendores. Ao contrário dos "Diálogos" de Platão ou de Confúcio, em que a transcrição integral da fala dos interlocutores cria, por si só, a tensão dramática ou a dialéctica da maiêutica, a voz onisciente e omnipotente do narrador orienta, manipula e dirige o narratário, numa afirmação ideológica, cuja subjectividade não deixa margem para dúvidas.

Assim, após a ..enunciação, adjectivada e comentada, dos temas em debate, geralmente suscitados pelos bonzos budistas, tais como a negação do princípio ao mundo e o fim aos homens, a reincarnação (22), a criação, a Incarnação ou a veneração dos santos (23), segue-se quase sempre o registo elogioso do sucesso retórico de Xavier, em contraste, algumas vezes, com o tópico medieval-renascentista da modéstia do próprio narrador, incapaz de reproduzir tamanha eloquência: "com palauras & razoes de claras & euidentes, & por comparações tão proprias & naturais que o bonzo ficou cõfuso, as quais aquy não ponho por escusar proluxidade, mas principalmente porque não cabem no estreito vaso do meu engenho" (24).

Esta fuga à profundidade do discurso teológico, através da menção de réplicas e contra-réplicas, como diz o narrador "por escusar proluxidade", retira ao texto um pretensiosismo científico que é alheio à intenção do autor, para o reenviar a um terreno mais emotivo e literário.

Uma das excepções à omissão dos argumentos do sacerdote cristão é a crítica à injustiça da discriminação nipônica no que concerne à salvação das mulheres, assunto que se reveste de notável modernidade, pelo que contém de convergência com a luta contemporânea pelo reconhecimento dos direitos das mulheres, concluindo, então, Xavier que as leis do adversário "erão fundadas mais no interesse dos que as pregauão, que na verdade do Deos que criara os ceos & a terra, & obrara por sy, para a saluação tanto das mulheres como dos homens, o que elles algũas vezes lhe tinhaõ ouvido"(25).

Hesitando entre a admiração encomiástica e a censura mordaz, o narrador como que se redime da tão descarada parcialidade que manifestou ao longo do debate. Prezando o racionalismo, com inegável espírito renascentista - "esta nação Iapoa he a mais sojeita á razão que todos os outros Gentios daquellas partes"(26) - não deixa de elogiar também o discernimento dos bonzos budistas - "como homens a que todavia se não pode negar que tão por natureza melhor entendimento que os outros Gẽtios daquellas partes"(27) - qualidades a que contrapõe a obstinação pertinaz e a sua "natural oufania e presunção": "tomão muyto caso de honra desdizeremse do que hũa vez disseraõ, nem concederem em argumentos que toquẽ em seu credito, inda que por isso auturem mil vezes as vidas" (28).

7.5. A MUNDIVIDÊNCIA CRISTÃ E AS RELIGIÕES ORIENTAIS

O grande agõn teológico entre Xavier e os bonzos ilumina, num plano metatextual, o verdadeiro significado das lágrimas na PE-REGRINAÇÃO. Conhecer, trocar bens e valores, partilhar a fé e os ideais é, afinal, objecto de uma grande luta, expressa pelo pranto, com o objectivo de revelar quão difícil e doloroso é peregrinar por esse mundo além.

Por isso, a grande lição da pedagogia mendesiana parece con-signar-se na aprendizagem que resulta da confrontação entre mundividência cristã e religiões orientais, como que a explicitar uma simples mas profunda realidade: mais difícil e mais doloroso do que o prélio militar e a astúcia comercial é a pugna espiri-tual.

Se a linguagem que denota a adjectivação depreciativa dos adversários parece indicar um triunfo ideológico por parte do Ocidente conquistador, tal impressão será, em parte, neutralizada a partir da necessidade õntica de se auto-expor, através das lágrimas, numa humildade que anula qualquer triunfalismo inconsistente, falsamente proselitista, para, em conjunto com o Outro, visualizado como semelhante, se encontrar o transcendente.

A MUNDIVIDÊNCIA CRISTÃ

A um primeiro nível, a imagem do transcendente surge como algo que aproxima os cristãos das religiões mais primitivas, através do recurso mágico a um Poder superior, no meio das necessidades mais dramáticas.

É o caso do recurso desesperado a uma imagem da Virgem, sob a ameaça de naufrágio: "Vendo entã o Capitãõ & toda a mais gente o triste estado em ã os nossos peccados nos tinhaõ posto, nos socorremos a hũa imagem de nossa Senhora, â qual pedimos com muytas lagrimas & muytas gritas que nos alcançasse do seu bento filho perdaõ de nossos peccados, porque da vida não auia ~~ja~~ quem fizesse conta"(1).

O mesmo se diga da súplica lacrimosa de vitória contra Coja Acém, apresentada na mais humilde postura: "Antonio de Faria en-tãõ tirando o barrete, cos joelhos no chaõ, as mãos aleuantadas, & os olhos no Ceo, disse com assaz de lagrimas: Senhor Iesu Christo, assi como tu meu Deos es verdadeyra esperança dos que

em ty confiaõ, eu mais peccador que todos os homẽs te peço com muyta humildade em nome destes teus seruos, cujas almas tu remis te co teu precioso sangue, õ nos dês esforço & victoria cõtra es te inimigo cruel matador de tãtos Portugueses"(2).

Este recurso está de acordo com a regra de conduta ético-mística na preparação bélica, segundo a inspiração de Xavier: "não perdessem da memoria o que o padre mestre Francisco lhes encomen dara, que era interiormente trazerem sempre Christo crucificado em suas almas, & no exterior mostrarem prazer & alegria com bõ esforço, porque com estas mostras de fora se animassem os fracos que hião ao remo"(3).

Ainda a um nível bastante próximo do primitivo, encontra-se o da representação sensível da religiosidade (4), patente, por exemplo, no valor sócio-cultural do oratório de Vasco Calvo e sua família: "abrio hũa portinhola de hum oratorio muyto bem concerta do, onde estaua hum altar com hũa Cruz de prata, & dous casti çaes, & hũa alampada do mesmo"(5). É essa representação que permite despoletar a confissão de fé, no código linguístico veicula dor dessa mesma fé, expressamente articulado com o maior rigor fonético: "& pondose ella & os filhos todos quatro em joelhos com as mãos aleuantadas disseraõ estas palauras pelo Portuguez, & bem pronũciado. Verdadeyro Deos, nós peccadores confessamos dian te da vossa Cruz como bons Christaõs a santissima Trindade, Pa dre, Filho, & Espirito Santo, tres pessoas & hum só Deos, & assi prometemos de viuer & morrer na vossa santissima Fé Catholica co mo bõs & verdadeyros Christãos"(6).

Sinal evidente de que o Cristianismo não é apenas uma religi ão mas algo que impregna uma cultura é a mudança de trajo, impos ta ao ex-renegado Nuno Rodrigues Taborda: "E logo o prouemos dou tro vestido mais Christão que o que trazia"(7).

O nome cristão exerce larga repercussão sócio-cultural num meio tradicionalmente diferente, causando enorme reacção, a ponto de obrigar os visados a queixarem-se de serem perseguidos, como o Reizinho de Pullo Hinhor: "Elle entre algũas contas que me deu de sy & de suas miserias, leuando as mãos para o Ceo, & cho rando muytas lagrimas me disse:(...) por eu ser tambẽ Christão, de quatro meses a esta parte me pos hum meu escravo Mouro neste estado em que me agora vejo, sem ter por mim mais, que desuentu ra, & te affirmo na verdade desta santa & noua ley que agora pro fesso, que só por ser Christaõ & amigo dos Portugueses, me vejo

perseguido desta maneyra"(8).

Mas é a fé que, por outro lado, causa um forte esteio nas mais dramáticas tribulações, como após o naufrágio na Ilha Léquia: "o nosso capitão vendo este triste & miseravel estado em que a desaventura nos tinha posto, se assentou em joelhos, & com muytas palauras nos começou a animar, & lembrarnos que nenhũa cousa se movia sem a vontade diuina; pelo que como Christãos deuiamos de entender que nosso Senhor se auia por seruido de ser aquella a nossa hora derradeyra, & ã pois assi era, nos conformassemos todos com a sua vontade, tomando com muyta paciencia da sua mão aquella tão desestrada morte"(9).

As lágrimas, neste contexto, exprimem a resposta obrigatória ao mandamento cristão da contrição ou dor de arrependimento pelos pecados da vida passada: "gemendo nós todos, como a sua santa ley nos obrigaua, se não lembraria delles [peccados] naquella hora, & leuando com isto as mãos & a voz ao ceo, disse por tres vezes com muytas lagrimas, Senhor Deos misericordia" (10). O ritual do pranto colectivo surge, assim, como uma estratégia de alta eficácia psicológica: "com as quais vozes se leuanto em todos hũa tamanha grita de hum Christão & deuoto pranto, que com verdade posso affirmar que o que então menos se sentia era aquillo que naturalmente mais se teme"(11).

Apelo constante e desconcertante à contrição parece ser, de facto, a mensagem fulcral da PEREGRINAÇÃO, não apenas formulado pelos companheiros de religião e cultura (12), mas também, e de modo surpreendente, pelos próprios adversários. É o caso de António de Faria que se sente "atalhado", sem saber o que responder à repreensão do Mouro: "inda que este officio em que agora andas, não he muyto conforme à ley Christam ã no bautismo professaste" (13).

É o caso também da já analisada (14) invectiva do Menino chinês: "pondo os olhos no Ceo, com as mãos alevantadas disse chorando, bendita seja Senhor a tua paciencia, que sofre auer na terra gente que falla taõ bem de ty, & vse de tão pouco da tua ley como estes miseraveis & cegos, que cuidão que furta & pregar te pode satisfazer como aos principes tyrannos que reynão na terra" (15).

Por isso, mais que a fé, é a caridade o critério decisivo que pesa na balança do Juízo final (16) e é imposta ao ex-renegado João Rodrigues a penitência de servir um ano no hospital dos in-

curáveis (17).

Curiosamente, são inúmeros os exemplos positivos de caridade cristã dados pelos chamados Gêntios, como que a contrabalançar a dura reprovação do narrador às suas religiões. A título de exemplo, citaremos o elogio do Rei dos Léquios, logo secundado pelo socorro das mulheres, suas súbditas, aos sobreviventes do naufrágio: "com mostras de piedade nos disseraõ ã não ouuessemos medo, porque el Rey dos Lequios era homem muyto temente a Deos, & inclinado por natureza aos pobres, aos quais fazia sempre grandes esmollas"(18). Notemos que o pregão que apela à solidariedade para com os estranhos lhes chama afectuosamente "carne de nos sa carne tocada por ira da mão do Senhor poderoso"(19).

Assim se compreende a fala dos Tanigores, a partir das metáforas do bordão da alma e do farelo do mundo, em oposição ao pão aluo do bom zelo: "o bordão principal em ã a alma se encosta para não cayr quãtas vezes embica, he a caridade que vsamos co proximo, quando por vam gloria não leua farello do mundo ã cegue a aluura do bom zelo a que a sua santa ley nos obriga"(20). A reacção a tamanha convergência com a doutrina cristã é o pasmo: "nõs todos estauemos como pasmados de vermos o modo com que atribuyão cousas à causa principal de todos os beês, como se elles tiuerão lume de Fé, ou conhecimento da nossa santa ley Christam"(21).

Outra forma superior de religiosidade é a auto-imolação, tão apreciada no Calaminham, e que, em momentos de apuros, surge acenada como um desejável proposito, nem sempre realizado: "E auendo elles este prospero successo por merce dada da mão de Deos, fizeram todos hũa deuota salua em ã lhe deraõ muytas graças & muytos lououres, & lhe pediraõ cõ muytas lagrimas ã os não desemparasse, porã por hõra do seu santo nome se lhe offereciã todos em sacrificio para no mais ã cõ seu fauor esperauão de fazer darem as vidas pela sua santa fê Catholica"(22).

A descoberta íntima do transcendente, numa época de expansionismo geo-político, militar, científico e cultural, não deixa de surpreender o observador contemporâneo, influenciado pelo materialismo egocêntrico da sociedade tecnológica e de consumo. O segredo desta descoberta baseia-se na consciêcia renascentista da limitação humana ante a plenitude do Ser, na proporção directa do próprio desenvolvimento científico ou paracientífico da magnitude cósmica: o Rei tártaro "fez hum grande espanto como homem que não tinha esta maquina do mundo por tamanha, & batendo tres

vezes na coxa com hũa varinha que tinha na mão, & os olhos postos no Ceo como que daua graças a Deos, disse alto ã todos ouuirão, Julicauão julicauão minaydotoreu pismão himacor dauulquitaroo xinapoço nifamdo hoperau vuxido vultanitirau companoo fora - grem hupuchiday purpuoni hincou, que quer dizer, ô criador, ô criador de todas as cousas qual de nós outros pobres formigas da terra poderã compreender as maravilhas da tua grandeza?"(23).

AS RELIGIÕES ORIENTAIS

Encarada apologeticamente como única verdadeira, à boa maneira ortodoxa, definida no Concílio de Trento, a religião cristã ocupa a primazia na ideologia mendesiana, não apenas na voz do narrador mas também na enunciação dos próprios orientais.

Semelhante proclamação é surpreendentemente proferida pelo Xe mindó no momento solene da sua paixão e morte: "não quisera agora mais, se Deos fora seruido, que hũa hora de vida, para confessar a excellência da fê em ã vós outros credes, ã segũdo tenho ouuido algũas vezes, sô o vosso Deos he o verdadeyro & todos os outros mentirosos"(24).

É neste contexto que se entende o pedido do Embaixador tártaro, encomendando um livro de orações cristãs aos Portugueses: "nos pedio de aluiçaras de tão boa noua que lhe escreuessemos nũ liuro que tinha algũas orações do nosso Deos, porque desejava grandemente ser seu escrauo pelas muytas excellências ã nos tinha ouuido delle, pela qual noua, ã para nós foy de grandissimo contentamẽto, lhe demos muytas graças"(25).

Surge, assim, na diegese mendesiana, um desconcertante paradoxo: à excelência do instrumento sucede geralmente a indignidade do efeito (caso da religião cristã) e vice-versa (caso das religiões orientais). Quer dizer, a vileza das acções praticadas pelos cristãos, continuamente vituperada, não é devida, naturalmente, à qualidade da fonte. Em contrapartida, o encómio das acções pias, praticadas pelos orientais, também não é atribuído à excellência da sua fonte inspiradora, mas reconhece-se que lhe falta o melhor: "& em algũas partes se dauão vestidos & dinheyro, & se fazião reconciliações de inimizadas, & quietas de diuidas, & outras obras pias tão proprias da Christandade, que se ellas se fizeraõ com fê & bautismo por Christo nosso Senhor, sem leuarem mistura do mundo, a mym me parece que lhe foraõ muyto aceitas,

mas faltoulhe o melhor por seus peccados & pelos nossos"(26).

Este paradoxo, nunca claramente explicado nem resolvido, deriva de um preconceito ideológico, de raiz dogmática e proselitista, legitimado pelo Concílio de Trento, como se disse, que, a nosso ver, supera a simples autocensura ou a pressão inquisitorial (27).

A este propósito, atente-se na riqueza espiritual dos intervenientes orientais, capaz de surpreender e desconcertar os ocidentais, por mais místicos que sejam.

A tentativa da aderência, a chamada cunha, na gíria actual, um dos Procuradores dos Pobres opõe o valor da fé: "Pelo qual vos aconselho amigos meus que a aderencia que pretenderdes em vossos trabalhos, seja pordes os olhos humildemente nos Ceos, porque de là vos ha de vir a sentença de vossa soltura, & o perdão das culpas que se vos poẽ, & nos vos ajudaremos como bõs amigos, se Deos for seruido de nos ouuir"(28).

Na inquirição da identidade dos Portugueses na China, um dos doze Conchalis da mesa do crime intima solenemente os visados a deporem sobre o carácter do seu Rei, designadamente sobre o exercício obrigatório em função do seu cargo da justiça e liberalidade para com os pobres: "nos fez grandes medos & ameaças, dizendo, eu (...) vos amoesto & mando (...) que me digais (...) se tendes Rey que por seruiço de Deos, & pela obrigação do cargo ã tem, se inclina aos pobres, & lhes guarda inteiramente sua justiça"(29). A finalidade deste exercício qualitativo do poder é, na expressão negativa do locutor, evitar as lágrimas do seu povo, ou por outras palavras mais positivas, proporcionar-lhe o bem-estar e as condições de felicidade: "porã não clamẽ cõ as mãos leuãtadas & cõ lagrimas nos seus olhos ao Senhor da fermosa pintura, de cujos santos peis são alparcas todos os limpos ã cõ elle reinão"(30).

A frescura e ao encanto da espiritualidade oriental não é alheia uma teologia, ou mesmo, uma teosofia cósmica, imbuída de um certo panteísmo ou pan-ontismo. A resposta do Rei Cauchim à saudação dos embaixadores estrangeiros, desejando a sua semelhança com os "ossos & carne do grande principe das serras de prata", é elucidativa desta mística: "no seu desejo & no meu conforme o Sol com a doce quentura dos seus claros rayos este verdadeyro amor até o último bramido do mar, paraque o Senhor seja louuado na sua paz para sempre"(31).

Notemos, a propósito da tentativa jesuítica de substituição do conceito de Tau pelo de Deus, que, ao contrário da tradição judaico-cristã, em que a criação é distinta do Criador (32), a concepção da realidade última (T'sai Hsu), para os tauístas, é que o "Um supremo (o Tau) é idêntico à multiplicidade das suas criações, delas sendo inseparável"(33).

por isso, ao contrário da espiritualidade ocidental, em que sobressai a dicotomia sagrado/profano (34), nas culturas orientais, a religião interpenetra naturalmente o viver trivial do quotidiano, como se patenteia na resposta, se bem que um tanto barroca e solene, do Fingeindono à saudação do jovem, filho do cáimio do Bungo: "prostrado por terra respondeo, os moradores do Ceo, de quem senhor aprêdeste a ser tão bõ, respondão por mim, ou me dem lingua de restea de sol para gratificar com musica alegre a tuas orelhas esta grande honra que me agora fazes, por tua grãdeza, porã sem isso peccarey se falar, como os ingratos ã habitaõ no mais baixo lago da concaua escura da casa do fumo" (35).

Apesar desta focalização positiva da espiritualidade asiática, um obstáculo ideológico filtra a apreciação das religiões que constituem o seu suporte teórico. Para além da visão depreciativa que acompanha quase sempre a referência filosófico-teológica destes povos, denotando mesmo uma certa emulação quanto à cópia das suas riquezas naturais - "digoo porque se saiba quaõ liberalmente Deos nosso Senhor partio com estes ceggs dos beës ã elle criou na terra, pelo ã o seu nome seja bendito para sempre"(36)- ressalta uma confusão labiríntica quanto à variedade de seitas encontradas nas religiões orientais, entre as quais provavelmente o próprio Tauísmo: "por honra de sua morte, se dedicara nas mesmas casas este templo á inuocação de Tauhinarel, que he hũa seita gentilica das principais deste reyno da China, como adiante direy quando vier a tratar do labirinto das trinta & duas leys que ha nellas"(37).

Este labirinto chega a ser adjectivado de diabólico, na apreciação das religiões nipónicas, talvez em razão da representação ecphrásica das figuras terríficas, afugentadoras dos meus espíritos, designados de demónios: "quatro seitas de Xaca, & Amida, & Gizau, & Canom, as quais ~~precedem~~ por antiguidade as outras trinta & duas deste diabolico laberinto em que o demonio se lhes mostra algũas vezes em diuersas figuras, para as fazer dar mais credito a estes seus enganos & falsidades"(38).

Apesar desta manifesta aporia e deste embaraço ante a complexidade das religiões orientais, como diagnostica G.Le Gentil -
 -"En effet, la pensée religieuse de l'Extrême Orient, pénétrée de métaphysique et embrassant des cultes divers, apparaissait aux yeux des missionnaires comme une sorte de chaos"(39)- não parece rigorosa a apreciação daquele ilustre historiador, ao exa-
 gerar a ignorância de F.Mendes Pinto a este respeito:"De tout ce la, notre laïque n'aura que de très vagues lueurs (...); il inventera des légendes et contribuera ainsi à accroître la confusion au lieu de la dissiper. Il n'a vu en gros, que le bouddhisme, sans d'ailleurs le nommer et en le déformant. De la Chine, il ne connaît à peu près rien, sauf les apparences"(40).

Se é verdade que o Autor português de quinhentos tende mais para o concreto do que para o abstracto (41), se é verdade que, debatendo-se, por vezes, com contradições, valoriza as manifestações da piedade popular, consideradas incoerentes pelo ilustre crítico, tudo isto não constitui propriamente um índice de inferioridade e obscurantismo, bem pelo contrário, representa, não apenas do ponto de vista estético-literário (considere-se o valor artístico de algumas eventuais invenções), mas ainda quanto ao próprio registo documental de tais manifestações, como contributo válido a uma abordagem de natureza etno-antropológica.

Se é verdade também que o rigor da nomenclatura não parece ser muito seguro, a caracterização, ainda que um tanto impressionista, das diversas religiões e seitas indicia-nos um observador atento e envolvido no teor geral e no espírito das mesmas, capaz de ultrapassar um pouco o faseamento cronológico, preconizado por G.Le Gentil:"La première consiste à exagérer les ressemblances de ces religions avec le christianisme; la seconde à remarquer les oppositions fondamentales; enfin la troisième à découvrir l'existence d'une morale et d'une philosophie méritant d'être prises au sérieux"(42).

quanto à acusação de desconhecimento total do confucianismo -
 -"Mendes Pinto, et voilà qui marque son infériorité, ne semble pas avoir soupçonné l'existence du confucianisme"(43) - além do paralelismo com o princípio shu, referido em 7.3.3., não pode deixar-se completamente marginalizada a menção mendesiana à seita dos Naustolins, aliás criticada pelo narrador, segundo a qual se preconiza um certo espírito epicurista, bem ao jeito daquela filosofia chinesa:"não ha mais que viver & morrer como qualquer

bruto, & por isso que se logrem dos beẽs em quanto lhes durar a vida, por que de ignorantes era cuydar outra cousa"(44).

Alegoria da vida humana, a PEREGRINAÇÃO, à semelhança da Imagem da Vida Cristã, do monge seu homônimo (1), encerra um discurso religioso e místico per se evidente, cuja relevância, porém, não tem sido sublinhada, nem sequer apontada pela crítica.

Se a imagem minóica e tauísta do labirinto (2) traduz expressivamente a situação de busca ante o obstáculo contínuo do viver quotidiano; se a imagem da errância veicula a necessidade permanente de um desalojamento interior, em face da mudança e da adaptação ao devir; se a imagem iniciática da viagem (3) reflecte a caminhada neoplatónica da cidade terrestre para a cidade celeste, para a Grande Paz (T'ai-p'ing) ou para a Tranquilidade (dos Hindús), a própria designação alegórica de "peregrinação" é, por sua natureza, veiculadora de um espaço sagrado, cuja meta representa a resposta mais adequada à natureza metafísica e espiritualmente tateante do ser humano (4).

É a conjugação deste feixe polifacetado de significações que nos permite conciliar o discurso religioso e místico da PEREGRINAÇÃO com a sua componente literária, sendo o encontro com o divino, como o atesta a literatura universal, uma fonte recorrente e inesgotável de poíesis.

CONCLUSÃO FINAL

Balaceando pendularmente entre o texto historiográfico e o romance, entre a representação do real e o imaginário, a interpretação crítica dominante tem-se circunscrito a uma controvérsia bipolarizante que, longe de explicar unívoca e linearmente a totalidade da obra, acaba por reduzi-la artificial e quase arbitrariamente a visões parciais amputadoras da leitura aberta e transcendente.

Tomando consciência do enorme filão polissémico da obra e da dificuldade de a definir, Erilde M. Reali acentua a sua riqueza literária que deriva do risco, heterodoxo na época, de desafiar os limites canónicos da teoria clássica dos géneros, e da tensão do equilíbrio dialéctico de contrários: "Elaborato letterario e -insieme- relazione polivalente, la Peregrinação rivela le contraddizioni di un autore che vive a più livelli il proprio tempo, tendendo a prefigurare, anche fuori dai canoni di generi e di fonti probabili, discorsi e atteggiamenti propri di fasi storiche successive"(1).

Talvez seja a qualidade compósita desta obra que, intrigando o purismo metodológico dos críticos ortodoxos, encerre o segredo de maravilhar leitores das mais desencontradas expectativas, horizontes espaço-temporais e sócio-culturais, como singularmente intuiu o seu tradutor castelhano do século XVII, Herrera Maldonado: "Cosas de risa hallará aquí el melancólico con los disparates de los gentiles, el grave discursos levantados en su modo de gobierno, admiracion los doctos en la variedad de setas y opiniones, consuelos el mas triste con ajenas penas, si es que con essas se olvidan las que son propias: el discreto agudezas en el proceder de aquellas gentes de Asia; el desdichado exemplos con algunos lastimosos, el perseguido alivios; riquezas el avariento, y guerras el valiente y todos hallarán algo"(2).

Que melhor apologia da obra se poderia emblematicamente gravar do que a adaptação livre da frase de Séneca: "stulto nulla opus est": "solo el necio no hallará nada en aquestos discursos"(3).

Atravessando quase todos os ângulos do texto, o signo das lágrimas, em conexão com outros signos complementares, conduziu -nos à descoberta e fruição da pluralidade de géneros e discursos, os quais, sem destruir a unidade textual, evidenciam a enorme riqueza polissémica da obra e do seu principal signo veiculador.

1. Discurso elegíaco por excelência, a lamentação do Pobre de mim, arquetípica de Ulisses ou de Job, de Ovídio ou de Sindbad o Marinheiro, articulando-se com os parâmetros mentais do Renascimento e o postulado monacal do contemptus mundi, moldura com intensidade lírico-dramática a rica personagem do herói autodiegético da PEREGRINAÇÃO, forjado nas mais duras e hercúleas provações.

Embora caricaturado, na farsa cortesã do Dáimio do Bungo, como portador de um discurso lacrimajante e pauperista, o aventureiro português de quinhentos, mercador, diplomata, cientista ou missionário, é colectivamente dignificado na obra de Fernão Mendes pela sua capacidade heróica de ultrapassar, pela fé, pela esperança e pela coragem e amor de viver, todos os reveses do quotidiano, mormente os que derivam do contacto, por vezes declaradamente hostil, com outras culturas e civilizações.

É este sentido agónico da existência, de luta e dinamismo interior, temperado por uma profunda compassio pela experiência da dor alheia que leva o narrador europeu, atento à novidade espantosa do espaço circundante e aos meandros surpreendentes da mentalidade oriental, a compor e encenar espectáculos lastimosos, fruto da tirania e da violência, ou mesmo do envolvimento absoluto na Vida e na Morte. A descoberta dos jovens degolados por corsários, renegados cristãos; a exposição de cadáveres, após um naufrágio; a figura trágica do Choubainha, na sua rendição perante o Rei de Bramá; a destruição de Martavão; o enforcamento de Nhai Canato e filhos são quadros de forte emotividade dramática que tocam a piedade do leitor/espectador.

O encaixe de histórias tristes, metadiegeese que ilumina e se articula com a narrativa principal, desmitifica o espaço dourado do Oriente, fazendo coro com o pobre de mim e os miseraáveis de nós. As vítimas inocentes da violência, frequentemente mulheres e crianças, transformam-se, então, em figuras heróicas e santas, como no mito de Nanca e seus filhos, constituindo sempre um monumento à grande solidariedade da Dor.

2. As lágrimas dos heróis, nacionais ou estrangeiros, acentuando a complexidade literária e o hibridismo formal do texto, revelam, por detrás das mais variadas máscaras ou funções actanciais, o verdadeiro rosto dos seus intervenientes: a oscilação dialéctica entre a sublimidade divina (epopeia) e a fragilidade humana (anti-epopeia).

A versatilidade de Fernão Mendes Pinto, como a de Ulisses ou Proteu, arquetípica do herói colectivo que representa, resume, por si só, ainda que de modo retoricamente sóbrio e modesto, toda a epopeia; de soldado e marinheiro, mercador e corsário transforma-se em médico, cirurgião e embaixador, culminando por ser reconhecido como bonzo.

António de Faria, o polémico comandante corsário e vingador do sangue de cristãos, triunfalmente mitificado em Liampo e profanador dos templos e jazigos de Caleplui, herói e anti-herói, também é arquetipo da gesta lusiada no Oriente, sujeito de glória a miséria, objecto de epopeia e de sátira.

Jorge Mendes, o estratega de Nixianco, artilheiro como Ulisses e Epeu; Diogo Soares, o "Irmão do Rei de Brama", pelo exercício dos mais altos cargos; Gonçalo Neto, o guerreiro de Setúbal, ao serviço do Xemindo, vencedor do próprio Xemim de Satão; Cristóvão Sarmiento, o conselheiro amotinador, e Gonçalo Pacheco e Nuno Fernandes Teixeira, juizes da paz; Diogo Zeimoto, o "Chenchicogim" da tecnologia militar, introdutor das espingardas no Japão, constituem os nomes mais salientes da galeria de heróis nacionais no Oriente.

Mas é Francisco Xavier, o santo apóstolo das Índias e do Japão, aquele que mais eloquentemente exprime os ideais de uma Nação, consciente da sua mensagem cultural e religiosa e da dignidade da sua entrega total ao divino.

Na base deste friso de heróis nacionais está a expansão universalista e a ideologia de cruzada, tensão pendular entre a ruptura e a continuidade do acontecer, saber e ser medievais. Na sequência do tema virgiliano da Urbs aeterna, opera-se, assim, uma nova fundação do Reino, à imagem e semelhança do próprio homem.

Tema épico por excelência, a guerra confronta-se dialecticamente com a paz, gerando inimigos e aliados (lágrimas da súplica e da mágoa), transformando o mundo asiático num vulcão de artilharia, em lava permanente (conflitos regionais - lágrimas da cegueira e da vingança).

Como epílogo deste envolvimento bélico, como dever da mais elementar justiça, vêm as lágrimas das honras fúnebres (simples ou pomposas), em contraste com o sarcasmo das exéquias dos inimigos.

3. Focalizando de modo fascinante e surpreendente um universo permanente de conflitos, numa relação multiforme, o romance de aventuras penetra, a partir do tema iniciático da viagem, no âmago da problemática cultural do encontro, do contacto e da comunicação.

Traduzindo copiosa e eloquentemente o drama labiríntico de um conflito interior, as lágrimas do sujeito peregrinante, individual e colectivo, expressam a sua postura perante o círculo vicioso da intriga, a ascensão e a queda, num processo permanente: a oposição desejo/frustração, o eixo utopia/realidade. Confrontado com a dialéctica falso desejo (a ambição e a cobiça) e verdadeiro desejo (o anúncio evangélico e o martírio), o sujeito, enfrentando empenhadamente toda a espécie de risco, ora se projecta na esfera do transcendente, ora mergulha no abismo do imanente e do ilusório. Em face da desilusão e da frustração, perante a aprendizagem da vanidade e da falsa utopia, só resta o caminho árduo, mas verdadeiro, da contrição e da conversão aos bens celestes.

A situação conjuntural de empobrecimento radical, resultante dos naufrágios, criando as condições favoráveis à prática do roubo sistemático; o confronto com a concorrência comercial (turca e chinesa); o envolvimento bélico, quer com a autoridade constituída quer com bandos de saresários, como resposta vindicativa à má recepção; o desencontro cultural; o desatino e os excessos cometidos são as marcas do conflito Nós/Outros, no qual subjaz uma concepção de tipo moral ou de um julgamento negativo, por vezes epicamente eufemístico, em relação aos padrões de comportamento dos Portugueses; a mentira, o roubo e a sensualidade.

O Outro, por sua vez, surgindo aos olhos dos Ocidentais com a dupla função actancial de oponente e adjuvante, surpreende o leitor pela complexidade dialéctica com que actua; a rejeição e o acolhimento; a justiça e a misericórdia; a mentira e a verdade; a perseguição e a compaixão; o cinismo e a piedade.

Cruzando-se com o objectivo satírico e autocrítico da obra, o vector policial, revelado nesta relação Outros/Nós, redundando em defesa das civilizações orientais e de valores éticos universais, como a Justiça (Diké) e a Lei (Nómos). O elogio da Justiça chinesa, simbolizada no governo de Pequim, e a representação alegórica da Justiça e da Misericórdia são exemplos desta defesa.

Mas a relação Nós/Nossos também é marcada pelo signo da ambiguidade. Ao reconhecimento ou anagnórisis do próximo na identidade cultural, gerador de solidariedade, o júbilo acaba por estragar

o convívio edénico, com o egoísmo e a inveja, a traição e as contendas. Assim, em vez do exemplo luminoso do comportamento ético, de acordo com as pretensões colonizadoras e missionárias, inatura-se a vergonha das próprias contradições do fracasso colectivo.

A tirania, a traição e os motins são os sinais mais marcantes da relação Eles/Dutros, cujo conflito é agudizado até às últimas consequências, devido à enorme susceptibilidade oriental. Viver, em tal contexto, como as crueldades do Rei Bramá e do Xemém de Satão, ou mesmo a guerra civil no Japão (Fuchéu) não é um mero acaso ou fruto da apatia, mas uma questão que empenha totalmente o ser humano ou, como se diz, uma questão de vida ou de morte.

É este agõn gigantesco e pluriforme (psicológico, económico, social, político, cultural), tecido pelo romance de aventuras, que atinge tanto o grupo minoritário como o maioritário, numa antítese de interesses e focalizações.

4. Sem o recurso fácil a uma interpretação picaresca ou cínica da PEREGRINAÇÃO, as lágrimas do discurso satírico são portadoras de uma profunda riqueza espiritual que desaloja e confunde, de acordo com a típica lamentação renascentista do "desconcerto do mundo". A anulação do efémero, do ilusório, dos falsos valores, e a caricatura do convencional e do estabelecido, como um falso suposto de grandeza, harmonia e medida são as duas vias humanistas do satírico na crítica mendesiana.

Esboço de autocrítica, individual e colectiva, a tecla penitencial do pobre de mim e do miseráveis de nós, repisada como um refrão incessante, independentemente de qualquer complexo de culpa eventualmente inibidor, confere ao sujeito-narrador uma simpática humildade que é a sua maior autoridade no exercício do acto de criticar: as bárbaras desavenças, o egoísmo do "salve-se quem puder", os excessos e os desatinos morais.

A caricatura da bajulação, a vaidade de linhagem e os costumes ocidentais são o objecto da crítica social na PEREGRINAÇÃO, fruto de uma reflexão incidente na maneira de ser europeia, de um acto de consciência notável, consequência do esclarecido humanismo do seu autor.

A écphrasis depreciativa (os demónios das estátuas de bronze e o "diabólico labirinto" dos sumptuosos templos da Cidade Proibida, em Pequim); o escárnio e a paródia de ritos religiosos dos Orientais; a crítica teológica, num tom fortemente mordaz e sar -

cástico, à mitologia chinesa, às "bestiais e diabólicas idolatrias", ao "pecado nefando" e às práticas dos sacrifícios humanos e das letras de câmbio como passaporte para a entrada no Céu constituem os principais vectores da crítica religiosa no texto mendesiano, cuja recorrência e importância, por demais evidentes, se torna desnecessário sublinhar.

Entendida, por vezes, como uma radical e descarada distanciação do poder oficial vigente, a crítica política de Fernão Mendes não deixa, todavia, de surpreender o leitor contemporâneo, tanto pela sua clarividência e justeza como pela habilidade estratégica e tática como é expressa.

Renunciando à sátira individual, à excepção da responsabilização do monarca português pela decadência do império de Malaca, o narrador satírico denuncia com autoridade humanista os erros políticos da expansão, como a indecisão burocrática, a inveja das mercês e do poder e a tão visada cobiça. A sua frequente crítica à tirania, ao estilo oriental, em contraste com o absolutismo maquiavélico vigente na Europa, inspira-se na concepção humanista da isonomia, capaz de realizar a harmonia entre o poder e a Justiça.

A problemática ética da conquista, a logorreia, a mentira e a dicotomia theoria/praxis, esta eloquentemente desmontada nos discursos do menino chinês e do venerando sábio Hiticou, são as principais coordenadas da crítica moral, ponto alto da mensagem que não deve, todavia, desligar-se do todo orgânico que constitui a sua tessitura narrativa e do contexto sócio-cultural em que se insere.

5. A consciência trágica que perpassa na PEREGRINAÇÃO tece a imagem de um herói ousado e apostado em vencer as barreiras do limitado mas, ao mesmo tempo, imensamente fragilizado ante um Destino mais potente e cruel, compondo um painel colectivo de desgraças e insucessos, tanto de ocidentais como de orientais. As lágrimas da cátharsis parecem apontar para um dos grandes objectivos da obra, senão o maior, o de ~~chorar~~ e fazer chorar, na esperança de uma profunda libertação.

As lágrimas e o pasmo do sujeito, prostrado e auto-humilhado ante o poder tirânico do Rei de Quedá, um monstro parricida e incestuoso, a que chamámos Édipo consciente, tocam o leitor/espectador, movendo-o à piedade e à compaixão, como se um coro trágico o interpelasse a tal, numa fusão de sentimentos.

O hiper-realismo e o visualismo com que são pintadas as cenas da auto-expição, na serra e pagode de Tinagogó, prendem pateticamente

mente o leitor/espectador a este desfile da busca exagerada da Dor e da Morte, numa complexidade instintiva e irracional da psiché.

As crueldades tirânicas do Rei de Bramá, atingindo os Reis e habitantes do Proom, o Chaubainhá, mulher e filhos, e o Xemindó, são dramaturgicamente contrapostas pelas lágrimas femininas, expressivas da piedade catártica e pelo tumulto revoltoso de gritos e vozes do coro trágico.

As lágrimas de pânico ante a visão espectral da Morte, de acordo com a concepção individualista da existência, de cariz greco-romano e ocidental, acompanham o percurso asiático do herói trágico como uma constante ameaça. Com uma experiência tão fustigada pela Adversidade, sobrevém, naturalmente, a desconfiança generalizada da vida e dos homens, numa convergência entre a perspectiva oriental (budista e tauísta) e a ocidental, confrontada com a contradição renascentista entre a ética monacal e a ascensão económica da burguesia. A divergência entre ambas situa-se na forma de conceber a vida e a morte, pois, encaradas nas mundividências orientais como processos de transformação no eterno devir do Universo, interligam-se mutuamente, não havendo motivo para chorar e temer a dissolução inevitável do indivíduo, como a libertação de uma veste temporária, através do ciclo das reencarnações.

Os prenúncios trágicos da catástrofe imperial e do insucesso missionário constituem, numa visão disfórica e anti-épica da Expansão, uma espécie de aviso político-pedagógico para o futuro, como se comenta a propósito da fundação de Macau.

6. Vários são os historiadores que têm desacreditado a PEREGRINAÇÃO como documento instituído com valor de monumento, ou de memória cultural de acontecimentos, personagens e situações que tocam de modo profundo uma época áurea do nosso quotidiano histórico nas remotas paragens do Extremo Oriente.

A reposição deste valor documental e historiográfico não desprestigia, afinal, nem a área da história nem a da literatura, como na Antiguidade Clássica. O esbatimento de fronteiras entre história e romance, visando apontar as zonas de intersecção interdisciplinar, sem negar o estatuto metodológico de cada qual, conduz-nos ao entendimento mais correcto do discurso memorialista, inscrito no arquétipo renascentista e humanista da história perfeita, enquanto magistra vitae e lux veritatis, aliando o real e o ideal, o costume e a moralidade, a primazia do testemunho oral e do

vivido, na linha de Heródoto, e a sublimação do an-histórico e intemporal, na linha de Cícero.

Quando Fernão Mendes previne estrategicamente o seu público com uma nota de veracidade a propósito do que escreve, está a reconhecer, de antemão, uma reacção de incredulidade e descrédito perante a novidade do insólito e do inaudito, de acordo com o labéu que lhe foi posteriormente imputado.

As lágrimas da reportagem e da crónica, veículo expressivo da anulação do referente, como que testemunham a favor da fidedignidade do discurso memorialístico. Neste contexto, o espaço geográfico como que se dilui e neutraliza ante a vastidão avassaladora do espaço psicológico.

Na perspectiva da viagem como processo de conhecimento, o estudo das populações, para além de um sabor exótico, bem ao estilo da expansão renascentista, permite uma saudável noção de auto-relativização do saber europeu perante a vastidão e complexidade de formas concretas de existência colectiva.

O registo das fontes, o relato da tradição histórica, cujos episódios estão envolvidos num manto de lágrimas, e o apelo constante ao papel cultural da memória são elementos significativos de um certo rigor metodológico da crónica mendesiana, os quais, sem a pretensão de um estudo científico, têm o mérito de refazer a imagem negativa deste escritor. A confirmação crescente por eruditos estrangeiros da exactidão genérica das informações contidas no texto cronístico constitui um apreciável testemunho a favor da autenticidade e fidedignidade de Fernão Mendes Pinto.

Entre essas informações destaca-se a imagem da pólis asiática, cuja espinha dorsal perpassa ao longo da crónica de viagens na PEREGRINAÇÃO: a ordem e a justiça; as feiras e o comércio das carpideiras; as artes e ofícios; as minas e as alfândegas; a cultura, o lazer e a paródia das lágrimas e do discurso elegíaco. Mas, acima de tudo, fascina o leitor o profundo espaço de reflexão que o extraordinário Autor a todo o momento lhe proporciona, na esteira mística das religiões orientais.

7. E, a sintetizar a grande vivência polissémica da aventura humana do Renascimento português e europeu, vem o encontro com o transcendente, o princípio e o fim do Ser. Se, para o homem asiático, a religião é tão natural como o viver e o respirar, a expressão "chorar diante de Deus", na voz dolorida da Rainha de Proom, é bem elucidativa da importância semântica que corporiza este

signo privilegiado do código semiótico, no contexto da filosofia de valores, aspirações, projectos, esperanças e vivências universais.

Alegoria da vida humana, a PEREGRINAÇÃO encerra um discurso religioso e místico, cuja relevância não tem sido devidamente sublinhada pela crítica.

A representação sensível (a écphrasis, as alegorias e os ritos) e inteligível da religiosidade (lendas mitológicas e o espaço de desmitologização e remitologização), as dicotomias teológicas (pecado/santidade, sagrado/profano, Deus(es)/Demónios), a logomaquia e a apologética (agõn teológico entre Francisco Xavier e os monges budistas), a mundividência cristã e as religiões orientais são aspectos por demais evidentes e significativos da importância deste discurso que, como o atesta a literatura universal, é uma fonte recorrente e inesgotável de poiesis.

Assim, mais do que discurso memorialístico e romance de aventuras, mais do que epopeia e sátira, a PEREGRINAÇÃO é também elegia e tragédia, discurso poético e místico, vasando na arte composta do seu estilo, que percorre as vias mais díspares da maior simplicidade clássica à mais complexa imagética barroca, e na concepção labiríntica da sua organização estrutural, uma profunda mensagem humana, comparável à das grandes obras-primas da literatura universal, cuja originalidade é apologeticamente reconhecida por M. Collis: "He had no master and he has had no disciples; no book composed like the Peregrinação was written since. Among the great host of these who have subsequently made Asia familiar to us, the historian, the travellers, philosophers and novelists, the scholars, journalists, the residents and soldiers, not one has modelled himself on the Peregrinação, which has never been recognized for what it is, a masterpiece which enlarges, by transcending, truth"(4).

Foi esta originalidade, combinada com um extraordinário poder de comunicação e vastíssimo repositório de informações culturais e psico-sociais, que levou Gilberto Freyre a considerar Fernão Mendes Pinto "o português mais complexo não só da sua época mas também de todas as épocas"(5), "o orientalista até hoje mais difícil de ser classificado"(6), chegando, numa entrevista, a defini-lo como "o maior escritor da língua portuguesa (...), maior do que Camões"(7).

Jaime Cortesão sustentava a mesma opinião: "Completando e por vezes superando Camões, ele é, senão o mais forte, o mais revolucionário representante do humanismo universalista dos portugueses, o que melhor aproveitou os elementos críticos recolhidos no Oriente, para os aplicar ao Ocidente"(8).

A análise semiótica da linguagem universal da Dor, expressa pelas lágrimas, longe de esvaziar o conteúdo mais profundo da PEREGRINAÇÃO, conduziu-nos ao cerne da sua mensagem e à contemplação da gramática estilística com que é modelarmente expressa, como na estética impressionista da pintura chinesa, através do equilíbrio contrapontístico de opostos: luz/sombra (ming/ching), vigor/serenidade, alegria/tristeza, paixão/misticismo.

Poética da condição humana (acção e reflexão, dinamismo e contemplação), o discurso lacrimoso representa, do ponto de vista social e político, o apelo à anulação do Poder, a consciência da redução universal aos limites da efemeridade e da mortalidade, a proposta alternativa da igualdade fundamental e da fraternidade humana.

Do ponto de vista literário, pela sua frequência redundante, o signo das lágrimas, em oposição ao riso, constitui uma isotopia essencial do texto, que interpela incessantemente a sensibilidade do leitor, numa sucessão dialéctica de tensões, num processo infinito de ruptura versus harmonia universal.

NOTAS

INTRODUÇÃO

- (1) J.D.Pinto Correia, "Apresentação Crítica", in A PEREGRINAÇÃO DE FERNÃO MENDES PINTO, Textos Literários, Seara Nova, Editori al Comunicação, Lisboa, 1979, p.30.
- (2) M.Leonor C.Buescu, "A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto ou as alternativas do olhar", in Ensaios de Literatura Portuguesa, Editorial Presença, Lisboa, 1985, p.36.
- (3) Id., p.37.
- (4) Erilde Melillo Reali, "Una 'Peregrinação' inconclusa", in Quaderni Portoghesi, Autunno 1978, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, p.101.
- (5) Id., p.102.
- (6) Id.,
- (7) Id., p.118.
- (8) Id., p.119.
- (9) Id., p.118.
- (10) Id., p.119.
- (11) Id., p.122.
- (12) Id., nota 28.
- (13) M.L.C.Buescu, "A Investigação Literária no Ensino", in Ensaios de Literatura Portuguesa, op.cit., p.13. Cf. Id., p.11.
- (14) M.L.C.Buescu, "A Peregrinação...", in Ib., p.36.
- (15) Cf. Georges Dumas, "Les Larmes", in Journal de Psychologie, 1920, p.49.
- (16) Cf. Id., p.46.
- (17) Cf. Id., pp.47-54.
- (18) Id., p.57.
- (19) Cf. a oração tradicional "Salve, Regina", aludida na PEREGRINAÇÃO, cap.CXVI.
- (20) U.Eco, O Signo, Ed.Presença, Lisboa, 1973, p.17.
- (21) Id., p.19.
- (22) Id., p.20.
- (23) Cf. Bateson et alii, La Nouvelle Communication, Ed.Seuil, Paris, Ve, 1981, pp.21-24.84.
- (24) Recorde-se a definição de literário dada por Hjelmslev: código semiótico de segundo grau.
Atente-se nesta síntese do valor literário da PEREGRINAÇÃO dada por Jaime Cortesão: "misto de crónica e romance da aventura portuguesa no Oriente durante o século XVI. Nela se combinam em sábia e rara proporção uma sensibilidade finíssima, apta a recolher e transmitir estados de alma; uma visão objectiva e directa do novo e específico; uma realidade e uma sinceridade que vão até à confissão do amoral; e uma imaginação criadora, capaz de completar e levar os factos e os caracteres até às últimas conseqüências, de envolver o pensamento abstracto nas mais variadas formas da alegoria e transmitir-lhes o sopro final da vida. Mas acima de tudo sobressai no escritor o profundo sentido do humano, da sua importância e das suas virtualidades", ("Fernão Mendes Pinto e o humanismo crítico", in Humanismo Universalista dos Portugueses, Portugália Editora, Lisboa, 1965, p.124).
- (25) Cf. J.Kristeva, La Révolution du langage poétique, Paris, Seuil, 1975, p.84. Veja-se a seguinte definição de texto: "nous définissons texte comme un appareil translinguistique qui redistribue l'ordre de la langue, en mettant en relation une parole communicative visant l'information directe avec différents types d'énoncés antérieurs ou synchroniques" (J.Kristeva, Recherches pour une sémanalyse, Paris, Seuil, 1969, p.113).

- (26) Olimpíodos, Vie de Platon, ed. Westerman, Didot., p.4, cit. por F. Buffière, Les Mythes d'Homère et la pensée Grecque, 2ª ed., "Les Belles Lettres", Paris, 1973, p.1.
- (27) Cf. V.M. Aguiar e Silva, Maneirismo e Barroco na Poesia Lírica Portuguesa, Coimbra, 1971, pp.1-40.
Cf. Jorge de Sena, "Maneirismo e Barroquismo na Poesia Portuguesa nos séculos XVI e XVII", in Luso-Brazilian Review, vol.II, nº 2, 1965, pp.29-53.
- (28) Cf. J. Délumeau, Le Pêché et la Peur (La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles), Librairie Arthème Fayard, Paris, 1983, passim.

1.

- (1) J. Délumeau, Le Pêché et la Peur (La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles), Librairie Arthème Fayard, Paris, 1983, p.19.
- (2) Id., p.337.
1.1.
- (1) Cf. J.O. Pinto Correia, op.cit., p.63.
- (2) Fernão Mendes Pinto, PEREGRINAÇÃO, Imp.Nac.-Casa da Moeda, Biblioteca de Autores Port., Lisboa, 1983, p.13.
- (3) Id.
- (4) Cf. A.J. Saraiva, "Fernão Mendes Pinto e o Romance Picaresco", in Para a História da Cultura em Portugal, II vol., Lisboa, 1961, reed. em Obras de..., Pub. Europa-América, Lisboa, 3ª ed., 1972, pp. 117-136; "Fernão Mendes Pinto ou a sátira da ideologia senhorial", in Hist. da Cult. em Port., III vol., 1960, pp.343-496.
- (5) PEREG., Ib., cap.I, p.13.
- (6) Id.
- (7) Id.
- (8) J. Délumeau, op.cit., p.169.
- (9) PEREG., Ib.
- (10) S. Freud, Malaise dans la civilisation, Paris, P.U.F., 1973, p.93, cit. por J. Délumeau, op.cit., p.9.
- (11) Cf. ILÍADA, XVII, 446-447: Οὐ μὲν γὰρ τὸ πού ἐστιν ἄζυρῶτος ἀνὸρ ὅς / πάντων δοῦν τε γαίαν ἔσθ' ἔπειτα τε καὶ ἔπειτα.
(de tudo o que tem sopro e movimento nada é mais miserável do que o homem).
- (12) PEREG., Ib.
- (13) Id.
- (14) Id., Ib., p.15.
- (15) Id.
M. Korinman, no seu estudo estruturalista da PEREGRINAÇÃO, considera Il Milione, de Marco Polo, o exemplo arquetípico da itinerância. Cf. M. Korinman, "Les sens de la Pérégrination: Fernão Mendes Pinto", in Littérature, "Lieux de L'Utopie", Fev. 1976, p. 20.
- (16) PEREG., Ib., p.15.
- (17) Id., cap.VI, p.25.
- (18) Cf. Id., Ib.
- (19) Id., Ib., p.27.
- (20) Id., cap.VIII, p.30.
- (21) Id., Ib., p.31.
- (22) Id., cap.XIX, p.55.
- (23) Id., Ib., p.56.
- (24) Id.
- (25) Id., Ib., p.56s.
- (26) Id., Ib., p.58.
- (27) Id., cap.XXXVI, p.99.

- (28) Id., cap. XXXVIII, p. 106.
 (29) Id., cap. CXXV, p. 365.
 (30) Id., Ib., p. 366.
 (31) Id., cap. CLIII, p. 459.
 (32) Id., cap. CCXXVI, p. 716.
 (33) Id., Ib., p. 717.
 (34) Id.
 (35) OS LUSÍADAS DE LUÍS DE CAMOES, 6ª ed. org. de Emanuel Paulo Ramos, Porto Editora, Porto, s.d., X, 154-155.
 (36) ODISSEIA, VII, 1.
 (37) Id., I, 4: πολλὰ δ' ἔγ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα οὖν κατὰ θυμόν.
 (38) Id., I, 49.
 (39) Id., I, 55.
 (40) Id. VII, 82.
 (41) Homero, 'ODISSEIA, Pub. Eur.-Am., lb 260, Lisboa, 1981, p. 87.
 Cf. OO., VIII, 182 s.
 (42) Cf. ENEIDA, I, 4.
 (43) Id., I, 10-11.
 (44) Id., I, 15.
 (45) Id., I, 14.
 (46) Id. I, 344.
 (47) Id. IV, 596.
 (48) Id., III, 50.
 (49) Id., II, 455.
 (50) Ovídio, Tristium Liber, I, I, 2.
 (51) Id., I, 26.
 (52) Id., I, 27.
 (53) Id., I, 30.
 (54) PEREG., cap. CCXXVI, p. 717.
 (55) Ovídio, op. cit., I, 19.
 (56) Id., I, 13.
 (57) Livro de Job, II, 3.
 (58) Id., III, 20.
 (59) Id., III, 24.
 (60) Liv. de Isaías, LIII, 3.
 (61) II Cor., VI, 4-5.

1.2.

- (1) PEREG., cap. XXIII, p. 68.
 (2) Id.
 (3) Id.
 (4) Id., Ib., p. 69.
 (5) Id.
 (6) Id.
 (7) Id., Ib., p. 70.
 (8) Id., cap. XXIV, p. 71.
 (9) Id.
 (10) Id.
 (11) Id., Ib., p. 72.
 (12) Id., cap. XXXIII, p. 93.
 (13) Id.
 (14) Id.
 (15) Cf. Id., cap. CLXXX, p. 553.
 (16) Cf. Id., cap. XXXVI, p. 101.
 (17) Id., cap. XXXVII, p. 102.
 (18) Id.
 (19) Id., cap. LIII, p. 148.
 (20) Id., Ib., p. 149.
 (21) Id.
 (22) Id., cap. LIV, p. 150.
 (23) Id., cap. LVII, p. 161.
 (24) Id.

- (25) Id.
 (26) Id., cap. LXXIX, p. 222.
 (27) Id.
 (28) Id.
 (29) Id.
 (30) Id., Ib., p. 223.
 (31) Id.
 (32) Cf. Id., cap. LXXX, p. 224.
 (33) Id., cap. LXXIX, p. 223.
 (34) Id.
 (35) Cf. Id., cap. V, p. 23; cap. LXXXII, p. 229.
 (36) Cf. Id., cap. CXXXVII s.
 (37) Id., cap. CXXXVII, p. 406.
 (38) Id., cap. CLXX, p. 526.
 (39) Cf. J. Chevalier, A. Gheerbrant, Dictionnaire des Symboles, 6e éd., Seghers, Paris, 1973, IV, p. 333.
 (40) PEREG., cap. CLXX, p. 526.
 (41) Id., Ib., p. 527.
 (42) Cf. J. Ch., A. Gh., op. cit., III, p. 503.
 (43) P. Sebiliot, Légendes, croyances et superstitions de la mer, II vol., Paris, 1886, pp. 39-73, cit. por J. Délumeau, La Peur en Occident (XIXe-XVIIIe siècles) une cité assiégée, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1978, p. 32.
 (44) Cf. J. Délumeau, La Peur en Occident, op. cit., p. 32.
 (45) ODISSEIA, I, 1-2 (trad. ed. Eur. Am., op. cit., p. 13).
 (46) Cf. J. Délumeau, La Peur..., op. cit., p. 32.
 (47) Cf. ODISSEIA, V, 313-320.
 (48) OD., I, 388 (trad. op. cit., p. 67).
 (49) OD., V, 356 (trad. Id., p. 66).
 (50) OD., V, 445 (trad. Id., p. 69).
 (51) Buffière, op. cit., p. 414.
 (52) Porfírio, Antr. Nymph., 34, cit. por Buffière, op. cit., p. 414.
 (53) Cf. J. Ch., A. Gh., Dict. des Symb., op. cit., III, p. 204.
 (54) Teócrito, "Hylas", in Bucoliques Grecs, 7e tirage, "Les Belles-Lettres", Paris, 1972, p. 90, vv. 50-51;
 ὦς ὄρε πτερὰς ἀπ' οὐρανοῦ κέριεν ἀστὴρ
 ἀθρόος ἐν νόμφῳ
 (55) Apolónio Ródio, Os Argonautas, I, Trad. J. M. Costa e Silva, Lisboa, Imprensa Nacional, 1852, p. 45.
 (56) ENEIDA, I, 69-70.
 (57) Ovídio, Tristium Liber, I, 51-52.
 (58) Ronsard, Hymne de la mort, cit. por J. Délumeau, La Peur..., op. cit., p. 41.
 (59) Os Lus., V, 86. (60) Id., V, 44.
 (61) V. Magalhães Godinho, Os Descobrimentos e a economia mundial, II, 1965, pp. 77-78.
 (62) Cf. J. Ch., A. Gh., op. cit., III, p. 204.
 (63) Cf. Liv. do Profeta Ezequiel, 26, 19.
 (64) Cf. Liv. do Apoc., 21, 1.
 (65) II Cor., 11, 25-26.

1.3.

- (1) PEREG., cap. V, p. 24.
 (2) Id., cap. VI, p. 26.
 (3) Id.
 (4) Id., cap. VII, p. 29.
 (5) Id., cap. XXV, p. 74.
 (6) Id.
 (7) Id., cap. XXXIV, p. 94.
 (8) Id.
 (9) Id.
 (10) Id.
 (11) Id., cap. XXXVII, p. 103.

- (12) Id.
- (13) Id.
- (14) Id., cap.LIII, p.149.
- (15) Livro do Eclesiastes, I, 2.
- (16) PEREGR., cap.LIII, p.149.
- (17) Id.
- (18) Id.
- (19) Id.
- (20) Id., cap.LXXX, p.225.
- (21) Cf.Id., cap.LXXXI, p.226.
- (22) Cf.Id., cap.LXXXI-LXXXII, pp.228 s.
- (23) Id., cap.LXXXIII, p.234.
- (24) Id., cap.LXXXVI, p.240.
- (25) Id.
- (26) Id., Ib., p.242.
- (27) Id., cap.LXXXVII, p.243.
- (28) Id.
- (29) Id., cap.XCI, p.256.
- (30) Id., cap.XCVI, p.271 s.
- (31) Id., Ib., p.272.
- (32) Cf.Id., cap.CIII, p.297.
- (33) Id., cap.CIV, p.299.
- (34) Id., Ib., p.300.
- (35) Id., cap.CXVI, p.337.
- (36) M.L.C.Buescu, op.cit., p.49. Cf.definição de mitograma dada por Leroi-Gourhan, O gesto e a palavra, p.20: "a imagem, sendo estranha a qualquer notação oral fonetizada, é dotada de uma extensibilidade que a escrita não possui e contém todas as possibilidades de exteriorização".
- (37) PEREG., cap.CXVI, pp.337 s.
- (38) Cf.Id., cap.CXIX, pp.347 s.
- (39) Id., cap.CXXV, p.366.
- (40) Id.
- (41) Id., cap.CXXVIII, p.375.
- (42) Id., cap.CXXXII, p.386.
- (43) Id., cap.CXXXII, p.388.
- (44) Id., cap.CXXXVIII, p.408.
- (45) Cf.Id., cap.CXXXIX-CXL, pp.410-413.
- (46) Id., cap.CLVII, p.471.
- (47) Id., cap.CLXXI, p.530.
- (48) Id., cap.CLXXVI, p.541.
- (49) Cf.Id., cap.CLXXVII, p.545.
- (50) Id., cap.CLXXX, p.553.
- (51) Id., cap.CCIII, p.632.
- (52) Id., cap.CCIV, p.633.
- (53) Id., Ib., p.634.
- (54) Cf.Id., cap.CCV, p.639.
- (55) Id., cap.CCXIV, p.676.
- (56) Id., Ib., p.678.
- (57) Id., cap.CCXVI, p.685.
- (58) ILÍADA, I, 362 (trad. ed.Eur.-Am., op.cit., p.20).
- (59) Cf.Id., I, 415.
- (60) Id., I, 422 (trad.ed.Eur.-Am., p.21).
- (61) Cf.Id., XVIII, 71-72.
- (62) Cf.Hélène Monsacré, Les larmes d'Achille (le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère), Ed.Albin Michel, Paris, 1984, p.186.
- (63) IL., XVIII, 70-71 (trad.de Félix Pereira, I, Lisboa, Imprensa de Lucas Evangelista Torres, 1891, cit.por V.Buescu, Hespéria, Abtol.de Cult.Greco-Latina, Lisboa, Liv.Escolar Ed., 1964, p.42).
- (64) Cf.IL., XVIII, 136 s.
- (65) Cf.Id., XXIV, 509-620.
- (66) Cf.OO., I, 222-229; 253-305.
- (67) Cf.Nagler, Spontaneity and Tradition, a study in the Gral Art

- of Homer, Berkeley-Los Angeles, 1979, pp.178-179.
 (68) OD., V, 160-169 (trad.ed.Eur.-Am., op.cit., p.63).
 (69) OD., XI, 217 (trad.de J.Félix Pereira, op.cit., in Hespéria,
 op.cit., p.89, v.242.
 (70) Cf.OD., VI, 187-194.
 (71) Cf.Id., VII, 167-177.
 (72) Cf.Id., VII, 215.
 (73) Id., XXIV, 328 s. (trad.ed.Eur.-Am., op.cit., p.258).
 (74) ENEIDA, II, 589-593.
 (75) Id., I, 407-409.
 (76) Id., 385 s.
 (77) Id., IV, 593-596.
 (78) Id., VI, 456-458; 461; 463-464.
 (79) Salmo 126(125), 5.
 (80) Salmo 119 (118), 50.
 (81) Liv.de Job, XLII, 11.
 (82) Cf.Liv.de Isaias, LI, 12.
 (83) Id., LII, 2.
 (84) Luc., XXIII, 27-28.

1.4.

- (1) PEREG., cap.XXX, p.85.
 (2) Id., cap.XLVI, p.127.
 (3) Id.
 (4) Id., Ib., p.128.
 (5) Id.
 (6) Id.
 (7) Id.
 (8) Id.
 (9) Id.
 (10) Id.
 (11) Id.
 (12) Id., cap.LI, p.142.
 (13) Id.
 (14) Id.
 (15) Id.
 (16) Id., Ib., p.143.
 (17) Id.
 (18) Cf.Id.
 (19) Id., cap.LIII, p.149.
 (20) Marcel Mauss, "L'expression obligatoire des sentiments", in
Essais de Sociologie, éd.de Minuit, Paris, 1968-1969, p.86.
 (21) Id.
 (22) Cf.Id., p.87.
 (23) Cf.Id., p.88.
 (24) PEREG., cap.LIII, p.149.
 (25) Id., cap.LXV, p.185.
 (26) Id.
 (27) Id., cap.CL, p.449.
 (28) Id., Ib., p.448.
 (29) Id., Ib., p.449.
 (30) Id.
 (31) Id.
 (32) Id.
 (33) Cf.Id.
 (34) Cf.Id., cap.CLI, pp.452 s.
 (35) Id., Ib., p.454.
 (36) Id., cap.CLII, p.455.
 (37) Id., Ib., p.456.
 (38) Id.
 (39) Id.
 (40) Id., cap.CLV, p.466.

- (41) Id., Ib., p. 467.
 (42) Id., cap. CLXI, p. 485.
 (43) Cf. IL., VI, 370-380.
 (44) IL., VI, 372-374 (trad. de J. Félix Pereira, cit. por V. Buescu, in Hespéria, op. cit., VI, 546-547, p. 32).
 (45) Id., VI, 405-409 (trad. F. Pereira, Hespéria, VI, 590-592, p. 33).
 (46) Id., VI, 496-498 (trad. Id., in Ib., VI, 715-717, p. 36).
 (47) Id., VI, 500-502 (trad. Id., in Ib., VI, 723-725, p. 37).
 (48) Id., XV, 9-14 (trad. Eur.-Am., op. cit., pp. 208 s.).
 (49) Id., XXII, 90-91 (trad. Eur.-Am., op. cit., p. 310).
 (50) Id., XXII, 543-549 (trad. J. F. Pereira, in Hespéria, p. 77).
 (51) Cf. Id., XXIV, 719-776.
 (52) Cf. OD., VIII, 266 ss; 367-369; 521-531.
 (53) Id., VIII, 531 (trad. Eur.-Am., op. cit., p. 94).
 (54) Cf. cap. II, 3ª parte de Helène Monsacré, op. cit..
 (55) Cf. OD., XXII, 401-410.
 (56) Od., XXII, 411-413 (trad. Eur.-Am., op. cit., p. 241).
 (57) ENEIDA, II, 241-242.
 (58) Id., II, 361-366.
 (59) Id., VI, 455-457.
 (60) RAMAYANA, by C. Rajagopalachari, Bhavan's Book University, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1986, p. 63.
 (61) Id., p. 63.
 (62) Fernão Lopes, Crônica de D. João I, da Boa Memória, I, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 270.
 (63) G. Eanes Zurara, Crônica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do Infante D. Henrique, Academia Portuguesa da História, vol. I, Lisboa, 1978, cap. XXV, p. 108.
 (64) Cf. Os Lus., III, 101-106.
 (65) Id., III, 125.
 (66) Cf. Id., IV, 89-93.
 (67) Salmo 137 (136), 1-2; 4.
 (68) Liv. de Jeremias, V Lamentação, 2, 3, 15.

1.5.

- (1) PEREG., cap. XXVII, p. 80.
 (2) Id., cap. XXXI, p. 86.
 (3) Id., cap. XXXII, p. 91.
 (4) Id., cap. XCII, p. 259.
 (5) Id., cap. XCIII, p. 261.
 (6) Id.
 (7) Id.
 (8) Id.
 (9) Id., cap. XCVI, p. 271.
 (10) Id.
 (11) Id., cap. CXLV, p. 429 s.
 (12) Id., Ib., p. 430.
 (13) Id., cap. CXLVI, pp. 432 s.
 (14) Id., cap. CXLVIII, p. 442.
 (15) Id., cap. CXLIX, p. 444.
 (16) Id., Ib., p. 445.
 (17) Id., Ib., p. 446.
 (18) Cf. Id., cap. CLII, p. 456.
 (19) Id., cap. CLIV, p. 462.
 (20) Id.
 (21) Wenceslau de Moraes, Relance da alma japonesa, 1ª ed., L. Bertrand, Lisboa, s. d., p. 137.
 (22) PEREG., cap. CLIV, p. 463.
 (23) Id., cap. CLV, p. 467.
 (24) Id., cap. CLXXXII, p. 560.
 (25) Id., cap. CLXXXIII, p. 562.
 (26) Id.

- (27) Cf. Id., cap. CLXXXIII-CLXXXIV, pp. 562-566.
 (28) Id., cap. CLXXXV, p. 571.
 (29) Id., cap. CLXXXIV, p. 569.
 (30) Id.
 (31) Id.
 (32) Id., Ib., p. 570.
 (33) Id.
 (34) Id., cap. CXCI, p. 590.
 (35) Id., Ib., p. 591.
 (36) Id.
 (37) Cf. Id., cap. CXCI-CXCII, pp. 592-595.
 (38) Id., cap. CXCI, p. 592.
 (39) Wenceslau de Moraes, op. cit., p. 135.
 (40) PEREG., cap. CC, p. 620.
 (41) Id.
 (42) Id.
 (43) Id.
 (44) Id.
 (45) Id., cap. CXCVIII, p. 613.
 (46) Cf. J. Delumeau, Le Péché..., op. cit., p. 179.
 (47) Id.
 (48) Horácio, Odes, I, 11.
 (49) PEREG., cap. CXCIV, p. 600.
 (50) Id., cap. CXCVIII, p. 613.
 (51) Id.
 (52) Κῆρα μὴτα πέσσω - IL. XXIV, 639 ~~Κῆρα μὴτα πέσσω~~ - IL., XXIV, 617.
 (53) Cf. H. Monsacré, op. cit., pp. 191 s.
 (54) OD., XI, 428-429 (trad. de J. F. Pereira, in Hespéria, XI, 490-492, p. 96).
 (55) ENEIDA, VI, 494-497.
 (56) Id., VI, 868.872-874.
 (57) Bernardim Ribeiro, Menina e Moça, Obras Completas, vol. I, L. Sá da Costa, 2ª ed., Lisboa, cap. I, p. 5.
 (58) Id., p. 3.
 (59) Id., cap. III, pp. 16 s.
 (60) Os Lus., V, 57.
 (61) Id., V, 43-44.
 (62) Id., V, 39.
 (63) Id., V, 58.
 (64) Id., 59.

- (1) Bachelard, (1945 b:211), concepção inspirada em C. J. Jung. Cf. Entretiens avec C. G. Jung, Payot, cap. II, cit. por Marc Angenot, Glossário, op. cit., p. 41.
 (2) Concepção de Northrop Frye, Anatomia da Crítica, cit. por Marc Angenot, op. cit., p. 41.

II

- (1) Littré, cit. por D. Madelénat, L'Épopée, P. U. F., Lit. Mod., 1ª ed. Paris, 1986, p. 19.
 (2) N. Frye, Anatomie de la critique, Gallimard, 1969, p. 301.
 (3) OD., VIII e XXII.
 (4) Horácio, Ars Poetica, v. 149.
 (5) Samuel Johnson, Lives of the Poets, London, Oxford, U. P., 1973, t. I, p. 117, cit. por D. Madelénat, op. cit., p. 20, nota 16.
 (6) MAHABHARATA, Paris, 1863-1870, trad. H. Fauche, canto VI, t. VI, p. 96.
 (7) G. Dumézil, Mythe et Épopée, Gallimard, 1968-1973, I, p. 238.

2.1.

- (1) Cf. Aristóteles, Poética, Textos Universitários, Guimarães Editores, 2ª ed., Lisboa, 1964, cap. XXIV, 1460 a 5, p. 149.
 (2) Cf. Id., cap. V, 1449 b 9, p. 109.

- (3) Cf. PEREG., cap. CXLVII, p. 438.
 (4) G. DUMÉZIL, op. cit., I, p. 631.
 (5) PEREG., cap. CXXXV, p. 398.
 (6) Id., cap. VIII, p. 31.
 (7) Id., cap. X, p. 34.
 (8) Id., cap. XII, p. 38.
 (9) Id.
 (10) Id.
 (11) Id., cap. X, p. 34.
 (12) Id., cap. CLXXII, p. 532.
 (13) Id., cap. CLXXXI, p. 557.
 (14) Cf. J. D. Pinto Correia, op. cit., p. 30. Cf. A. J. S., Hist. C. em P., p. 373. Cite-se, em contrapartida, estas palavras encomiásticas de António Álvaro Dória: "Nenhum [herói] me parece tão digno das atenções dos homens de hoje - pelo menos dos que não atravessam o nosso tempo desatentos às transformações caleidoscópicas desta era revolta - como Fernão Mendes Pinto, o autor da Peregrinação" ("Um aventureiro português no século XVI: Fernão Mendes Pinto", Separata da revista Gil Vicente, Guimarães, 1951, p. 6).
 Atente-se também neste passo do ensaio de M. Korinman: "Pinto est en quelque sorte le martyr narratologique de la colonisation portugaise. Ce n'est certes pas un hasard si toute une séquence de la Pérégrination (CCIII à CCIX) développe l'hagiographie de François Xavier l'Apôtre (1506-1552) lié lui aussi physiquement à la conquête (...) il y a là l'explication métaphorique du rôle de l'actant-Pinto sur l'ensemble du récit: restituer à l'impérialisme portugais la justification idéologique qui lui fait défaut" (Op. cit., p. 23).
 Depois de se referir à comparação de Mendes Pinto a Simbad, o marinheiro das Mil e Uma Noites, A. A. Dória reforça a sua analogia com Ulisses: "Odisséia bem mais desgraçada, bem mais digna de dó que a do lendário pai de Telémaco" (Op. cit., p. 7).
 (15) Cf. PEREG., cap. XXXIII, p. 92.
 (16) Cf. Id., cap. XXXVI, p. 99.
 (17) Cf. Id., cap. XII, p. 38.
 (18) Cf. Id., cap. XX, p. 59 s.; cap. CXLIII, p. 428; cap. CLXXI, p. 530.
 (19) Cf. Id., cap. XVIII, pp. 53 s.; cap. XXII, p. 67.
 (20) Id., cap. XXII, p. 65 s.
 (21) Id., cap. CXLIII, p. 426.
 (22) Cf. Id.
 (23) Id., cap. CCXXIV, p. 712.
 (24) Cf. J. Ch. - A. Gh., Dict. des Symb., op. cit., III, p. 200.
 (25) PEREG., cap. CXXXVI, p. 399.
 (26) Id.
 (27) Id.
 (28) Id.
 (29) Id., cap. CXXXVII, p. 403.
 (30) Id., Ib., p. 404.
 (31) Id., cap. CXXXV, p. 398.
 (32) Id.
 (33) Id.
 (34) Id.
 (35) Id.
 (36) Id.
 (37) Id., cap. LXVIII, p. 193.
 (38) Id.
 (39) Id.
 (40) Id., Ib., p. 192.
 (41) Id.
 (42) Id.
 (43) Id.
 (44) Id.

- (45) Aquilino Ribeiro, "Fernão Mendes Pinto e a sua máscara de pirata" in Portugueses das Sete Partidas (Viajantes, Aventureros, Troca-Tintas), Livraria Bertrand, Lisboa, 1969, pp. 223-248.

Rejeitando a identidade entre F. Mendes Pinto e António de Faria, a partir das analogias estabelecidas por A. Ribeiro, argumenta A. A. Dória: "Tampouco julgo que as consciências quinzentistas pudessem 'estigmatizar o ominoso' dos actos de pirataria de um cristão, mormente quando se praticavam contra pagãos ou infiéis. Não esqueçamos que, um século antes, Zurara não cabe na pele de contente ao narrar os assaltos dos cavaleiros henriquinos às pobres populações azenegues e guinéas, apresentando como actos da mais extremada cavalaria o que não passava da pirataria mais repelente aos nossos olhos deste século. Albuquerque, em suas cartas, e o seu filho Brás, no seu volumoso panegírico do pai, não se cansam, este sobretudo, de salientar os actos da mais crua desumanidade do "Terribil" exercidas sobre as populações da costa arábica, da Índia e da Malásia. Nenhum cronista da época - salvo Góis - manifesta o menor indício de espírito crítico ao analisar os actos de Vasco da Gama, de Pedro Álvares Cabral e de outros capitães, cujas violências contra os 'Mouros' do Oriente enchem as páginas das nossas crónicas" ("Nota a Aquilino Ribeiro", in op. cit., p. 14).

- (46) A. J. Saraiva, Hist. da Cult. em Port., III, op. cit., p. 366. Cf. 3.2. (117)
- (47) PEREG., cap. XXXVI, p. 99.
- (48) Cf. Id., cap. XXXIX, p. 107.
- (49) Id., cap. XXXVIII, p. 106.
- (50) Id.
- (51) Id.
- (52) Id., cap. XLII, p. 117.
- (53) Id.
- (54) Id.
- (55) Cf. Id., cap. XLIII, p. 119.
- (56) Cf. Id., Ib., p. 120.
- (57) Cf. Id., cap. L, pp. 140 s.
- (58) Cf. l. 4. e cap. LI da PEREG., p. 142.
- (59) Cf. Id., cap. LII, p. 145.
- (60) Cf. Id., Ib., p. 146.
- (61) Id.
- (62) Id.
- (63) Id., cap. LVII, p. 162.
- (64) Id.
- (65) Id., cap. LIX, p. 169.
- (66) Cf. Id., cap. LXXIV, p. 210.
- (67) Cf. ILÍADA, I e XXII.
- (68) PEREG., cap. CXVIII, p. 343.
- (69) Id.
- (70) Id.
- (71) Id.
- (72) Id., Ib., p. 344.
- (73) Id.
- (74) Id., cap. CXIX, p. 346.
- (75) Id.
- (76) Id.
- (77) Id., Ib., p. 347.
- (78) Id.
- (79) Id., Ib., p. 348.
- (80) Id.
- (81) Id.
- (82) Id., cap. CXXV, p. 366.
- (83) Id.
- (84) Id., cap. CLXXXVIII, p. 580.

- (85) PEREG., cap. CXCI, p. 599.
- (86) Cf. D. Madelénat, op. cit., pp. 31 s.
- (87) PEREG., cap. CXCV, p. 603.
- (88) Cf. Aristóteles, Poética, op. cit., cap. XV, 1454 a 23, p. 127.
- (89) Bossuet, Oraison funèbre de Condé, cit. por D. Madelénat, op. cit., p. 58, nota 18.
- (90) PEREG., cap. CXCV, p. 603.
- (91) Id.
- (92) Id., Ib., p. 605.
- (93) Id.
- (94) Id., Ib., p. 604.
- (95) Cf. Id. CXCVI, p. 608.
- (96) Id., cap. CXXXIV, p. 392.
- (97) J. Ch. - A. Gh., op. cit., IV, p. 61.
Celebrado na noite do ano novo, o fogo representa tanto no Xintoísmo como no Tauísmo a regeneração e a imortalidade (Cf. Id., II, pp. 309 s.).
- (98) PEREG., cap. CXXXIV, p. 393.
- (99) Cf. Id.
Lea E. Williams também reconhece a admiração chinesa pela tecnologia militar portuguesa: "Admiration for Portuguese guns is expressed in one of the earliest recorded statements on western technology" ("Notes on Ming policy and shipping", in Actas do II Seminário de Hist. Indo-Port., Inst. de Inv. Cient. Trop., Lisboa, 1985, p. 145).
- (100) Cf. Os Lus., IX, 89-95.
- (101) "O Japão começou a sua revolução cultural há três séculos, quando sofreu o abalo da ocidentalização causado por obra dos Portugueses" (A. Martins Janeira, O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa, Pub. Dom Quixote, Lisboa, 1970, Prefácio, p. 14).
Ken Takenchi, publicista japonês, citado por M. Janeira, declara que o impacte português "foi o maior acontecimento desde que a cultura chinesa foi introduzida no Japão pela primeira vez no século VI" (Id., p. 178). O Prof. Shintaro Aysawa também o reconhece: "O ano de 1543, em que o primeiro barco ocidental chegou ao Japão, marca a abertura do período moderno da história do Japão" (Id., pp. 178 s.).
- (102) PEREG., cap. CXXXIV, p. 393.
- (103) Id., Ib., pp. 393 s.
- (104) Id., Ib., p. 394.
- (105) Os Lus., IV, 103.
- (106) Id., I, 2.
- (107) PEREG., cap. CCXV, p. 684.
- (108) Id., cap. CCXVI, p. 685.
- (109) Id., cap. CCXV, p. 680.
- (110) Id., cap. CCXV, p. 687.
- (111) Id., cap. CCXVIII, p. 690.
- (112) Id., cap. CCXVII, p. 687.
- (113) Id., cap. CCXVIII, p. 689.
- (114) Cf. Id., cap. CCXVI, p. 685.
- (115) Cf. Id., cap. XCVI, p. 269; CCVII, pp. 646 s.
- (116) Id., cap. CCXVI, p. 685.
- (117) Id., cap. CCVII, p. 646.
- (118) Id., Ib., p. 647.
- (119) Id., cap. CCVIII, p. 650.
- (120) A. Martins Janeira, Impacte..., op. cit., p. 49.
- (121) Id.
- (122) PEREG., cap. CCXI, p. 660.
- (123) Id., Ib., pp. 661 s.
- (124) Id., Ib., pp. 663 s.
- (125) Id., Ib., p. 664.

- (126) Cf. Id., cap. CCIX, p. 653; CCXII, p. 657.
 (127) Cf. Id., cap. CCIX, p. 653.
 (128) Id., p. 656 (cap. CCXII).
 (129) Id., Ib., p. 657.
 (130) Id., cap. CCIX, p. 653.
 (131) Id., cap. XXI, p. 62.
 (132) Id.
 (133) Id., cap. LXVIII, p. 192.
 (134) Id., cap. CXXXIII, p. 390.
 (135) Id.
 (136) Id., cap. CCXXIV, p. 712.
 (137) Id.
 (138) Id.
 (139) Id.
 (140) Id., cap. CCXXIII, p. 708.
 (141) Os Lus., I, 3.
 (142) D.T. Niane, Soudjata ou l'épopée mandingue, Présence africaine, 1979, p. 114, cit. por D. Madelénat, op. cit., p. 114, nota 91.

2.2.

- (1) Os Lus., I, 2.
 (2) António Ferreira, Ode I, 16-18.
 (3) G. Lefebvre, La Naissance de l'historiographie moderne, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, dirigée par F. Braudel, Flammarion, Paris, 1971, p. 53, cit. por J. Barradas de Carvalho, O Renascimento Português, Est. Port., Imp. Nac. - Casa da Moeda, Lisboa, 1980, p. 6.
 (4) PEREG., cap. II, p. 16.
 (5) Cf. Id., cap. IV, p. 20.
 (6) Cf. Id., cap. II, p. 16.
 (7) Cf. Id., Ib., p. 17.
 (8) Cf. Id., cap. XII, p. 39.
 (9) Cf. Id., cap. XV, p. 47.
 (10) Cf. Id., cap. XXX, p. 85.
 (11) Id., cap. XIV, p. 44.
 (12) J. Le Goff, Para um novo conceito de Idade Média, Imprensa Universitária, nº 41, Editorial Estampa, Lisboa, 1980, p. 265.
 (13) Cf. PEREG., cap. XX, p. 60.
 (14) Id., Ib., p. 61.
 (15) Marco Polo, La Description du monde, ed. L. Hambis, Paris, 1955, p. 292, cit. por J. Le Goff, op. cit., p. 274.
 (16) J. Le Goff, op. cit., p. 275.
 (17) PEREG., cap. XXI, p. 63.
 (18) Id., cap. XX, p. 59.
 (19) Id., cap. CXLIII, p. 424.
 Cf. Roteiros, de D. João de Castro, onde o autor "desconfirma pelo menos uma vintena de vezes Ptolomeu, a quem ele apelida assim mesmo de 'príncipe dos cosmógrafos' (J. Barradas de Carvalho, op. cit., p. 28); "e nestas cousas a nossa nação dos portugueses precedeo todolos antigos e modernos em tanta cantidade que, sem repreensão, podemos dizer que eles em nosso respeito não souberam nada" (Duarte Pacheco Pereira, Esmeraldo de situ orbis, liv. III, cap. I, in Id., p. 29).
 (20) Os Lus., V, 17.
 (21) PEREG., cap. XCIV, p. 264.
 (22) P. Vaz de Caminha, Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil, col. Classicos do Mundo Português, Imp. Nac., Lisboa, 1974, pp. 71-83.
 (23) Cf. Platão, República e T. Morus, Utopia.
 (24) PEREG., cap. CVII, p. 309.
 (25) Cf. Id., cap. CCXXI, p. 698.
 (26) Id., Ib., p. 699.
 (27) Id.
 (28) Id.

- (29) Id.
- (30) Id., cap. CXLIII, pp. 423-425.
- (31) Id., Ib., p. 425.
- (32) Id., cap. XXI, p. 63.
- (33) Cf. J. Délumeau, La peur..., op. cit., pp. 262-272.
Cf. M. Clara Junqueiro, "Afonso de Albuquerque à luz dos requisitos da guerra justa", in Actas do II Sem. da Hist. Indo-Port.: "É sempre justa a guerra movida contra os Mouros. É-o como represália da sua recusa à fé cristã; é-o também por uma prática de hostilidades que tem início com a invasão da Península Ibérica no século VIII e que adquire no Norte de África a mais dura expressão de fanatismo" (op. cit., p. 195). Cf. Doc. pub. Por que causas se pode mover guerra justa contra infieis, in As Gavetas da Torre do Tombo, vol. II, pp. 679-680: "será sempre justa a guerra em qualquer circunstância e a todo o tempo contra eles se fizer" (cit. in Id., Ib.).
- (34) Cf. J. Délumeau, La Peur..., op. cit., p. 268.
- (35) Cf. PEREG., cap. IX, p. 32; XII, p. 39; CCVII, p. 644.
- (36) Cf. Id., cap. LIX, p. 169.
- (37) Cf. J. Délumeau, La Peur, op. cit., p. 271
- (38) PEREG., cap. X, p. 35.
- (39) Id., cap. LIX, p. 169.
- (40) Cf. J. Cl. Marcolin, Erasme, Guerre et paix, p. 357, cit. por J. Délumeau, La Peur..., op. cit., p. 271.
- (41) PEREG., cap. III, p. 19; Cf. Id., cap. IX, p. 32; X, p. 35.
- (42) Cf. Id., cap. IX, p. 32; X, p. 35; LIX, p. 169; CCVII, p. 644.
- (43) F. Braudel, La Méditerranée, II, p. 29, cit. por J. Délumeau, La Peur... op. cit., p. 263.
- (44) Id., II, p. 32, cit. in Id.
- (45) J. Délumeau, op. cit., Ib.
- (46) F. Braudel, op. cit., II, p. 133, cit. in Id., p. 264.
- (47) PEREG., cap. III, p. 19.
- (48) Os Lus., I, 2.
- (49) Id., I, 8.
- (50) Id., IV, 100.
- (51) Id., VII, 9.
- (52) Id., X, 156.
- (53) António Sérgio, "Camões panfletário", Ensaio, IV, ed. Clássicos Sá da Costa, Lisboa, s. d., p. 113.
- (54) A. Sérgio, "Em torno das Ideias Políticas de Camões", Ib., p. 75.
- (55) Os Lus., VII, 14.
- (56) PEREG., cap. CXI, p. 324.
Cf. 7.4 e 7.5.2.
- (57) Cf. PEREG., cap. CCXXIII, p. 706.
- (58) Cf. Id., cap. CCXXV, p. 714.
- (59) Cf. IL. XX.

2.3.

- (1) Hegel, Esthétique, III, 2ème partie (1944), Aubier, p. 110 s.
- (2) Cf. F. Buffière, op. cit., p. 297.
- (3) Heraclito, Frag. 53, cit. por D. Madelénat, op. cit., p. 69.
- (4) Scol Venetus B à IL. IV, 4, cit. por F. Buffière, op. cit., p. 298, nota 5: συντελειῆ γὰρ ἕκαστα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ἑλῶν.
- (5) Cf. Hesíodo, Teogonia, v. 226-228.
- (6) Venetus B à IL., XX, 67, cit. por F. Buffière, op. cit., p. 299: Ἄθῆνα δὲ ἐστὶ φρόνησις, Ἄρης δὲ ἀφροσύνη.
- (7) Cf. IL., XX, 69 ss.
- (8) Cf. F. Buffière, op. cit., p. 299.
- (9) Cf. A. Sérgio, "Camões Panfletário", op. cit., pp. 115-116.
- (10) Cf. supra, 2.2.2.

- (11) A.Miquel, O Islame e a sua civilização, Rumos do Mundo, VII, Ed. Cosmos, Lisboa-R. de Janeiro, 1971, p.17.
- (12) Cf. A.Miquel, op.cit., pp.279 s.
- (13) Id., p.17.
- (14) R.Ricard-J.P.Lerneis-Y.Bruneau, Les compagnies des Indes, route de la porcelaine, Arthaud, 1966, p.27.
- (15) Cf. PEREG., cap.II, p.16.
- (16) Cf. Id., cap.III, p.19.
- (17) Cf. IL., V, 586.
- (18) Heraclito, Alleg.Hom., cap.31, p.46, 17 ss, cit.por F.Buffière, op.cit., p.299.
- (19) PEREG., cap.V, p.23.
- (20) Cf. Id., cap.IX, p.33.
- (21) Id., cap.VIII, p.31.
- (22) Id., cap.IX, p.32.
- (23) Id., cap.X, p.34.
- (24) Id., Ib., p.35.
- (25) Id., cap.XXXV, p.96.
- (26) Id., Ib., p.97.
- (27) Id., Ib., p.98.
- (28) Id., cap.XXXVI, p.101.
- (29) Id.
- (30) Id., cap.XL, p.109.
- (31) Id., Ib., p.110.
- (32) Id., Ib., p.111.
- (33) Id., cap.LXVI, p.187.
- (34) Cf. Id., cap.CXLVI, p.435 s.
- (35) Id., Ib., p.437.
- (36) Id., cap.XVIII, p.53.
Cf. Diogo do Couto, Da Ásia, Década VIII, Liv.I, cap.VIII, p.130: "depois que Afonso de Albuquerque a tomou, sempre ficou sendo um freio intolerável a todos aqueles vizinhos".
Situado no extremo ocidental da ilha de Samatra, o Reino do Achém, em breve "assumiu larga ascendência sobre os vários sultões da ilha, mercê das grandes fontes de riqueza, em especial a pimenta, de que dispunha, o que trouxe um alto poder económico que não mais deixou de ameaçar o vizinho mercado de Malaca" (Arquivo Português Oriental, fasc.39, p.II, doc. 208, p.597. João de Barros, Da Ásia, Década III, p.1, cap.I, p.507. Cit.por Manuela Sobral Branco Velez, "As linhas marítimo-comerciais portuguesas no Oriente", in Actas do II Sem.de Hist. Indo-Port, op.cit., p.90.
- (37) PEREG., cap.XVIII, p.53.
- (38) Id., cap.XXXIII, p.93.
- (39) Id., cap.XXI, p.63.
- (40) Id., cap.CCVI, p.641.
- (41) Id., Ib., p.642.
- (42) Id., Ib., p.643.
- (43) Id.
- (44) Id., cap.XIII, p.40.
- (45) Cf. Id.
- (46) Id.
- (47) Id.
- (48) Id.
- (49) Id.
- (50) Id., cap.XXI, p.62.
- (51) Id.
- (52) Id., Ib., p.63.
- (53) Id., cap.XX, p.65.
- (54) Id., cap.CLXVII, p.511.
- (55) Id.
- (56) Id., cap.CLXXXVI, p.574.
- (57) Cf. Id., cap.CXC, p.587.
- (58) Cf. Id., cap.CC, p.617.
- (59) Id.

- (60) Id., cap. CLXXXI, p. 557.
- (61) Cf. Id.
- (62) Id., cap. IX, p. 32.
- (63) Id., Ib., p. 33.
- (64) Id., cap. XI, p. 36.
- (65) Id., Ib., p. 37.
- (66) Id., cap. CXLV, p. 430.

2.4.

- (1) Id., cap. CXVII, p. 339.
- (2) Id., Ib., p. 340; Cf. cap. CLIV, p. 464.
- (3) Id., cap. CLIV, p. 464; cf. cap. CLXXXVI, p. 576; CXCIV, p. 601.
- (4) Id., cap. CLXXXVII, p. 578; cf. cap. XVII, p. 50; CXCIV, p. 601.
- (5) Id., cap. XVI, p. 48.
- (6) Id., cap. CXVII, p. 340.
- (7) Id., cap. CXLVIII, p. 440.
- (8) Id., cap. CXLIX, p. 447.
- (9) Id., cap. CLI, p. 453.
- (10) Id., cap. CLIV, p. 464.
- (11) Id., Ib., p. 466.
- (12) Id., cap. CLXXXVI, p. 576.
- (13) Id.
- (14) Id., cap. CLXXXVII, p. 578.
- (15) Id.
- (16) Id., cap. XVI, p. 49.
- (17) Id., cap. XXVII, p. 79.
- (18) Id., cap. CXVII, p. 340.
- (19) Id., cap. CXIX, p. 347.
- (20) Id., cap. CLIV, p. 464.
- (21) Id., cap. CLV, p. 466.
- (22) Id., cap. CLVI, p. 469.
- (23) Id., cap. CLXXV, p. 539.
- (24) Id., cap. CLXXVII, p. 543.
- (25) J. Delumeau, Le peché..., op. cit., p. 141.
- (26) PEREG., cap. CLXXV, p. 538.
- (27) Id., cap. CLXXXI, p. 557.
- (28) J. Delumeau, La Peur..., op. cit., p. 31.
- (29) PEREG., cap. XVI, p. 48.
- (30) Cf. Id., cap. CXVII, p. 340; CLXXVII, 543.
- (31) Id., cap. CXLIX, p. 447.
- (32) Id., cap. CLI, p. 453.
- (33) Cf. Id., cap. CLXXXVI, p. 576.
- (34) Id., cap. CXCIV, p. 601.
- (35) Id., cap. CLXXXVI, p. 576.
- (36) Id.
- (37) Id., cap. CLXXXVII, p. 578.
- (38) Id.
- (39) Id.
- (40) Id.
- (41) Id., cap. XXXII, p. 89.
- (42) Id., cap. XXXI, p. 87.
- (43) Cf. Id., cap. XXVIII, p. 81.
- (44) Id., Ib., p. 82.
- (45) Id., cap. CXLVI, p. 435.
- (46) Id., cap. CXVII, p. 339.
- (47) Id.
- (48) Id., Ib., p. 340.
- (49) Id., cap. CXLIX, 446.
- (50) Id., cap. CXCVII, p. 611.
- (51) Id., cap. CXCVIII, p. 613.
- (52) Id., cap. CLV, p. 466.
- (53) Id., cap. CLVI, p. 469.

- (54) Id., cap. CLXXXVI, p. 576.
 (55) Cf. L. Camões, soneto: "O dia em que nasci moura e pereça".
 (56) J. Le Goff, op. cit., p. 277.
 (57) MAHABHARATA, t. VI, c. VI, p. 96.
 (58) D. Madelenat, op. cit., p. 70.
 (59) Cf. OD., VIII, 266 ss.
 (60) Cf. IL., XVIII.
 (61) F. Buffière, op. cit., p. 169.
 (62) Vorsok, 7, 318 17 e 26 (I 316 e 322), cit. por F. Buffière, op. cit., p. 159.
 (63) Luc. I, 52.
 (64) ENEIDA, VI, 851-853.
 (65) Cf. M. Serres, Rome, le livre des fondations, Bernard Grasset, Paris, 1983, passim.
 (66) ENEIDA, VI, 868. 872-873.
 (67) Ecclesiastes, 3, 1-4.8.

2.5.

- (1) Cf. Ronde, Psyché, Trad. Reymond, pp. 12-19, cit. por F. Buffière, op. cit., pp. 483 s.
 (2) Cf. OD., XI e XXIV.
 (3) OD., XXIV, trad. ed. Eur.-Am., op. cit., p. 252.
 (4) Cf. ENEIDA, V.
 (5) PEREG., cap. II, p. 16.
 (6) Id., cap. CLXXXIII, p. 562.
 (7) Id., cap. CLXXXIV, p. 567.
 (8) Cf. Id., cap. CLXXXIII, p. 562.
 (9) Id., cap. CLXI, p. 484.
 (10) Id., cap. CLXVII, p. 512.
 (11) Id., cap. CCXVI, p. 686.
 (12) Id., cap. CCXVIII, p. 689.
 (13) Id., Ib., p. 690.
 (14) Id., cap. CLXVII, p. 512; cf. cap. CCXVIII, p. 689.
 (15) Id., cap. CLXVII, p. 512.
 (16) Id., cap. CCXVII, p. 688.
 (19) Id., cap. CCXVIII, p. 689.
 (20) Id., cap. CLXVII, p. 512.
 (21) Id., cap. CCXVIII, p. 689.
 (22) Id., cap. CLXVII, p. 513.
 (23) Id.
 (24) Id., cap. CLXXXIV, p. 567.
 (25) Id., Ib., p. 568.
 (26) Id., Ib., pp. 567 s.
 (27) Dante, Div. Com., XXV, cit. por J. Ch.-A. Gh., op. cit., IV, p. 196.
 (28) Cf. mito bíblico do Gênesis e Liv. Apoc., 12, 9: "a antiga serpente, o Diabo ou Satanás (...), sedutor do mundo inteiro". Cf. visão oposta em Liv. Num., 21, 6-9.
 (29) ENEIDA, V, 90.
 (30) EN., V, 95 s.
 (31) Cf. J. Ch.-A. Gh., op. cit., IV, p. 184.
 (32) Cf. Bachelard, La terre et les rêveries du repos, Paris, 1948, p. 212.
 (33) Cf. J. Ch.-A. Gh., op. cit., IV, p. 183.
 (34) Bachelard, op. cit., Ib.
 (35) PEREG., cap. CLXVII, p. 513.
 (36) Id., cap. CLXI, p. 484.
 (37) Id., cap. CLXXXIV, p. 568.
 (38) Id.
 (39) Id., Ib., pp. 568 s.
 (40) Id., Ib., p. 569.
 (41) Id., cap. CLXI, p. 484; CLXVII, p. 514.
 (42) Id., cap. LX, p. 170.

- (43) Id., *Ib.*, p.171.
 (44) Id., cap.LXXX, p.224.
 (45) Id., cap.LX, p.172.
- (1) Cf. Gil Vicente, Exortação da Guerra e Auto da Fama.
 (2) Cf. Garcia de Resende ("Prólogo" ao Cancioneiro Geral e "Miscelânea"), Diogo Brandão ("Trovas à morte de D. João II"), Diogo Velho ("Da caça que se caça em Portugal"), Luís Anriques ("Tomada de Azamora").
 (3) Os Lus., V, 98.

III

- (1) J.D.Pinto Correia, *op.cit.*, p.59.
 (2) Id., p.51.
 (3) Cf. A.J.Saraiva, "Fernão Mendes Pinto e o Romance Picaresco", *op.cit.*, *passim*.
 (4) R.Borneuf e R.Quellet, O Universo do Romance, Coimbra, Liv.Almedina, 1976, p.9. Cf. *Id.*, p.294.
 (5) Id., p.42.
 (6) J.Luís Borges, Discussion, Paris, Callimard, 1966, pp.78-79.
 (7) Hegel, Esthétique, III, *op.cit.*, pp.95, 131, 146.
 (8) Lukacs, La Théorie du roman, Gonthier, Paris, 1963, cit. por D.Madelénat, *op.cit.*, p.129, nota 39.
 (9) D.Madelénat, *op.cit.*, p.129.
 (10) PEREG., cap.CCXXIII, pp.706-710.
 (11) J.D.Pinto Correia, *op.cit.*, p.62.
 (12) Cf. *Id.*, pp.63-71.
 (13) D.Madelénat, *op.cit.*, pp.130 s.
 (14) Cf. *Id.*, p.131.
 É talvez neste sentido que se pode compreender a classificação de M.Korinman de "texte déréalisant": "Dans la mesure où le réalisme équivaut à une "hypertrophie du translatif" (Philippe Hamon, "Un discours contraint", Poétique, 16, 1973)" (*Op.cit.*, p.31).
 (15) Cf. D.Madelénat, *op.cit.*, p.131, nota 49.
 Aproximando o texto holandês Relation mémorable du voyage de de Willem Ysbrantsz Bontekoe van Hoox aux Indes orientales (1618-1625) da PEREGRINAÇÃO de F.Mendes Pinto, M.Korinman observa o seguinte: "La Pérégrination (...) fonctionne au contraire comme une sinusoïde dont les alternances pro-afrétiques fortune/infortune/fortune fondent le développement séquentiel. C'est précisément dans la personne du sujet pérégrinant que s'opère la neutralisation des marques positives (fortune, geluk) ou négatives (desventura, ongeluk).

3.1.

- (1) Cf. ODISSEIA, XI, 592-600.
 (2) M.Eliade, O Mito do Eterno Retorno, Perspectivas do Homem, Edições 70, Lisboa, 1984, p.137.
 Mas não só: "A crença na destruição e criação periódica do Universo encontra-se já no Atharva Veda" (X, 8, 39-40) (M.Eliade, *Id.*, p.127).
 (3) PEREG., cap.CXLII, p.422.
 (4) *Id.*, cap.CLXV, p.504.
 (5) *Id.*, cap.CLXXI, p.528.
 (6) *Id.*, cap.CC, p.617.
 (7) *Id.*, cap.CCXXVI, p.717.
 (8) *Id.*, cap.III, p.18.
 (9) *Id.*, cap.I, p.15.
 (10) *Id.*, cap.XXXIII, p.92.
 (11) *Id.*, cap.CXLIII, p.426.

- (12) Id.
- (13) Id., cap. CLXXI, p. 530; cf. cap. CLXXXI, p. 556.
- (14) Id., cap. CC, p. 617.
M. Korinman, citando Louis Marin ("l'utopie est une critique idéologique de idéologie", in Utopiques: Jeux d'espaces, Paris, 1973), insiste no carácter dissimulador da PEREGRINAÇÃO, como "cohésion narrative aux flux idéologiques" que cimeta o quadro de conjunto das ideologias hegemónicas no Portugal do século XVI: "Le voyage de Pinto refoule dans un alibi textuel les embryons critiques de dys-fonctionnement". É acrescenta: "La conception globalisante bien que fictive de l'utopie opère donc en sens inverse du récit pérégrinatoire dont la fonction essentielle est de dis-simuler une réalité qui le dépasse" (op. cit., pp. 34 s).
- (15) Id., cap. LXXII, p. 204; cf. cap. LXXIII, p. 208.
- (16) Id., cap. LXXVII, p. 218; cf. cap. LXXVIII, p. 219.
- (17) Id., cap. CCXV, p. 683.
- (18) Id., cap. CCXX, p. 695.
- (19) Id., cap. I, p. 15.
- (20) Id., cap. XXXIV, p. 95.
- (21) Id., cap. CC, p. 619.
- (22) Id., cap. CLXXIX, p. 550.
- (23) Id., cap. LXX, p. 199.
- (24) Cf. Os Lus., V, 41 s.
- (25) PEREG., cap. CXIX, p. 347.
- (26) Id., cap. CXLVIII, p. 440.
- (27) Id., cap. CCXV, p. 683; cf. cap. CCXX, p. 695; CCXXIII, p. 706.
- (28) M. Eliade, op. cit. em (2), pp. 32 s.
- (29) Cf. D. Madelénat, op. cit., p. 131, nota 50.
- (30) Cf. Platão, República, liv. VII.
- (31) PEREG., cap. III, p. 18.
- (32) Id., cap. LVI, p. 198.
- (33) Id., cap. LXX, p. 198.
- (34) Id., cap. LXXI, p. 202.
- (35) Id., cap. I, p. 14.
- (36) Id., cap. CLXXIX, p. 551.
- (37) Id., cap. CCII, p. 626.
- (38) Id., cap. LXVI, p. 188.
- (39) Cf. Id., cap. CCXV, p. 684.
- (40) Id., cap. CCXXVI, p. 717.
- (41) Id.
- (42) Id.
- (43) Cf. J. Délumeau, Le Péché..., op. cit., p. 19.
- (44) Id., p. 44.
- (45) Cf. M. Eliade, op. cit., pp. 109, 112.
- (46) PEREG., cap. LXI, p. 174.
- (47) Id.
- (48) Id.
- (49) Id., cap. LXXI, p. 202.
- (50) Id., cap. LXXIX, p. 222 s.
- (51) Id., Ib., p. 223.
- (52) Id., cap. LXXX, p. 224.

3.2.

- (1) M. Leonor C. Buescu, op. cit., p. 37.
- (2) A. Margarido, "La multiplicité des sens dans l'écriture de Fernão Mendes Pinto et quelques problèmes de la littérature de voyages au XVIème siècle", Arquivos do Centro Cultural Português, vol. XI, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1977, p. 167.
- (3) L. Picchio, "Letteratura di viaggi e scoperte", Quaderni Portoghesi, nº 4, Outono de 1978, Pisa, p. 10.

- (4) M.L.Buescu, op.cit., p.47.
- (5) Cf. crítica de M.L.Buescu à tipologia estabelecida por T.Todorov in La Conquête de l'Amérique, la question de l'autre, Paris, Le Seuil, 1982, op.cit., p.47.
- (6) PEREGRINAÇÃO, cap.LIV, p.151.
- (7) Id., Ib., pp.151 s.
- (8) Id., Ib., p.152.
- (9) Id., cap.LV, p.154.
- (10) Id., Ib., p.155.
- (11) Id., cap.CXLII, p.422.
- (12) Id., cap.LIX, p.169.
- (13) Id., cap.LVII, p.162.
- (14) Cf. supra 2.3.
- (15) PEREG., cap.L, p.139.
- (16) Cf. supra 2.2.2.
- (17) PEREG., cap.L, p.139.
- (18) Id., cap.LX, p.172.
- (19) Id., cap.LIX, p.167.
- (20) Id., cap.LXIV, p.180.
- (21) Id., cap.XLIX, p.137.
- (22) Id.
- (23) Id.
- (24) Id., Ib., p.138.
- (25) Id.
- (26) Id.
- (27) Id.
- (28) Id.
- (29) Cf. Id., cap.LVIII, p.165.
- (30) Id., cap.XXXIX, p.107.
- (31) Id., cap.LXIII, p.178.
- (32) Id., Ib., p.179.
- (33) Id., cap.LXIV, p.180.
- (34) Id., Ib., p.181.
- (35) Cf. ENEIDA, II, 289.
- (36) PEREG., cap.LXV, p.185.
- (37) M.Eliade, op.cit., p.103.
- (38) PEREG., cap.LXV, p.185.
- (39) Mt.V, 4.
- (40) PEREG., cap.XL, p.111.
- (41) Id., cap.XLVI, p.129.
- (42) Cf. Id., cap.XLIII, p.120.
- (43) Id., cap.XL, p.111.
- (44) Id., cap.L, p.141.
- (45) Id., cap.LI, p.144.
- (46) Id., cap.LII, p.145.
- (47) Id., cap.LXXIV, p.210.
- (48) Id., cap.LIX, p.169.
- (49) Id., cap.LX, p.170.
- (50) Id., Ib., p.171.
- (51) Id., cap.CXLVI, p.432.
- (52) Id., cap.CXXI, p.352.
- (53) Id., cap.CXXV, p.366.
- (54) Id.
- (55) Id., cap.LXIV, p.181.
- (56) Id., cap.XLVII, p.131.
- (57) Id., Ib., p.132.
- (58) Id.
- (59) Id., Ib., p.131.
- (60) Id.
- (61) Id., Ib., p.132.
- (62) Id.
- (63) Id., cap.CXXII, p.335.
- (64) Id., Ib., p.335-336.
- (65) Id., Ib., p.336.

- (66) Id., cap. CLXVI, p. 508.
 (67) Id.
 (68) Id.
 (69) Id., Ib., p. 509.
 (70) Id.
 (71) Id., cap. LXIII, p. 178.
 (72) Id., cap. XXXIX, p. 107.
 (73) Id., cap. LXIII, p. 177.
 (74) Id., cap. LXXIV, p. 211.
 (75) Id., cap. LXIII, p. 177.
 (76) Id., cap. CCXXI, p. 699.
 (77) Cf. Id., cap. CCXXI, p. 701.
 (78) Cf. Id., cap. LXXVI, p. 215.
 (79) Id., Ib., p. 214. Cf. Os Lus., IV, 94.
 (80) Cf. Id., Ib., p. 214.
 (81) Id., Ib., p. 215.
 (82) Id., Ib., p. 216.
 (83) Id., cap. LXXVII, p. 218.
 (84) Id., cap. LXXVI, p. 216.
 (85) Id.
 (86) Cf. Id., cap. LXXVII, p. 217.
 (87) Id., cap. LXXVIII, p. 220.
 (88) Id., Ib., p. 221.
 (89) Id.
 (90) Cf. Id., cap. LXXVIII.
 (91) Id., Ib., p. 221.
 (92) Id., cap. CXCII, p. 591.
 (93) Cf. Id., cap. CXCII-CXCIII, pp. 591-596; Cf. OD., XXXIII-XXIV.

3.3.

- (1) Cf. PEREG., cap. CCXX, p. 695.
 (2) Id., cap. CCXXV, p. 713.
 (3) Id., cap. XIII, p. 41.
 (4) Id., cap. XII, p. 39.
 (5) Id., cap. CCXXV, p. 713.
 (6) Id., cap. CXXXV, p. 397.
 (7) Id., cap. CCXXIII, p. 707.
 (8) Id., cap. CC, p. 618.
 (9) Id., cap. CCXXIII, p. 708.
 (10) Id., cap. CXXXV, p. 395; cf. cap. CXXXIII, p. 389.
 (11) Cf. A. Martins Janeiro, JAPÃO: construção de um país moderno, Lisboa Editorial Inquérito Limit., 1985, p. 35.
 (12) PEREG., cap. CXXI, p. 353.
 (13) Cf. Id., cap. CXXXV, p. 398.
 (14) J. Gernet, O Mundo Chinês, II, Lisboa-R. de Jan., Ed. Cosmos, 1974, p. 423.
 (15) A. M. Janeiro, Japão..., op. cit., p. 158.
 (16) PEREG., cap. CCXX, p. 683.
 Cf. Lea E. Williams: "Indeed, the Ming era in general was a time of xenophobia" (op. cit., p. 142).
 (17) PEREG., cap. CCXX, p. 696.
 (18) Id.
 (19) Id., Ib., p. 697.
 (20) Id.
 (21) Id., cap. LXXXII, p. 229.
 (22) Id., Ib., pp. 230 s.; cf. cap. LXXXIII, p. 232.
 (23) Id., cap. CLXXI, p. 529.
 (24) Id., cap. LXXXII, p. 231.
 (25) Cf. Id., cap. XLIII, p. 120.
 (26) Cf. Id., cap. LVII, p. 161.
 (27) Id.
 (28) Id., cap. LIX, p. 168.
 (29) Id.

- (30) Id., cap. XLV, p. 125.
- (31) Id., cap. XLIV, p. 122s.
- (32) Id., cap. LI, p. 143.
- (33) Id., cap. L, p. 140.
- (34) Cf. Id., cap. LI, pp. 142-144.
- (35) Id., cap. LVII, p. 160.
- (36) Id., cap. CLXXX, p. 554.
- (37) Id.
- (38) Id., Ib., pp. 554s.
- (39) Id., Ib., p. 555.
- (40) Id.
- (41) Id.
- (42) Id.
- (43) Id., cap. XLIV, p. 121.
- (44) Id., cap. XLV, p. 124.
- (45) Id., cap. LXXXII, p. 230.
- (46) Id., Ib., p. 229.
- (47) Id., cap. LXXXIV, p. 236.
- (48) Id., cap. C, p. 285s.
- (49) Id., Ib., p. 286.
- (50) Id., cap. CXL, p. 412.
- (51) Id., cap. CV, p. 301.
- (52) Id., cap. CVI, p. 307.
- (53) Cf. Id., cap. CIII, p. 297.
- (54) Id., cap. CXV, p. 334.
- (55) Id., cap. CIV, p. 299.
- (56) Id., cap. CII, p. 292.
- (57) Id., cap. CI, p. 288.
- (58) Id., Ib., p. 289.
- (59) Id., cap. CII, pp. 291s.
- (60) Id., Ib., p. 292.
- (61) Id., cap. CIII, p. 296.
- (62) Id., cap. LXII, p. 175.
- (63) Id., cap. LXI, p. 174.
- (64) Id., cap. LXXXI, p. 228.
- (65) Id., cap. LXXXIII, p. 232.
- (66) Id., cap. LXXXIV, p. 235.
- (67) Id., cap. LXXXV, p. 237.
- (68) Id., Ib., p. 238.
- (69) Id., cap. XC, p. 254.
- (70) Id., cap. C, p. 286.
- (71) Id., cap. CIII, p. 293.
- (72) Id., cap. LXXXI, p. 226.
- (73) Id., Ib., p. 228.
- (74) Id., cap. LXXXIII, p. 233.
- (75) Id., cap. LXXXVI, p. 240s.
- (76) Id., Ib., p. 241.
- (77) Id., Ib., p. 241s.
- (78) Id., cap. LXXXVII, p. 243.
- (79) Id., cap. LXXXII, p. 232.
- (80) Id., cap. LXXXVII, p. 243.
- (81) Id., cap. CXXXIX, p. 410.
- (82) Id., cap. XXXVII, p. 102s.
- (83) Id., cap. CXLI, p. 417.
- (84) Id., cap. CXLII, p. 421.
- (85) Id.

3.4.

- (1) Cf. OD., XXIII-XXIV.
- (2) PEREG., cap. LVI, p. 157.
- (3) Id., cap. LXXX, p. 255.
- (4) M. L. Buescu, op. cit., p. 48.
- (5) Id., pp. 48s.
- (6) PEREG., cap. LXXX, p. 256.
- (7) M. L. Buescu, op. cit., p. 49.
- (8) PEREG., cap. LXXX, p. 256.
- (9) Cf. M. Maüss, op. cit., p. 88.
- (10) Cf. M. L. Buescu, op. cit., p. 49.
- (11) PEREG., cap. LXXX, p. 256.
- (12) Id.
- (13) Id., cap. XCVI, p. 272.
- (14) M. L. Buescu, op. cit., p. 50.
- (15) Malinowski, "The problem of Meaning in Primitive Languages", in C. K. Ogden e I. A. Richards, The Meaning of Meaning, N. Y. e Londres, 9ª ed., pp. 296-336, cit. por R. Jakobson, Essais de Linguistique Générale, Éditions Minuit, Paris, 1963, p. 217.
- (16) R. Jakobson, op. cit., Ib.
- (17) PEREG., cap. CXVI, p. 336.
- (18) Id.
- (19) Id.
- (20) Id.
- (21) Id., Ib., pp. 336s.
- (22) Id., Ib., p. 337.
- (23) Id.
- (24) Id.
- (25) Id., Ib., p. 338.
- (26) Id., cap. XXXV, p. 98.
- (27) Id., cap. LXII, p. 175.
- (28) Id., cap. LXIV, p. 180.
- (29) Id., cap. LXIII, p. 179.
- (30) Id., cap. CLXXVI, pp. 540s.
- (31) Id.
- (32) Id., Ib., p. 542.
- (33) Id., cap. CLXXI, p. 530.
- (34) Id.
- (35) Id.
- (36) Cit. por J. do Prado Coelho, in Dic. de Lit., 3ª ed., IV vol., Porto, 1978, Figueirinhas, p. 1003, col. 2.
- (37) PEREG., cap. IV, p. 21.
- (38) Id., cap. CXXV, p. 366.
- (39) Id., cap. CLIII, p. 459.
- (40) Id., Ib., pp. 458s.
- (41) Id., Ib., p. 459.
- (42) Cf. IL., I, 192.
- (43) Cf. OD., XX, 17s.
- (44) Cf. F. Buffière, op. cit., p. 269.
- (45) Cf. Platão, Fedro, 253.
- (46) F. Buffière, op. cit., p. 267.
- (47) PEREG., cap. CXV, p. 332.
- (48) Id.
- (49) Id.
- (50) Id.
- (51) Id., Ib., pp. 332s.
- (52) Id., cap. CXIX, p. 347.
- (53) Id., Ib., p. 348.
- (54) Id.
- (55) Id., cap. CXXXII, p. 387.
- (56) A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, O Bhagavad-Gītã como ele é, S. Paulo, Fundação Bhaktivedante, s. d., p. 63.

(57) PEREG., cap.CXXXII, p.387.

3.5.

- (1) A.Prabhupada, op.cit., p.9.
- (2) Cf. OD., XVIII, 85 ss.
- (3) Cf. OD., III, 285.
- (4) Cf. Pseudo-Plutarco, Vie et Poésie d'Homère, 183, cit. por F. Buffière, op.cit., 345.
- (5) PEREG., cap.CLXXXII, p.559.
- (6) Id., cap.CXC, p.585.
- (7) Id., cap.CXCIII, p.597.
- (8) Id., cap.CLI, pp.452s.
- (9) Cf. Id., cap.CLIII, p.458.
- (10) Id., cap.CLII, p.456.
- (11) Id., cap.CLI, p.454.
- (12) Id., cap.CLIV, p.463.
- (13) Id., cap.CLV, p.466.
- (14) Wenceslau de Moraes, op.cit., p.64.
- (15) PEREG., cap.XXVII, p.79.
- (16) Id., Ib., pp.79s.
- (17) Id., cap.CLIV, p.463.
- (18) Id., cap.CLV, p.466.
- (19) Id., cap.VI, p.26.
- (20) Id., cap.CLXXVIII, p.547.
- (21) J.Dubois et alii, Dic. de Lingüística, S.Paulo, Editora Cultrix, s.d., p.502, col.2.
- (22) Cf. A.Garrett, Viagens na Minha Terra, cap.XIII.
- (23) PEREG., cap.CLXXVIII, pp.547s.
- (24) Id., Ib., p.548.
- (25) Cf. Id., cap.CC, p.620.
- (26) Cf. Id., Ib., p.621.
- (27) Cf. Id., cap.CCI, p.622s.
- (28) Id., cap.CC, p.620.
- (29) W.de Moraes, op.cit., p.210.
- (30) Id.
- (31) Cf. título do cap.CLXXVII da PEREG.
- (32) PEREG., cap.CLXXVII, p.544.
- (33) Id.
- (34) Id.
- (35) Id.
- (36) Wenceslau de Moraes, op.cit., p.134.
- (37) Cf. Id., p.136.
- (38) PEREG., cap.CLXVII, p.510.
- (39) Id., cap.XXXV, p.96.
- (40) Id., cap.CC, p.617.
- (41) Id., cap.CLXXXIV, p.569.
- (42) Id.
- (43) Cf. Id., Ib., p.570.
- (44) Id.
- (45) Id., cap.XIX, p.55.
- (46) Id.
- (47) Id.
- (48) Id., Ib., p.56.

4.

- (1) Cf. Od. I
- (2) Cf. L.S.R., "Sátira", in Dicionário de Literatura, op.cit., vol.4, p.993, col.1.
- (3) Cf. L.Laurand e A.Lauras, Manuel des Études Grecques et Latins, II, 14e Ed., Paris, Éditions A.et J.Picard et Cie, 1968, p.273.
- (4) W.Jaeger, Paideia, A formação do Homem Grego, Lisboa, Editorial Aster, s.d., p.151.
- (5) Sólon, frag.1, in M.H.Rocha Pereira, Hélada, Antologia da Cultura Grega, 3ª ed., Coimbra, Inst.Est.Clás., 1971, p.109.
- (6) Jaeger, op.cit., p.384.
- (7) Cf. Platão, "Filebo", 49 c.
- (8) L.S.R., op.cit., p.993.
- (9) G.Vicente, "pranto de Maria Parda", vv.1-4.
- (10) F.Sá de Miranda, "Carta a António Pereira, senhor de Basto", vv. 11-14.
- (11) Cf. A.J.Saraiva, Hist.da Cult.em Port., op.cit., p.378.
- (12) A.J.Saraiva, Para a História da Cultura em Portugal, op.cit., p.130.
- (13) Cf. A.J.Saraiva, Hist. Cult.em Port., op.cit., p.367; Para a Hist. da Cult. em Port., ib., p.131.
- (14) A.Margarido, op.cit., p.194.
- (15) A.J.Saraiva, Hist.Cult.em Port., op.cit., p.363.
- (16) Id.
- (17) Id., p.381.
- (18) Cf. Id., p.415.
- (19) Id., p.435.
- (20) Cf. Id., p.494.
- (21) Cf. Id., p.398 s.
- Ulla Trullemans retira a o pícaro esta finalidade pretensamente lúdica: "El pícaro (...) non es un tipo cómico en el sentido del bufón, cuya intención lisa y llana es hacer reír" (Huelas de la Picaresca en Portugal, "Insula"-Madrid, 1968, p.94), em contraste com o cómico da Peregrinação, que "contribuye a realizar el ambiente exótico en que se mueve su autor y tiene poco en común con las bromas sarcásticas de la picaresca, que en general huelen mal" (Id., p.95).
- (22) A.J.Saraiva, H.C.P., op.cit., p.396.
- (23) Id., p.363.
- Afinal, e paradoxalmente ao^{14e} seria de esperar, na base desta interpretação está subjacente uma visão moralista da obra em causa, como aponta Fernando António de Almeida, a propósito da questão da existência real de António de Faria: "creio que há razão que baste para eliminar os fundamentos da dúvida -devida a pruridos de ordem moral- que levou Aquilino (e Saraiva) a porem em causa a própria existência de António de Faria" ("Farias: uma sombra protectora para Fernão Mendes Pinto", in História, nº102, Nov.1987, p.54.). É que, como diz J.Palma-Ferreira, "a introdução dos preconceitos moralistas aproxima a novela das imposições oficiais do tempo, contrárias ao realismo e ao verismo e faz com que ela perca o sentido humorístico e satírico com que se celebrizara" (J.Palma-Ferreira, Do pícaro na Literatura Portuguesa, Biblioteca Breve, Inst.Cult.e Língua Portuguesa, Min.Éd. e Ciência, Lisboa, 1981, p.16).
- (24) Ó.Lopes, "Camões e Mendes Pinto", in Le r e depois, 3ª ed., Porto, Editorial Inova, 1970, pp28-30).
- (25) R.Catz, Sátira e Anti-Cruzada na Peregrinação, op.cit., p.14.
- (26) Cf. Id., p.14.
- Embora ponha algumas reservas à perspectiva picaresca de Saraiva -"teria feito melhor se tivesse indicado o momento preciso em que o picaresco se afasta da sátira - um momento que nós de

finiríamos a partir da presença ou ausência de um padrão normativo ideal" (R. Catz, A Sátira Social de Fernão Mendes Pinto - Análise crítica da Peregrinação, Col. "Estudos e Ensaio", Prelo Editora, Lisboa, 1978, p. 95) - acaba por atribuir o disfarce de pícaro "apenas naqueles episódios em que surge envolvido (...) numa inter-relação de reciprocidade entre amo e criado" (Id., p. 151): "com Pero de Faria (...) e com António de Faria, que é o cabeça de um bando de piratas assassinos" (Id., p. 152). "Esta relação do pícaro com António de Faria pode comparar-se com a de Lazarillo com o seu quinto patrão, o mercador de indulgências do Papa" (Id., p. 154).

(27) Cf. R. Catz, Sátira e Anti-Cruzada..., op. cit., p. 15.

(28) Id., p. 28.

(29) Id., p. 12.

(30) J. Palma-Ferreira, op. cit., p. 33.

(31) Cf. Id., p. 31.

No entanto, a distinta escritora alemã é bem clara quanto a este assunto: "Sin embargo, ni la sinceridad del autor, ni su deseo de hacer fortuna le pueden emparejar con el protagonista de las novelas picarescas. La sinceridad de Fernão Mendes Pinto no es comparable con la desvengonzada franqueza con la que el pícaro narra su deshonrosa cuna, sus andanzas y tretas" (U. Trullemans, op. cit., p. 92). E conclui: "Se ha podido ver que Peregrinação (...) por mostrar el revés del heroísmo y por presentar el autor y protagonista una actitud antiheroica frente a la sociedad y los ideales preestablecidos dista mucho de poderse calificar de novela picaresca aún en la parte designada Autobiografía" (Id., p. 192).

Rejeitando, embora, a interpretação picaresca como teoria globalizante da obra (cf. E. M. Reali, op. cit., p. 101), Erilde M. Reali acaba por confinar tal leitura "ai due capitoli che aprono e chiudono il libro, e che funzionano de involucro autonomo per oggetti-suggetti non omogenei alla qualità dell' excursus realmente autobiografico" (Id., p. 118), a que dá o título de "involucro parapicaresco" (Id., p. 124).

(32) U. Trullemans, op. cit., p. 96, cit. por A. Margarido, op. cit., p. 167.

(33) H. Cidade, "Peregrinação", in Dicionário de Literatura, op. cit., vol. 3, p. 814, la col. Cf. A Literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina, vol. I, Arménio Amado, Ed. Suc., Coimbra, 2ª ed., 1936, passim, Cite-se também: "Criar a ficção com o mesmo intuito de crítica social e moral, foi Mendes Pinto o primeiro que o fez" (p. 321); "Estamos (...) em presença dum livro estranho, plurivalente, (...) tanto como para edificação de almas e correcções de costumes, particularmente os da actividade expansionista, de que tinha a experiência mais completa" ("Fernão Mendes Pinto", in Os Melhores Portugueses, Editora Arcádia, vol. I, Lisboa s.d., p. 321).

(34) Jaime Cortesão, "Fernão Mendes Pinto e o humanismo crítico", in O Humanismo Universalista dos Portugueses, Obras completas de... vol. VI, Lisboa, Portugal Editora, 1965, pp. 125 s. Atente-se, ainda, nestes passos significativos: "há uma tendência para atribuir à literatura de viagens, ou melhor de Descobrimento, (...) as mesmas ou muitas das virtudes, até há pouco atribuídas ao Humanismo greco-latino (...). Comparando este quadro com o anterior, pode concluir-se que um novo humanismo - o dos viajantes, foi mais longe na sua crítica e nas suas consequências" (Ib., pp. 121-122); "Fernão Mendes julga-se a si, e à sua pátria, entre sorrisos de humor e lágrimas mal disfarçadas, nos seus apólogos e parábolas. Prenuncia já uma criação de carácter cervantino" (Ib., p. 138); "o humorismo de Fernão Mendes Pinto, sendo universalista, pelo ponto de partida e o termo de comparação, é nos seus objectivos essencialmente crítico. Parecendo-se (...) com Montaigne, o autor português excede-o na rudeza dos ataques" (Ib., p. 189); "Gil Vicente criticou o seu tempo, em nome da moral antiga e nacional; Mendes Pinto, ao contrário, critica de fora para dentro, em nome duma ética nova, elaborada com elementos de humanidades es-

- tranhas, mas, acima de todas, da chinesa" (Ib., p.126).
- (35) António Sérgio, "A aspiração comum dos Luso-Descendentes", in Ensaios, VI, Lisboa, Clássicos Sá da Costa, s.d., p.173.
- (36) W.Kaiser, Análise e Interpretação da obra literária, 6ª ed., Coimbra, Arménio Amado Editora, 1976, p.426.
- (37) Cf. T.Todorov, Os Gêneros do Discurso, Lisboa, Edições 70, 1981, p.306.
- (38) António Vieira, Sermões, vol.V, Porto, Lello & Irmão Editores, 1959, pp.430 s.
- (39) Eduardo Lourenço, "A Peregrinação e a crítica cultural indirecta" in Peregrinação, Edições Afrodite, pp.XCV s.

4.1.

- (1) F.M.Pinto, Peregrinação, I.N.C.M., op.cit., cap.I, p.13.
- (2) Ib., cap.CCXXVI, p.717.
- (3) Ib., cap.CXXXII, p.387.
- (4) Id.
- (5) Id.
- (6) "Não penseis que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz, mas a espada. Porque vim separar o filho do pai, a filha da sua mãe e a nora da sua sogra" - Mt.10, 34-35.
- (7) F.M.P., Pereg., ib., cap.CLXXIX, p.551.
- (8) Id.
- (9) Ib., p.552.

4.2.

- (1) Cf.6.4.
- (2) A.J.Saraiva, Para a História da Cultura em Portugal, op.cit.p.131.
- (3) Cf.A.J.Saraiva, História da Cultura em Portugal, op.cit., p.378.
- 4.2.1.
- (4) Cf.R.Catz, Sátira e Anti-Cruzada..., op.cit., pp.56-58.
- (5) F.M.P., Pereg., I.N.C.M., op.cit., cap.LXVIII ou LXIX, p.195.
- (6) Id.
- (7) Id.
- (8) Ib., pp.195 s.
- (9) Ib., p.196.
- (10) Id.
- (11) Id.
- (12) Cf.R.Catz, Sátira e Anti-Cruzada..., Ib., p.57.
- (13) F.M.P., Pereg., Ib., p.195.
- (14) Cf.R.Catz, Sátira e Anti-Cruzada, Ib., p.58.
- (15) F.M.P., Pereg., Ib., p.195.
- (16) Id.
- 4.2.2.
- (17) F.M.P., Pereg., cap.CXV, p.337.
- (18) Id.
- (19) Id.
- (20) Ib., p.333.
- 4.2.3.
- (21) Ib. cap.CXVIII, p.344.
- (22) Id.
- (23) Ib., cap.CCXXIII, p.710.
- (24) Ib., pp.709 s.

4.3.

- (1) Ib., cap.XC, p.253.
- (2) Id.

(3) *Ib.*, cap. CVII, p. 310.

Notemos o carácter iniciático desta imagem, usada a propósito do regimento dos banquetes oficiais (cf. *Ib.*, cap. CVI, p. 305), em que não faltam as danças rituais: "Or il existe aussi en Chine des danses labyrinthiques qui sont des danses d'oiseaux (tel le pas de Yn), et dont le rôle n'est pas moins d'ordre surnaturel" (J. Chevalier-A. Gheerbrant, Dict. des Symboles, op. cit., III, p. 100.

(4) F. M. P., Perg., *Ib.*, cap. XC, p. 254.

(5) *Id.*

(6) *Id.*

(7) *Ib.*, cap. CXXVII, pp. 371s.

(8) *Ib.*, p. 372.

(9) *Ib.*, cap. XCVI, p. 270; cf. a crítica aos sacrifícios - cap. CVII, p. 310 - e à comunicação nocturna com os defuntos - cap. CXI, p. 323.

(10) Cf. *Ib.*, cap. CX, p. 319.

(11) *Ib.*, cap. XCIX, p. 282.

(12) *Ib.*, cap. XCVIII, p. 280.

(13) *Ib.*, cap. XCIX, p. 284.

(14) *Id.*; cf. cap. CV - "brutalidades gentílicas que trazem por prática" - p. 304.

(15) *Ib.*, cap. CXI, p. 324; cf. cap. CLXV, p. 505.

(16) *Ib.*, cap. CLXI, p. 485; Cf. cap. CLIX, p. 474.

(17) *Ib.*, cap. CLX, p. 478.

(18) *Ib.*, cap. CXIV, p. 330; cf. cap. CLXV, p. 505.

(19) *Ib.*, cap. CLX, p. 480; cf. cap. CLXVI, p. 509.

(20) *Ib.*, cap. CLXV, p. 505; cf. cap. CLXIX, p. 522.

4.4.

(1) *Ib.*, cap. XXII, p. 66.

(2) *Ib.*, *Id.*, pp. 66 s.

(3) *Ib.*, *Id.*, p. 67.

(4) *Ib.*, *Id.*, p. 66.

(5) *Ib.*, cap. XXVI, p. 70.

(6) *Id.*

(7) *Id.*

(8) *Ib.*, cap. XVII, p. 51.

(9) *Ib.*, *Id.*, pp. 51 s.

(10) *Id.*, p. 52.

(11) *Id.*

(12) *Id.*

(13) *Ib.*, cap. XXI, p. 62.

(14) *Id.*

(15) *Id.*

(16) *Id.*

(17) *Id.*

(18) *Ib.*, cap. XXVII, p. 80.

(19) *Id.*

(20) *Id.*

(21) *Id.*

(22) *Ib.*, cap. XXIX, p. 83.

(23) *Ib.*, cap. XXX, p. 85.

(24) *Id.*

(25) *Id.*

(26) *Id.*

- (27) Id. Cf. a ironia à cessação da "aderência" in Diogo do Couto, O Soldado Prático, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, p.19.
- (28) F.M.P., Pereg., Ib., Id.
- (29) Ib., cap.CXLVIII, p.443.
- (30) Id.
- (31) Ib., cap.CXLIX, p.444.
- (32) Ib., cap.CL, p.450.
- (33) Id.
- (34) Id.
- (35) Ib., cap.CLI, p.452.
- (36) Ib., Id., p.453.
- (37) R.Catz, Sátira e Anticruzada..., op.cit., p.11. E acrescenta: "É isso, precisamente, o que separa Mendes Pinto dos seus contemporâneos—porque só ele, no desabrochar da era do imperialismo europeu, teve a grande coragem, o discernimento e a perspicácia de pôr em dúvida a moralidade das conquistas ultramarinas, as quais condena como actos de bárbara pirataria, em ofensa a Deus" (Ib., pp.11 s.).
- (38) F.M.P., Pereg., Ib., cap.CXXII, p.357.
- (39) Id.
- (40) Id.
- (41) Os Lus., IV, 94.
- (42) F.M.P., Pereg., Ib., Id.
- (43) Os Lus., IV, 95.
- (44) F.M.P., Pereg., Ib., p.358.
- (45) Sólon, frg.23, vv.8-12 Diehl, in M.H.da Rocha Pereira, Héllada, Antologia da Cultura Grega, 3ªed., Coimbra, Inst.de Est.Cláss., 1971, p.112.
- (46) Ch.Darembert-Edm.Saglio, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, V, Akademische Druck-Verlaganstalt, Graz/Austria, 1962, p.568, col.1.
- (47) F.M.P., Pereg., cap.CLXVIII, p.515.
- (48) Id.
- (49) Ib., Id., p.515 s.
- (50) Ib., Id., p.516.
- (51) Os Lus., IX, 94.
- (52) Sólon, frg.24 Diehl, in M.H.da Rocha Pereira, op.cit., p.112. 4,5.
- (1) F.M.P., Pereg., Ib., cap.CXL, p.413.
- (2) Id.
- (3) R.Catz, Sátira e Anti-Cruzada..., op.cit., p.12.
- (4) F.M.P., Pereg., cap.CXLII, p.421.
- (5) Ib., cap.LXII, p.175.
- (6) Ib., cap.LXIII, p.177.
- (7) Ib., pp.177 s.
- (8) Ib., p.178.
- (9) Id.
- (10) Id.
- (11) Id.
- (12) Cf.R.Catz, Sátira e Anti-Cruzada, Ib., p.31.
- (13) F.M.P., Pereg., Ib., cap.XX, p.60.
- (14) Id.
- (15) Ib., pp.60 s.
- (16) Ib., cap.XXXIX, p.108.
- (17) Ib., cap.XLI, p.113.

- 8) Id.
 9) Id.
 0) Ib., p. 115; cf. cap. LII, p. 147.
 1) Ib., cap. XLII, p. 118.
 2) Id.
 3) Ib., cap. XLIV, p. 122.
 4) Id.
 5) Id.
 6) Id.
 7) Ib., cap. XLV, p. 125; cf. Os Lus., IV, 94-95. Cite-se, a propósito, a expressiva crítica de Francisco Xavier aos detentores de cargos na Índia, a partir do jogo linguístico e gramatical latino, de tom irônico: "Nenhū amigo nosso consintais vir a India com cargos e ofícios del Rei porq̄ delles propriamente se pode dizer deleantur de libro viventiū et cū iustis nō scribantur [Ps. LXVIII, 29] (...) por q̄ todos vão pelo caminho de rapio, rapis, e estou espantado como os q̄ de laa vem achão tantos modos, tempos, e participios a este verbo citado de rapio, rapis. E são de tão boa prosa os q̄ de la vem despachados, cō estes cargos q̄ nūca largão nada do q̄ tomão por isso podereis ver quam mal despachadas vão as almas desta vida pera outra dos q̄ com estes cargos vem" (Carta ao P. Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, Provincial de Portugal, escrita de Cochim, a 27 de Jan. de 1545, in Jerônimo da Câmara Manuel, Missões dos Jesuítas no Oriente nos séculos XVI e XVII, Lisboa, 1894, p. 110) próprio Rei, D. João III, tem consciência desta pecha, nas suas "Instruções" a D. João de Castro: "E porq̄ destes capitães tenho sabido que elles recebẽ grandes roubos e tyrannias vereis cō p^{as} q̄ vos bem parecer se se poderá escusar andar capitão e armada minha, e pareçendouos q̄ se podẽ arrecadar as pareas por outra qualquer via, ordenareis q̄ assi se faça por escusar os danos e oppressões q̄ os xpãos recebem dos ditos capitães e da gente d'armada e praticareis cō m^o Francisco se será bõ p^o fauor dos da terra" ("Instruções d'el-rei D. João III a D. João de Castro", Almeirim a 8 de Março de 1546; in J. da Câmara Manuel, op. cit., pp. 88-89).
- 28) F.M.P., Pereg., Ib., cap. LXX, p. 199.
- 29) Cf. Luc., 18, 16: "Deixai vir a Mim os pequeninos, pois deles é o reino de Deus"; Mt., 11, 25: "Bendigo-te, ó Pai (...), porque escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos"; Mt., 18, 3: "Se não vos tornardes como crianças não entrareis no reino dos céus"; Mt., 18, 6: "Quem escandalizar um destes pequeninos (...) seria preferível que lhe suspendessem em volta do pescoço uma mó de moinho (...) e o lançassem nas profundezas do mar".
- 30) F.M.P., Pereg., cap. LV, p. 153.
 31) Id.
 32) Id.
 33) Ib., pp. 153 s.
 34) G. Vic., Auto da B. do Inf., vv. 334-335.
 35) Mt., 15, 8; Cf. Is., 29, 13.
 36) Cf. a crítica de J. Cristo aos fariseus - Mt., 15.
- 37) F.M.P., Ib., p. 154.
 38) Id.
 39) Id.
 40) Id.
 41) Id.
 42) R. Catz, Sátira e Anti-Cruzada..., op. cit., p. 63.
 43) Cf. Os Lus., VI, 95-99; IX, 92-95.
 44) Cf. discurso dos Quatro Cavaleiros da Barca do Inferno, de G. Vicente; Os Lus., I, 2.

- (45) F.M.P., Ib., cap. LXXVI, p. 214.
Ulla Trullemans distingue pertinentemente entre anti-herói e pícaro: "Si bien el pícaro es un antihéroe, no todos los anti-heróes son pícaros" (Op.cit., p. 88), acrescentando: "Las apreciaciones de Saraiva sobre el personaje de Antonio de Faria -histórico o no -al otorgarle características de pícaro del género español, parecen obedecer a un criterio, sin duda interesante, pero muy subjetivo, y no consta que haya más fundamentos superficiales para comparar al pirata de Peregrinação con el protagonista de la novela picaresca" (Id.).
- (46) F.M.P., Ib., Id.
(47) Id.
(48) Id.
(49) Ib., pp. 214 s.
(50) Ib., p. 215.
(51) Id.
(52) Id.
(53) Id.
(54) Id.
(55) Id.
(56) Ib., pp. 215 s.
(57) Ib., p. 216.
(58) Ib., p. 217.
(59) Id.
(60) Id.
(61) Id.
(62) Id.
(63) Id.
(64) Ib., pp. 217 s.
(65) Ib., p. 218.
(66) Id.
(67) Id.
(68) Id.
(69) Ib., cap. CXXXVII, p. 405.
(70) Id.
(71) Id.
(72) Ib., p. 406.
- (1) Cf. A.J. Saraiva, "A Ideologia senhorial e oficial e a expansão", in Hist. da Cult. em Port., op.cit., pp. 213, 227-276.
(2) Cit. por A. Kielce, O Y King, Lisboa, Pub. Europa-Am., 1988, p. 23.
- 5.
- (1) M. Serres, Rome, le livre des fondations, Bernard Grasset, Paris, 1983, p. 278.
(2) Ib., p. 282.
(3) Ib., pp. 280 s.
(4) Aristóteles, Poética, cap. VI, Textos Universitários, 2ª ed., Lisboa, Guimarães Editoras, 1964, p. 110.
(5) Cf. Id., Ib.
(6) Eudoro de Sousa, Introdução à Poética, de Aristóteles, op.cit., p. 74.
(7) Aristóteles, op.cit., cap. XIII, p. 122.
(8) F. Nietzsche, A origem da tragédia, 4ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1985, p. 70.
(9) Ib., p. 40.
- 5.1.
- (1) A.J. Saraiva, Hist. da Cult. em Port., op.cit., p. 378.
(2) Id. Ulla Trullemans também se opõe a esta interpretação: "La comicidad con ingrediente del miedo que Saraiva pone en la figura de Mendes Pinto, que llega a hacer el papel de gracioso, no es elemento para enfrentarlo con los pícaros" (op.cit., p. 94). Cf. nota (21) de 4.

- (3) *Ib.*, p.374.
 (4) *Cf. Ib.*, p.375.
 (5) *Cf. "Notice" de "Oedépe-Roi", de René Langumier, in Sophocle, Tragédies, Le Livre de Poche, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p.206.*
 (6) F.M.P., *Pereg.*, *op.cit.*, cap.XIX, p.55.
 (7) *Id.*
 (8) *Ib.*, pp.55 s.
 (9) *Ib.*, p.56.
 (10) *Id.*
 (11) *Id.*
 (12) *Id.*
 (13) *Id.*
 (14) *Id.*
 (15) *Id.*
 (16) *Id.*
 (17) *Id.*
 (18) *Cf. A.J.Saraiva, Hist.da Cult.em Port.*, p.378.
 (19) *Cf. W.Jaeger, Paideia, op.cit.*, p.291.
 (20) "Oedipe à Colone", in *Tragédies*, *op.cit.*, p.473 s.
 (21) F.M.Pinto, *Ib.*, pp.56 s.
 (22) Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, 1972, p.14.
 (23) O.Madélenat, *Epopée*, *op.cit.*, nota 25, p.124.
 (24) F.M.P., *Ib.*, p.57.
 (25) *Id.*
 (26) *Cf. A.J.Saraiva, Hist.da Cult.em Port.*, *op.cit.*, p.378.
 (27) F.M.P., *Ib.*, p.57.
 (28) *Id.*
 (29) *Id.*
 (30) Sôfocles, *Tragédies*, "Oedipe-Roi", *op.cit.*, p.264.
 (31) *Ib.*, p.262.
 (32) F.M.P., *Pereg.*, *Ib.*, p.57.
 (33) *Id.*
 (34) *Cf. Bertrand Deputte, "L'évitement de l'inceste chez les primates", Recherche, N°193, vol.18, Nov.87, Paris, p.1332.*
 (35) *Id.*, pp.1333 s.
 (36) *Cf. Sir A.Draper, Les Animaux dénaturés de C.Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, 2ªed., Monton, 1967, cit.in Ibid.*, p.1333.
 (37) F.M.P., *Pereg.*, *ib.*, p.58.
 (38) *Ib.*, pp.57 s.
 (39) A.J.Saraiva, *Hist.da Cult.em Port.*, *op.cit.*, p.378.
 (40) F.M.P., *Pereg.*, *Ib.*, p.58.
 (41) *Id.*
 (42) *Id.*

5.2.

- (1) *Cf. l.4.*
 (2) A.J.Saraiva, *Hist.da Cult.em Port.*, *op.cit.*, p.473.
 (3) *Cf. Id.*, p.476.
 (4) F.M.P., *Pereg.*, *Ib.*, pap.CLIX, p.474.
 (5) *Ib.*, p.475.
 (6) *Id.*
 (7) *Id.*
 (8) *Ib.*, p.476.
 (9) *Ib.*, p.478.
 (10) Edmond Rochedieu, *Xintoísmo, As Grandes Religiões do Mundo*, 8, Lisboa, Editorial Verbo, 1982, p.116.
 (11) Sokyo Ono, *The Way of Purification: The Shinto Case-Comunicação ao Congresso Intern.de Hist.das Relig.*, Claremont, E.U.A., 1965, cit. por E.Rochedieu, *op.cit.*, p.103.
 (12) F.M.P., *Pereg.*, *Ib.*, p.478.
 (13) *Id.*

- (14) E. Rochedieu, *op. cit.*, p. 177.
M. Collis atribui estas práticas à histeria causada pelo clima oriental—Cf. M. Collis, The Grand Peregrination, Faber and Faber, Londres, 1949, nota 1, p. 192.
- (15) Ph. Ariès, L'Homme..., p. 131, cit. por J. Délumeau, Le Péché..., *op. cit.*, p. 99.
- (16) J. Sagnieux, Les Danses..., pp. 97, 108, 118, cit. por J. Délumeau, Le Péché..., *Ib.*, p. 99.
- (17) F. M. P., Pereg., *Ib.*, p. 479.
- (18) *Id.*
- (19) *Id.*
- (20) Louis Renou, Hinduismo, *As Grandes Religiões do Mundo*, 3, Lisboa, Editorial Verbo, p. 46.
- (21) *Id.*, p. 47.
- (22) *Id.*, p. 40.
- (23) E. R. Dodds, Os Gregos e o Irracional, Trajectos, Lisboa, Gradiva, 1988, p. 123.
- (24) F. M. P., Pereg., *Ib.*, cap. CXLV, p. 429.
- (25) Jean-Michel Varenne, O Budismo Tibetano, Pub. Eur.-Am., Lisboa, 1988, p. 67.
- (26) *Id.*, p. 68.
- (27) Mahabharata, 3.30, in L. Renou, *op. cit.*, pp. 170 s.
- (28) Cf. L. Renou, *Ib.*, p. 64.
- (29) Cit. por L. Renou, *Op. cit.*, pp. 259 s.
- (30) F. M. P., Pereg., *Ib.*, cap. CLX, p. 480.
- (31) *Id.*, cap. CLXI, p. 485.

5.3.

- (1) Cf. Ch. Daremberg-E. Saglio, *op. cit.*, p. 568, 1ª col.
Cf. 4.4.5.
- (2) v. 873.
- (3) Eth. Nicom., VIII, 12, 1260 b, 24, cit. por *Id.*, *Ib.*, 2ª col.
- (4) Trag. Graec., fragm. (Nauck, 2ª ed.) adesp. 506, cit. in *Id.*, *Ib.*
- (5) *Id.* adesp. 129 cit. in *Id.*, *Ib.*
- (6) F. M. P., Pereg., *Ib.*, cap. CLIV, p. 462.
- (7) *Id.*
- (8) Anne Vincent-Suffaut, Histoire des Larmes, XVIIIe-XIXe siècles, Paris, Éditions Rivages, 1986, p. 59.
- (9) F. M. P., *Ib.*
- (10) Cf. A. Vincent-Suffaut, *op. cit.*, pp. 59.62.
- (11) F. M. P., *Ib.*
- (12) *Id.*
- (13) *Id.*, cap. CLV, p. 466.
- (14) *Id.*
- (15) *Id.*, p. 467.
- (16) *Id.*
- (17) *Id.*
- (18) *Id.*
- (19) Correspondance avec Mendelssohn et Nicolai sur la tragédie, cit. por T. Todorov, Les genres du discours, Seuil, 1978, p. 36.
- (20) F. M. P., Pereg., *Ib.*, cap. CXLIX, p. 445.
- (21) *Id.*, p. 446.
- (22) *Id.*
- (23) *Id.*
- (24) *Id.*
- (25) *Id.*, p. 447.
- (26) *Id.*, pp. 448 s. (cap. CL).
- (27) *Id.*, p. 449.
- (28) *Id.*
- (29) *Id.*
- (30) *Id.*
- (31) *Id.*, p. 450.

- (32) Cf. Id., pp. 452 s.
 (33) Cf. Id., cap. CLI-CLII, pp. 454 s.
 (34) Id., p. 455.
 (35) Cf. Id., p. 456.
 (36) Id.
 (37) Id., p. 457.
 (38) Cf. Mt. 26, 62-63.
 (39) F.M.P., Pereg., cap. CXCVII, pp. 610 s.
 (40) Cf. Jo. 19, II.
 (41) F.M.P., Ib., p. 611.
 (42) Id.
 (43) A. Vincent-Buffaut, op. cit., p. 26.
 (44) F.M.P., Ib., p. 611.
 (45) Id.
 (46) W. Jaeger, op. cit., p. 288.
 (47) F.M.P., cap. CXCVIII, p. 613.
 (48) Id.
 (49) Id.
 (50) Id., p. 614.
 (51) Id.
 (52) Id., cap. CXCIX, p. 615.
 (53) Id., p. 616.
 (54) J.-M. Varenne, O Budismo Tibetano, op. cit., p. 127.
 5.4.
- (1) F.M.P., cap. I, p. 13.
 (2) Id.
 (3) Id., p. 14.
 (4) Id., p. 13.
 (5) Cf. Id., p. 13.
 (6) Christmas Humphreys, Budismo, Lisboa, Editora Ulisseia Limitada, 1966, p. 93.
 (7) Cf. Fernando António de Almeida, "Uma biografia 'portuguesa' de Fernão Mendes Pinto", in História, Ano X, Nº 105, Fev. 1988, p. 32.
 (8) F.M.P., Ib., p. 14.
 (9) Id., cap. V, p. 24.
 (10) Id., cap. XIX, p. 56.
 (11) Id., p. 70 (cap. XXIII).
 (12) Id., p. 69.
 (13) Id., cap. XXXVII, p. 102.
 (14) Id.
 (15) Id., cap. LXXX, p. 225.
 (16) Id., cap. LIV, p. 150.
 (17) J.-M. Varenne, O Budismo Tibetano, op. cit., p. 43.
 (18) Cf. Anton Kielce, O Tauismo, Lisboa, Pub. Eur.-Am., 1988, p. 111.
 (19) Cf. J. Délumeau, Le Pêché..., op. cit., p. 108.
 (20) Id.
 (21) Id., p. 110.
 (22) Cf. A. Tenenti, La vie, pp. 20-21, cit. in Ib., p. 113.
 (23) Cf. J. Délumeau, Le Pêché..., Ib., p. 112.
 (24) Id., p. 121.
 (25) Cit. por D. Madélenat, op. cit., p. 123.
 (26) Cit. por Ch. Humphreys, op. cit., p. 121.
 (27) Cit. por A. Kielce, O Tauismo, op. cit., p. 91.
 (28) Cit. in Id., p. 92.
 (29) M. Eliade, O Mito do Eterno Retorno, op. cit., p. 103.
 (30) Marcel Granet, "Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique", Journal de Psychologie, Paris, 1922, p. 118; Cf. pp. 112 s.
 (31) F.M.P., Ib., cap. CLXXX, p. 553.
 (32) Cf. Tácito, Vida do Agrícola, cap. XXVIII.
 (33) T. Braga, Theoria da Hist. da Litt. Port., 3ª ed., Porto, Imp. Porto Editora, 1981, p. 42.

- (34) Cit. por Giulia Lanciani, Os relatos de naufrágios na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII, Bibl. Breve, Inst. de Cult. Port., Lisboa, Libraria Bertrand, 1979, pp. 115-115.
5.5.

- (1) F.M.P., Pereg., cap. XVII, p. 51.
 (2) Id., cap. XXII, p. 66.
 (3) Id., cap. XXVII, p. 80.
 (4) Id., cap. XXX, p. 85.
 (5) Id., cap. CCXXI, p. 699.
 (6) Os Lus., IX, 92-94.
 (7) F.M.P., Ib., p. 700.
 (8) Id., p. 699.
 (9) Id., p. 700.
 (10) Id., p. 701.
 (11) Id.
 (12) Id.
 (13) Id.
 (14) Id., p. 702.
 (15) Cf. A.M. Janeira, Prefácio ao Impacte..., op. cit., p. 19.
 (16) Id., p. 18.
 (17) Id., p. 18.
 (18) A.M. Janeira, Impacte..., op. cit., p. 203.
 (19) Id., p. 207.
 (20) Id., p. 313, nota 19.
 (21) F.M.P., Pereg., cap. CCVIII, p. 650.
 (22) Id.
 (23) Cit. por A.M. Janeira, Impacte..., op. cit., pp. 48 s.
 (24) F.M.P., Pereg., cap. CCXV, p. 679.
 (25) Transactions of the Asiatic Society of Japan, Vol. VIII, parte II, cit. por A.M. Janeira, Impacte..., op. cit., p. 46.
 (26) F.M.P., Pereg., Ib., p. 680.
 (27) Id.
 (28) Id., pp. 681 s.
 (29) Id., cap. CCXXV, p. 714.
 (30) Id.
 (31) Id., p. 715.
 (32) Cit. por A.M. Janeira, Impacte..., op. cit., p. 206.

- (1) Dodds, op. cit., p. 37.
 (2) Cit. por Dodds, Ib..
 (3) Sófocles, Antígona, v. 583, in Dodds, op. cit., p. 60.
 (4) Nietzsche, op. cit., p. 43.
 (5) Id., p. 68.
 Curiosamente, J. Cortesão classifica a Peregrinação de tragicomédia: "A Peregrinação pertence ao género da tragicomédia: trágica na essência, cômica na forma. Daí lhe vem, por sua vez, o travo amargo da expressão" (Op. cit., p. 187).

6.

- (1) Cf. A. Margarido, op. cit., p. 159.
 (2) Joël Saugnieux, Les Mots et les livres, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 13.
 (3) Cf. Id., p. 14. (4) Cf. Id.
 (5) R. Barthes, "L'effet de réel", in Communications 11, 1968, p. 84-90; "L'écriture de l'événement", in Communications 12, 1968, p. 108-113; "Le Discours de l'histoire", in Social science, formation, 1967, pp. 65-75.
 (6) H. R. Jauss, Pour une esthétique de la réception, Paris, Gallimard, 1978, cit. por J. Saugnieux, op. cit., p. 16.

- (7) J. Le Goff, Para um novo conceito de Idade Média, op. cit., Pref., p. 9.
 (8) Id., p. 16.
 (9) P. Veyne, Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie, Seuil, Paris, 1971, p. 16.
 (10) J. Sagnieux, op. cit., p. 22.
 (11) G. Le Gentil, op. cit., p. 236.
 (12) Id. M. Collis defenderá uma posição antagónica: "The Peregrination, I must repeat, is not a romance" (op. cit., p. 96).

- (13) G. Le Gentil, op. cit., p. 237.
 (14) Cf. Id., p. 236.
 (15) Id.
 (16) Cf. J. Le Goff, "História", Einaudi, vol. I, p. 193.
 (17) Cícero, De Oratore, II, 9.36.
 (18) F. M. P., Pereg., cap. CXCVIII, p. 613.
 (19) Cf. J. Le Goff, Einaudi, p. 228.
 (20) Cf. Id., p. 245.
 (21) F. M. P., Pereg., cap. LXXXVIII, p. 247.
 (22) T. Todorov, "Introduction au vraisemblable", in Poétique de la prose, Seuil, Paris, 1971, p. 95.
 (23) F. M. P., Pereg., cap. CLXIII, pp. 495 s.

6.1.

- (1) Cf. Pereg., cap. I, p. 13

- (2) Id., cap. III, p. 18.
 (3) Id., cap. IV, p. 21.
 (4) Id., cap. VI, p. 25.
 (5) Cf. Kammerer, Albert, Le problématique voyage en Abyssinie de Fernand Mendez Pinto, 1537, in La Mer Rouge, L'Abyssinie et l'Arabie aux XVème et XVIIème siècles et cartographie des Portulans du monde oriental: Étude d'histoire et de géographie historique, parte I, Cairo, 1947, pp. 21-30.

"Este passo da Peregrinação tem sido muito impugnado como invenção do autor e como plágio da Verdadeira Informação do padre Francisco Álvares. O visconde de Lagoa, na sua "tentativa de reconstrução geográfica", em que procurou traçar sobre o mapa os numerosos itinerários da Peregrinação, trabalho de dificuldade extrema, conclui pela improcedência dos argumentos apresentados contra a plausibilidade de tal viagem na Abissínia" (Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Edit. Enc. Lda, Lisboa-Rio de Janeiro, vol. 21, p. 799, col. 2).

- (6) Cf. F. M. P., Pereg., cap. IV, pp. 21-22.
 (7) Cf. Lejeune, Philippe, Le Pacte Autobiographique, Seuil, Paris, 1975.
 (8) Cf. Clara C. Rocha, O Espaço Autobiográfico em Miguel Torga, col. "Almedina", Almedina, Coimbra, 1977.
 (9) J. D. Pinto-Correia, op. cit., p. 82.

- (10) Cf. F. M. P., Pereg., cap. XXXIII, p. 93.
 (11) Id., cap. XXXIV, p. 95.
 (12) Cf. Id., cap. XXXV, pp. 97 s.
 (13) Cf. Id., cap. XXXVI, p. 101.
 (14) Cf. Id., cap. XXXVII, p. 102.
 (15) Cf. Id., cap. XXXII-LIX.
 (16) Id., cap. XLII, pp. 117 s.
 (17) Cf. Id., cap. CXLIX, p. 444.
 (18) Cf. Id., cap. CLII, p. 455.
 (19) Cf. Id., cap. CLI, p. 454.
 (20) Cf., cap. CLII, p. 456.
 (21) Id., cap. CLIII, p. 460.
 (22) Id., cap. CLVII, p. 471.
 (23) Id., cap. CLXII, p. 486.
 (24) Cf. 4.3., 5.2. e 7.1.3.

"As informações que presta sobre esse império do Calaminhão levam a identificá-lo com o Tibete. A narrativa da viagem é das partes da Peregrinação que mais discussão suscitam, contando-se entre os que se têm pronunciado sobre ela, além do autor da "tentativa de reconstituição geográfica", o inglês Artur Phayre, autor de uma History of Burma, Londres, 1883" (Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, p.802, col.2).

M. Collis, porém, não consegue localizar tal império, concluindo pela sua ficção - Cf. op.cit., p.188.

Hernâni Cidade também afirma que F.M.Pinto inventou o "reino fantástico de Calaminhão, na Indochina" (Os melhores Portugueses, op.cit., p.314) "para, sem limitações impostas pela dureza da concreta realidade, histórica ou geográfica, nele estadear, ao lado de quantas maravilhas e riquezas se sabiam ou sonhavam sobre o Oriente, quanto de terrífico era conhecido das práticas religiosas dispersas pela Índia, pelo Tibete e por Burme, ou Brama, como ele diz" (p.311).

- (25) F.M.P., Pereg., cap.CLXII, p.487.
 (26) Cf. Id., cap.CLXVII, pp.510 s.
 (27) Cf. Id., cap.CLXX, p.526.
 (28) Id., cap.CLXXI, p.528.
 (29) Id., p.529.
 (30) Id.
 (31) Cf. Id., cap.CLXXXIX, p.583.
 (32) Id., p.584.
 (33) F.M.P., Carta I, Ib., p.726.
 (34) Id., Pereg., cap.XXII, p.65.
 (35) Id., cap.XV, p.47.
 (36) Id., cap.XIV, p.44.
 (37) J.D.Pinto Correia, op.cit., p.83.
 (38) F.M.P., Ib., p.45.
 (39) Id., cap.XIII, p.69.
 (40) Id.
 (41) Id., Ib., pp.69 s.
 (42) Id.
 (43) Id., cap.CLXXII, p.531.
 (44) Id., p.532.
 (45) Id., cap.CLXXIX, p.550.
 (46) Id., cap.XCIX, p.284.
 Cf. Tomé Pires, Summa Oriental, edited by Armando Cortesão, London, Hakluyt Society, 1944, p.392.
 (47) F.M.P., Pereg., Ib.
 (48) Id., cap.CV, p.301.
 (49) Id., cap.LXXXVIII, p.245.
 (50) Id., cap.XCIX, p.283.
 (51) Id., Ib., pp.283 s.
 (52) Id., cap.LXII, p.176. Cf. Id., cap.LXVII, p.189.
 (53) Cf. Id., cap.CXLIII, p.423.
 (54) Cf. Id., p.424.
 (55) Id., cap.CXXXVII, p.405.

Quanto ao pioneirismo da descoberta do Japão, a Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira sintetiza em três posições históricas esta controversa questão: "1) a dos que acatam a versão de Mendes Pinto como Cristóvão Aires, Brito Rebelo e outros; 2) a dos que recusam ao nosso autor o menor crédito, grupo constituído por certos jesuítas, hostis a Mendes Pinto, à frente dos quais (...) o padre J. Surhammer; e 3) a dos que admitem dois descobrimentos quase simultâneos ou uma confusão entre os nomes, já que o apelido de Zeimoto aparece nas duas listas, embora com nomes próprios diferentes (os documentos japoneses mencionam um Korishita, Ja Mota). A admitir-se (e há razões para admiti-la) a data de 1542, é improvável que Mendes Pinto houvesse colaborado

na descoberta, pois que pretende ter assistido ao investimento de Pequim pelos Tártaros, o qual ocorreu em 1542. A aceitarmos a realidade do primeiro contacto que Mendes Pinto declara ter tido com o Japão, é-se levado a supor que haveria sucedido o caso no ano seguinte ao descobrimento por António da Mota e seus companheiros" (op. cit., p. 802, col. 1).

Cristóvão Aires acrescenta uma quarta corrente (terceira na ordem por que expõe): "Escriptores mais eclecticos no seu criterio (...) admittiram a coexistencia de dois factos contemporaneos, isto é, de dois grupos de portugueses, chegando cada um d'elles (não se sabe qual o primeiro) a dois pontos distinctos do Japão" (Fernão Mendes Pinto e o Japão. Discussão. Informações Novas. Memoria apresentada à Academia Real das Sciencias de Lisboa, Lisboa, 1906, p. 6). Como representante desta corrente conciliadora cita o nome do padre Francisco de Sousa, autor de Oriente Conquistado (conq. IV, div. I, § 19) (Cf. Id., p. 8), bem como J. F. de Castilho (Cf. Fernão Mendes Pinto - Excerptos seguidos de uma noticia sobre sua vida e obras, um Juizo Critico, Apreciações de Belezas e Defeitos e Estudos de Lingua, Livro de 8. L. Garnier, Editor, t. II, T. de Janeiro, 1865, p. 164) e o padre Charlevoix (Histoire et description générale du Japon, Liv. 19, § 19) (Id., pp. 9-10).

Cf. M. Collis, op. cit., pp. 155 s.

(56) F. M. P., Pereg., cap. CCII, p. 626.

(57) Id., cap. CCVIII, p. 648.

(58) Id., cap. CCIX, p. 655.

(59) Id., cap. CCXIII, p. 706.

(1) Id., cap. CLXVI, p. 509.

(2) Id., cap. LXXI, p. 201.

(3) Id.

(4) Id., cap. LXXIII, p. 208.

(5) Id.

(6) Id., Ib., p. 206.

(7) Id., cap. CLXVI, p. 507.

(8) Id., Ib., p. 509.

(9) Cf. Id., cap. CXXIV, p. 362.

(10) Id., cap. CXLIII, p. 424.

(11) Id., cap. XCV, p. 267.

(12) Id., cap. LXIII, p. 178.

(13) Id., cap. LXXVII, p. 544. Diz a propósito a Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira: "Mendes Pinto salienta certos caracteres da população javanesa de então que os competentes consideram rigorosamente históricos: o estatuto aristocrático-feudal da sociedade, o papel relevante da mulher, o costume do "amouco" (amok) e a extrema susceptibilidade do ponto da honra, que levava a considerar certas atitudes ou actos como afrontas imperdoáveis" (op. cit., p. 803, col. 1); "Um colaborador da enciclopédia holandesa em 1929-21 calcula que o relato do nosso autor contém 75% de verdade e 25% de imaginação" (Id., p. 803, col. 1).

(14) F. M. P., Pereg., cap. CC, p. 620.

(15) Pe Cosme Torres, Cartas, I, f. 175, cit. por A. M. Janeira, Impacte, op. cit., p. 40. Observe-se também o interessante retrato colectivo que Francisco Xavier fornece dos Japoneses aos Irmãos do Colégio de Goa, em 1549: "De Japão polla experiencia q̃ da terra temos vos faço saber o q̃ della temos alcançado primeiramente a gente q̃ atee agora temos conversado he a melhor q̃ atee agora está descuberta e me parece q̃ entre gente infiel não se achara outra que ganhe aos Japões. He gente de muy boa conversação, geralmente boa e não malaçiosa, gente de honra muito amaravilha e estimão mais a honra q̃ nenhũa outra cousa he gente pobre em geral e a pobreza entre fidalgos e entre os q̃ não o são não a tem por afronta. Tem hũa cousa q̃ nenhũa das partes dos xpãos me

pareçe q̃ tem e he esta (...) tanta honra fazem ao fidalgo mui pobre quanto lhe farião se fosse riquo e por nenhum preço casaria hum fidalguo mui pobre com outra casta q̃ não seja fidalgua, ainda que lhe dessem muitas riquezas, e isto fazem por lhes parecer q̃ perdem de sua hõra cazando com casta baixa, de maneira q̃ mais estimão a honra q̃ as riquezas, & he gẽte de muitas cortezias huns com outros, prezão se muito as armas e cõfião muito nellas sempre trazem espadas e punhais (...). De idade de 14 annos trazem ia espada e punhal, he gẽte q̃ não sofre iniurias nenhũas, nem palauras ditas com desprezo. A gente q̃ não he fidalgua tem muito acatamento aos fidalgos e todos os fidalgos se presão muyto de seruir ao sõr da terra e são mui sugeitos a elle e isto me parece q̃ fazẽ por lhes parecer que fazendo o contrario perdem de sua honra mais q̃ pollo castigo q̃ do sõr receberião se o contrario fizessẽ" (Archivo do Min. dos Neg. Estr. - Liv. Prim. em que se treladão as cartas que mandão os Irmãos da Comp. de Jesu, f. 12, in J. da C. Manuel, op. cit., pp. 117-118).

- (16) F.M.P., Pereg., cap. XXXII, p. 89.
 (17) Cf. Id., cap. CLXXVII, p. 544.
 (18) Cf. Id., cap. CLXVII, p. 510.
 (19) Cf. Id., cap. CIX, p. 346.
 (20) Cf. Id., cap. CLXIV, p. 497.
 (21) Id., cap. CLXIII, p. 491.
 (22) Id., cap. XXXVI, p. 100.
 (23) Id., cap. LXXIX, p. 248; Cf. Id., cap. XVI, p. 68.
 (24) Id., cap. CXXXII, p. 386.
- (25) Id., cap. XXII, p. 65.
 Cf. Tomé Pires, Summa Oriental: "mas todo fidalguo caualeiro homem Riquo guardase de serem vistas suas molheres De nenguẽ" (op. cit., p. 420).
- (26) F.M.P., Pereg., cap. XXIX, p. 83.
 (27) Id., cap. CXXXIX, p. 409.
 (28) Id., cap. CXLIII, p. 423.
 (29) Id., cap. CLXXI, p. 531. Confirma-o a Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira: "Ainda hoje, entre os Bataks, que permaneceram mais fiéis aos antigos usos, o comércio, as viagens, as procissões e a educação das crianças competem exclusivamente às mulheres, consideradas como moralmente superiores, sendo Mendes Pinto o primeiro europeu que notou o facto" (op. cit., p. 803, col. 1).
- (30) Id., cap. CLIX, p. 474.
 (31) Id., cap. CLIV, p. 452.
 (32) Id., cap. XLVII, p. 131.
 (33) Id., cap. XXII, p. 91.
 (34) Cf. Id., cap. CLXXXII, p. 559 s.
 (35) O Bhagavad-Gîtã como ele é, op. cit., p. 16.
- (36) F.M.P., Pereg., cap. CXXII, p. 356.
 (37) Id., Ib., p. 357.
 (38) P-M. Schull, L'imagination et le merveilleux. La pensée et l'action, Flammarion, 1969, p. 24, cit. por M.L.C. Buescu, op. cit., p. 39.
 Cf. também Pinho, Clemente Segundo, "Introdução à Lexicologia - Prática - O homem-ser-físico-, a alimentação, a vida sexual, o vestuário, na Peregrinação-apreciação crítica de campos lexicais. Exame parcial de amostras do universo vocabular de Fernão Mendes Pinto, segundo um sistema de conceitos", Revista "Ocidente", vol. LXXXIV, Lisboa, 1973, pp. 271-296.
- (39) F.M.P., Pereg., cap. CXXX, pp. 382 s.
 (40) Id., cap. CLXXIII, p. 534.
 (41) Id., cap. CLXXXIII, p. 562. Cf. Diogo do Couto, Soldado Prático, op.

cit.,p.27.

6.3.

- (1) Tomé Pires, The Summa Oriental, op.cit.;
Cf. Fr. Gaspar da Cruz, Tractado em que se contam muito por extenso as cousas da China e assy do reyno de Ormuz (1570), Barcelos Portuçalense Editora, 1937.
- (2) Cf. A. Margarido, op.cit., pp.170-174. Collis, M., já havia identificado essas fontes - cf. op.cit., pp.57, 135.
- (3) Cf. F.M.P., Pereg., cap. XXXII, p.89.
- (4) Cf. Id., cap. CLXXII, p.488.
- (5) Cf. Id., cap. XLV, p.124.
- (6) Cf. Id., cap. CV, p.301.
- (7) Id., cap. XCV, p.266.
- (8) Id., cap. XCII, p.258.
- (9) Id., cap. CXV, pp.266 s.
- (10) Id., cap. CXVII, pp.339 s.
- (11) Id., cap. CLXXII, p.489.
- (12) Cf. A. Castro, "Um monumento de realismo histórico", in Peregrinação, Ed. Afrodite, op.cit., p.CXVII.
- (12a) Cf. Id., p.CXVI, nota 1.
- (13) A.R. Wood, Selected Articles from the Siam Society Journal, vol. VII, 1959, cit. por A.M. Janeira, "A Peregrinação e a aventura do Ocidente", in Peregrinação, Ed. Afrodite, op.cit., p.CXXX).
- (14) Id., p.CXXXI.
- (15) Cf. W. Hayashi, rev. Chuo Keron, Mar.1928, cit. in Id., p.CXXXI.
- (16) Abranches Pinto, Boletim da Sociedade Luso-Japonesa, Jun.1929, cit. in Id., Ib.
- (17) Tokihiko Nishimura, Nauto Yokodem, cit. in Id., Ib.
- (18) Cf. Tokomo Michikami, Seihan Yashi, 1761, cit. in Id., Ib.
- (19) Cf. A.M. Janeira, Id., p.CXXIX,
- (20) Id., p.CXXXII.
- (21) Id., Ib.
- 6.3.3.
- (22) Leroi-Gourhan, Le Geste et la parole, 1964-65, Michel, Paris, p.24, cit. por J. Le Goff, Memória, Enc. Einaudá, op.cit., p.22.
- (23) F.M.P., Pereg., cap. CV, p.301.
- (24) Id., cap. CLXIII, p.493.
- (25) Cf. M. Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969, pp.13-14.
- (26) F.M.P., Pereg., cap. XCIV, p.263.
- (27) Id., cap. LXV, p.184.
- (28) Id., cap. CVIII, p.312.
- (29) Id., cap. CIX, p.316.
- (30) Id., cap. CX, p.319.
- (31) Id., cap. CXI, p.322.
- (32) Cf. Id., cap. CXII, pp.325 s.
- (33) Cf. Id., cap. CXIII, p.328.

6.4.

- (1) Id., cap. CXLII, p.421.
- (2) Id., cap. CV, p.301.
- (3) Cf. Tucídides, Livro II, XXXVII, 1.
- (4) Cf. Id., XXXVIII, 2.
- (5) F.M.P., Pereg., cap. XCVII, p.274.
- (6) Id., Ib., p.277.
- (7) Id., cap. CXIII, p.327.
- (8) Id., Ib., p.328.
- (9) Id., cap. CXIV, p.329; cf. cap. CXCIV, p.600.
- (10) Id., cap. CXIII, p.327. Atente-se na seguinte observação de J. Cortesão: "Este pensamento, tão firmemente enunciado, de que o chinês, possuidor duma cultura e duma ética superior à do Ocidente, era irreduzível ao cristianismo, representa um conceito heterodoxo no mais alto grau, contém o germe do deísmo, e é ces-

de logo uma das mais arrojadas expressões do humanismo universalista atingido por um português"(op.cit.,p.142).

- (11) F.M.P., Pereg., cap.XCVIII, p.278.
 (12) Id., cap.CV, p.303.
 (13) Id., cap.CVII, p.310 s.; cf. cap.CLIX, p.475, e CLXV, p.505.
 (14) Id., cap.CVII, p.311.
 (15) Cf. Act. Ap., 8, 18-24.
 (16) F.M.P., Pereg., cap.XCIX, p.282.
 (17) Id., cap.XCVIII, p.280.
 (18) Id., cap.XCIX, p.282.
 (19) Id., Ib., p.283.
 (20) Cf. Id.
 (21) Id.
 (22) "E as graças que dizeis
 que tendes aqui na praça,
 Se vós outros as vendeis,
 A Virgem as dá de graça
 Aos bds, como sabeis"(fala de Teodora, no final da peça).
- (23) F.M.P., Pereg., cap.CXIV, p.330.
 (24) "A primeira referência à fórmula da pólvora (carvão, salitre e enxofre) aparece no Wujing zong yao de 1044 e será preciso esperar pelo ano 1285 para encontrarmos uma menção semelhante num texto europeu (a primeira alusão à pólvora é de Roger Bacon, em 1267). A descoberta tem a sua origem nas experiências de alquimia feitas nos centros taoístas da época dos Tang" (Jacques Gernet, O Mundo Chinês, op.cit., vol.I, p.292).
- (25) F.M.P., Pereg., cap.LVIII, p.165.
 (26) Cf. Id., cap.XC, p.252.
 (27) Id., cap.XCVI, p.269.
 (28) Id., cap.XCVII, p.276.
- (29) Id., cap.LVIII, p.164.
 (30) Id., cap.XLV, p.125; cf. cap.XLVIII, p.135, LVI, p.158 e XCII, p.258.
 (31) Id., cap.XXVI, p.76.
- (32) F.M.P., "Informação", in Id., p.739.
 (33) J.Gernet, op.cit., vol.I, p.313.
 (34) F.M.P., Pereg., cap.LXIX, p.195; cf. cap.XCIX, p.282 e CXXXI, p.385.
 (35) J.Gernet, op.cit., I vol., p.314.
 (36) F.M.P., Pereg., cap.CLXIV, p.498.
 (37) Id.
 (38) Id.
 (39) Cf. M.L.C. Buescu, op.cit., p.43.
 (40) F.M.P., Pereg., cap.CCXXIII, p.710.
 (41) Id., Ib.; Cf. cap.LXXXIII, p.234 e CXIX, p.345.
 Curiosamente, o autor anónimo de Primor e Honra da Vida soldadesca no Estado da Índia, em contradição com F.Mendes Pinto, faz contrastar a higiene alimentar portuguesa com a muçulmana, cujos povos costumavam não ter "mesas, nem cadeiras, toalhas, nem guardanapos, garfos, nem colheres, nem menos lavar as mãos antes de comer; e inda que as lavem não tem toalhas a que as alimpem, as em que comem são de couro, os panos pintados, os quaes estendem no chão, e elles assentão-se ao longo dellas em esteiras, ou alcatifas; e inda que seja mesa de Rey ou grande senhor os seruidores andão com os pés por cima dellas"(fol.6 vº, cit. por J.Marinho dos Santos, "Honra e Primor na Expansão portuguesa"(século XVI)", in Estudos e Ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho, liv.5ª da Costa Editora, Lisboa 1988, p.161.). Jorge Álvares também usa a analogia entre japoneses, mouros e

chineses quanto aos hábitos da alimentação: "comem en el suelo como Moros y con palos como Chinos" ("Informação sobre o Japão" a Francisco Xavier, in J. da C. Manuel, op. cit., p. 118).

- (42) Cit. por A. M. Janeira, O Impacte..., op. cit., pp. 31 s.
- (43) F. M. P., Pereg., cap. CCXXIII, p. 708.
- (44) Id., Ib., p. 709.
- (45) Id., Ib., p. 710.
- (46) Id.

6.5.

- (1) Id., cap. CXXI, p. 352.
- (2) Cap. 12, cit. por A. Kielce, O Tauísmo, op. cit., p. 145.
- (3) F. M. P., Pereg., cap. CXXI, p. 352.
- (4) Id., Ib., p. 353.
- (5) Cf. Mestre Eckhart, Tratados e Sermões, cit. por A. Kielce, O Tauísmo, op. cit., p. 145.
- (6) A. Kielce, O Tauísmo, op. cit., p. 147.
- (7) F. M. P., Pereg., cap. LXXXI, p. 227.
- (8) Id., cap. CXCVII, p. 596; cf. cap. CXLII, p. 422.
- (9) Id., cap. LXVI, p. 188.
- (10) Cf. Michael Talbot, Misticismo e Física Nova; Fritjof Capra, O Tau da Física e Erwin Schrodinger, "Ma conception du monde", Le Mail, 1983, cit. por A. Kielce, O Tauísmo, op. cit., pp. 24 e 25).
- (11) Chuang-Tsé, cit. in Id., p. 81.
- (12) F. M. P., Pereg., cap. LXXXVII, p. 243.
- (13) Id.
- (14) Eduardo Lourenço, "A Peregrinação e a crítica cultural indirecta", Peregrinação, Ed. Afrodite, op. cit., p. CI.
- (15) Id.

- (1) "als Geschichtquelle kommt die Peregrinação nach unserer Ansicht niemals in Betracht" (G. Schurhammer, Fernão Mendes Pinto und seine Peregrinação, Lipsia, 1926, p. 98).
- (2) Cf. Boxer, Charles R., South China in the Sixteenth Century, Hakluyt Society, Londres, 1953, vol. CVI, 2ª série; The Christian Century in Japan, 1549-1650. University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1949, 2ª ed., pp. 1 e 40.
- (3) Cf. Wood, William Alfred Rae, A History of Siam from the earliest times to the year A. D. 1871. Chalermit Bookshop, Bangkok, 1924, p. 27; "Fernão Mendes Pinto's Account of Events in Siam", The Journal of the Siam Society, Bangkok, vol. XX, nº1 (Jun., 1926), pp. 25-39.
- (4) Cit. por Cristóvão Aires, Fernão Mendes Pinto: Subsídios para a sua biographia e para o estudo da sua obra, Academia Real das Sciências, Lisboa, 1904, tomo X, parte I, p. III.
- (5) Cf. J. F. Castilho, Fernão Mendes Pinto-Excerptos seguidos de uma notícia sobre sua Vida e Obras, um Juízo Crítico, Apreciações de Belezas e Defeitos e Estudos de Língua, Livr. de S. L. Garnier, Editor, 2 tomos, R. de Jan., 1865.
- (6) Cf. Bibliografia.
Destacamos os seguintes passos de C. Aires: "No estrangeiro continúa Fernão Mendes Pinto a ser objecto de estudo; e muito folgo em vêr que na Alemanha, -ao contrario da opinião frequente na Inglaterra, por exemplo, onde, reproduzindo Skakespeare, continuam a chamar mentiroso ao auctor da Peregrinação, -ha quem, com consciencia e estudo, assevere em pleno congresso de orientalistas "estar provado que em muitos pontos, mórmente na pintura dos costumes dos povos desconhecidos, as narrativas de Fernão Mendes Pinto são resultado de cuidadosa e sincera observação" (F. M. P. -Subsídios..., op. cit., p. 2); "Fernão Mendes Pinto, o extraordinario, quasi lendario aventureiro, e não menos notavel escriptor portuguez, a quem a Europa deve os primeiros conhecimentos sobre a civilização chinesa e japoneza, e Portugal uma

obra que, pela beleza do seu estylo, tão variado, e pela sua erudição, se pôde collocar entre os mais apreciados trabalhos dos nossos classicos" (Id., p.5). Comentando a eliminação do seu nome das cartas dos Jesuítas, declara: "Para lastimar é apenas que o fanatismo religioso (...) sacrificasse tão cruelmente, em nome da religião de Christo, um homem que por tantas fórmulas honrara e servira essa religião, e que no Pragal (...) consumiu os seus derradeiros dias, pobre, desprotegido de todos, e até depreciado do paiz, que lhe pagou um dos mais interessantes obras da bibliographia nacional com o falso apódo de mentiroso, até cantado em verso latino" (Id., p.52 c).

- (7) H. Kulb, Ferdinand Mendez Pinto's abenteuerlich Reise durch China, die Tartarei, Siam, Pegu und andere Länder des ostlichen Asiens. Bibliothek geographischer Reisen und Entdeckungen alterer und neuerer Zeit, Helman Costenoble, Jena, 1868 ("Verbemerkung") vol. II, p. IX.
- (8) Phayre, Sir Arthur, History of Burma, op. cit., pp. 265 s.
- (9) Hall, Daniel George Edward, Burma, Hutchinson University Library Londres, 1930, 3ª ed., pp. 50-51.
- (10) Scott, Sir James, Burma from the earliest times to the present Day, T. F. Unwin Ltd., Londres, 1924, p. 71.
- (11) Le Gentil, op. cit., p. 11.
- (12) Id., p. 260.
- (13) Harvey, G. E., The History of Burma, Longmans, Green & Co., Londres/N. Y., 1925, p. 342.
- (14) Collis, M., op. cit., p. 302.
- (15) Charlevoix, Histoire du Japon, 1754, cit. pela G. E. P. e B., op. cit., p. 805, col. 2.
- (16) J. do P. Coelho, "Memorialismo", in Dic. de Lit., vol. 2., op. cit., p. 624.

7.

- (1) Cf. J. D. P. Correia, op. cit., p. 25.
- (2) Cf. F. M. P., Pereg., cap. CLIV, p. 462.
- (3) Id., cap. C, p. 285.

7.1.

- (1) Cf. II., XVIII.
- (2) Cf. Eneida, VIII, 615-731.
- (3) F. M. P., cap. LXVIII, p. 193.
- (4) Id., cap. LXXXIII, p. 233.
- (5) The Teaching of Buddha, 6th edition, Tokyo, Kosaido Printing Co., Ltd, 1980, ch. IV, p. 81.
- (6) Lao Tsé, Tao te Ching, London and N. Y. Arkana ed. 1985, Reprinted 1986 and 1987, p. 31.
- (7) Cf. Introd. a O Bhagavad-Gitã como ele é, op. cit., p. XXXIX.
- (8) A. Kielce, O Tauísmo, op. cit., p. 46.
- (9) F. M. P., Pereg., cap. CLXIII, p. 493.
- (10) Id., cap. XC, p. 253.
- (11) Cf. Os Lus., V, 37.
- (12) F. M. P., cap. LXXXIX, p. 251.
- (13) Lin Yutang, The Importance of Living, Bombay, Jaico Publishing House, 1977, p. 18.
- (14) F. M. P., Pereg., cap. CLXXXIV, p. 567.
- (15) Id., cap. CXXX, p. 382; Cf. cap. CXXII, p. 355, CLXII, p. 488 s.
- (16) Id., cap. LV, p. 154.
- (17) Cf. mt., 18, 3.
- (18) Chuang Tsé, cap. 6, cit. por Jean Chevalier-Alain Gheerbrant, Dict. des Symboles, op. cit., II, p. 266.
- (19) Cf. J. Ch., -A. Gh., Dict. des Symb., II, p. 266.
- (20) Rilke, cit. por J. Ch., -A. Gh., op. cit., I, p. 69.

- (21) F.M.P., cap. CLXXXIV, p. 568.
 (22) Id., cap. CLXVIII, p. 520.
 (23) Id., cap. CCXVIII, p. 689.
 (24) Id., cap. CIII, p. 295.
 (25) Id., cap. CVI, p. 307.
 (26) Cf. Patrick Ravignat, Os Loucos de Deus, Or. Secreto, Pub. Eur.-Am., Lisboa, 1988, p. 61.
 (27) Lao Tzu, Tao Te Ching, op. cit., p. 59.
 (28) M. Detienne, "Mito/Rito", in Enc. Einaudi, vol. 12, I. N. C. M., Lisboa, 1987, p. 61.
 (29) L. Strauss, Il Saggiatore, Milano, 1978, pp. 104 s., cit. in Id., Ib.
 (30) Chinese Literature, an anthology from the earliest times to the present day, edited by William Mc Nauughton, Charles E. Tuttle Company, Rutland, Vermont & Tokyo, Japan, 1974, p. 18.
 (31) F.M.P., Pereg., cap. XCVI, p. 272.
 (32) M. Detienne, op. cit., p. 71.
 (33) F.M.P., cap. LXXXIX, p. 249, cf. cap. CXCIX, p. 616.
 (34) Heródoto, Livro I, "Clio", 199.
 (35) F.M.P., cap. CLXII, p. 469.
 (36) M. Detienne, op. cit., p. 71.
 (37) Id.
 (38) F.M.P., Pereg., cap. CLXI, p. 484.
 (39) Id.
 (40) Id.
 (41) livro segrado hindú, escrito em prosa, cujos textos mais antigos são contemporâneos do Budismo.
 (42) alma individual e universal.
 Jean-Michel Varenne, Os Iogas, Lisboa, Pub. Eur.-Am., 1983, p. 67.
 (43) "Katha Upanishad", 3, The Upanishads, Middlesex, Penguin Classics, 1979, p. 60.
 (44) O Carma é a carga negativa acumulada em existências anteriores que exige reparação. Daí o ciclo das reencarnações.
 (45) F.M.P., Pereg., cap. CLXVII, p. 513.
 (46) Id.
 (47) Id., cap. CLXVIII, p. 518.
 (48) Id., cap. LXIII, p. 179.
 (49) Id., cap. CIV, p. 299.
 (50) Id., cap. LXXXVI, p. 241.
 (51) Id., Ib., p. 240.
 (52) Id., cap. CLXVIII, p. 518; cf. cap. CXCVI, p. 608.
 (53) Id., p. 519.
 (54) Id., cap. CXXXI, p. 385.

7.2.

- (1) Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, Paris, Gallimard, 1975, pp. 9-12.
 (2) Id., p. 15.
 (3) Id., contracapa.
 (4) Cf. Id., Apêndice I, pp. 233-244 e Jan de Vries, Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, Helsinki, 1954, passim.
 (5) Id., p. 32.
 (6) Alfonso di Nola, "Origens", in Mythos/Logos, Sagrado/Profano, Enc. Einaudi, vol. 12, op. cit., p. 11.
 (7) Cf. Id., p. 13.
 (8) Id., p. 11.
 (9) F.M.P., Pereg., cap. XCII, p. 259.
 (10) Id.
 (11) Id., p. 260.
 (12) Id.
 (13) Id., cap. XCIII, p. 261.
 (14) Id.

- (15) Id.
 (16) Id.
 (17) M.Eliade, Aspects..., op.cit., p.72.
 (18) F.M.P., Pereg., cap.XCIII, p.262.
 (19) Id.
 (20) Cf.Id., cap.XCIV, p.263.
 (21) Id. Cf. Tito Lívio, Ab Urbe Condita, I (mitos da fundação de Roma).
 7.2.1.2.
 (22) Cf. A.J. Saraiva, Hist. da Cult. em Port., op.cit., p.447 e G. Le
 Gentil, op.cit., p.229.
 (23) Adolfo Tamburello, Japan, Monuments of Civilization, London,
 Cassell, 1971, p.103.
 (24) M.Eliade, Aspects..., op.cit., p.78.
 (25) F.M.P., Pereg., cap.CXI, p.323.
 (26) Id., pp.323 s.
 (27) Id., p.324.
 (28) Cf. G. Le Gentil, op.cit., p.217.
 (29) A. di Nola, op.cit., p.17.
 (30) F.M.P., Pereg., cap.CLXIV, p.501 s.
 (31) Id., p.501.
 (32) G. Le Gentil, op.cit., p.218.
 (33) Cf. M.Eliade, Aspects..., op.cit., pp.30 s.
 (34) F.M.P., Pereg., cap.CLXIV, p.500.
 7.2.2.
 (35) Cf. Gian Paolo Capettini et alii, "Mythos/Logos", in Enc. Einaudi,
 vol.12, op.cit., p.104.
 (36) Id.
 (37) Id.,
 (38) F.M.P., Pereg., cap.CX, p.319.
 (39) Cf. 4.3.3.
 (40) F.M.P., Ib.
 (41) Id., cap.CXI, p.324; cf. cap.CLXVI, p.509.
 7.3.
 (1) J. Le Goff, "Pecado", in Enc. Einaudi, vol.12., op.cit., p.286.
 (2) Id., p.266.
 (3) Id., p.268.
 (4) Cf. Id., p.266.
 (5) Cf. Dodds, op.cit., p.44.
 (6) Cf. Granet, M., La pensée chinoise, Paris, La Renaissance du Livre,
 1934, trad. it. Adelphi, Milano, 1971, p.420.
 (7) Cf. J. Le Goff, op.cit., p.281.
 (8) J. Délumeau, Le péché..., op.cit., p.626.
 (9) Cf. J. Le Goff, Einaudi, 12, op.cit., p.281.
 (10) F.M.P., Pereg., cap.I, pp.13-14.
 (11) Cf. G. Le Gentil, op.cit., p.231.
 (12) F.M.P., Pereg., cap.XXXVII, p.103.
 (13) Id.
 (14) Id., cap.CXL, p.414.
 (15) Rom. 5, 20.
 M. Collis também aponta este típico penitencial na Peregrinação:
 "Sin, punishment and redemption provide one of the themes in
 the Peregrination" (op.cit., p.90). Talvez por isso, negando-lhe
 o carácter romanesco, lhe atribua a designação de livro de mo-
 ral cristã: "The Peregrination, I must repeat, is not a romance;
 to call it a book of Christian morals, though certainly much
 disguised, would be nearer the mark, a disquisition by a man of
 vast experience and tender conscience, on life and death, suffer-
 ing and salvation" (op.cit., p.96).
 (16) F.M.P., Pereg., cap.CXL, p.414.
 (17) Id., cap.CXXXVII, p.406; Cf. cap.CXXXVIII, pp.407-408.
 (18) Id., cap.CLXVIII, p.520.
 (19) Cf. Id., cap.CXCIII, p.597.

- (20) Id., p.598.
 (21) Id.
 (22) Id.
 (23) Id.
 (24) Id.
 (25) A.Vanchez, "Santidade", Enc.Einaudi, vol.12, op.cit., p.299 s.
 7.3.2.
- (26) Cf.A.di Nola, "Sagrado/Profano", in Id., p.160.
 (27) Cf."O Sagrado e o Profano", Revista da História das Ideias, vol.8, Inst.de Hist.e Teoria das Ideias, Fac.de Letras, Coimbra, 1986, pp.473-481.
 (28) Cit.por Luís Reis Torgal e M^{te} M.Tavares Ribeiro, "Nota de Apresentação", in Id., p.7.
 (29) Cf.Id., p.8.
 (30) Cf.A.di Nola, op.cit., p.145.
 (31) Malinowsky, 1928, ed.1963, p.291, cit.por A.di Nola, Id., p.151.
 (32) F.M.P., Pereg., cap.LXXVII, p.218.
 (33) Id., cap.CXCV, pp.603 s.
 (34) Id., cap.CXLVI, p.432.
 (35) Id., cap.CXLV, p.430.
 (36) Id., cap.CXXVIII, p.373.
 (37) Id., cap.CCIII, p.628.
 (38) Id., cap.CXXIX, p.377.
 (39) Id., cap.CLX, p.479.
 (40) Id., cap.CXXVI, p.369.
 (41) Id., cap.LXXVII, p.218.
 (42) Id., cap.CCX, p.658.
- (43) Cf.Id., cap.CXLVI, p.435.
 (44) Id., cap.CXLIX, p.446.
 (45) Id., cap.CXLI, p.417.
 (46) Id., cap.CXLIX, p.446.
 (47) "Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia" (Mt.5,7).
 (48) "What you don't want done to you, don't do to the other man" - Chinese Literature, op.cit., p.19.
 (49) F.M.P., Pereg., cap.CL, p.450.
 (50) Id., cap.CLXVIII, p.516.
 (51) Id., cap.CLXX, p.527.
 (52) Id., cap.CXCV, p.604.
 (53) Id., cap.CLXXXIII, p.564.
 (54) Os Lus., I, 106.
 (55) F.M.P., Pereg., cap.CLXV, p.504.
 (56) Id., cap.CLIV, p.462.
 (57) Cf.Leszek Kochakowicz, "Diabo", Einaudi, vol.12, p.265.
 (58) F.M.P., Pereg., cap.CXCI, p.592.
 (59) Id., cap.XCII, p.259.
 (60) Cf.A.Kielce, O Taufismo, op.cit., p.161.
 (61) J.-M.Varenne, O Budismo Tibetano, op.cit., p.67.
 (62) L.Kochakowicz, op.cit., p.264.
 (63) F.M.P., Pereg., cap.CLXI, p.483.
 (64) J.-M.Varenne, Id., p.119.
 (65) Cf.Id., pp.124 s.
 (66) Id., p.125.
 (67) Id., cap.CLXVII, p.513.
 (68) Id., cap.CLXXXIV, p.568.

7.4.

- (1) Cf.Os Lus., I, 1.
 (2) F.M.P., Pereg., cap.CCXI, p.660.
 (3) Id.
 (4) Id.
 (5) Id., Ib., p.662.
 "Oyda ésta respuesta pesando me de los demonios señorearse de

nos proximos en tanta manera que en lugar de Dios se hazen adorar de ellos"(Carta de F.Xavier aos Irmãos de Roma,escrita em Cochim, a 15 de Jan. de 1544,in J.da C.Manuel,op.cit.,p.18).

(6) F.M.P.,Pereg.,cap.CXI,p.324.

"Despues de acabada esta platica levantaron se todos os Bragmenes y me dieron grandes abraços diziendo me q̃ verdadeiramente el Dios de los Christianos es verdadeo Dios pues sus mandamentos son tã conformes a la razon natural (...).Las razones que a esta gente idiota se hã de dar no hã de ser tã sotiles como las que estan escritas en doctores muy scholasticos"(Carta de F.Xavier,in Id.,Ib.).

(7) F.M.P.,Pereg.,cap.CCIX,p.653.

"A todas las perguntas que me hizierom los satisfize a su parecer dellos,y quando com ellos venia a conclusiõ para que se hiziessem christianos pues conosçian la verdad, respondian lo que muchos entre nos suelẽ responder,que dira el mundo de nos otros si esta mudança de estados hazemos en nro modo de biuir, y otras tentaçiones en pensar me les ha de faltar lo neçessario"(Carta de F.Xavier,in Id.,p.19).

(8) F.M.P.,Pereg.,cap.CCX,p.658.

(9) Id.,cap.CCXI,p.661.

(10) Id.,Ib.,p.662.

(11) R.Lapa,Prefácio ãed.de"Textos Literários" da Peregrinação,Lisboa,1963,2ª ed.,p.XVII.

(12) Cf.Id.,p.XVI s.

(13) F.M.P.,Pereg.,cap.CCX,p.659.

(14) Cf.J.-M.Varenne,O Zen,Pub.Eur.-Am.,Lisboa,1988,pp.117,119.

(15) Id.,p.128.

(16) Id.,p.130.

(17) Id.,p.128.

(18) F.M.P.,Pereg.,cap. CCXIII,p.670.

(19) Id.,Ib.,p.673.

(20) Id.,Ib.,p.671.

(21) Id.,Ib.,p.674.

(22) Id.,cap.CCXI,p.663.

(23) Id.,cap.CCXIII,p.673 s.

(24) Id.,cap.CCXI,p.664.

(25) Id.,cap.CCXII,p.668.

(26) Id.,Ib.,p.669.

Francisco Xavier reconhecerã o mesmo na sua Carta aos Irmãos de Roma,em 1548:"Pergunte a Angero si yo fuisse con el a su tierra si se harian cristianos los del Japon.Re spondiome que los de su tierra non se harian cristãanos luego (...) dizendo que elles son gente que se rigen sinon por razon"(in Id.,pp. 80-81).

Confronte-se o elogio dos bonzos japoneses veiculado por Jorge Álvares com a censura dos brãmenes feita por F.Xavier:"Es gente muy deseosa de saber em q̃ adoramos,y huelganse con las nuestras Imágenes y poñelas en la cabeça,y ainsi desean de venir a nuestra terra"(J.Álvares,in Id.,p.123);"es gente mas peruersa del mundo (...).Es gente que nunca dize verdad,siempre piensan como han de mentir sotilmente,y engañar los pobres simples,y ignorantes,diziendo que los ydolos les mandan que les deuen a offrescer ciertas cosas y estas no son otras sino las que los Bragmenes fingem,y quieren para mantener sus mugeres,hijas y casas (...).Son estes Bragmenes hombres de pocas letras,y lo que les falta en virtud tienen de iniquidad y maldad en grande augmẽto"(in Id.,p.16;Cf.tambẽm Relatório de um debate com os Brãmenes,in Id.,pp.17-20).

(27) F.M.P.,Pereg.,cap.CCXIII,p.673.

(28) Id.,cap.CCXII,p.669.

- (1) F.M.P., Pereg., cap.CXXXVII, p.406.
- (2) Id., cap.LVII, p.162; cf. cap.LXXII, p.205.
- (3) Id., cap.CCV, p.638.
- (4) Cf. 7.1.
- (5) F.M.P., Pereg., cap.CXVI, p.337.
- (6) Id., Ib., pp.337 s.
- (7) Id., cap.CLXXVI, p.542.
- (8) Id., cap.CXLV, p.430.
- (9) Id., cap.CXXXVIII, p.407; cf. cap.LXXXII, p.229.
- (10) Id., cap.CXXXVIII, p.407 s.
- (11) Id., Ib., p.408.
- (12) Cf. Id., cap.LXI, p.173.

Preconceituosamente, R.Catz reduz a filosofia mendesiana à moral dos Dez Mandamentos, de inspiração judaica: "De uma maneira ou de outra, Fernão Mendes Pinto chegou efectivamente a uma filosofia religiosa que se fundamenta na moral dos Dez Mandamentos. Não há lugar na sua filosofia para Cristo e para a Redenção" (R.Catz, A Sátira Social, op.cit., p.59). Chega mesmo a aproximar tendenciosamente a obra de F.Mendes à da Consolação às tribulações de Israel: "É concebível que a velada mensagem do autor da Peregrinação fosse bem acolhida pelos cripto-judeus de Portugal e da Espanha, a quem o cristão-novo exilado Samuel Usque (...) dirigia uma mensagem semelhante" (Id., p.71).

Cardoso de Bettencourt chegou mesmo a interpretar a saída de F.Mendes da Companhia de Jesus por ser "marrano" ou cristão-novo (Cf. C.Ayres, Fernão Mendes Pinto. Subsídios..., op.cit., p.52). Cf. A.Cortesão, "Fernão Mendes Pinto não era de origem judaica", Seara Nova, nº 842 (2/10/1943), pp.89-91.

- (13) F.M.P., Pereg., cap.XLII, p.118.
- (14) Cf. 4.5.5.1.
- (15) F.M.P., Pereg., cap.LV, p.154.
- (16) Cf. Id., cap.CXXVII, p.371.
- (17) Cf. Id., cap.CLXXIX, p.550.
- (18) Id., cap.CXXXVIII, p.408.
- (19) Id., cap.CXXXIX, p.409.
- (20) Id., cap.CX, p.300.
- (21) Id.; cf. cap.CLX, p.478.
- (22) Id., cap.CXLVII, p.436.
- (23) Id., cap.CXXII, p.357.
- (24) Id., cap.CXCVIII, p.614.
- (25) Id., cap.CXXXI, p.384.
- (26) Id., cap.CLX, p.478.
- (27) Cf. Sílvio de Castro, op.cit., p.475, nota 2).
- (28) F.M.P., Pereg., cap.CII, p.292.
- (29) Id., cap.C, p.285.
- (30) Id.
- (31) Id., cap.CXXX, p.383.
- (32) Cf. A.Kielce, O Taulismo, op.cit., p.78.
- (33) Id., p.86.
- (34) Cf. 7.3.2.
- (35) F.M.P., Pereg., cap.CXXXV, p.397.
- (36) Id., cap.CVII, p.311.
- (37) Id., cap.LXXXIX, p.249; Cf., cap.CXII; p.326.
- (38) Id., cap.CVII, p.310.
- (39) G.Le Gentil, op.cit., p.222.
- (40) Id., pp.222 s.
- (41) Cf. Id.
- (42) Id., p.217.
- (43) Id., p.225.

(44) F.M.P., Pereg., cap. CXIV, p. 330.

- (1) O estudo comparativo dos dois autores seria um trabalho pertinente e útil.
- (2) Cf. os hexagramas do Yi King e o seu simbolismo in A. Kielce, O Yi King, Pub. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
Cf. M.L.C. Buescu, "Babel e o Labirinto", in Ensaio..., op.cit., pp. 68 s.
- (3) Cf. J. Chevalier-A. Gheerbrant, Dict. des Symb., IV, op.cit., pp. 407-410.
- (4) Cf. Id., III, pp. 371 s.

CONCLUSÃO FINAL

- (1) E.M. Reali, op.cit., p. 102.
- (2) Herrera Maldonado, História Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto, Português, En Madrid, por Melchor Sanchez, Año de 1664, "Apologia".
- (3) Id.
- (4) M. Collis, op.cit., p. 302.
- (5) G. Freyre, "Em torno da 'Peregrinação' de Fernão Mendes Pinto", Vida, Forma e Cor, Livraria Olímpia, Rio de Janeiro, 1962, p. 373.
- (6) Id., p. 374.
- (7) Guerra, J.A. - "Gilberto Freyre - o homem, a hora, no tempo trípico", Cultura, N.º 1 (jan.-Mar.), Rio de Janeiro, 1971, p. 33.
- (8) Jaime Cortesão, op.cit., pp. 125 s.

BIBLIOGRAFIA

1) Texto citado da PEREGRINAÇÃO:

Pinto, Fernão Mendes, Peregrinação, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Biblioteca de Autores Portugueses, Lisboa, 1983.

2) BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL (sobre a PEREGRINAÇÃO)

Aires, Cristóvão, Fernão Mendes Pinto, Subsídios para a sua Biografia e para o estudo da sua Obra, Lisboa, 1904.

Aires, Cristóvão, Fernão Mendes Pinto e o Japão. Discussão. Informações Novas. Membro apresentada à Academia Real das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1906.

Almeida, Fernando António de, "Farias: uma sombra protectora para Fernão Mendes Pinto", in História, nº102, Nov. 1987.

Almeida, Fernando António, "Uma biografia 'portuguesa' de Fernão Mendes Pinto", in História, nº105, Fev. 1988.

Anónimo, "Fernão Mendes Pinto", in Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Edit. Enc. Lda, Lisboa-R. de Jan., s.d., vol. 21, pp. 798-806.

Boxer, Charles R., "Pinto, Fernão Mendes", in Encyclopaedia Britannica, vol. XVII (1965), pp. 944-945.

Buescu, M. Leonor C., "A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto ou as alternativas do olhar", in Ensaios de Literatura Portuguesa, Editorial Presença, Lisboa, 1985, pp. 36-51.

Castilho, José Feliciano de, Fernão Mendes Pinto-Excerptos seguidos de uma notícia sobre sua Vida e Obras, um Juízo Crítico, Apreciações de Belezas e Defeitos e Estudos de Língua, Livr. de B. L. Garnier Editor, 2 tomos, Rio de Janeiro, 1865.

Castro, Armando, "Um momento de realismo histórico", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação, vol. II, Ed. Afrodite (org. de Maria Alberta Meneres), 1971, pp. CXV-CXXIV.

Castro, Joaquim Mendes de, "Relendo a Peregrinação", Brotéria, vol. 107, 1978, pp. 162-186.

Castro, Silvío, "Confissão e Assacralidade em Fernão Mendes Pinto", in Revista da História das Ideias, vol. 8, I. H. T. I., Fac. de Letras, Coimbra, 1986.

Catz, Rebecca, A Sátira Social de Fernão Mendes Pinto-Análise crítica da Peregrinação, Col. "Estudos e Ensaios", Prelo Editora, Lisboa, 1978.

Catz, Rebecca, Fernão Mendes Pinto, Sátira e Anti-Cruzada na Peregrinação, Bibl. Breve, Inst. de Cult. Port., Lisboa, Liv. Bertrand, 1981.

Charignon, A. J. e Médard, M., A Propos des Voyages Aventureux de Fernão Mendes Pinto, Pequim, 1936.

Cidade, Hernâni, A Literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina, vol. I, séculos XV e XV, col. "Studium", Arménio Amado, Ed. Suc., Coimbra, 2ª ed., 1936, pp. 106-109; 173-177; 278-282; 289-290.

Cidade, Hernâni, "Fernão Mendes Pinto", in Os melhores Portugueses, Editora Arcádia, vol. I, Lisboa s.d., pp. 309-323.

C(idade), H(ernâni), "Peregrinação", in Dic. de Literatura (dir. de Jacinto do Prado Coelho), 2ª vol., Livr. Figueirinhas, Porto, 1978, pp. 183-197.

- Cirillo, Teresa, "Note sulla Traduzione spagnola della 'Peregrinação' di Fernão Mendes Pinto", Annali-Sezione Romanza, Instituto Universitario Orientale, vol. XIX, nº2, Nápoles, 1977, pp. 407-415.
- Coelho, Eduardo Prado, "Marginais", in Fernão Mendes Pinto. Peregrinação, vol. II, Ed. Afrodite (org. de Maria Alberta Meneres), 1971, pp. CIII-CIX.
- Coelho, Lydia Guerreiro Jorge Silva, A Estrutura da Narrativa em Peregrinação, tese de licenciatura em Filologia Românica apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa (policopiada), Lisboa, 1971.
- Cohen, Louise; Rogers, Francis M. e Rose, Constance H., "Introduction" in António Enríquez Gomez, Fernan Mendes Pinto-Comedia Famosa en dos Partes, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974.
- Collis, Maurice, The Grand Peregrination, Faber and Faber, Londres, 1949.
- Correia, João David Pinto, "Apresentação Crítica", in A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto, Textos Literários, Seara Nova, Editorial Comunicação, Lisboa, 1979.
- Correia, Romeu, Homens e Mulheres Vinculados às Terras de Almada (Nas Artes, nas Letras e nas Ciências); Câmara Municipal de Almada, Almada, 1978.
- Cortês, Armando, "Fernão Mendes Pinto não era de origem judaica", Seara Nova, nº842 (2-10-1943), pp. 89-91.
- Cortês, Jaime, "Fernão Mendes Pinto e o humanismo crítico", in O Humanismo Universalista dos Portugueses, Obras completas de... vol. VI, Portugália Editora, Lisboa, 1965.
- Cusati, Maria Luisa, "O léxico marítimo na 'Peregrinação' de Fernão Mendes Pinto", Annali Sezione Romanza, Inst. Univers. Orientale, vol. XX, nº1, Nápoles, 1978, pp. 141-161.
- Domingues, Mário, Fernão Mendes Pinto, Livraria Civilização Editora, Porto, 2ª ed., 1967.
- Dória, António Álvaro, "Um aventureiro português do século XVI: Fernão Mendes Pinto", Separata da Revista Gil Vicente, Guimarães, 1951.
- Faria, Almeida, "Peregrinação aos lugares selectos", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação, Ed. Afrodite (org. de Maria A. Meneres), 2ª vol., pp. CXI-CXIV.
- Freitas, Jordão de, "Fernão Mendes Pinto", in História da Literatura Portuguesa Ilustrada, (dir. de Albino Forjaz de Sampaio), Livraria Bertrand, Lisboa, vol. III, pp. 53-64.
- Freitas, Jordão de, "Fernão Mendes Pinto e o descobrimento do Japão", Diário de Notícias, 14 e 15-VIII-1905.
- Freitas, Jordão de, "Fernão Mendes Pinto", Revista litteraria, scientifica e artistica, 27 Fev. 1905.
- Freitas, Jordão de, Subsídios para a Bibliografia Portuguesa e para a Biografia de Fernão Mendes Pinto, Coimbra, 1905.
- Freyre, Gilberto, "Em torno da 'Peregrinação' de Fernão Mendes Pinto", Vida, Forma e Côr, Livr. J. Olímpio, R. de Janeiro, 1962, pp. 373-390.
- Gomes, J. Pereira, "Fernão Mendes Pinto, historiador", Brotéria, vol. XXXV, fasc. 4ª, 1942, pp. 271-289.
- Gomes, Reinaldo Varela, "O Japão de Fernão Mendes Pinto", in História, nº55, Maio 1983, pp. 78-88.
- Janeira, Armando Martins, "A Peregrinação e a aventura do ocidente" in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação, Ed. Afrodite (org. de Maria A. Meneres), Lisboa, 1971, pp. CXXIX-CXXXIII.

- Kammerer, Albert, "Le problématique Voyage en Abyssinie de Fernand Mendez Pinto, 1537", in La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVème et XVIIème siècles et la cartographie des Portulans du monde oriental: Etude d'histoire et de géographie historique, Parte I, Cairo, 1947, pp. 21-30.
- Korinman, Michel, "Les sens de la Pérégrination: Fernão Mendes Pinto", Littérature, nº21 (Fev. 1976), número especial sobre Lieux de l'Utopie, Larousse, pp. 20-34.
- Kulb, H., ed., Ferdinand Mendez Pinto's abenteuerlich Reise durch China, die Tartarei, Slam, Pegu und andere Länder des östlichen Asiens. Bibliothek geographischer Reisen und Entdeckungen älterer und neuerer Zeit, Herman Costenoble, Jena, 1868 ("Verbemerkung"), vol. II.
- Lagoa, Visconde (João António de Mascarenhas Júdice), "A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto. Tentativa de reconstituição geográfica", Anais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais, vol. II/1, 1947.
- Lagoa, Visconde de, "Notícia Bibliográfica", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação (ed. de Jordão de Freitas), Vila Nova de Gaia, Porto, 1930.
- Lapa, Rodrigues, Prefácio em Fernão Mendes Pinto, Peregrinação. Seleccionção, prefácio e notas de..., "Textos Literários", Seara Nova, Lisboa, 1954 (2ª ed.), Sá da Costa, 1977 (5ª ed.).
- Le Gentil, Georges, Les Portugais en Extrême Orient: Fernão Mendes Pinto, un précurseur de l'exotisme au XVIème siècle. Hermann & Cie. Editeurs, Paris, 1947.
- Lopes, Óscar, "Camões e Mendes Pinto", in Ler e Depois, Ed. Inova, Lda, Porto, 1969, pp. 128-136.
- Lourenço, Eduardo, "A Peregrinação e a crítica cultural indirecta", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação, Ed. Afrodite (org. de M. A. Meneses), Lisboa, 1971, vol. 2ª, pp. XCI-CI.
- Maldonado, Herrera, Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto, Portugués, En Madrid, por Melchior Sanchez, año de 1664.
- Manuel, J. da Câmara, Missões dos Jesuítas no Oriente nos séculos XVI e XVII, Lisboa, 1894.
- Margarido, Alfredo, "La multiplicité des sens dans l'écriture de Fernão Mendes Pinto et quelques problèmes de la littérature de voyages au XVIème siècle", Arquivos do Centro Cultural Português, vol. XI, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1977, pp. 159-199.
- Maurício, Domingos, "A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e algumas opiniões peregrinas", Brotéria, vol. 74, 1962, pp. 565-573.
- Maurício, Domingos, "Pinto, Fernão Mendes", in Verbo-VELBC, vol. XV, pp. 130-132, Lisboa, 1973.
- Monteiro, Adolfo Casais, "Prefácio", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação/Peregrinação seguida das suas Cartas, Soc. Intercâmbio Cultural Luso-Brasil., Livr. Editora da Casa do Estudante do Brasil, Lisboa, R. de Janeiro, 1952, I vol., pp. 7-12.
- Monteiro, Adolfo Casais, "Prefácio", in Fernão Mendes Pinto, Páginas da Peregrinação, Livros RTP/Biblioteca Básica Verbo, Editorial Verbo, Lisboa, pp. 7-11.
- Nachod, Oskar, "Ein Brief von Fernão Mendez Pinto", Festschrift dem XIII Internationalen Orientalisten-Kongress, Hamburg, 1902. Gewidmet von der Deutsch-Japanischen Gesellschaft (Wa-Doku-Kai), in Berlin, Berlin, 1902.
- Nyll, A. R., "Algumas observações sobre as línguas citadas na Peregrinação de Fernão Mendes Pinto", Petrus Nonius, vol. III, fasc. 3-4, Lisboa, 1941.
- Pimpão, A. J. da Costa, "Prefácio", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação, org. por... e César Pegado, Portucalense Editora, Porto, 1944 e 1962.

- Pinho, Clemente Segundo, A Linguagem de Fernão Mendes Pinto, segundo um sistema de conceitos, Araraquara, S. Paulo, 1966, 2 vols.
- Pinho, Clemente Segundo, "Introdução à Lexicologia: Considerações a propósito da representatividade da Peregrinação, de Fernão Mendes Pinto, como objecto de análise de vocabulário, através de um sistema de conceitos", Revista de Portugal-Série A: Língua Portuguesa, vol. XXXV, Lisboa, 1970, pp. 149-160.
- Pinho, Clemente Segundo, "Introdução à Lexicologia-Prática-O homem-ser-físico -, a alimentação, a vida sexual, o vestuário, na Peregrinação - apreciação crítica de campos lexicais. Exame parcial de amostras do universo vocabular de Fernão Mendes Pinto, segundo um sistema de conceitos", Revista Ocidente, vol. LXXXIV, Lisboa, 1973, pp. 271-296.
- Reali, Erilde Melello, "Note sull'esotismo linguistico nella Peregrinação di Fernão Mendes Pinto", Annali-Sezione Romanza, Inst. Univ. Orientale, vol. XI, nº2, Jul. 1969, Nápoles, pp. 225-233.
- Reali, Erilde Lelillo, "Una 'Peregrinação' inconclusa", Quaderni Portoghesi, nº4, Outono de 1978, Pisa, pp. 101-133.
- Ribeiro, Aquilino, "Fernão Mendes Pinto e a sua máscara de Pirata", in Portugueses das Sete Partidas (Viajantes, Aventureiros, Troca-Tintas), Livr. Bertrand, Lisboa, 1969, 1969, pp. 223-248.
- Ribeiro, Aquilino, "Quem era Fernão Mendes Pinto", in Peregrinação de Fernão Mendes Pinto - Aventuras Extraordinárias de um Português no Oriente, Livr. Sá da Costa, Lisboa, 8ª ed., 1976, pp. 199-212.
- Rogers, Francis, M., "Fernão Mendes Pinto, his Peregrinação and the spanish play", em obra indicada em Cohen, Louise G.
- Rogers, Francis M., "The Manuscript Latin Translation of Mendes Pinto's Peregrinação", in Homenaje al Prof. Rodrigues-Moñino, Madrid, 1966 (2 vols.), I, pp. 143-152.
- Rose, Constance H., "Enríquez Gómez and the Literature of Exile", in obra indicada em Cohen, Louise G., pp. 47-63.
- Rossi, Giuseppe Carlo, "Ancora su Fernão Mendes Pinto", Annali-Sezione Romanza, Inst. Univ. Orientale, vol. XV, nº2, Nápoles, 1973, pp. 235-267.
- Saraiva, António José, Fernão Mendes Pinto, col. "Saber", Pub. Eur.-Am., Lisboa (1ª ed., 1958), reed. em Obras de ..., Pub. Eur.-Am., Lisboa, 1971.
- Saraiva, António José, "Fernão Mendes Pinto e o Romance Picaresco", in Para a História da Cultura em Portugal, 2ª vol., Lisboa, 1961, reed. em Obras de ..., Pub. Eur.-Am., Lisboa, 3ª ed., 1972, pp. 117-136.
- Saraiva, António José, "Fernando Mendes Pinto ou a sátira picaresca da ideologia senhorial", separata de História da Cultura em Portugal, III vol., 1960, pp. 343-496.
- Saraiva, António José, "Prefácio", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação e Outras Obras, Cláss. Sá da Costa, Lisboa, vol. I, 1961, VII-LII.
- Saraiva, António José, La Pérégrination: La Chine et le Japon au XVIème siècle, vus par un portugais, Fernão Mendes Pinto. Calmann-Lévy, Paris, 1968.
- Schurhammer, Georg, "Um documento inédito sobre Fernão Mendes Pinto", Revista da História, dir. Fidelino de Figueiredo, Empr. Lit. Fluminense, Lda, Lisboa, vol. XIII, 1924, pp. 81-88.
- Schurhammer, Georg, "Fernão Mendes Pinto und seine 'Peregrinação'", Orientalia, Asia Major, Leipzig, 1926, vol. III, pp. 71-103 e 194-267.
- Schurhammer, Georg, "O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543", Anais da Academia Portuguesa de História, Lisboa, 2ª série, vol. I, 1946, pp. 10-172.
- Sérgio, António, Ensaio, VI ("A Aspiração Comum dos Luso-Descendentes"), Clássicos Sá da Costa, Lisboa, s. d. (1ª ed. 1971), passim, sobretudo, pp. 169-171.

- Simões, João Gaspar, "A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto", in História do Romance Português, I vol., Estúdios Cor, Lisboa, 1967, pp.174-183.
- Tabanera, José Gomez, "Fernão Mendes Pinto y el conocimiento etnográfico del lejano Oriente en el siglo XVI", Revista de Etnografía, vol.XVI, tomo I (Jan.1972), Porto, pp.93-112.
- Tavares, Vitor Silva, "Uma verdade que ainda mexe", in Fernão Mendes Pinto, Peregrinação, Ed. Afrodite (org. Maria A. Meneres), II vol., pp.CXXV-CXXVIII.
- Trullemans, Ulla M., "Peregrinação de Fernão Mendes Pinto, obra "picara" de la literatura portuguesa?", in Huellas de Picaresca en Portugal, "Insula", Madrid, 1968, pp.77-101.
- Wheeler, Stephen, "Mendez Pinto", The Geographical Journal. The Royal Geographical Society, Londres, vol.I (Jan-Jun., 1893), pp. 139-146.
- Wencker, F., ed., In Indien und Asien. Seefahrter und Abenteurer in der ersten Halfte des 16 Jahrhunderts. Nach der Reiseverk des Fernand Mendez Pinto. W.Kohler, Miden-in-Westfalen, 1926.
- Wood, William Alfred Rae, "Fernão Mendes Pinto's Account of Events in Siam", The Journal of the Siam Society, Bangkok, vol.XX, nº1 (Junho, 1926), pp.25-39.

3) BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

- Angenot, Marc, Glossário da Crítica Contemporânea, Est.Lit., Ed. Comunicação, Lisboa, 1984.
- Aristóteles, Poética, Textos Universitários, Guimarães Editores, 2ªed., Lisboa, 1964.
- Bachelard, Gaston, La terre et les rêveries du repos, Paris, 1984.
- Barreto, Luís Filipe, Os Descobrimentos e a Ordem do Saber, uma análise sociocultural Lisboa, Gradiva, 1987.
- Barthes, Roland, "L'effet du réel", in Communications, 11, 1968.
- Barthes, Roland, "L'écriture de l'événement", in Communications, 12, 1968.
- Barthes, Roland, "Le discours de l'histoire", in Social Science, formation, 1967.
- Bateson et alii, La Nouvelle Communication, Seuil, Paris, 1981.
- Borges, José Luís, Discussion, Paris, Gallimard, 1966.
- Borneuf, R. e Ouellet, R., O Universo do Romance, Coimbra, Livr. Almeida, 1976.
- Boxer, Charles R., Fidalgos in the Far East (1550-1770) Fact and Fancy in the History of Macao. Martinus Nijhoff, The Hague, 1948.
- Boxer, Charles R., Further Selections from the Tragic History of the Sea. Hakluyt Society, Londres, 1968, vol.CXXXII, 2ª série.
- Boxer, Charles R., "Notes on Early European Military influence in Japan (1543-1853)", Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tôquio, 1931, vol.VIII, 2ª série, pp.67-93.
- Boxer, Charles, R., "Some Aspects of Portuguese Influence in Japan, 1542-1640", Transactions and Proceedings of the Japanese Society of London. Londres, 1936, vol.XXXIII, pp.13-64.
- Boxer, Charles, R., South China in the Sixteenth Century. Hakluyt Society, Londres, 1953, vol.CVI, 2ª série.
- Boxer, Charles R., "Subsídios para a história dos portugueses no Japão (1543-1647), 1ª parte: Sobre o descobrimento do Japão"; Boletim da Agência Geral das Colónias. Lisboa, ano 3, nº23 (Maio de 1927), pp.3-16.
- Boxer, Charles R., The Christian Century in Japan, 1549-1650. University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1949, 2ªed.
- Braga, Teophilo, Theoria da Historia da Litteratura Portuguesa, 3ªed., Porto, Imp. Porto Editora, 1881.

- Buescu, "A Investigação Literária no Ensino", in Ensaio de Literatura Portuguesa, Ed. Presença, Lisboa, 1985.
- Buescu, M. Leonor C., "Babel e o Labirinto", in Ensaio de Literatura Portuguesa, Ed. Presença, Lisboa, 1985.
- Buescu, Victor, Hespéria, Antologia de Cultura Greco-Latina, Lisboa, Livr. Escolar Ed., 1964.
- Buffière, F., Les Mythes d'Homère et la pensée grecque, 2ª ed., "Les Belles Lettres", Paris, 1973.
- Capettini, Gian Paolo et alii, "Mythos/Logos", in Enciclopédia, Einaudi, 12, Imp. Nac.-Casa da Moeda, 1987.
- Carlevoix, L.P., Histoire et Description Générale du Japon, Ed. an., Paris, 1736, 2 vols.
- Carvalho, J. Barradas de, "Literatura de Viagens", in Dicionário de Hist. de Portugal (dir. de Joel Serrão), Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1971, vol. IV, pp. 283-289.
- Carvalho, J. Barradas de, O Renascimento Português, Est. Port., Imp. Nac.-Casa da Moeda, Lisboa, 1980.
- Carvalho, J.G. Herculano de, "O Vocabulário Exótico na "Histoire des Indes" (1553)", in Estudos Linguísticos, I vol., Editorial Verbo, Lisboa, 1964, pp. 7-38.
- Cavin, Albert, Confucionismo, As Grandes Religiões do Mundo, Editorial Verbo, Lisboa, 1980.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A., Dictionnaire des Symboles, 6ème édition, Seghers, Paris, 1973.
- Cidade, Hernâni, "Literatura de Expansão", in Dic. de Lit., op. cit., vol. I, pp. 318-322.
- Coelho, Jacinto do Prado, "Memorialismo", in Dic. de Lit., op. cit. vol. II, p. 624.
- Cruz, Fr. Gaspar da, Tractado em que se contam muito por extenso as cousas da China e assy do reyno de Ormuz (1570), Barcelos, Portucalense Editora, Barcelos, 1937.
- Cuesta, Pilar Vasquez e Luz, Maria Albertina M. da, Gramática Portuguesa, Bibl. Románica Hispánica, Editorial Gredos, 3ª ed., Madrid, 1971.
- Dandurand, Guy, Le Voyage, col. "Textes pour Aujourd'hui", Larousse, Paris, 1978.
- Daremberg, Ch., Saglio, Edm., Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, V, Akademische Druck-Verlaganstalt, Graz/Austria, 1962.
- Délumeau, Jean, La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles), une cité assiégée, L. Arthème Fayard, Paris, 1978.
- Délumeau, Jean, Le Péché et la Peur (La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles), L. A. Fayard, Paris, 1983.
- Détienne, M., "Mito/Rito", in Enciclopédia, Einaudi, vol. 12, op. cit.
- Deputte, Bertrand, "L'évitement de l'inceste chez les primates", in Recherche, N° 193, vol. 18, Nov. 87, Paris, 1987, pp. 1332-1334.
- Dodds, E.R., Os Gregos e o Irracional, Trajectos, Lisboa, Gradiva, 1988.
- Dubois, J. et alii, Dic. de Linguística, S. Paulo, Editora Cultrix, s.d.
- Dumas, Georges, "Les Larmes", in Journal de Psychologie, 1920.
- Dumézil, G., Mythe et Épopée, I, Paris, Gallimard, 1969.
- Eco, Umberto, O Signo, Ed. Presença, Lisboa, 1973.
- Eliade, M., O Mito do Eterno Retorno, Perspectivas do Homem, Lisboa, Edições 70, 1984.
- Eliade, M., Aspects du Mythe, Paris, Gallimard, 1975.
- Foucault, Michel, L'Archéologie du Savoir, Paris, Gallimard, 1969.
- Fróis, P. Luís, Historia de Japam, Ed. anotada por José Wicki, S.J., Biblioteca Nacional de Lisboa, I vol., Lisboa, 1976.
- Frye, Northon, Anatomy of Criticism, New York, Atheneum, 1966, Trad. franc.: Anatomie de la Critique, Paris, Gallimard, 1969.

- Gard, Richard A., Budismo, As Grandes Religiões do Mundo, Editorial Verbo, Lisboa, 1981.
- Gernet, J., O Mundo Chinês, I vol., Lisboa-R. de Janeiro, Ed. Cosmos, 1974.
- Godinho, Vitorino Magalhães, Os Descobrimentos e a Economia Mundial, II, 1965.
- Granet, Marcel, "Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique", in Journal de Psychologie, Paris, 1922.
- Granet, M., La pensée chinoise, Paris, La Renaissance du Livre, 1934.
- Hall, Daniel George Edward, Burma, Hutchinson University Library, Londres, 1930, 3^{ed.}
- Hamon, Philippe, "Un discours contraint", poétique, 16, 1973.
- Harvey, Godfrey Eric, The History of Burma, Longmans, Green & Co., Londres/N.Y., 1925.
- Hegel, Esthétique, III, 2^{ème} partie, Aubier, Paris, 1944.
- Humpreys, Christmas, Budismo, Lisboa, Editora Ulisseia L.da, 1966.
- Jaeger, W., Paideia. A Formação do Homem Grego, Lisboa, Editorial Aster, s.d.
- Jakobson, R., Éssais de Linguistique Générale, Paris, Éditions Minuit, 1963.
- Janeira, Armando Martins, O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa, Publ. D. Quixote, Lisboa, 1970.
- Janeira, Armando Martins, Japão: construção de um país moderno, Lisboa, Edit. Inquérito Lda., 1985.
- Jauss, H.R., Pour une esthétique de la réception, Paris, Gallimard, 1978.
- Johson, Samuel, Lives of the Poets, London, Oxford, U.P., 1973, t. I.
- Junqueiro, M. Clara, "Afonso de Albuquerque à luz dos requisitos da guerra justa", in Actas do II Sem. de Hist. Indo-Portuguesa, Inst. de Inv. Cient. Trop., Lisboa, 1985.
- Kaiser, W., Análise e Interpretação da obra literária, 6^{ed.}, Coimbra, Arménio Amado Editora, 1976.
- Kielce, A., O Y King, Col. "Oriente Secreto", Lisboa, Pub. Eur.-Am., 1988.
- Kielce, A., O Taufismo, Col. "Dr. Secreto", Publ. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
- Kochakowicz, Leszek, "Diabo", in Enciclopédia, Einaudi, 12, op. cit.
- Kristeva, J., La Révolution du langage poétique, Paris, Seuil, 1975.
- Kristeva, J., Recherches pour une sémanalyse, Paris, Seuil, 1969.
- Lanciani, Giulia, Os relatos de naufrágios na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII, Bibl. Breve, Inst. de Cult. Port., Lisboa, Livr. Bertrand, 1979.
- Langumier, René, "Notice" de "Oedipe-Roi", in Sophocle, Tragédies, Le Livre de Poche, Paris, Les Belles-Lettres, 1962.
- Laurand, L., Lauras, A., Manuel des études Grecques et Latins, II, 14^{ème} Ed., Paris, Éditions A. et J. Picard et Cie., 1968.
- Lefebvre, G., La Naissance de l'historiographie moderne, Nouvelle Bibl. Scientifique, dirigée par F. Braudel, Paris, Flammarion, 1971.
- Le Goff, J., Para um novo conceito de Idade Média, Imp. Universitária, n^o 41, Ed. Estampa, Lisboa, 1980.
- Le Goff, J., "História", in Enciclopédia, Einaudi, vol. 1.
- Le Goff, J., "Passado/Presente", in Enciclopédia, Einaudi, vol. 1.
- Le Goff, J., "Idades Míticas", in Enc., Ein., vol. 1.
- Le Goff, J., "progresso/Reacção", in Enc., Ein., vol. I.
- Le Goff, J., "Decadência", in Enc., Ein., vol. 1.
- Le Goff, J., "Escatologia", in Enc., Ein., vol. 1.
- Le Goff, J., "pecado", in Enc., Ein., vol. 12., pp. 266-286.
- Lejeune, Philippe, Le Pacte Autobiographique, Paris, Seuil, 1975.
- Leroi-Gourhan, Le Geste et la Parole, 1964-65, Michel, Paris.
- Lévi-Strauss, C., Les structures élémentaires de la parenté, 2^e ed. Monton, Paris, 1967.
- Lukacs, La Théorie du roman, Gonthier, Paris, 1963.

- Macchi, Giuliano, "L'aventura definitiva. Un secolo di viaggi e scoperte portoghesi", in Quaderni portoghesi, nº4, op. cit.
- McNaughton, Chinese Literature, an anthology from the earliest times to the present day, Charles E. Tuttle Company, Rutland, Vermont & Tokyo, Japan, 1974.
- Madelénat, D., L'Épopée, P.U.F., Lit. Mod., le éd., Paris, 1986.
- Marin, Louis, Utopiques: Jeux d'espace, Paris, 1973.
- Martins, Mário, A Sátira na Literatura Medieval Portuguesa (Séculos XIII e XIV). Bibl. Breve, Inst. de Cult. Port., Lisboa, 1977.
- Mathé, Roger, L'Aventure (d'Hérodote à Malraux), col. "Univers des Lettres", Bordas, Paris-Montréal, 1972.
- Mathé, Roger, L'Exotisme (d'Homère à Le Clézio), col. "Univers des Lettres", Bordas, Paris-Montréal, 1972.
- Mauss, M., "L'expression obligatoire des sentiments", in Essais de Sociologie, Éd. de Minuit, Paris.
- Menant-Artigas, G., Des Voyages et des Livres, col. "Thèmes et Parcours Littéraires", Classiques Hachette, Larousse, Paris, 1973.
- Miquel, A., O Islame e a sua Civilização, Rumos do Mundo, VII, Ed. Cosmos, Lisboa-R. de Janeiro, 1971.
- Monsacré, Hélène, Les Larmes d'Achille (le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère), Ed. Albin Michel, Paris, 1984.
- Moraes, Wenceslau de, Relance da alma japonesa, 1ª ed., Livr. Bertrand, Lisboa, s.d.
- Mouralis, Bernard, "Le texte exotique comme révélateur de la différence", in Les Contre-Littératures, cap. III, col. "SUP", P.U.F., Paris, 1975, pp. 65-105.
- Nagler, Spontaneity and Tradition, a study in the Gral Art of Homer, Berkeley-Los Angeles, 1979.
- Nietzsche, F., A Origem da Tragédia, 4ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1985.
- Nola, Alfonso di, "Origens", in Enciclopédia, Einaudi, vol. 12, Mythos/Logos, Sagrado/Profano, I. N. C. M., 1987.
- Ogden, C. K. e Richards, I. A., The Meaning of Meaning, N. Y. e Londres, 9ª ed.
- Ono, Sokyō, The Way of purification: The Shinto Case-Comunicação ao Congresso Intern. de Hist. das Relig., Claremont, E. U. A., 1965.
- Palma-Ferreira, J., Do Pícaro na Literatura Portuguesa, Bibl. Breve, Inst. de Cult. Port., Lisboa, 1981.
- Pereira, M. Helena da Rocha, Hélada, Antologia da Cultura Grega, 3ª ed., Coimbra, Inst. Est. Clás., 1971.
- Phayre, Sir Arthur P., History of Burma, Susil Gupta, Londres/Santiago de Compostela, 1967, 2ª série.
- Picchio, Luciana Tegagno, (ed), "Letteratura di viaggi e scoperte", in Quaderni portoghesi, nº4, Outono de 1978, Pisa.
- Pires, Tomé, The Summa Oriental, edited by Armando Cortesão, Londres, Hakluyt Society, 1944.
- Prabhupada, A. C. B. Swami, O Bhagavad-Gitã como ele é, S. Paulo, Fundação Bhaktivedante, s.d.
- Ravignat, Patrick, Os Loucos de Deus, col. "Or. Secreto", Publ. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
- Ravignat, Patrick, A Sabedoria da Índia, col. "Or. Sec.", Publ. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
- Ravignat, Patrick, A Reencarnação, col. "Or. Sec.", Publ. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
- R(ebel)o, L. S., "Sátira", in Dic. de Lit. Port., vol. 4, op. cit.
- Renou, Louis, Hinduismo, As Grandes Religiões do Mundo, 3, Lisboa, Editorial Verbo, 1980.
- Ricard, R.-Uerneis, J. P.-Bruneau, Y., Les Compagnies des Indes, route de la porcelaine, Arthaud, 1966.
- Rocha, Clara Crabée, O Espaço Autobiográfico em Miguel Torga, col. "Almedina", Almedina, Coimbra, 1977.

- Rochedieu, Edmond, Xintoísmo, As Grandes Religiões do Mundo, Editorial Verbo, Lisboa, 1982.
- Santos, J. Marinho dos, "Honra e Primor na Expansão Portuguesa (século XVI)", in Estudos e Ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho, Liv. Sá da Costa Ed., Lisboa, 1988.
- Saras, Phra, My Country Thailand, Chitrasan, Bangkok, 1960, 6ª ed.
- Saugnieux, J., Les Mots et les livres, Presses Universitaires de Lyon, 1986.
- Schmitt, J.-C., "Gestes", in Dict. des Sciences Historiques, dir. de A. Burguière, P.U.F., 1ª ed., Paris, 1986, pp. 301-305.
- Schodinger, Erwin, "Ma conception du monde", Le Mail, 1983.
- Schull, P.-M., L'imagination et le merveilleux. La pensée et l'action, Flammarion, 1969.
- Scott, Sir James, Burma from the earliest times to the present day, T.F. Unwin Ltd., Londres, 1924.
- Sebilot, P., Légendes, croyances et superstitions de la mer, II vol., Paris, 1886.
- Sena, Jorge de, "Maneirismo e Barroquismo na Poesia Portuguesa nos séculos XVI e XVII", in Luso-Brazilian Review, vol. II, nº2, 1965.
- Serres, Michel, Rome, le livre des fondations, Bernard Grasset, Paris, 1983.
- Silva, V.M. Agiar e, Maneirismo e Barroco na Poesia Lírica Portuguesa, Coimbra, 1971.
- Sousa, Eudoro de, "Introdução" à Poética, de Aristóteles, Textos Universitários, 2ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1964.
- Tamburello, Adolfo, Japan, Monuments of Civilization, London, Cassell, 1971.
- Todorov, T., La Conquête de l'Amérique, la question de l'autre, Paris, Le Seuil, 1982.
- Todorov, T., Os Géneros do Discurso, Lisboa, Edições 70, 1981.
- Todorov, T., "Introduction au vraisemblable", in Poétique de la prose, Seuil, Paris, 1971.
- Trigueiros, Luís Forjaz, "Literatura de Viagens", in Dic. de Lit., vol. III, Figueirinhas, 3ª ed., Porto, pp. 1156-1160.
- Vanchez, A., "Santidade", Encicl., Einaudi, vol. 12, Lisboa, I.N.C.M., 1987.
- Varenne, Jean-Michel, O Budismo Tibetano, col. "Or. Sec.", Pub. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
- Varenne, J.-M., Os Iogas, col. "Or. Secreto", Pub. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
- Varenne, J.-M., O Zen, col. "Or. Secreto", Publ. Eur.-Am., Lisboa, 1988.
- Velez, Manuela Sobral Blanco, "As linhas marítimo-comerciais portuguesas no Oriente", in Actas do II Sem. de Hist. Indo-Port., Inst. de Inv. Cient. Trop., Lisboa, 1985.
- Veyne, Paul, Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie, Seuil, Paris, 1971.
- Viana, Mário Gonçalves, As Viagens Terrestres dos Portugueses, Ensaio Histórico-Filosófico, Ed. Figueirinhas, Porto, 1945.
- Vidal-Naquet, Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Maspero, 1972.
- Vincent-Buffaut, Histoire des Larmes, XVIIIe-XIXe siècles, Paris, Éditions Rivages, 1986.
- Vries, Jan de, Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, Helsinki, 1954.
- Williams, Lea E., "Notes on Ming policy and shipping", in Actas do II Semin. de Hist. Indo-Port., Inst. de Inv. Cient. Trop., Lisboa, 1985.
- Wood, William Alfred Rae, A History of Siam from the earliest times to the year A.D. 1871, Chalermmit Bookshop, Bangkok (1924), 1969.
- Yutang, Lin, The Importance of Living, Bombay, Jaico Publishing House, 1977.

4) TEXTOS ARQUETÍPICOS E PARADIGMÁTICOS (INTERTEXTUALIDADE)

4.1. Literatura Grega e Latina

Cícero, De Oratore, II.Homero, Iliada.Homero, Odisseia.Horácio, Ars Poetica.Ovídio, Tristium Liber, I.Ródio, Apolônio, Os Argonautas, I, Trad. de J.M. Costa e Silva, Lisboa, Imp. Nac., 1852.Sófocles, Tragédias.

Sólon, fragmentos.

Teócrito, "Hylas", Bucólicas.Virgílio, Eneida.

Nota: os textos citados no original são extraídos das edições "Belles-Lettres", Paris. As traduções são devidamente citadas nas "Notas".

4.2. BÍBLIA SAGRADA (trad. de vários autores de Bíblia Ilustrada, Editorial Universus, Porto, 1965).

4.3. Literatura Védica e Chinesa

Confúcius, The Analectus (Lun Yü) Penguin Books, Middlesex, 1979.

Mahabharata (citações de várias edições - cf. "Notas").

Rajagopalachari, C., Mahabharata, Bhavan's Book University, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombaim, 1980.Rajagopalachari, C., Ramayana, Bhavan's Book University, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombaim, 1986.Roy, Dilip Kumar, The Bhagavad Gita, a Revelation, Hind Pocket Book, Nova Delhi, 1977.The Upanishads, Translations from the Sanskrit with an Introduction by Juan Mascaro, Penguin Books, Middlesex, 1965.Tzu, Lao, Tao Te Ching, The Richard Wilhelm Edition, Arkana, Londres/N.Y., 1985.

Nota: outros textos de Lao Tzé e Chuang Tzé são devidamente citados nas "Notas".

4.4. Literatura Portuguesa

Caminha, P. Vaz de, Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil, col. Classicos do Mundo Português, I. N. - C. M., Lisboa, 1974.Camões, Luís de, Os Lusíadas, ed. org. por E. P. Ramos, Porto Editora, Porto, s. d. (6ª ed.).Couto, Diogo do, O Soldado Prático, Pub. Eur. - Am., Lisboa, 1988.Lopes, Fernão, Crónica de D. João I, da Boa Memória, I, Imp. Nac. - C. M., Lisboa, s. d.Ribeiro, Bernardim, Menina e Moça, Obras Completas de..., vol. I, Liv. Sá da Costa, 2ª ed., Lisboa, s. d.Vicente, Gil, Obras de..., Lello & Irmão Editores, Porto, 1965.Zurara, Gomes Eanes, Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do Infante D. Henrique, Academia Port. da Hist., vol. I, Lisboa, 1978.

TÁBUA DE MATÉRIAS

	Pág.
INTRODUÇÃO	1
1. AS LÁGRIMAS DA LAMENTAÇÃO, SIGNO DA ELÉGIA	6
1.1. O "Pobre de mim"	8
1.2. A "Nossa Perdição"	16
1.3. A "Nossa Consolação"	25
1.4. Espectáculos lastimosos	36
1.5. O Encaixe de histórias tristes	48
2. AS LÁGRIMAS DO HEROÍSMO, SIGNO DA EPOPEIA	59
2.1. Os heróis nacionais e a concepção heróica da Nação	61
2.2. Uma expansão universalista e a ideologia de cruzada	81
2.3. Os inimigos e os aliados: a súplica e a mágoa	88
2.4. Os conflitos regionais	96
2.5. As honras fúnebres	101
3. AS LÁGRIMAS DO CONFLITO, SIGNO DO ROMANCE DE AVENTURAS	106
3.1. O conflito interior: a utopia e a realidade	109
3.2. O conflito Nós/Outros: a concorrência, o desencontro e os excessos	118
3.3. O conflito Outros/Nós: oponentes e adjuvantes	136
3.4. O conflito Nós/Nossos: a <u>anagnórisis</u> , a traição e as contendas	151
3.5. O conflito Eles/Outros: a tirania, o amor e a revolu- ção	162
4. AS LÁGRIMAS DA CRÍTICA, SIGNO DA SÁTIRA	170
4.1. Um esboço de autocrítica	176
4.2. A crítica social: a caricatura da bajulação, a vaidade de linhagem e os costumes ocidentais	179
4.3. A crítica religiosa: a <u>écphrasis</u> depreciativa, o escárnio e a paródia, a crítica teológica e proselitista	184
4.4. A crítica política: a Expansão, a indecisão burocrática, a inveja e a tirania	190

ofenda

4.5. A crítica moral: a conquista, o egoísmo, a logorrea, a mentira, a cobiça e a dicotomia <u>theoria/praxis</u>	201
5. AS LÁGRIMAS DA <u>CÁTARISIS</u> , SIGNO DA TRAGÉDIA	217
5.1. O Édipo consciente . . .	219
5.2. A auto-expição . . .	227
5.3. As vítimas do Poder . . .	233
5.4. O espectro da Morte . . .	243
5.5. Prenúncios trágicos: a catástrofe imperial e o insucesso missionário . . .	248
6. AS LÁGRIMAS DA REPORTAGEM E DA CRÔNICA, SIGNO DO DISCURSO MEMORIALÍSTICO . . .	256
6.1. A organização do espaço e do tempo .	259
6.2. O estudo das populações . . .	270
6.3. A metodologia histórica . . .	278
6.4. A pblis asiática: a ordem e a justiça; as feiras e o comércio das carpideiras; as artes e ofícios; as minas e alfândegas; a cultura, o lazer e a paródia das lágrimas e do discurso elegíaco .	283
6.5. A reflexão e a mundividência . . .	292
7. AS LÁGRIMAS DA FÉ E DO MITO, SIGNO DO DISCURSO RELIGIOSO E MÍSTICO	297
7.1. A representação sensível da religiosidade: <u>écphrasis</u> , alegorias e ritos . . .	298
7.2. A representação inteligível da religiosidade: as lendas e a mitologia . . .	308
7.3. As dicotomias teológicas: pecado/santidade, sagrado/profano, Deus(es)/Demônios	321
7.4. A logomaquia e a apologética . . .	325
7.5. A mundividência cristã e as religiões orientais	330
CONCLUSÃO FINAL	340
NOTAS	350
BIBLIOGRAFIA	398

