



Biblioteca Breve

SÉRIE LITERATURA

FERNÃO MENDES PINTO

SÁTIRA E ANTI-CRUZADA NA *PEREGRINAÇÃO*

COMISSÃO CONSULTIVA

JACINTO DO PRADO COELHO

Prof. da Universidade de Lisboa

JOÃO DE FREITAS BRANCO

Historiador e crítico musical

JOSÉ-AUGUSTO FRANÇA

Prof. da Universidade Nova de Lisboa

JOSÉ BLANC DE PORTUGAL

Escritor e Cientista

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO

ÁLVARO SALEMA

REBECCA CATZ

Fernão Mendes Pinto  
SÁTIRA E ANTI-CRUZADA  
NA *PEREGRINAÇÃO*



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

*Título*

**Fernão Mendes Pinto:  
Sátira e Anti-Cruzada na «Peregrinação»**

---

*Biblioteca Breve / Volume 57*

---

1.<sup>a</sup> edição — 1981

---

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa  
Ministério da Educação e Ciência

---

© DIVISÃO DE PUBLICAÇÕES

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa  
Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa  
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,  
reservados para todos os países

---

*Tiragem*

4500 exemplares

---

*Distribuição Comercial*

Livraria Bertrand, SARL  
Apartado 37, Amadora — Portugal

---

*Composto e impresso nas*

Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand  
Venda Nova - Amadora — Portugal

---

MARÇO 1981

## ÍNDICE

PREÂMBULO.....	6
I / BIOGRAFIA DE FERNÃO MENDES PINTO .....	14
II / A MISSÃO DE CONQUISTAR.....	24
1. O Episódio dos Batas .....	25
2. O Episódio dos Aarús .....	29
3. O Episódio de António Faria .....	34
a. O Início da exposição.....	35
b. A Alegoria da Ilha dos Ladrões .....	46
c. O Saque de Nouday .....	54
d. O Enclave Português de Liampó.....	56
e. A Viagem a Calemply.....	59
4. A China Utópica .....	65
5. Com os Tártaros.....	71
6. O Descobrimento do Japão .....	74
7. O Microdrama de Léquios .....	78
8. As Guerras do Bramá e do Java .....	84
II / A MISSÃO DE CONVERTER.....	91
1. A Viagem a Calaminham.....	91
2. O Retrato de S. Francisco de Xavier.....	98
a. O Milagre da Incorrutibilidade.....	99
b. O Milagre do Batel.....	100
c. O Milagre dos Achéns.....	101
d. A Clarividência de S. Francisco.....	102
e. As Disputas Teológicas de S. Francisco no Japão .....	103
3. Os Conversos .....	110
III / O CASTIGO DIVINO .....	116
NOTAS .....	121
BIBLIOGRAFIA .....	127

## PREÂMBULO

Talvez esteja certo que um século que começou em glória e acabou em derrota tenha produzido duas extraordinárias obras-primas, uma glorificando a ideologia da cruzada (embora não omitindo o seu reverso) e a outra condenando-a.

Condenar a ideologia oficial do seu tempo era coisa perigosa — e por isso o autor foi forçado a encobrir as suas intenções, divertindo os leitores com uma história de viagens cheia de aventuras, entretecida do começo até ao fim com os fios mais subtis de sátira e de indefinição.

Num livro anterior tentei demonstrar que *Peregrinação* é obra completamente dominada pelas técnicas da sátira, comparando-a frequentemente com outras obras satíricas famosas e, em especial, com *As Viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift. Isso se fez no intuito de definir a obra, genericamente, como sátira. Deve-se notar, porém, que, dum ponto de vista filosófico, o autor da *Peregrinação* segue uma linha diferente. Em Swift há uma forte corrente de pensamento anti-utópico porque, no termo do seu célebre livro, o homem é expulso do jardim do Éden, enquanto na concepção de Mendes Pinto é possível

ao homem justo e íntegro entrar nele. Swift, como a maioria dos neo-classicistas do século XVIII, estava de um modo geral desiludido com a natureza humana. Os setecentistas deram primacial relevo às instituições, sem buscarem a sua perfeição mas apenas a melhoria atingível. E foi deles que muitos dos utopistas modernos, incluindo Karl Marx, colheram o essencial das suas ideias e da sua confiança nas instituições — que não em Deus, como o aventureiro-escritor português.

O caso é que um estudo dos artifícios satíricos empregados por Mendes Pinto — propósito a que obedeceu o meu livro anterior — não é suficiente. Esse apenas constitui um aspecto, entre outros, da sua multifacetada obra-prima. Ainda ficam muitos por estudar.

A *Peregrinação* tem afinidades literárias com os profetas bíblicos da Antiguidade que anteviram o reino de Deus na Terra, com as viagens imaginárias dos tempos clássicos, com as peças teatrais chamadas *moralidades* (*morality plays*) da Idade Média, com as crónicas dos Descobrimentos e com a literatura utopista do Renascimento. Os relatos dos cronistas portugueses foram alvo do interesse dos teorizadores políticos renascentistas, os quais se inspiraram em Platão e Aristóteles para os seus tratados sobre a arte de governar, vendo nesta o caminho humano para a felicidade colectiva, ao mesmo tempo que imitaram a literatura contemporânea de viagens. A *Utopia* de Tomás Moro, a *Oceana* de Harrington e *A Cidade do Sol* de Campanella seguem igualmente o ideal platónico da razão para propor um mais perfeito Estado do futuro.

Ao contrário das utopias mundanas do Renascimento, Fernão Mendes Pinto apresenta-nos uma utopia espiritual inspirada na teologia judaico-cristã, que ensina que a benevolência de Deus é o único caminho para a felicidade humana. Mas, apesar da projecção crescente que tiveram as utopias terrenas no decurso da Renascença, a publicação do popular *Pilgrim's Progress* de John Bunyan, quando já ia adiantado o século XVII, veio comprovar a atracção retardatária subsistente em muitos leitores que ainda conceberam a vida humana — à maneira de Mendes Pinto — como uma peregrinação pela vida, com provas, trabalhos e exames da moral cristã, e apenas com a morte a separar o homem do seu definitivo lar espiritual e da felicidade eterna.

Não quer isso dizer, porém, que a *Peregrinação* seja meramente um tratado utopista. É muito mais do que isso. As utopias nela descritas ou imaginadas servem como artificios analógicos dentro da moldura da sua sátira. Mendes Pinto estava tão preocupado com as utopias terrenas como com as espirituais. E estava sobretudo preocupado com os Portugueses, cuja missão de conquistar e converter foi, na sua perspectiva, um ideal falso e corrupto. Assim foi levado a conceber, como sua missão própria, corrigir e reformar os seus compatriotas.

Não pode oferecer dúvida que a *Peregrinação* é uma obra de profunda filosofia moral e religiosa. A tese da obra, expressa simplesmente, é: o pecado e o castigo. O impulso satírico que está nela patente é dirigido contra a ideologia da cruzada, que foi a maior força unificadora na história de Portugal. 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. É o que faz da *Peregrinação* um documento único e uma notável contribuição para a história das ideias ocidentais. Na filosofia de Mendes Pinto, a missão de conquistar era inspirada pela cobiça, e mascarada (encoberta) pela hipocrisia; e a missão de converter estava condenada desde o começo ao fracasso porque os Portugueses tiveram plena consciência de que pecavam contra Deus, violando os seus mandamentos.

Os pagãos das utopias de Mendes Pinto nunca ouviram falar em Jesus Cristo, mas obedecem à Lei de Deus. São governados com justiça, caridade e misericórdia por reis que também obedecem às leis de Deus. Por isso são abençoados por Deus com abundância de riquezas e todos os bens da Terra. Entre eles existem a tolerância, a liberdade de adorar a Deus de muitas maneiras, e até a liberdade de descrer de Deus — conceito ousado num homem daquele tempo.

A Ásia de Mendes Pinto está cheia de guerras violentas, motivadas pela cobiça encoberta de hipocrisia e instigadas quase sempre por sacerdotes-guerreiros, tentando forçar os homens a abandonar a fé dos seus pais. Os pagãos das utopias de Mendes Pinto odeiam a guerra e aos seus sacerdotes é proibido trazer armas. O maior santo católico do seu tempo, Francisco Xavier, é obliquamente apresentado na obra como um sacerdote-guerreiro que instiga os

homens ao combate. O retrato de Francisco Xavier contrasta com os dos sacerdotes pagãos, aos quais é proibido trazer «qualquer coisa que tire sangue».

Nestes termos, como podem os Portugueses, que ele pinta como a própria incarnação do mal, esperar converter os asiáticos, que vivem em concordância com as leis de Deus e que estão predispostos a fazer muito maiores sacrifícios do que o maior santo católico do seu tempo no esforço de alcançar a bem-aventurança eterna? Esta tese é apresentada e desenvolvida repetidas vezes através da obra, juntamente com advertências de castigo divino que caem sobre os pecadores a cada passo da sua peregrinação na vida.

Dados os limites deste livrinho, o meu propósito não é demonstrar aqui *como* (objecto do meu livro anterior), mas *o que* o autor intenta dizer-nos. O texto é dividido em três partes: a Missão de Conquistar; a Missão de Converter; e o Castigo Divino. Ao mesmo tempo, para uma apreciação adequada da *Peregrinação*, parece-me indispensável ter uma compreensão básica da natureza da sátira — pois sem isso a sátira e a intenção que a inspirou ao autor passam despercebidas. Na verdade, é difícil definir a sátira. Talvez nunca tenha sido precisamente definida até hoje. A sua natureza é proteica; e, ao contrário da convicção comum, raras vezes é «honestas», no sentido de expressão directa da emoção ou opinião. Mas, ao mesmo tempo, não se afasta muito da verdade. É uma verdade deformada. Para ter êxito, o satirista deve praticar a arte da persuasão e ser hábil com os instrumentos dessa arte. Toda a literatura, em certo

sentido, é retórica; mas a sátira é a mais retórica de todas as modalidades da literatura.

O crítico norte-americano Edward W. Rosenheim, Jr. define a sátira como «um ataque por meio de uma ficção manifesta contra pormenores historicamente autênticos e discerníveis»<sup>1</sup>. Esta é uma das muitas definições que têm sido formuladas. Nem todos os críticos coincidem numa idêntica definição da sátira mas todos concordam na sua natureza moral e retórica e nas muitas técnicas e estratégias pelas quais o escritor satírico consegue o seu propósito — a alegoria, o burlesco, a ironia, a fábula, os elementos simbólicos a decifrar, o subterfúgio, a obscuridade da dicção, a analogia satírica, a ambiguidade satírica, o retrato satírico, o drama em miniatura, a gravitação semântica —, para nomear apenas alguns da vasta variedade de artifícios e efeitos especiais empregados na sátira.

De muita importância na apreciação da sátira é o conceito de *persona*, personagem fictícia ou identidade assumida pelo historiógrafo para exercer as suas críticas. Deve entender-se o processo como um artifício literário que separa o autor «literab» (o historiógrafo) do narrador satírico (literário). Como instrumento retórico, a *persona* é muito flexível, porque permite ao narrador mudar a sua personalidade discricionariamente. Por via de regra a *persona* fala em três ou mais vozes distintas (que se distinguem umas das outras) e que são:

1.º — A voz do *vir bonus*, que adquire a nossa confiança na sua moral pessoal projectando uma

imagem de si próprio como homem basicamente generoso e virtuoso;

2.º — A voz do *ingénuo*, que suscita a nossa simpatia apresentando uma imagem de si como inocente de coração simples;

3.º — A voz do herói, ou *fidei defensor*, que abre ante nós um mundo em que o discernimento do mal é sempre acompanhado, como nem sempre acontece no mundo real, pela coragem de o atacar;

4.º — A voz do *pícaro*, que revela a tolice e a patifaria dos outros dissimulando uma aprovação, pela participação nele, do mal que deseja condenar.

Uma larga compreensão da sátira abre para nós muitas perspectivas, muitas significações e muitas maneiras de ler e de interpretar uma obra como a *Peregrinação*. Provavelmente nem todos concordarão com a tese aqui apresentada sobre a natureza da sátira — mas servirá, de qualquer modo, de incitamento ao exame de muitas outras possibilidades de significação latentes na obra.

E, falando de sátira, continua sendo para mim uma das ironias da história que, ao mesmo tempo que Camões escrevia a sua grande epopeia, Fernão Mendes Pinto escrevesse a sua grande anti-épica.

Todas as referências a números de página do texto original dizem respeito à edição seguinte:

Monteiro, Adolfo Casais, *Fernão Mendes Pinto. Peregrinação seguida das suas cartas*. Sociedade de Intercâmbio Cultural Luso-Brasileiro, Lisboa, e Livraria

Editora da Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, vol. I, 1952, vol. II, 1953.

Todas as citações de *Peregrinação* são indicadas por números romanos e árabes, que correspondem a capítulos e páginas, respectivamente.

## I / BIOGRAFIA DE FERNÃO MENDES PINTO

Algumas palavras sobre o homem.

Como acontece com muitos dos grandes vultos da Renascença que foram seus contemporâneos — Camões, Shakespeare, para nomear apenas alguns — sabemos muito pouco da vida de Fernão Mendes Pinto.

A sua produção literária total, que sabemos, consiste na sua grande obra-prima, *Peregrinação*, que foi publicada em 1614, uns trinta anos após a morte do autor, e três cartas: a primeira, escrita de Malaca em 5 de Dezembro de 1554 e publicada imediatamente após ter sido recebida em Portugal <sup>2</sup>; a segunda, escrita de Macau, em 20 de Novembro de 1555, que foi publicada pela primeira vez em 1902 <sup>3</sup>; e a terceira, escrita em Almada em 15 de Março de 1571, dirigida ao italiano Bernardo Neri em resposta a um pedido de informação deste sobre o Oriente. Esta última carta ainda se mantém inédita <sup>4</sup>.

As duas primeiras cartas mencionadas acima encontram-se nos arquivos da Companhia de Jesus, porque foram escritas quando o autor era membro dela. Estes mesmos arquivos facultam valiosíssima contribuição para a biografia do autor, sobretudo entre

os anos de 1551-57, porque contém matéria sobre que ele próprio preferiu manter-se calado. Quanto ao resto, teremos de nos fundamentar naquilo que Mendes Pinto diz na sua *Peregrinação*.

A maioria dos biógrafos situa o seu nascimento algures entre 1509 e 1511. Baseia-se isto no que o autor nos diz na sua obra ao afirmar que tinha dez ou doze anos quando morreu o rei D. Manuel I, no dia de Santa Luzia, em 13 de Dezembro de 1521. E acentua que recorda essa data nitidamente porque um seu tio o trouxe para Lisboa no dia em que «se quebraram os escudos pela morte de El-Rei... do que muito bem me lembro, mas outros sucessos mais antigos não recordo» (I, 17).

Ao dizer que nada recorda do que anteriormente se passara, o autor parece ter esquecido já que na página imediatamente anterior descrevera a sua infância como de constante miséria «e não sem alguns sobressaltos e perigos da vida...» (I, 15) a que não mais alude, mas que por certo teriam deixado uma profunda impressão na sua memória de criança.

Mendes Pinto inicia a longa narrativa da sua peregrinação com a informação de que «até a idade dos dez ou doze anos vivi na miséria e na estreiteza da pobre casa do meu pai na vila de Montemor-o-Velho» (I, 17). Tem isto sido aceite, sem quaisquer reservas, tanto por biógrafos como por críticos literários, como designação do lugar e data de nascimento. Mas, até que os necessários documentos do registo desse nascimento, ou do baptismo, sejam trazidos à luz do dia, o investigador acautelado e especialmente familiarizado com a obscura escrita de

Fernão Mendes Pinto fará bem em manter uma relativa dúvida <sup>5</sup>.

Ao lidar-se com uma obra que a si própria se recomenda como autobiográfica, seria natural esperar que a tarefa da reconstituição da vida do autor se apresentasse como coisa fácil de fazer. Não é assim no caso da *Peregrinação*, como pode imediatamente constatar-se ao tentar determinar dados tão elementares como sejam o local e a data do nascimento do autor. O problema que se põe aos biógrafos é o de separar os factos da fantasia; e, dada a propensão do autor para a ambiguidade e a alusão indirecta, os resultados apresentam-se frequentemente susceptíveis de dúvida. Felizmente outras fontes existem.

Fernão Mendes Pinto teve a sua origem, muito provavelmente, numa família pobre, remotamente aparentada com os ricos Mendes de Lisboa e Antuérpia, poderosos cristãos-novos a quem a Coroa portuguesa concedera, no início do século XVI, o monopólio do comércio de especiarias. Isto explicaria o caso do tio que o trouxe para Lisboa e o colocou ao serviço de uma senhora nobre <sup>6</sup>.

Infelizmente, os ambiciosos desígnios sonhados por aquele tio para o sobrinho não vieram a concretizar-se, pois que, tendo este permanecido ao serviço daquela nobre senhora anónima durante cerca de ano e meio, uma coisa temerosa ocorreu, ou, como ele próprio nos diz: «sucedeu um caso que me pôs a vida em tamanho risco, que para a poder salvar me vi obrigado a sair naquela mesma hora de casa, fugindo com a maior pressa que pude» (I, 17). Nenhum motivo nos é indicado para a súbita fuga. Ao leitor se



deixa, uma vez mais, que por si próprio especule sobre o que teria acontecido para pôr o jovem em tamanho perigo que ele se viu forçado a fugir, tão de súbito, da casa da sua ama e senhora, a fim de salvar a própria pele. E não parou de correr, diz-nos ele, até que chegou ao Cais da Pedra, em Alfama, onde embarcou numa caravela que do estuário do Tejo partia então para Setúbal. Na manhã seguinte, quando estavam a 15 milhas do seu destino, a caravela foi assaltada por corsários franceses que, nesses dias, infestavam constantemente as costas, atacando a navegação espanhola e portuguesa. Mendes Pinto foi então capturado por piratas que — diz-nos ele, também tencionavam vendê-lo aos traficantes de escravos da Costa Bárbara. Contudo, a caminho da África, os ditos corsários capturaram uma presa mais valiosa e decidiram então regressar à sua terra com o produto desse último assalto. Mendes Pinto foi desembarcado em Melides juntamente com alguns companheiros de infortúnio, que, semi-nus e feridos pelas chicotadas recebidas, se encaminharam para Santiago de Cacém, onde vieram a ser todos bem acolhidos pela gente da vila. Assim que se achou suficientemente bem para viajar, foi ter a Setúbal, onde, inexplicavelmente, este homem fugitivo, escorraçado e sem vintém foi acolhido na casa e ao serviço de um fidalgo, Francisco de Faria. Como compensação de fiéis serviços prestados durante quatro anos, este nobre senhor recomendou-o a D. Jorge, filho bastardo de D. João II e Mestre da Ordem de Santiago.

Mendes Pinto permaneceu ao serviço de D. Jorge apenas por ano e meio, posto o que, insatisfeito com a remuneração miserável que recebia — é essa a razão aduzida pelo autor — decidiu ir em busca de melhor

fortuna na Índia. É possível que D. Jorge tenha exercido a sua influência para que o protegido tivesse conseguido passagem marítima, como soldado, a bordo de uma das três naus que partiram de Portugal a 11 de Março de 1537.

Se, como diz, ele tinha dez ou doze anos em 1521, então teria vinte e seis ou vinte e oito ao partir para a Índia. Dos dezasseis anos intermédios — ou seja, de 1521 a 1537 — apenas dá conta de sete anos, nesta sequência: ano e meio ao serviço de uma nobre senhora, de cuja casa fugiu; quatro anos com Francisco de Faria; e ano e meio com o príncipe bastardo D. Jorge. Assim, nove anos da sua vida, neste período, passaram-se sem qualquer referência.

Durante vinte e um anos, de 1537 até ao regresso a Portugal em 1558, Fernão Mendes Pinto andou pela Ásia. Afirmar ter convivido com capitães e corsários, príncipes e plebeus; foi escravo, soldado, negociante, embaixador, médico e missionário — e a lista não fica completa. Relata batalhas e massacres horrosos, tanto em terra como no mar, tendo provavelmente participado em alguns deles. Afirmar ter naufragado, ter sido feito prisioneiro e ter sido vendido inúmeras vezes. Parece ter-se fixado em Malaca, onde chegou em 1539 e onde esteve às ordens e ao serviço de Pero de Faria, agindo como delegado daquele capitão na resolução de conflitos e complicações várias ou, ainda, como seu embaixador itinerante nos reinos da Sumatra, Malásia e Martavão. Das suas cartas e de fontes jesuítas se conclui também que viveu alguns anos em Pegu (Birmânia) e no Sião.

Depois, transferiu a sua acitividade para viagens de negócios nos mares da China e sabe-se que fez quatro

ao Japão. Afirma ele que se integrou no primeiro grupo de europeus que puseram pé naquele país, no ano de 1542 ou 1543, tendo viajado a bordo de um junco de piratas chineses que o vento desviou da rota devida, indo dar a terra na ilha de Tanegashima. Um dos seus companheiros nessa viagem, de nome Diogo Zeimoto, fez oferta dum arcabuz que levava consigo ao senhor feudal da localidade, introduzindo assim no Japão a primeira arma de fogo — um presente que viria a modificar decisivamente o curso das guerras civis que grassavam então naquele país <sup>7</sup>.

E assim chegamos à fase da sua vida que se apresenta relativamente bem documentada. Muito embora no seu livro se queixe Mendes Pinto, insistentemente, de penúria, sabemos que em certa altura da sua estadia de vinte e um anos na Ásia tinha ele acumulado uma fortuna considerável. Foi como negociante abastado que, na sua terceira viagem ao Japão, ele veio a estabelecer laços de amizade com S. Francisco Xavier, no ano de 1551. E foi então que emprestou dinheiro àquele missionário para a edificação da primeira igreja cristã no Japão <sup>8</sup>.

Em 1554 decidiu regressar à pátria com a fortuna que fizera, assentar raízes e constituir família. Enquanto permanecia em Goa, à espera de um navio com destino a Portugal, atravessou uma fase mística que o levou a desfazer-se de grande parte dos seus bens em favor da Companhia de Jesus, que o acolheu nas suas fileiras como noviço. Concomitantemente, chegava a Goa uma carta de Otomo Yochichige, daimio ou senhor feudal de Bungo, que pedia ao Vice-Rei da Índia que mandasse S. Francisco Xavier de volta ao Japão, com uma vaga promessa de

conversão de Otomo. Esta carta do dáimio chegou mais ou menos na altura em que milhares de fervorosos crentes rendiam a sua derradeira homenagem ao santo, perante o seu corpo ali trazido para o enterro.

Foi então decidido que o padre Belchior Nunes Barreto, provincial e reitor da Companhia de Jesus na Ásia, devia chefiar uma missão evangelizadora ao Japão. Mendes Pinto acompanharia essa missão como embaixador, enviado do Vice-Rei, para estabelecer relações diplomáticas entre o Japão e a Índia Portuguesa. E, muito embora tivesse sido já declarado como membro da Companhia de Jesus, acordou-se que não envergaria o hábito da Ordem até ter concluído a sua missão, cujo custo ele suportou na sua quase totalidade.

Acontece que, no aspecto evangelizador, essa missão se malogrou, embora, segundo parece, Mendes Pinto tenha desempenhado o seu cargo com relativo êxito. Levou-lhe quase dois anos a chegar ao Japão e, quando ali aportaram, Otomo Yochichige achava-se embrenhado numa guerra civil e dificilmente poderia arriscar-se a isolar-se das suas gentes, convertendo-se a uma fé estrangeira. Vinte e dois anos haviam de passar, de facto, até Otomo se converter, em 1578. É possível que o autor da *Peregrinação* não tenha tido conhecimento disto, já que nesse ano, em Almada, dava os últimos retoques ao seu livro, onde não há qualquer referência a esta importante conversão<sup>9</sup>.

Em certa altura, entre esta sua última viagem ao Japão e o regresso a Goa em 1557, alguma coisa lhe deve ter acontecido para o levar a uma profunda alteração do seu fervor religioso. Afastou-se da

Companhia de Jesus, ao que parece a seu próprio pedido e amigavelmente. A conferir crédito a esta hipótese há o facto de que, anos mais tarde, já aposentado, Mendes Pinto foi visitado pelos historiadores jesuítas oficiais da Índia <sup>10</sup> e, pouco depois, Filipe II de Espanha, então reinante em Portugal, concedia-lhe um estipêndio de «três moios de trigo», o que seria equivalente a três pães por dia.

Quando regressou a Portugal, a 22 de Setembro de 1558, estava a rainha D. Catarina no segundo ano da sua regência. Queixa-se ele amargamente dos quatro anos e meio que desperdiçou na Corte à espera de um prémio ou compensação pelos serviços prestados à Coroa. A 23 de Dezembro de 1562, D. Catarina transferia as rédeas do governo para o seu cunhado, cardeal D. Henrique; e deve ter sido no decurso dos primeiros meses da regência deste último que Mendes Pinto veio a aperceber-se de que não havia qualquer esperança para o seu caso, tanto mais que sob a governação do cardeal a Corte se passara a reger pela mais estrita das economias. Dado o não deferimento das suas petições, foi como homem profundamente desapontado que se retirou para uma pequena propriedade próxima de Almada, onde casou com Maria Correia de Brito e se acomodou para constituir família. Entre 1569 e 1578 escreveu a *Peregrinação* <sup>11</sup>, que afirma modestamente ter redigido apenas para benefício dos filhos e cuja publicação foi sustida — provavelmente por vontade sua — durante a vida do autor.

Morreu a 8 de Julho de 1583, apenas três meses depois de ter começado a receber o pequeno estipêndio da Coroa por que tanto tempo esperara e

só então lhe viera a ser concedido, em reconhecimento dos serviços prestados a Deus e ao Rei.

É sem a menor dúvida por intenção, e não por acidente, que os aspectos da vida de Fernão Mendes Pinto melhor documentados foram omitidos por ele na *Peregrinação*. Sobre a sua família pouco se sabe com exactidão, excepto os dados colhidos em fontes jesuítas. Mesmo as cartas existentes, por ele escritas, não contêm qualquer informação acerca da família e muito pouco nos dizem dele próprio.

Por uma carta que S. Francisco Xavier escreveu ao rei D. João III sabemos que o aventureiro-escritor tinha dois irmãos, António e Álvaro, e que este último esteve presente no cerco de Malaca, em 1547. Outras cartas revelam que um dos seus irmãos foi martirizado em Bintangue; que, em 1554, tinha «irmãs e um irmão», em Lisboa, e um primo rico, de nome Francisco Garcia de Vargas, descrito como «cavaleiro fidalgo da casa de El-Rei», que esteve presente em Cochim, em 1557. Sabe-se também que as crianças a que alude na obra eram suas filhas, pois foram elas quem, depois dele ter morrido, fizeram a dádiva do manuscrito da *Peregrinação* — tal como ele desejara — à Casa Pia das Penitentes de Lisboa.

Fernão Mendes Pinto deve ter sido homem bom e generoso, a julgar pela carta do padre Aires Brandão, em que se lê:

... comessou a distribuir o que tinha ganhado com tanto trabalho e perigo do corpo e alma fazendo muitas esmollas a pobres e outras esmollas de miã. Comprou também muitas pessas ricas para leuar aos príncipes e reis de Iapão porque são muy polidos em

seus tratos. A muitos escauos que tinha forrou mandando lhes que conhecessem a Deos por senhor dahi por diante. Tres delles uendo sua determinação se lhe deitarão aos peis chorando que quirião ir com elle a Japão <sup>12</sup>.

Se é facto que, pela sua obra, conhecemos um pouco do seu pensamento, e muito da sua imaginação, o homem que Mendes Pinto foi continua desconhecido, tão encoberto como revelado pela *Peregrinação* — e só ela confere substância histórico-literária ao seu nome.

Não se pode pôr em dúvida que foi um homem muito além do seu tempo.

## II / A MISSÃO DE CONQUISTAR

Logo no início da obra se nos apresenta um retrato da Índia Portuguesa em decadência, no qual os Estados aliados com os Portugueses, um após outro, são vencidos por um inimigo comum, devido a os Portugueses não honrarem os tratados de mútua amizade. A razão disso — assim nos leva a crer o satirista manhoso — é a cobiça, encoberta de hipocrisia, por parte dos Portugueses, que só estão interessados em enriquecer-se. Esta mesma crítica encontra-se em muitas outras obras quinhentistas, mas com esta diferença: a crítica é feita nelas mais ou menos directamente. Não é esse o caso na *Peregrinação*, onde a crítica é expressa quase sempre por meios indirectos, requerendo da parte do leitor uma leitura atenta para detectar a crítica.

O escritor satírico é implacável. Nunca perde de vista o seu propósito. Para cumprir a tarefa emprega muitos e muito variados instrumentos. Vamos ver como funcionam no desenvolvimento do tema.



## 1. O EPISÓDIO DOS BATAS

O narrador acaba de chegar a Malaca, ao serviço de Pero de Faria, o novo capitão da fortaleza. Sendo figura histórica, Pero de Faria funciona dentro da ficção da *Peregrinação* como símbolo da administração portuguesa, em que os indivíduos põem os seus próprios interesses acima dos do Estado e da Igreja. No seu papel como observador satírico, o narrador informa que um embaixador acaba de chegar a Malaca, em representação de

... o Rei dos Batas, que habita na ilha de Samatra, do lado do oceano, onde se presume que jaz a ilha do ouro que El-Rei D. João III algumas vezes tentou mandar descobrir, por informações que sobre estas partes alguns capitães lhe escreveram. (XIII, 69)

Assim se nos depara, pela primeira vez, uma muito breve alusão à presumida existência da «ilha do ouro», que funciona dentro da obra como símbolo da cobiça portuguesa. Diz-nos também o nosso repórter objectivo que Pero de Faria se alegrara com a assinatura de um tratado de amizade com o rei Bata, «pois compreendia como ela era importante para o serviço de El-Rei e a segurança daquela fortaleza», acrescentando inocentemente, no seu papel de fingido ingénio: «e quanto crescia graças a ela o rendimento da alfândega, e o proveito dele próprio, assim como dos portugueses que, naquela parte do Sul, tinham seus negócios e faziam suas fazendas» (XIII, 73).

A primeira pincelada no retrato satírico do capitão-geral de Malaca aparece nas palavras «o

proveito dele próprio.» Uma segunda pincelada se acrescenta com a informação de que, vinte dias após a partida daquele embaixador dos Batas,

... cobiçando Pero e Faria o muito proveito que, segundo lhe diziam alguns Mouros, podia fazer-se naquele reino em fazendas da Índia, se as lá mandasse, e o muito mais que poderia tirar do retorno delas, armou uma embarcação... em cujo carregamento não quis arriscar então senão dez mil cruzados... (XIV, 77)

Mas não é esse o único propósito da viagem, como pode ver-se pelas instruções e deveres apontados pelo capitão ao seu emissário:

E propôs-me ir eu também... para a título de embaixador visitar da sua parte o Rei dos Batas, e ir também com ele ao Achém, ... pois talvez eu daí tirasse algum proveito, e também para de tudo o que visse naquela terra lhe dar verdadeira informação, e se ouvia também lá falarem na ilha do ouro, porque tencionava escrever a sua alteza o que houvesse a esse respeito. (XIV, 77)

Esta é a voz do inocente pícaro chamando a nossa atenção para a vilania do seu amo. Tratando os futuros leitores como seus confidentes, o simpático pícaro oferece-nos as suas razões para não querer aceitar aquela incumbência, relatando os factos — a cobiça e hipocrisia em redor da missão — como se de lugares-comuns se tratasse, convicto de que o leitor concordará com ele:

Não pude eu então escusar-me a fazer o que ele me pedia, ainda que receasse um tanto ou quanto a viagem, tanto por ser terra nova, e de gente traiçoeira, como

porque nessa altura ainda só tinha de meu cem cruzados, com o que não esperava tirar grande proveito. (XIV, 77)

O pícaro está a dar fiel execução às ordens do amo, ao assegurar ao Rei dos Batas que Pero de Faria virá socorrê-lo e que deporá o inimigo Achém nas suas mãos, «no que o pobre Rei, pelo muito que isto era conforme ao seu desejo, acreditou na verdade» (XV, 83), diz-nos ele cinicamente. E a entrevista conclui-se com a promessa por parte do rei «de bom negócio com a fazenda do capitão», que, diz-nos o pícaro muito placidamente, «era de tudo o que então mais me interessava» (XV, 83).

O efeito de conjunto desta reportagem confidencial tem por intenção deliberada a depreciação da ideologia da Cruzada, visto que põe em evidência os motivos materialistas das conquistas ultramarinas portuguesas. O retrato que nos é dado é o de um representante da administração portuguesa na Ásia, principalmente ocupado em encher os seus próprios bolsos e que não hesita em favorecer os que melhor o servem, proporcionando-lhes a oportunidade de por si próprios fazerem o mesmo. E porque, a um nível diferente, nisto está implicado o próprio rei de Portugal, para quem se procura a «ilha do ouro», a acusação de cobiça e hipocrisia abrange toda a sociedade portuguesa, metropolitana e ultramarina.

Desta missão regressa o nosso «herói» — e a palavra «herói» está escrita entre aspas porque, como o distinto crítico Kernan <sup>13</sup> aponta, o mundo da sátira se caracteriza pela ausência do heróico — como orgulhoso portador de pormenorizada informação

sobre as diversas regiões visitadas, com mapas de navegação, medições de calados, etc. E ainda com um relatório sobre as diversas nações existentes ao longo do litoral leste de Samatra,

... de onde o ouro de Menancabo vai ter ao reino de Campar ... no qual... estivera uma casa de contrato da rainha de Sabá... Informei-o também da pescaria do aljofar... E ainda lhe dei relação de outras muitas coisas que soube pelo Rei dos Batas e pelos mercadores da cidade de Panajú. E trouxe-lhe também por escrito a informação da ilha do ouro, coisa que ele muito me recomendara. (XX, 109)

O satirista, assumindo a voz do patriota, afirma orgulhosamente que toda esta informação foi verificada por Pero de Faria e enviada a D. João III, que em função dela agiu imediatamente, ordenando três sucessivas expedições de descobrimento. Estas expedições fracassaram, como que destroçadas pela mão de Deus, com a morte do primeiro capitão, de febres, com a punição do segundo pelo Vice-rei por insubordinação, e, quanto ao terceiro,

...não teve efeito a sua ida, porque parece, segundo o que depois se viu, que desejando ele de ser rico mais depressa do que o esperava ser pela via que levava, se passou à costa de Tanauçarim, onde tomou algumas naos... E por se lá dar mal com os soldados e não partir com eles do que tomara, conforme ao que de direito lhes vinha, se levantaram contra ele, e depois de outras muitas coisas, que me pareceo melhor não se escreverem, o ataram de pés e mãos, e o levaram à ilha Ceilão, onde o lançaram em terra no porto de Gale... De então para cá se não tratou mais deste descobrimento, que tão proveitoso parece que será para o bem comum

destes reinos, se Nosso Senhor fosse servido que esta ilha se viesse a descobrir. (XX, 109, 111)

É assim que os Portugueses são acusados de pirataria e avareza, enquanto o nosso patriota nos dá a entender, lastimosa mas claramente, que o fracasso dos seus compatriotas em alcançarem a cobiçada «ilha do ouro» se deve à vontade de Deus.

Os Batas, eventualmente, são vencidos em batalha; e é-nos dado a entender, ainda que indirectamente, que o foram por sua amizade com os Portugueses, que recusaram vir em auxílio deles.

## 2. O EPISÓDIO DOS AARÚS

A crítica implícita no episódio dos Batas é reforçada nos capítulos seguintes com a chegada a Malaca de outro embaixador, desta vez do reino vizinho de Aarú, que vem para pedir auxílio militar contra o mesmo inimigo, os Achens, como antes fizera o embaixador Bata. Este pedido do embaixador de Aarú é transmitido pelo capitão demissionário, cuja comissão de serviço estava então prestes a terminar, ao capitão que o vem substituir, que é Pero de Faria. «E para abreviar razões», diz o nosso repórter satírico que «o embaixador foi repellido por ambos, um a dizer que estava a acabar, e o outro que ainda não entrara» (XXI, 113). Funcionando na obra como veículo de expressão irónica do próprio autor, o embaixador lança um longo protesto — ao que o satirista maliciosamente observa «que por então lhe aproveitou bem pouco» — recordando aos

Portugueses o compromisso de fidelidade jurado a Afonso de Albuquerque,

... o qual então nos prometeu que, não quebrando os Reis deste reino esta menagem de leais vassalos, se obrigava a defendê-los a todos de seus inimigos... E já que nós até agora nunca quebrámos esta menagem, qual será, senhores, a razão porque não cumprireis com esta obrigação e verdade do vosso Rei, sabendo que por causa dele nos toma este inimigo Achém a nossa terra dando como razão que o meu Rei é tão Português e tão Cristão como se tivesse nascido em Portugal? ... vos requeiro, senhores, a ambos, uma, duas e cem vezes, que não deixeis de cumprir o que deveis. (XXI, 115)

Cinco dias mais tarde, o nosso repórter informa ingenuamente que

... não faltou quem dissesse a Pero de Faria que se murmurava muito do pouco respeito que tanto ele como D. Estêvão tinham mostrado a este Rei tão nosso amigo, e que tantas vezes mostrara a sua amizade àquela fortaleza, por causa da qual lhe tomavam agora o reino. (XXI, 117)

E assim é que, mais uma vez, o «herói» é chamado por Pero de Faria a servir como seu embaixador e a fazer entrega de um carregamento de armas, desta vez aos Aarús, «porque era muito importante para o serviço de sua alteza» (XXI, 117).

O nosso «herói» entrega a carta de Pero de Faria ao rei de Aarú, a qual nos diz que continha uma promessa de auxílio pessoal, se necessário, acrescentando cinicamente uma alusão aos «muitos outros cumprimentos que custam pouco, de que toda

ela ia bem cheia»; mas que o rei extravasava de gratidão «porque julgou que tudo aquilo podia ser assim» (XXII, 119). E uma vez que estimulou nos futuros leitores a simpatia por este desafortunado amigo dos portugueses, que lhe acabara de dar a conhecer as «misérias e pobreza» com que se aprestava a defrontar o seu inimigo, o «herói» leva aquele rei a exprimir — como óbvio veículo da expressão do satirista — «com tanta mágoa», uma cáustica condenação das acções portuguesas na Ásia:

... se o Rei de vós outros Portugueses agora soubesse quanto ganhava em me eu não perder, ou quanto perdia em os Achéns me tomarem Aarú, ele castigaria o antigo descuido dos seus capitães, os quais, cegos, e atolados nas suas cobiças e interesses, deixaram criar a este inimigo tanta força, e tanto poder, que temo já não possa refreá-lo, quando o quiser fazer, e se o puder há-de ser com lhe custar muito do seu. (XXII, 121)

O nosso «patriota» faz um esforço desajeitado para defender os seus compatriotas, mas sem êxito. E, falando-nos de novo em confiança, o *vir bonus* confessa que o rei

... desfez todas as minhas razões com umas verdades tão claras, que daí em diante não me atrevi a responder-lhe mais coisa nenhuma, pois entendi que as suas queixas não tinham contradição, porque me apontou algumas coisas assás feias e criminosas de que culpava certas pessoas. (XXII, 121, 123),

coisas que ele, como *vir bonus* que é, nem sonharia em divulgar, «por não ser minha tenção descobrir faltas alheias» (XXII, 123). O efeito de todos estes protestos

é, naturalmente, o de chamar a atenção para o facto de que tais «faltas alheias» existem, na realidade, enquanto a *persona* ganha o nosso apreço pela sua discrição e delicadeza de sentimentos.

Mas a *persona* continua com a sua crítica, focando-a sobre o tema do castigo, que lhe interessa sobremaneira, e no seu papel de repórter consciencioso nos diz que o rei

... rematou esta conversa censurando o pouco castigo que por estas coisas se dera aos culpados, e as grandes mercês que vira fazer a quem as não merecia, e por fim acrescentou que o Rei que queria cumprir inteiramente com a obrigação do ofício que tinha, e que pelas armas havia de conquistar e conservar povos tão afastados da sua terra, tanta necessidade tinha de castigar os maus, como de premiar os bons; mas, se acontecia ser tal que ao descuido e à frouxidão que punha em castigar, dava o nome de clemência, se os seus lhe conheciam essa natureza, logo punham os pés sem medo onde queriam, o que depois pelo tempo adiante, vinha ou podia vir a ser causa de porem as forças das suas conquistas no estado em que Malaca agora se via. (XXII, 123)

Após a derrota e violenta morte «deste pobre Rei tão nosso amigo» (XXVII, 149) — atribuída, incidentalmente, à perfídia de um sacerdote — a corajosa rainha viúva vem a Malaca, em busca da ajuda dos Portugueses para a reconquista do seu reino perdido. Depois de cinco meses de espera, apercebe-se de que «tudo os nossos para com ela era um entretenimento de palavras, de que não havia nenhum fruto...» (XXIX, 155). Encontrando-se, um dia, com Pero de Faria, é-lhe sugerido que aguarde até ao fim da monção e à chegada de novas tropas da Índia. As



suas ansiosas dúvidas quanto a vir a obter auxílio concreto enfurecem o capitão, donde resulta que «à desanimada rainha se encheram os olhos de água» (XXX, 159).

Tendo cuidadosamente composto uma simpática imagem da rainha, o autor fá-la pronunciar-se numa pungente denúncia dos Portugueses. Vemo-la em frente à porta da igreja, com os braços erguidos numa atitude de quem reza, «com tantos soluços que mal podia falar», dizendo ao capitão, sem consentir quaisquer dúvidas, e de forma a ser por todos ouvida:

... desde que me entendi até agora, nenhuma outra coisa tenho visto, nem ouvido, senão quanto mais os desventurados como meu marido e eu fazem por vós os Portugueses, tanto menos fazeis vós por eles, e quanto mais deveis, menos pagais, pelo que inferindo daqui, o que claramente se pode afirmar é que o galardão da nação Portuguesa mais consiste e mais depende da aderência que do merecimento da pessoa. (XXX, 159)

A rainha consegue, entretanto, do rei muçulmano de Jantana o auxílio que procurava, tendo-lhe aquele rei contado «muitas coisas nossas muito mal feitas, a que chamava mentiras, roubos, tiranias, e lhe dava outros muitos maus nomes»; e, então, a *persona* patriota interrompe o seu relato para inserir um aparte com uma ingenuidade exagerada, «sem querer saber das razões e desculpas que aquelas coisas podiam ter a seu favor, ainda que realmente fossem tão abomináveis como ela pretendia» (XXX, 161) — mas não mostra a mínima intenção de negar as «muitas coisas... muito mal feitas» pelos Portugueses.

A rainha de Aarú acaba, afinal, por recuperar o seu reino, mercê da ajuda que lhe presta o rei de Jantana, com quem casa. Mas o nosso repórter objectivo vem seguidamente informar que aquele reino cairia nas mãos do inimigo em 1564. Vinte e cinco anos se viveu a vitória, no caso da rainha de Aarú, que, por fim, veio a ter sorte igual à do rei dos Batas. E, como o narrador satírico procura demonstrar por estes exemplos, a mesma sorte cabe a todas as nações que com Portugal estabeleceram laços de amizade.

### 3. *O EPISÓDIO DE ANTÓNIO DE FARIA*

Cerca de quarenta capítulos são dedicados ao episódio herói-cómico de António de Faria e seu bando de piratas portugueses. Como unidade estrutural pode esta série de capítulos constituir uma unidade de leitura e tem sido frequentemente publicada em separado, como história de aventuras para crianças. Mas isso estava muito longe da intenção do autor. Estruturalmente, funciona dentro da obra como uma paródia da expansão ultramarina portuguesa e da ideologia da cruzada. António de Faria e os seus piratas são o reverso dos «barões assinalados» de Camões. Impelidos pela cobiça, os Portugueses roubam e matam e depois encobrem os seus pecados com rezas hipócritas, protestando que se sacrificam em nome de Deus.

Este episódio repete e engrandece o tema da cobiça e hipocrisia, desenvolvido paulatinamente nos episódios anteriores, com acumulação de pormenores e metáforas. Faz uso da técnica do herói-cómico, que

trata um assunto trivial de maneira elevada — processo que nunca põe em questão o ideal como ideal, mas o escamoteia opondo-lhe um retrato do real, inculcando assim a falsidade ou a impossibilidade do ideal à luz da experiência humana.

Também neste episódio surge um dos traços típicos da ficção na sátira picaresca: uma inter-relação de reciprocidade entre amo e criado, que o satirista inventa para representar o mal que pretende condenar — a conduta de tolos e patifes e a corrupção de um ideal.

Esta relação do pícaro com António de Faria pode comparar-se com a de Lazarilho com o seu quinto patrão, o mercador de indulgências do Papa, e que o crítico Ronald Paulson avalia da seguinte maneira: «Não há qualquer fricção entre o amo e o servo;... enquanto o servo relata, a nossa atenção fixa-se completamente nas malfeitorias do amo. É um mau amo, não porque bata no servo ou não o alimente, mas porque é um mau exemplo, um instrutor que corrompe... Dado que o pícaro não é nunca tão corrupto como a sociedade em que se situa, ele tem de aprender os truques do ofício, e nesse processo muito do que lhe é transmitido é exposto e analisado para o leitor. A degenerescência retratada não é tanto a das relações entre amo e servo, mas a da ocupação do amo, para a qual o servo é atraído e na qual é iniciado... »<sup>15</sup>

### 3. a. *O INÍCIO DA EXPEDIÇÃO*

O satirista prepara artatamente o caminho para o episódio de António de Faria com um relato de desordens no reino de Pão de que resulta a perda de

mercancias pertencentes aos Portugueses. «Movidos somente pelo zelo de bons Portugueses» (XXXV, 183), queixam-se estes ao monarca do vizinho reino de Patane «da afronta que se fizera ao capitão de Malaca» (XXXV, 183), e obtêm licença para atacar e roubar três navios que estão no porto e pertencem a um inocente mercador. O rei de Patane acede a esse pérfido feito com a seguinte máxima: «Justo é que façais como vos fazem, e que roubeis quem vos rouba, quanto mais ao capitão de Malaca, a quem todos sois tão obrigado» (XXXV, 183). Vemos, desse modo, como os interesses pessoais dos mercadores portugueses, agindo por conta própria e por seu livre alvedrio, são identificados com os dos seus governantes, igualmente implicados e envolvidos no comércio particular e privado.

Assim encorajados, os zelosos Portugueses excedem-se, apropriando-se de mercadorias que vão muito além daquelas que dizem ter-lhes sido roubadas em Pão — para nada referir da perda de setenta e quatro vidas na refrega. Contado isto, o narrador volta a mudar de perspectiva, fazendo-a convergir agora nos habitantes do local, irados por este acto de pirataria não provocado e perpetrado no seu próprio porto contra um inocente e respeitado comerciante. E, por sua vez, exigem do seu rei que castigue os Portugueses, expulsando-os do reino, «o que El-Rei não quis fazer, dizendo que de maneira nenhuma quebraria as pazes que os seus antepassados tinham feito com Malaca» (XXXV, 185). Embora o rei insista em que os navios, despojados da rica carga, sejam devolvidos ao seu legítimo dono, a *persona* patriota relata com orgulho que «os Portugueses ficaram na terra com crédito e

nome honroso, e muito temidos dos Mouros» (XXXV, 185).

A perspectiva em frequente mudança, como acabamos de ver, funciona também como estratégia satírica, tal como acontece com a falsa impressão de justiça criada pela actuação do rei, neste caso. Mas a ironia centra-se principalmente no carácter ambíguo do próprio observador satírico, sempre cautelosamente distanciando do objecto do seu ataque. Não parece pôr nunca em dúvida o falso ideal, criando, pelo contrário, a impressão de o apoiar ao fazer incidir nele a luz mais intensa da sua censura-pelo-elogio, assim chamando a nossa atenção para os pontos de vista contrastantes e, acima de tudo, para as consequências do Mal.

O drama *in miniatura* trazido à cena em Patane conduz-nos directamente ao episódio de António de Faria, proporcionando, portanto, analogias satíricas que se entrelaçam com os acontecimentos que se lhe seguem.

Dá-se um repentino ataque pelo pirata Coja Acém e um grupo de mercadores portugueses fica na penúria. Em vez de regressar a Malaca de mãos vazias e assim enfrentar os seus credores, António de Faria anuncia àqueles que o procuram consolar pelas suas perdas «que lhe parecia ser mais razoável ir à procura de quem lhe tomara o seu, que deixar de pagar a quem lho emprestara» (XXXVIII, 201). E diz o narrador que «todos os circunstantes lhe louvaram muito aquela decisão» (XXXVIII, 201). Esta é a voz do pícaro que pelo elogio condena o seu amo, cuja «nobre» causa adopta para sobreviver. O motivo que apresenta para se incorporar no bando de piratas é um dos motivos ficcionais básicos da sátira picaresca: o impulso da

fome. Que outra coisa podia ele fazer, na desesperada luta pela sobrevivência? Mas ouçamo-lo, para ver como explica os aspectos predatórios da vida, aos quais o pícaro se adapta:

Nesta ida foi também necessário que fosse o pobre de mim, por me ver sem um só vintém de meu, nem quem mo desse nem emprestasse, e dever em Malaca mais de quinhentos cruzados que alguns amigos me tinham emprestado, os quais com mais outros tantos que tinha de meu, todos por meus pecados o perro me levou juntamente com o dos outros... sem salvar de tudo quanto tinha de meu mais que a pobre pessoa, com três zargunchadas, e uma pedrada na cabeça, de que estive à morte por três ou quatro vezes, e ainda aqui em Patane me tiraram um osso antes que acabasse de sarar dela. (XXXVIII, 201)

E agora o vingativo precedente do «olho-por-olho», preconizado pelo monarca de Patane, vai passar a ser o princípio filosófico orientador (o falso ideal) da expedição de António de Faria.

Ao longo de todo o episódio, a intensa luz satírica permanece concentrada na figura satânica de António de Faria, cujas elevadas aspirações (o falso ideal) são impiedosamente contrastadas com a realidade das suas acções. O observador mantém-se fora da zona de luz projectada pelo foco que ele próprio maneja, cautelosamente distanciado do assunto que manhosamente manipula, pretendendo não ver o contraste — ou a realidade — que tão subtilmente põe a nu. O pícaro elogia o seu amo por seu «ânimo valoroso e de bom cristão» (LVI, 303), mas logo, como repórter objectivo, não pode deixar de repetir as palavras do cristão arménio encontrado a bordo de

um navio de piratas, que, falando pelo narrador, recorda a António de Faria «que este ofício em que agora andas não é muito conforme à lei cristã que no baptismo professaste» (XLII, 225).

No início da expedição o nosso «herói» diz-nos, casualmente, que António de Faria se acha carecido de provisões e que tem o plano de, «por qualquer forma, refazer-se com uma boa pilhagem de algumas coisas de que vinha falto» (XXXIX, 203), como que não se dando contra do desvio do ideal anteriormente expresso e implícito nesta observação.

Segundo o que nos diz o «ingénuo», António de Faria «era muito curioso de sua natureza» (XXXIX, 205), tanto assim que ao entrarem num porto, à guisa de mercadores, logo «ele trabalhou por saber desta gente que nações habitavam o interior daquela terra e de onde vinha aquele grande rio» (XXXIX, 205), como fez de novo no delta do rio Mekong (Pulo Cambim), onde soube que, numa das cidades do reino de Champá,

... havia uma mina de ouro tamanha... que se tirava cada dia dela um bar e meio de ouro, na qual mina tinham parte quatro senhores, tão cobiçosos em tanta maneira, que continuamente andavam em guerras uns com os outros, sobre qual deles a havia de senhorear toda; e que um destes... tinha no pátio das suas casas... seiscentos bares de ouro em pó, como o de Menancabo da ilha de Samatra, e que se trezentos homens dos da nossa nação o acometessem com cem espingardas, sem dúvida nenhuma seriam senhores dele. (XXXIX, 205)

Este é, resumidamente, o *modus operandi* da expedição de António de Faria. Adoptando a postura de mercadores pacíficos, espiam a terra em busca de

ouro entre populações sem qualquer defesa e que — como diz o «patriota», orgulhosamente — um punhado de seus compatriotas poderia conquistar facilmente. Esta condenação será ampliada em cada um dos subsequentes episódios.

À parte o estratagema da *persona* imbuída de patriotismo e da ironia da censura-pelo-elogio, o narrador satírico serve-se do pormenor simbólico, do símile, da metáfora, da insinuação e das analogias entrelaçadas para sustentar e ampliar a sua condenação. Estes últimos artifícios são reconhecíveis nas alusões ao ouro de Menancabo, que frequentemente surge como símbolo de cupidez; ao pelejar contínuo, que resulta da extremada cobiça; e à «curiosidade» de António de Faria, disfarçado em mercador, que tem o seu analogismo correspondente nas instruções anteriormente dadas por Pero de Faria ao protagonista «para, a título de embaixador, eu visitar... o Rei dos Batas... para de tudo o que visse naquela terra lhe dar verdadeira informação, e se ouvia também lá falarem na ilha do ouro, porque tencionava escrever a sua alteza o que houvesse a esse respeito» (XIV, 77), como citámos antes.

Mas não só o ouro estimula a insaciável «curiosidade» de António de Faria, que vem a saber que

... também em outra daquelas povoações, por nome Boaquirim, havia uma pedreira de que se tiravam muitos diamantes naifes, de roca velha, de muito maior valor que os de Lave... na ilha de Java. E fazendo-lhes António de Faria muitas outras perguntas de coisas particulares, lhe disseram outras muitas coisas das riquezas e fertilidade da terra que havia por este rio acima, tanto de cobiçar, quão fáceis



e pouco custosas parece que serão de conquistar.  
(XXXIX, 205)

Assim constatamos que também esta intencional repetição é um estratagema, visto que o objectivo deste parágrafo é o mesmo que o do anterior, embora apresentado agora de maneira ligeiramente diferente e tornado extensivo a outros tipos de riqueza igualmente cobichados pelos portugueses, como seja a riqueza de um solo fértil em géneros alimentícios, tão escassos na metrópole.

Comportam-se os portugueses admiravelmente no seu primeiro recontro de pirataria, que a inocente *persona* desejaria que aceitássemos como consequente duma provocação do corsário Similau, que hostilmente teria reagido — exibindo «o traseiro de um cafre» — à amistosa salva com que António de Faria o saudara. Com fundamento em que, já dois anos antes, aquele corsário matara certo número de portugueses, a sua punição, agora, por execução a sangue-frio, apresenta-se como justificada. A informação sobre o seu criminoso passado é dada pelo cafre que, para escapar a torturas por parte dos portugueses, protesta que é «Cristão, como qualquer de nós» (XL, 211). Este símbolo de violência é reforçado pela decisão de António de Faria de mandar matar o Similau e todos os seus homens, precisamente como, no dizer do cafre, às mãos dele morrera o seu amo, o português Gaspar de Melo, «mandando-lhe lançar os miolos fora com uma tranca» (XL, 211).

Um pressuroso inventário do espólio assim obtido revela uma contagem de 36 000 *taéis* de prata, sem ficar-lhes tempo para avaliar o resto «por estar já a terra toda amotinada» (XL, 213) e, assim, terem os

Portugueses sido forçados a uma súbita retirada. O narrador, sempre atento às consequências do Mal, conclui a sua descrição da batalha com as seguintes palavras, cheias de intuito piedoso:

E por esta forma, que assim aconteceu na verdade, prouve a Nosso Senhor por justo juízo da sua justiça que a soberba deste perro fosse o instrumento do castigo dos seus crimes, para que às mãos de Portugueses pagasse o que lhes tinha feito. (XL, 213)

É este o padrão, reforçado por ligeiras variações, em todos os recontros de pirataria que se seguem. Presentes em todos estão: (1) um símbolo central de violência; (2) um embate violento entre duas forças do Mal; (3) o preceito de «olho-por-olho» normalmente introduzido *a posteriori*, como justificação dos crimes cometidos. Isto, depois que: (4) a tortura dos presos revela que (5) os piratas infiéis cometeram crimes semelhantes contra os Portugueses; (6) a bordo do navio inimigo se acham cristãos ou ex-conversos ao Cristianismo; (7) um extenso inventário do espólio resultante, que, para além da verosimilhança que dá à ficção, funciona metaforicamente como símbolo da cobiça por bens materiais, vero objectivo das conquistas ultramarinas dos Portugueses; e, finalmente (8) uma alusão ao castigo, humano e divino, como consequência inapelável do Mal.

O porto a seguir visitado pelos piratas portugueses, algures próximo do cabo Varela — no que é actualmente, o Vietname — é demandado por António de Faria «para aí tomar informação de algumas coisas que desejava saber» (XLI, 215). E,

evidentemente, para procurar Coja Acém, sendo este o símbolo ideológico e o pretexto desta expedição predatória. Ao fundearem os portugueses no porto, os habitantes locais «ficaram muito espantados com verem estrangeiros de tão estranha aparência», porque, evidentemente, as notícias dos conquistadores portugueses já haviam chegado ali; e os indígenas dizem uns para os outros:

Grande novidade deve ser esta com que Deus agora nos visita, e queira ele por sua bondade que não seja esta nação barbada daqueles que por seu proveito e interesse espiam a terra como mercadores, e depois a salteiam como ladrões! Acolhamo-nos ao mato, antes que as faíscas destes tições branqueados no rosto com a alvura de cinza que trazem por cima queimem as casas em que vivemos, e abrasem os campos das nossas lavouras, como têm por costume nas terras alheias. (XLI, 217)

Portanto, a reputação dos Portugueses como despojadores e salteadores, que, sob o disfarce de mercadores, vinham espionar aquela terra «por seu proveito e interesse» (XLI, 217), chegara à Indochina. A sua condenação é, aqui, claramente manifesta, embora a perspectiva se tenha transferido para os Indochineses, porta-vozes do autor nesta ocasião, ao exprimirem a crítica que o narrador não ousa fazer directamente.

António de Faria consegue, entretanto, apaziguar os habitantes daquela região, pois é um refinado hipócrita. Sem regatear, paga o preço que lhe pedem pelos refrescos que deles toma, convencendo-os de que é um genuíno comerciante da colónia estrangeira do Sião, que ali está apenas de passagem, inquirindo

do paradeiro do seu amigo Coja Acém. E que tem de apressar-se, posto que não quer perder a monção, já que pretende seguir imediatamente para a ilha de Léquios.

Isto dito, «vendo António de Faria a matéria disposta para se informar do que desejava saber, os esteve interrogando muito meudamente, ao que alguns deles... responderam muito a propósito» (LXI, 219). E assim, arditosamente, obtêm os Portugueses a informação que buscavam, vindo a descobrir que ao longo do lago Cunebeté «há muitas minas de prata, cobre, estanho e chumbo, de que continuamente se tira muita quantidade destes metais... E em retorno destas fazendas se traz muito ouro, e diamantes, e rubis» (XLI, 219). À obtenção destes dados seguem-se as perguntas habituais sobre o poder militar:

E, perguntando-se-lhe se estas gentes tinham armas, responderam que não tinham senão paus tostados, e crisses de dois palmos de largura... E após estas perguntas lhes fez António de Faria outras muitas, a que eles responderam muitas coisas daquela terra, assás merecedoras de qualquer grande espírito desejar estudá-las, e quiçá de muito maior proveito e menos custo, tanto de sangue como de tudo o mais, do que tudo o da Índia, em que tanto cabedal se tem metido até agora. (XLI, 219)

Após o quarto recontro de pirataria, já a fama dos Portugueses atingira tal dimensão que «ficaram os Chins tão assombrados, que pasmavam onde ouviam nomear portugueses» (LII, 279). Os mercadores dos mares do Sul da China passam então a oferecer dinheiro a António de Faria «como a rei do mar», para que os proteja. E este faz um proveitoso negócio com

a venda de salvo-condutos aos que queiram assegurar-se do tráfego marítimo livre de perigos.

Por mais seis meses navegaram os piratas portugueses pelos mares do golfo de Tonquim, de costa a costa, «sem em todas elas ver coisa de que se pudesse lançar mão» (LII, 281), que é como o pícaro, imitando o seu amo, nos informa, ao passo que não deixa o patriota, que nele subsiste, de comentar:

Estas costas eram povoadas de lugares pequenos, de duzentos a quinhentos vizinhos, alguns dos quais eram cercados de tejolo, mas não o suficiente para os defender de quaisquer bons trinta soldados, por ser a gente toda muito fraca, e sem armas nenhuma, a não ser paus tostados, e alguns terçados curtos, com uns pavese de tábuas de pinho pintados de vermelho e preto. (LII, 281)

Nota ainda a fertilidade e produtividade do solo, que qualifica de

... fértil e abastado de todas as coisas que quantos eu jamais vi, com tanta quantidade de gado vacum... e campinas rasas e grandíssimas de trigos, arrozes, cevada, milhos, e muitos legumes de muitas espécies, o que a todos nos fazia pasmar (LII, 283);

e salienta que árvores se achavam, de qualidade e quantidade excelente, «para se poder fazer infinidade de navios» (LII, 283), um tema que amplia ainda, quando afirma:

E, segundo o dito de alguns mercadores de quem António de Faria se informou, há ali também muitas minas de cobre, prata, estanho, salitre e enxofre, com muitos campos desaproveitados de muito boa terra, e tão perdida naquela fraca nação que, se ela estivesse em

nosso poder, quiçá nos fosse mais proveitosa do que é hoje a Índia, por nossos pecados. (LII, 283)

Assim, aquilo que parece repetição enfadonha, revela-se recheado de intenção satírica — a de tornar mais extensiva e reforçar a condenação, incitando constantemente os tão empobrecidos quão cobiçosos Portugueses com visões de abundância, enquanto na figura que traça da sua *persona* flexível apresenta um distorcido retrato dos seus compatriotas, com os quais aparenta identificar-se abraçando o Mal que, de facto, condena.

### 3. b. *A ALEGORIA DA ILHA DOS LADRÕES*

Cansados de procurar o esquivo Coja Acém, os piratas portugueses insistem em regressar a Sião, onde o imenso espólio que entretanto acumularam seria vendido e a fortuna resultante entre todos repartida. Com esse fim em vista, decidem fundear à beira do golfo, ali aguardando os primeiros ventos da monção. Eis, contudo, que rebenta um tufão, perdem-se todos os navios e as riquezas vilmente adquiridas e os sobreviventes ficam feridos, atordoados, esfomeados e abandonados ao infortúnio na ilha simbolicamente chamada «dos Ladrões». As consequências do Mal são o castigo. Mas o castigo, por seu turno, tem por propósito servir de correctivo, como aviso ao homem para que corrija a sua rota. E que atenção prestam os Portugueses a esse aviso?

O episódio da ilha dos Ladrões é apresentado sob a forma de uma breve alegoria sobre o tema do castigo e da salvação. Neste caso foram os Portugueses

duramente experimentados e castigados e o seu sofrimento e as suas orações de apelo à salvação obtêm como resposta um sinal do Céu que lhes cai literalmente aos pés, na forma de um peixe fresco — alimento para os doentes e esfomeados. Seguindo o voo da ave que lhes trouxe e junto deles deixou cair aquele peixe, conseguem sair da selva e chegar a um vale escondido, de grande abundância — um jardim do Paraíso — onde poderão recuperar as energias físicas e espirituais, mercê da prodigalidade de Deus. Mas um outro sinal lhes surge uma semana depois — vindo este do Diabo — sob a forma de um barco que vem do nada e aporta à ilha isolada. Escolhem então os portugueses salvar-se roubando aquele barco e deixando os seus aterrorizados ocupantes abandonados ao sofrimento e à fome, tal como a eles acontecera naquela terra inóspita antes de descobrirem o caminho para o jardim do Paraíso. A moral desta breve alegoria é que os Portugueses não são capazes de escolher o caminho correcto que os conduza à salvação.

O castigo não é para eles eficaz, como correctivo. António de Faria retoma a sua anterior carreira de pirataria com recrudescente vigor e ambição. O disfarce desaparece. O princípio orientador — agora abertamente declarado — é o lucro e o roubo. E até mesmo a ingénua *persona* abandona a sua máscara de hipocrisia e assume a responsabilidade da decisão de viajar para o norte, na direcção de Liampó, «porque poderia ser que ao longo da costa pudéssemos lançar mão de outra embarcação maior e mais acomodada às nossas conveniências» (LV, 297).

Em apoio desta conclusão surge-nos ainda a cena a bordo do navio roubado, em que uma criança — funcionando dentro da obra como porta-voz do narrador — acusa os Portugueses de hipocrisia religiosa, dando eco à mais ampla das condenações que é o tema principal da *Peregrinação*. Aos olhos da criança, os portugueses são tidos como

... homens a quem parece que basta arregar os dentes ao Céu sem satisfazer o que têm roubado; pois entendi que o Senhor da mão poderosa não os obriga tanto a bulir com os beiços, quanto nos proíbe tomar o alheio mais roubar e matar, que são dois pecados tão graves, como depois de mortos conhecereis no rigoroso castigo da sua divina justiça. (LV, 297)

Inspirado pela precocidade desta criança, António de Faria intenta convertê-la e com esse fim lhe explica «por palavras discretas ao seu modo» (LV, 297), o que significa «ser Cristão». E então ouvimos, na boca do inocente, o grito de desespero do autor:

Bendita seja, Senhor, a tua paciência, que sofre haver na terra gente que fala tão bem de ti, e usa tão pouco da tua lei, como estes miseráveis e cegos, que cuidam que furtar e pregar te pode satisfazer como aos príncipes tiranos que reinam na terra. (LV, 297)

A natureza fragmentária da sátira está aqui bem evidenciada na forma como o autor ignora, tanto o alcance das terríveis palavras da criança, como o destino desta, antes lhe permitindo a ficção da *persona* aparentemente «distráida» desviar-se de um bem perigoso golpe da sua sátira e como que refugiar-se em terreno mais seguro, escondendo-se no relato de



como adquirem os portugueses um barco maior para os seus vis propósitos. E, para isto, recorre ao pretexto picaresco da sobrevivência: «Embora não estivéssemos então em condições de acometer coisa nenhuma, a necessidade obrigou-nos a fazer mais do que as nossas forças permitiam» (LV, 299).

António de Faria congrega então as suas forças com Quiay Panjão, um pirata infiel que se faz acompanhar de um largo número de piratas portugueses, a bordo do seu barco. Assim se combinam e aumentam as forças do Mal, juntando-se tanto cristãos como pagãos em tripulações mistas que fazem um pacto com o Diabo, de que são testemunhas e signatários «dez ou doze dos mais honrados» e que é jurado «sobre os Santos Evangelhos» (LVI, 307). Juntos, decidem os novos sócios dirigir-se para o enclave de Liampó,

... com o propósito de lá se refazer de gente e navios de remo, para tornar a correr de novo a costa de Ainão, e ir pela enseada da Cochinchina dentro às minas de Quoanjarú, onde tinha notícia que havia seis casas muito grandes cheias de prata, além de outra muito maior quantidade que se lavrava nas fundições à borda da água, onde sem risco nenhum se podiam fazer muito ricos. (LVI, 305)

Neste passo o autor faz convergir os pormenores do espisar de terras anteriormente mencionados com o simbolismo da «ilha do ouro» e do «ouro de Menancabo», que agora se entrelaça com o das «minas de Quoanjarú», numa nova e mais ampla representação simbólica dos malévolos motivos das conquistas dos Portugueses no ultramar, ao mesmo

tempo que nos apresenta um símbolo do Paraíso inacessível a estes conquistadores.

Entretanto, não terá passado despercebida a coloração utópica deliberada da descrição de Quojaparú, que o «curioso» António de Faria obtém do barqueiro capturado no rio Mutipinão, de quem veio a saber que «na cidade de Quangeparú (XLVIII, 259) o «Prechau», ou Imperador da Cochinchina

... residia a maior parte do tempo com a sua casa e corte, governando em paz e justiça o seu reino; e perguntados que tesouros e rendas tinham, responderam que as minas de metais reservadas para a coroa rendiam bem quinze mil picos de prata, cuja metade, por lei divina do Senhor que tudo criara, era dos pobres que cultivavam as terras, para sustento das suas famílias, mas que por apazimento e conformidade de todos os povos, lhe abandonaram voluntariamente esse direito, para que daí em diante os não constringesse a pagar tributo, nem a coisa que os oprimisse de qualquer forma, pelo que os antigos Prechaus lhes tinham jurado em cortes assim o cumprirem enquanto o Sol desse luz à Terra. (XLVIII, 259)

Pouco antes do desastre ocorrido na ilha dos Ladrões, já António de Faria tinha tentado entrar em Quangeparú, mas fracassara. Esse acontecimento foi inserido casualmente pelo autor — ou antes, talvez, com premeditado cuidado — na descrição que faz dos muitos portos visitados no decorrer de seis meses de infrutífera busca de Coja Acém,

... no fim dos quais chegou a uma cidade muito nobre, e de edifícios e templos assás ricos, chamada Quangiparú, no porto da qual estive surto aquele dia e a

noite seguinte, com mostras de mercador... e por ser povo de mais de quinze mil fogos, segundo o cálculo de alguns, logo que foi manhã se fez à vela, sem a gente da terra fazer nenhum caso disso. (LII, 281)

Mas, afinal, António de Faria não hesitaria em saltar e roubar mesmo o reino dos Céus, se de tanto fosse capaz, como veremos na narração da portentosa viagem a Calemply.

Com as suas hostes agora engrossadas pelos homens do seu novo sócio no crime, encontra-se finalmente com o esquivo Coja Acém, de quem pareceria ter-se esquecido já. Um encontro acidental com duas vítimas do famoso pirata, descritas como dois respeitáveis comerciantes do enclave português de Liampó, o conduz ao local onde Coja Acém, sem nada suspeitar, é atacado de surpresa, quando se ocupava na reparação da sua frota, recentemente regressada a porto após um ataque aos mercadores de Liampó. A violenta refrega entre as forças de António de Faria e as de Coja Acém é um combate entre duas forças do Mal que se equiparam, sendo ambas denunciadas e condenadas por analogia satírica. Coja Acém emerge, repentinamente, numa completa caracterização do demónio, vestido de vermelho, «armado com uma coura de lâminas de cetim carmesim, franjada de ouro, que fora de Portugueses» (LIX, 325), invocando Allah para que o proteja:

Lah hilah hilah lah Muhmed roçol halah, ó Massoleimões e homens justos da santa lei de Mafamede... A eles, a eles, que certa temos a promessa do livro das flores, em que o Profeta Noby abastou de deleites aos daroezes da casa de Meca, assim fará hoje a vós e a mim se nos banharmos no sangue destes cafres

sem lei — com as quais malditas palavras o diabo os esforçou de maneira tal que, fazendo-se todos amoucos num corpo, tornaram a voltar tão esforçadamente que era espanto ver como se metiam nas nossas espadas. (LIX, 325, 327)

E, numa imagem que habilmente reflecte a de Coja Acém, ouvimos António de Faria gritando aos seus homens:

Ah, Cristãos e senhores meus! Se estes se esforçam na maldita seita do diabo, esforcemo-nos nós em Cristo Nosso Senhor, posto na Cruz por nós, que nos não há-de desamparar por mais pecadores que sejamos, porque em fim somos seus, o que estes perros nã são. (LIX, 327)

O convencional traje vermelho das figurações do Diabo é um artifício favorito do escritor satírico. Tal como Coja Acém, neste episódio, também António de Faria nos apareceu em todo o seu satânico esplendor na ilha dos Ladrões, «vestido com uma cabaia de grã, que despira a um dos que jaziam mortos» (LIII, 287). Nas cerimónias da rendição do rei martavão encontrámos o chefe dos mercenários portugueses, João Caeiro, «vestido de cetim carmesim» (CL, 147). E assim encontraremos muitos outros símbolos do demónio na obra, todos vestidos de carmesim num momento ou outro.

Mas se Coja Acém é retratado como um símbolo do Mal, António de Faria iguala-o, se é que o não excede até. Ambos, como vimos, invocam os deuses das respectivas seitas e ambos são igualmente envolvidos por símbolos chocantes de violência — que sempre estão presentes numa obra de sátira. Coja Acém morre às mãos de António de Faria, que

... lhe deu com uma espada de ambas as mãos que trazia uma tão grande cutilada pela cabeça, que cortando-lhe um barrete de malha que trazia, o derrubou logo no chão, tornando-lhe com outro revés lhe decepou ambas as pernas, pelo que não pôde mais levantar-se (LIX, 327),

enquanto cinco presos muçulmanos, «atados de pés e mãos», se degolaram à dentada uns aos outros, com receio da morte que se lhes podia dar (LIX, 327).

A crueldade mais sádica é, talvez, a perpetrada por António de Faria *depois* da «gloriosa vitória», quando lança fogo a uma rudimentar instalação hospitalar, numa cena de horror a que a compassiva *persona* se refere, classificando-a de «esta crueza», como que acidentalmente (LX, 331). Entretanto, quanto maior é a crueldade tanto mais acentuada é a ironia da censura-pelo-elogio feita ao amo, pela sua generosidade «como cristão» (LX, 331) em devolver aos mercadores de Liampó o barco que Coja Acém lhes roubara, assim como em prometer a liberdade aos escravos, «numa fala de homem bom Cristão, como na verdade o era» (LX, 333).

Continua António de Faria a sua viagem para Liampó, com uma frota aumentada e o porão do seu navio a abarrotar de frutos da pilhagem — mas não por muito tempo. Cedo é apanhado por um tufão (castigo) e forçado a desembaraçar-se dos despojos vilmente obtidos para salvar o seu navio, que mais tarde vem a destroçar-se contra os baixios. É interessante notar que, depois de se desembaraçarem dos despojos, a tormenta acalma-se. Na manhã seguinte os sobreviventes transferem-se para o junco

de Mem Taborda e António Anríquez, cuja tripulação chinesa mostrara grande engenho na construção de umas jangadas que os haviam habilitado a vencer a tempestade.

### 3. c. O SAQUE DE NOUDAY

António de Faria recebe, entretanto, a informação de que os sobreviventes de um dos barcos da sua frota haviam sido feitos prisioneiros pelo mandarim de Nouday, «dando como razão que eram ladrões que roubavam as gentes no mar» (LXIII, 355). Galantemente parte ele em socorro dos seus homens aprisionados, num incidente que se apresenta como uma miniatura de herói-cómico integrado no mais amplo episódio herói-cómico — ou seja, como paródia do episódio maior. Tecnicamente, este micro-relato funciona como contraste entre o retrato heróico de António de Faria, que proclama ser tão-só motivado pelo nobre desejo de libertar os seus homens, e a cena violenta do saque da cidade, à qual ele é forçado a deitar fogo, numa cena que, com óbvio intento satírico, a *persona* diz «que parecia coisa do inferno» (LXV, 359). Esse incidente culmina numa notável antítese, com a *persona*, na voz do *vir bonus*, a descrever os soldados devassos regressando à praia,

... todos muito ricos e contentes, e com muitas moças muito formosas, que era lástima vê-las ir atadas com os morrões dos arcabuzes a quatro e quatro, e cinco e cinco, e todas chorando, e os nossos rindo e cantando. (LXV, 359)

E assim é que podemos agora acrescentar a luxúria à lista dos sete pecados mortais que o narrador vem compilando, embora esta específica condenação a tenha ele feito anteriormente com o relato da captura da noiva chinesa no início da expedição, reforçando-a mais tarde com o incidente do «galego sensual», Diogo Soares.

Na manhã seguinte, António de Faria dirige-se a uma povoação na outra margem do rio, onde verifica que tinham fugido todos os habitantes. Inferirá o leitor que, por medo dos Portugueses,

... achou-a despejada de toda a gente, sem nela se achar uma única pessoa, mas achou as casas com todo o recheio das suas fazendas e infinitos mantimentos, dos quais António de Faria mandou carregar os juncos, receando que pelo que ali tinha feito lhos não quisessem vender em nenhum porto onde fosse (LXVI, 361),

enquanto se amplia a imagem dos «ladroes do mar», posto que são já tais e tão notórios os seus feitos, que não mais podem passar-se por mercadores, nem conseguir estabelecer quaisquer relações normais de comércio com as populações locais.

Esta é a situação quando António de Faria se prepara para entrar em Liampó. E tanto cresceu já o Mal que as populações debandam ao primeiro sinal do terror da sua aproximação e todas as vias normais de intercâmbio social lhe estão impedidas. Ao mesmo tempo, há nele mesmo uma crescente consciência do Mal praticado, denunciada pelo elogio que a *persona* faz da sua decisão de não entrar em Liampó, afinal, «por lhe parecer que indo a Liampó pudesse prejudicar o

negócio dos Portugueses» (LXVI, 361). E de novo se nos depara, nesta solicitude pelo «negócio dos Portugueses», a difusão da culpa e a sugestão da causa comum a todos: o lucro.

### 3. d. *O ENCLAVE PORTUGUÊS DE LIAMPÓ*

Os residentes do enclave português de Liampó têm perfeita consciência do Mal que acolhem quando no seu seio recebem António de Faria. Mem Taborda e António Anríquez tinham sido enviados à frente, com cartas de António de Faria «aos mais honrados que então governavam a terra, em que lhes relatava o que acontecera na sua viagem» (LXVII, 367). Além disso, os cidadãos mais importantes daquela colónia portuguesa sentem-se-lhe todos obrigados pela devolução do seu navio; como outrotanto sentem por Quiay Panjão, que lhes salvou o mesmo navio ali mesmo à entrada de Liampó, num recontro com piratas que o autor insere na narrativa precisamente neste momento crucial.

A recepção dispensada a António de Faria e a sua triunfal entrada em Liampó pertencem à família do alto burlesco. No encómio cómico que lhe tecem os cidadãos mais responsáveis, a sua nobreza e heroísmo são levados a extremos extraordinários:

... lhe dirigiram uma fala em nome de todos, de muitos louvores seus, com termos assás eloquentes, em que, na liberalidade, o punham acima de Alexandre, e o provavam com razões muito vivas e verdadeiras, e no esforço o avantajavam a Cipião, Aníbal, Pompeu e Júlio César, e muitas outras coisas a este modo. (LXVIII, 375)



O padrão de excelência com que é comparado compõe-se das qualidades dos dirigentes militares mais famosos da Antiguidade, notabilizados todos pelas suas longínquas conquistas. Os feitos de António de Faria são, porém, situados a nível bem mais elevado. Não obstante, esses mesmos feitos cedo se revelam como o que na realidade são, no desajeitado sermão do velho padre, que a todos embaraça com expor tão a nu a plena realidade dos factos. A crítica — ou a censura — é portanto concretizada pelo ridículo como nomeadamente se evidencia no retrato satírico do eclesiástico, apresentado como

... homem já de idade e muito honrado; mas, como ele pela falta de hábito estava pouco ao corrente da prática do púlpito, e era de si fraco oficial, e pouco ou nada letrado, e além disso vão e presunçoso de quase fidalgo, querendo então, por ser dia assinalado, mostrar quanto sabia, e quanta retórica tinha, fundou todo o sermão somente em louvores a António de Faria, com umas palavras tão desatadas, e uns termos tão sem propósito, que enxergando os ouvintes em António de Faria que estava corrido e quase afrontado, lhe puxaram alguns seus amigos pela sobrepeliz por três ou quatro vezes, para que se calasse... (LXIX, 379)

Não consegue este ridículo velho conter-se e cedo vem a soltar a verdade, revelando o interesse egoísta subjacente às nobres pretensões:

Eu falo verdade no que digo, pelos santos Evangelhos, e por isso deixai-me, que faço voto a Deus de dar com a cabeça pelas paredes por quem

me salvou sete mil cruzados que mandava de emprego no junco, os quais o perro do Coja Acém me tinha já levado pelo pau do canto, como jogador de bola, que mau inferno lhe dê Deus lá onde jaz, e dissei todos *Amen* — e com esta desfeita foi tão grande a risada na gente que não havia quem se ouvisse na Igreja. (LXIX, 381)

Na prática, o «herói-cómico» ataca o ideal como ideal, contrastando-o com uma realidade de baixo nível. Não parece nunca pôr em questão o falso ideal, vendo antes através dele e pondo a descoberto as feias pretensões que nele se encobrem. O efeito perturbador da sátira no parágrafo citado acima, resulta — como acontece com o embaraço de António de Faria — do facto de que as falsas pretensões de heroísmo, por parte do elogiado, foram desmascaradas. Assim, o alvo deste ataque é o ideal *per se*. Um outro efeito perturbador acresce da incongruente oposição dos retratos contrastantes do mesmo padre, tão subitamente elevado do ridículo ao sublime. Depois de ter tão desastradamente revelado a sua baixa natureza, é subitamente idealizado e aparece-nos num comovente retrato de virtude e piedade:

... e pondo-se o mesmo padre de joelhos diante do altar de Nossa Senhora da Conceição, olhando para a imagem com as mãos levantadas, e os olhos cheios de água, disse chorando, em voz entoada e sentida como se falasse com a imagem: — Vóis sois a rosa, Senhora — ao que os seis meninos respondiam: — Vós sois a rosa — descantando tão suavemente com os instrumentos que tangiam, que a gente estava toda pasmada e fora de si, sem haver quem pudesse ter as

lágrimas, nascidas da muita devoção que isto causou em todos. (LXIX, 381)

Do que seria porventura de concluir que o satírico autor está a dizer-nos que a divindade a que aqui se presta culto é o deus Mamona <sup>16</sup>, personificação das riquezas, da avareza e do lucro mundano.

### 3. e. *A VIAGEM A CALEMPLOY*

Quando é tempo de partir de Liampó — chegada a monção — António de Faria altera os seus planos. A sua arrogância não tem limites. O falso ideal assumiu maior dimensão e não pode já ser sustido no seu crescente desenvolvimento pelos reparos e castigos que lhe chegavam ao longo do caminho, sob a forma de naufrágios ou outras consequências do Mal. Os planos originais de assalto à cidade de Quiangeparú são abandonados, dando-se preferência a um projecto bem mais ambicioso. Agora, o seu propósito é assaltar as próprias portas do Paraíso, sendo este Mal figurativo representado pela viagem alegórica a Calemploy, realizada por António de Faria com o ostensivo fim de roubar os túmulos sagrados dos imperadores da China.

Morto Quiay Panjão, seu anterior parceiro no crime, António de Faria estabelece agora um pacto com o Diabo, na pessoa do pirata Similau. E teremos de voltar atrás, ao primeiro pirata que António de Faria encontra no início da sua expedição e que se chamava Similau também. Verificamos então que a utilização do mesmo nome é, de facto, intencional, podendo significar, entre outras possibilidades

satíricas, que António de Faria abraçou efectivamente o Mal, que proclama, com iniludível falsidade, combater. Abraça-o literal e figurativamente: «o abraçou muitas vezes», diz-nos a *persona* (LXXI, 391); e outra vez: «António de Faria apertou-o então nos braços, e fez-lhe grandes promessas da sua amizade» (LXXII, 397).

Na senda de Calempluy, vemos que António de Faria está totalmente sujeito ao Diabo, que o conduz para a perdição final. A projectada viagem é a demoníaca tentação, pois foi Similau que

...lhe contou muito grandes coisas de uma ilha por nome Calempluy, na qual estavam dezassete jazigos dos Reis da China, nuns presbitérios de ouro, com grande quantidade de ídolos do mesmo, em que, dizia ele, não havia mais dificuldade nem trabalho senão o de carregar os navios. (LXX, 385, 387)

E parecia que, dada a sua natureza, ele é facilmente aliciável:

E como António de Faria era por natureza muito curioso, e não lhe faltava também cobiça, se entusiasmou logo tanto com o parecer deste Chim, que só pelo que ele dizia, e sem mais testemunho, decidiu abalançar-se a todo o custo a esta viagem, sem a tal respeito querer ouvir conselhos de ninguém. (LXX, 387)

Em contrapartida, o segundo Similau — ou a nova encarnação do Diabo — é descrito como o «Piloto», a Estrela do Norte, ou luz orientadora da expedição. Em certa altura diz-se-nos que «o corsário Similau... era o nosso piloto» (LXI, 391), sendo o seu desaparecimento, próximo do fim da viagem,

lamentado, «porque bem se entendeu que, sem o Similau, que era o Norte da nossa viagem, não podíamos fazer coisa nenhuma bem feita» (LXIV, 411). Assim é que, quando este pirata desaparece misteriosamente, uma noite, ele mesmo assustado por António de Faria, que passa a ser o demónio pior dos dois, este último fica sem um guia que o ajude a encontrar o caminho da sua própria perdição. Vem, contudo, a encontrar esse caminho completando a viagem a sós, sem «Norte» que o guie, o que faz, aliás, sem grande dificuldade.

À partida, em direcção a Calempluy, António de Faria não parece saber para onde se dirige, embora ao longo de toda a rota os sinais sejam muitos e ominosos. Os medonhos ruídos e a extraordinária aparência dos até então desconhecidos monstros das profundezas devem ter-se por presságios de perdição, «porque eram tantos os uivos, os assopros, e os roncões, e na praia os relinchos dos cavalos-marinhos» (LXXII, 395, 397). A seguir, depara-se-lhes uma região onde «a terra era muito montanhosa, àspera, quase intratável, e tão fechada de arvoredo que de forma nenhuma lhe podia o sol comunicar os seus raios, nem a sua quentura» (LXXIII, 401). Esta terra é habitada por «uma gente disforme, a que se chamava Gigauhós» (LXXIII, 401), um povo primitivo que vive da caça e com o qual António de Faria insiste em fazer comércio, exibindo as mercadorias que levava a bordo «para que cuidassem que éramos mercadores» (LXXIII, 405) — as cores falsas do salteador português. Esta gente selvagem, vestida de peles de animais, é o reflexo espelhado da natureza animal e

dos actos de barbaridade do próprio António de Faria.

Há outros agoiros e insinuações que, ao longo da viagem, falam de perdição e salvação. Muito antes da chegada António de Faria manifesta dúvidas e quer voltar para trás, nomeadamente ao passar por um apertado estreito onde é intenso o tráfego: «E como António de Faria receava ser descoberto, e lhe tinham garantido que se o fosse não poderia salvar-se de forma nenhuma, assentou em voltar para trás (LXXI, 391). É Similau que o contradiz, insinuando que aquela viagem tinha a bênção da Igreja e do Estado, ao dizer:

Não me pode Vossa Mercê arguir ainda de pecado, nem nenhum outro de quantos vão na companhia, porque em Liampó vos disse publicamente, na consulta geral que se fez na igreja perante mais de cem Portugueses, o grandíssimo risco em que todos nos púnhamos. (LXXI, 391)

António de Faria confia e desconfia, alternadamente, do seu piloto «sobre esta navegação que se fazia tão às cegas» (LXXI, 393). Quando Similau lhe garante que em breve chegarão ao seu destino, trata dos preparativos para combate. Nisso é ajudado pelo seu subalterno mais imediato, o padre Diogo Lobato, que pronuncia um sermão inspirador «com tão boas palavras e em termos tão discretos, e tão conformes à ocasião, que estando todos até então bastante desanimados e cheios de medo, se lhes enxergou logo um novo espírito e ousadia para não recearem cometer o que levavam determinado» (LXXII, 339).

Para o fim da viagem, Similau desaparece tão silenciosamente como aparecera, com ele desaparecendo os marinheiros chineses que «tinham decidido salvar-se também daquela maneira» (LXXIV, 409), ocorrência que leva a que os portugueses percam a fala, atemorizados. Interrogados por António de Faria quatro indígenas capturados naquela noite, a *persona* pode então assegurar que vieram assim a descobrir, não só como encontrar o restante caminho para Calemply, mas também «muitas coisas necessárias à nossa salvação e segurança» (LXXIV, 411).

O projectado saque dos túmulos sagrados dos Imperadores da China não chega a ser consumado, embora António de Faria consiga profanar «os ossos dos santos» (LXXVI, 421). O conselho de Hiticou, o velho e santo eremita de Calemply, a António de Faria, para que se arrependa antes que seja tarde demais é por ele acolhido com uma hipócrita promessa de se emendar, ao que o Hiticou responde, dizendo:

Queira Deus que seja isso assim, porque ao menos não terás castigo tão grande como essoutros ministros da noite, que como cães esfaimados me parece que toda a prata do mundo não os poderá faltar. (LXXVI, 421)

E assim é que o velho sacerdote budista faz soar a trombeta da perdição, que não tarda em chegar. Na viagem de regresso, António de Faria afunda-se com o seu navio, ao grito de «Senhor Deus, misericórdia!» — um clamor que encontra eco em toda a *Peregrinação*. E um castigo divino atinge finalmente todos aqueles

que não tinham dado ouvidos aos sinais admonitórios, presentes ao longo da jornada.

Assim se conclui o episódio do famoso corsário António de Faria. Apresentando-se como a mais desenvolvida estrutura herói-cómica de toda a obra, este episódio integra as técnicas retóricas do anti-romance, que Boileau resumiu dizendo que “Didon e Enée parloient comme des harengères et des chocheteurs et une horlogère et un horloger parlent comme Didon et Enée”<sup>17</sup>, e que mais tarde vieram a chamar-se *travesti* e «herói-cómico», ou «baixo e alto burlesco».

António de Faria é um *travesti* do épico ibérico ou herói de romance, que incorpora as aspirações da ideologia da Cruzada; mas a situação em que o narrador satírico o coloca é a do género «herói-cómico». Como *travesti*, cria um profundo abismo entre o código de conduta ideal e o seu análogo na realidade concreta. O contraste «herói-cómico» situa-se entre as afirmações nobres e piedosas e os actos destrutivos e motivos suspeitos.

O alvo do ataque é o ideal falso, julgado por contraste com o ideal verdadeiro, em face da realidade. António de Faria apenas pretende ser nobre e piedoso, utilizando de facto essa pretensão como um meio de sancionar as suas secretas propensões para todos os sete pecados mortais. O seu objectivo «idealista» é de carácter material, sendo todas as suas motivações contraditadas pela sua verdadeira e única preocupação, manifesta nos inventários da pilhagem.

Contrariamente ao que acontece com D. Quixote, que acreditava ver realmente gigantes, para António de Faria é simplesmente conveniente ver Coja Acém,



assim como outros injuriadores (e injúrias) contra a sua honra. Enquanto aquele, na sua loucura, intenta transformar o mundo, este, na sua mascarada, apenas tenta satisfazer os seus desejos egoístas. É falso e perigoso o ideal dos Farias, como é impossível, embora por vezes perigoso também, o dos Quixotes. A mascarada de António de Faria é trazida à superfície como hipocrisia e a sua ideologia como um falso credo, adoptado para justificar a sua cobiça e luxúria natural com uma doutrina. Ele é a peixeira que fala como Dido.

A ficção quixoteana emprega também a ficção picaresca do castigo, mas Cervantes faz da punição uma acção normativa, uma consequência que demonstra e define a loucura de D. Quixote. «O oposto do esfomeado e prudente pícaro: ... o mote de D. Quixote é que o homem não vive de pão apenas»<sup>18</sup>. No universo de Fernão Mendes Pinto o castigo é um instrumento da vontade divina, ministrado como consequência do Mal e como aviso a tolos e patifes para se modificarem. Porque não deu ouvidos aos avisos e advertências ao longo do caminho, António de Faria afunda-se no seu navio. Também as nações são susceptíveis de se afundar.

#### 4. *A CHINA UTÓPICA*

O episódio das deambulações do protagonista pela China é apresentado sob a forma de uma sátira utópica. Utiliza para os seus fins o estratagema do observador ingénuo que pelo mundo viaja e vem a descobrir civilizações que são superiores à sua. A fórmula da

sátira utópica é descrita por David Worcester nos seguintes termos: «Tanto o autor como o leitor achariam torturantemente fastidioso enumerar uma longa lista de comparações entre uma terra imaginária e a Inglaterra, a França ou a Grécia; nunca conseguiria a narrativa adquirir qualquer ímpeto e a sátira perderia a sua mordacidade. Tais comparações deixam-se à inferência e à sugestão subtil. O herói deve, portanto, ser um homem simples, directo, um agudo observador do pormenor, mas não um crítico de princípios elevados e muito menos um filósofo. Poderá ter os clarões de visão, que deverão ser pouco frequentes, quase acidentais, para manter o leitor sempre a procurar adivinhar.»<sup>19</sup>

A China de Fernão Mendes Pinto é uma terra de leite e mel, governada por um rei justo, que obedece aos mandamentos de Deus e que tem consciência de que a felicidade humana só pode ser conseguida por intervenção da benevolência divina. Na China os Portugueses são condenados por pirataria e as suas acções explicam-se pelo facto de eles serem gente bárbara, sem conhecimento de Deus. Como nos dá a entender isso o narrador satírico, agora sob a feição de utopista?

Os seus meios de expressão significante são as perspectivas alternantes, a analogia satírica e a ironia incorporada no carácter da *persona* fictícia. Com notável frequência, a ingénua *persona* chama a atenção para os absurdos evidenciados entre os infiéis; mas, com idêntica assiduidade se revelam esses mesmos absurdos como versões simples distorcidas de males idênticos ou semelhantes existentes na pátria. As «letras de câmbio» e o «jubiléu pleníssimo» que ela ridiculariza

entre os infiéis, apresentam manifesta semelhança com as bulas do Papa e os perdões do Jubiléu de Roma. Ao leitor compete destrinçar uma série infinda de contrastes e comparações implícitas no relato.

O simplório *ingénuo* não consegue, muitas vezes, compreender o estranho funcionamento da justiça chinesa e pergunta — com exagerada inocência — porque se recusam os seus hospitaleiros benfeitores a aceitar oferendas que visam o suborno ou a usar da sua influência junto do juiz para conseguirem uma mais rápida ou mais satisfatória resolução do caso. Na China utópica da *Peregrinação* tais acções são repelidas com profunda aversão e por ele representadas como um pecado contra o Todo-Poderoso; de tal forma que ao bárbaro protagonista — pois que como tal é tido, da perspectiva chinesa — tem de ser explicado que o ministrar justiça, em última análise, tem as suas origens no Céu e, portanto, também a punição é uma manifestação da vontade Divina. A riqueza exagerada da China, a que o narrador dedica muitas páginas, constitui um gritante contraste com a pobreza da pátria. Mas, por sua vez, também a pobreza é considerada castigo divino, enquanto a abundância é apresentada como uma compensação celestial.

O pequeno grupo de portugueses, sobreviventes do naufrágio de que resultou a morte de António de Faria, é preso «porque éramos vadios e vagabundos, que gastávamos a vida a calacear de porta em porta, comendo indevidamente as esmolas que nos davam» (LXXXIV, 461); e, por virtude dessa acusação, eles são condenados ao chicote e a que se lhes cortem os polegares. Uma vez feita a apelação, a acusação original é ampliada porque «das nossas culpas se podia bem

deduzir termos nós feito roubos e males tão criminosos, que o soberano Juiz que reinava no Céu depois castigaria com a potência da sua direita justiça no derradeiro dia dos nossos dias» (LXXXV, 465), numa outra instância de funcionamento da ambiguidade satírica. E, desta maneira, a ideologia da Cruzada é posta em julgamento nos Tribunais Celestiais.

A perspectiva asiática sobre as conquistas do grande Albuquerque é apresentada quando esses prisioneiros, agora a caminho de Pequim, onde vai ser ouvida a sua apelação, deparam com um monumento onde se lê: «Aqui jaz Tranocém Mudeliar, tio de El-Rei de Malaca, a quem a morte levou antes que Deus o vingasse do capitão Albuquerque, leão dos roubos do mar» (XC, 495). Os Portugueses, que na China nunca revelam a sua verdadeira nacionalidade, obtêm de um chinês circunstante a seguinte explicação:

Esse homem que aí jaz enterrado veio aqui há quarenta anos como embaixador de um Rei que se dizia de Malaca, a pedir socorro ao Filho do Sol contra uma gente de terra sem nome, que do cabo do mundo viera por mar e lhe tomara Malaca, com outras particularidades de medos incríveis, que estão escritas num livro impresso que disso se fez. E havendo já quase três anos que andava na corte, continuando com o requerimento do socorro que pedia, o qual lhe tinha sido já concedido pelos Chaéns do governo, quis a sua ventura que adoeceu de ar que lhe deu, estando uma noite comendo, de que não durou senão nove dias. E, parece que, magoado por não conseguir o que vinha pedir, declarou a sua linhagem nesse letreiro dessa sepultura em que jaz enterrado, para que, até no fim do mundo, os homens da terra soubessem quem ele foi, e a que veio. (XC, 495)

Portanto, segundo Mendes Pinto, o nome do glorioso Afonso de Albuquerque está imortalizado na China como o de rei dos ladrões do mar.

Após diversas digressões narrativas sobre os esplendores e riquezas da China utópica — incluindo uma alusão a um antigo imperador chinês que renunciara à sua soberania sobre a Índia «por ver quanto sangue dos seus lhe custava e o pouco proveito que tirava dele» (XCVI, 529) — os presos chegam finalmente a Pequim. Aguardam o desfecho do seu caso «com bem grande receio de padecermos cruéis mortes, se por algum caso se viesse a aventar o que tínhamos feito em Calempluy» (C, 561). A sua defesa é assumida pelos «Tanigores do santo ofício» (C, 561), uma ordem religiosa devotada à protecção dos direitos dos pobres e desamparados. No processo de acusação preliminar, o promotor de justiça afirmou:

... que ele provaria por testemunhas de vista, tanto naturais como estrangeiras, que nós éramos públicos ladrões, roubadores das fazendas alheias, e não mercadores como dizíamos, porque se tivéssemos vindo a bom título à costa da China, e com tenção de pagarmos os direitos a El-Rei nas suas alfândegas, nos teríamos acolhido aos portos onde elas estavam postas... mas que, por andarmos como corsários de ilha em ilha, permitira Deus, a quem os males e roubos eram aborrecidos, que nos perdéssemos, para por isso sermos presos pelos ministros da sua justiça, para conforme a ela colhermos o fruto das nossas más obras, que era a pena de morte que por elas merecíamos... e que ainda que o mesmo direito por alguns outros respeitos que em nós não havia, nos relevasse da pena de morte, todavia, por sermos estrangeiros, e gente sem lei, em que não havia claro

conhecimento de Deus para por seu amor ou temor deixarmos de nos ocupar em muito maus e perversos exercícios, isso só bastava para que ao menos fôssemos condenados a nos cortarem as mãos e os narizes, e a nos degradarem para sempre para os lugares de Ponxiletay, onde era costume lançarem-se os do nosso ofício. (CL, 565, 567)

Passados dez dias são os prisioneiros, muito receosos, levados a ouvir a sentença pronunciada «numa casa grande à maneira de igreja» (CIII, 577), mas não sem que uma recapitulação das acusações e da defesa tivesse sido lida ao alto:

... nas quais dizia serem eles ladrões roubadores das fazendas alheias, no qual ofício havia muito tempo que gastavam as vidas, com grave ofensa do alto Senhor que tudo criou, e que sem temor seu se banhavam no sangue dos que lhes resistiam com justa razão. (CIII, 581)

Muito embora as alegações de crime tenham progressivamente aumentado de gravidade, a defesa argumenta que os réus «estavam mal condenados, por não haver prova nenhuma» e requer que «os não julgassem por indícios de suspeitas incertas» (CIII, 581) ...«visto serem pobres, e de nações tão estranhas, a nosso parecer, que nunca se lhes soube terra própria em que tivessem nascido» (CIII, 583).

Não obstante o ser-lhes revogada a parte da sentença relativa ao corte dos polegares, nada pode compensá-los da flagelação pelo chicote (castigo) que lhes fora ministrada antes de ter sido submetida a tribunal a sua apelação. Nem são eles, nesta superior instância, absolvidos dos seus crimes, sendo, pelo contrário, condenados a cumprir um ano de trabalho

forçado na Grande Muralha da China. Esta leve sentença tem por fim dar relevo ao objectivismo e generosidade de um código de Justiça que se recusa a condenar na ausência de provas e testemunhas, pois que o juiz rejeita as acusações, em virtude de que o promotor da justiça

... não provou nada do que alegou contra eles em suas razões, somente disse que eles eram dignos de morte pela suspeita que deles se tinha. E como a santa justiça de respeitos limpos e agradáveis a Deus não aceita razões de partes contrárias sem haver clara prova do que dizem, pareceu-me não ser justo aceitar o libelo do promotor, pois não provava o que nele dizia. (CIII, 583)

## 5. *COM OS TÁRTAROS*

Capturados pelos tártaros, que invadiram a fronteira norte da China, o pequeno bando de portugueses cedo ganha a admiração «desta bárbara gente» (CXVII, 671), ao lado da qual combatem em troca da promessa de libertação. Com eles aprendem os cruéis tártaros como eficazmente se toma de assalto uma fortificação e Jorge Mendes é o primeiro a escalar as muralhas desse castelo. Este feito militar merece o mais rasgado elogio ao general tártaro e seus sequazes, que, em pasmo, de uns para os outros exclamam: «Se o Rei desta gente tivesse cercado Pequim como nós o cercámos, o Chim perdera mais depressa a sua honra do que lhe nós fizemos perder» (CXIX, 683).

A analogia satírica é, aqui, o método de ataque. Um retrato cuidadosamente delineado da crueldade e

poder de destruição do conquistador tártaro é assim apresentado, em dramático contraste com a natureza e comportamento dos Chineses utópicos, anteriormente caracterizados como «fracos de ânimo, e algum tanto carecidos de armas, e de todo faltos de artilharia» (XCV, 523).

A seguir, são mostrados os Portugueses ajudando e até ultrapassando os Tártaros em espírito e engenho militar. A sátira foca, agora, as fortes e extensas afinidades entre estes dois povos guerreiros, exagerando o respeito e a admiração dos tártaros pelo valor bélico dos Portugueses. Após ter assim preparado, com cuidadosa e bem calibrada intenção, o cenário mais propício, o hábil satirista apresenta o rei tártaro, ele próprio um grande admirador dos Portugueses, a pronunciar a mais severa condenação das conquistas portuguesas no ultramar.

Acontece que aos Portugueses é conferida a insigne honra de serem recebidos em audiência por aquele rei, que deles inquire se «essa gente do cabo do mundo... tem rei, e como se chama a sua terra, e que distância haverá dela a esta do Chim» (CXXII, 703). Sem qualquer receio de revelar agora, a este bárbaro monarca, a sua verdadeira nacionalidade, um dos inquiridos respondeu orgulhosamente «que a nossa pátria se chamava Portugal, cujo rei era muito grande, poderoso e rico, e que dela àquela cidade de Pequim seriam quase três anos de caminho» (CXXII, 703). Absolutamente espantado pela resposta, o rei, que não quer crer no que ouve, volta a perguntar:

Quanto? quanto? Ao que respondemos o mesmo que antes, que quase três anos de caminho, ao que ele tornou a dizer: porque não vínhamos antes por terra,



do que aventurarmo-nos aos trabalhos do mar? Ao que respondemos, que por a terra ser muito grande, e haver nela Reis de diversas nações que o não consentiriam, ao que ele retorquiu: que é o que vindes buscar a essoutra, porque vos aventurais a tamanhos trabalhos? — e explicando-lhe então a razão disto pelas melhores e melhor enfeitadas palavras que então ocorreram, esteve um pouco suspenso, e, bulindo três ou quatro vezes com a cabeça, disse para um homem velho que estava junto dele:

— Conquistar esta gente terra tão distante da sua pátria, dá claramente a entender que deve haver entre eles muita cobiça e pouca justiça — ao que o velho... respondeu:

— Assim parece que deve ser, porque homens que por indústria e engenho voam por cima das águas todas, para adquirirem o que Deus lhes não deu, ou a pobreza neles é tanta que de todo lhes fez esquecer a sua pátria, ou a vaidade, e a cegueira que lhes causa a sua cobiça é tamanha que por ela negam a Deus, e a seus pais. (CXXII, 703, 705)

Esta é uma condenação bem forte, mas o narrador astuto protege-se aqui com a ficção da *persona* simplória, demasiado pobre de inteligência para conseguir abarcar o significado das palavras do rei, o perigo das quais tenta minimizar desmerecendo a locução como se de mero gracejo senhorial se tratasse e explicando com toda a inocência: «Da qual resposta... motejaram algum tanto, com alguns ditos cortesãos e galantes» (CXXII, 705).

A nossa atenção é igualmente atraída pela incongruência decorrente do carácter antitético do porta-voz satírico da condenação, ou seja, pela contraditória imagem de um conquistador no acto de condenar a conquista. A censura do rei é reforçada ainda pela metafórica decisão de Jorge Mendes de

renegar a Deus e ao seu próprio rei, preferindo ficar com os cruéis tártaros, nos quais encontrou uma alma afim da sua.

Outras virtualidades satíricas sobressaem da óptica dos tártaros, que ridicularizam os portugueses pelos seus hábitos selváticos de comer, pelo seu espírito quezilento e por desmedidamente erguerem a voz quando zangados — para nada dizer do espanto do rei tártaro, ante os extremos a que vão os portugueses na mira de conquistar território tão longe da sua pátria. Destas duas nações tão proximamente «aparentadas» qual é, no final de contas, a mais bárbara?

#### 6. O *DESCOBRIMENTO DO JAPÃO*

O episódio do descobrimento do Japão funciona, igualmente por analogia satírica, de forma muito semelhante ao da Tartária. O Nautoquim está deliciado com a perspectiva de amizade com os «Bárbaros do Sul», cujas gloriosas conquistas são por ele conhecidas. Ele é mesmo mais «curioso» das realidades terrenas do que António de Faria e «não se fartava de nos perguntar muitas coisas do mundo» (CXXXIII, 29), após o que chega à conclusão de «que não se deve ter por ditoso nenhum rei de quantos agora sabemos na terra senão o que for vassalo de tamanho monarca como é o imperador desta gente» (CXXXIII, 29). O entusiasmo que os japoneses manifestam pelas armas de fogo, que o Nautoquim «estimava muito mais do que todo o tesouro da China» (CXXXIV, 33), é deliberadamente exagerado, como o é a imensa quantidade de armas de fogo

manufacturadas no espaço de alguns meses — sendo o objectivo destes exageros, obviamente, o de retratar os japoneses como uma nação afincadamente devotada à guerra: «E por isto, se saberá que gente esta é, e quão inclinada por natureza ao exercício militar, no qual se deleita mais que todas as outras nações que agora se conhecem» (CXXXIV, 35).

Os japoneses são análogos aos portugueses no seu amor pelo fino traje, no seu pundonor, no desdém que ambos têm pelo comerciante e no respeitoso apreço pelas castas guerreira e sacerdotal. O rei doente do Bungo anima-se à simples vista do protagonista, que insiste em querer conhecer por ter ouvido que estes estrangeiros são gente muito apropriada aos Japões, e que vestem seda e cingem espadas, não como mercadores que fazem negócio, mas como homens amigos da honra, e que pretendem por ela dourar seus nomes» (CXXXV, 37). Sendo tamanha a afinidade entre estas duas nações guerreiras, não nos deveria surpreender vir a tomar conhecimento de que,

... no ano de 1556, chegou a Malaca um Português por nome Pero Gomes de Almeida, criado do Mestre de Santiago, com um grande presente e uma carta do Nautaquim, príncipe da ilha de Tanixumá, para El-Rei D. João III, que santa glória haja, e toda a substância do seu requerimento vinha fundada em lhe pedir quinhentos homens para com eles e com a sua gente conquistar esta ilha Léquia, e ficar-lhe por isso tributário em cinco mil quintais de cobre, e mil de latão em cada ano, a qual embaixada não teve efeito por vir este recado a este reino no galeão em que se perdeu Manuel de Sousa de Sepúlveda... (CXLIII, 95)

Este embuste histórico, este «aparato elaborado de verosimilhança» para usar as palavras de Kernan, tem uma enorme vantagem para Fernão Mendes Pinto, dado que a sua autenticidade não pode ser nunca verificada, porque a prova se perdeu, infelizmente, no mar, em nada menos do que no mais famoso naufrágio da *História Trágico-Marítima* <sup>20</sup>.

O entusiasmo dos japoneses pelas armas de fogo é representado pela miniatura de tragicomédia em que o jovem príncipe do Bungo, sem esperar que lhe seja ensinado o manejo da arma, por pouco não perde um polegar num acidente de tiro. O relato desse incidente funciona simbolicamente como um meio de recordar o castigo a que os Portugueses escaparam por pouco na China, onde o corte de polegares era o símbolo central da violência.

O episódio da descoberta do Japão funciona também — no seio da ficção — como símbolo da cobiça dos Portugueses. Pois que, quando a Liampó — um microcosmo de Lisboa — chegam as notícias da descoberta de uma nova terra onde os lucros são elevados, o Japão passa a ser alvo-mor da arremetida de mercadores e missionários. E Liampó, como veremos adiante, é mesmo singularizada pela destruição total.

Os Portugueses que regressam informam os cidadãos de Liampó «da nova terra do Japão que tínhamos descoberto, e da grande quantidade de prata que nela havia, e do muito proveito que se fizera com as mercadorias da China» (CXXXVII, 57). O narrador descreve — e o exagero, a distorção e a ironia são, neste caso, as suas armas — o efeito que estas notícias têm nos comerciantes de Liampó, os quais «logo

ordenaram uma devota procissão para darem graças a Nosso Senhor por tamanha mercê» (CXXXVII, 57). Simbolicamente, eles homenageiam, com este procedimento, o deus Mamona. Com ironia cortante, Mendes Pinto retrata, destra e agilmente, a loucura dos Portugueses arrastados pela ambição:

Acabada esta tão pia e santa obra, começou logo a cobiça a entrar de tal maneira nos corações dos homens daquela povoação, por querer cada um deles a ser o primeiro a fazer esta viagem, que acabaram uns e outros por se dividirem, e porem-se em bandos, e com as armas na mão atravessar cada um as mercadorias todas da terra, de onde resultou que, vendo os mercadores Chins esta tão nova e desordenada cobiça, onde o pico de seda valia naquele tempo quarenta taéis, veio em só oito dias a subir ao preço de cento e sessenta, e ainda assim a tomavam por força e de muito má feição. (CXXXVII, 57)

Eis que começa, portanto, a desenfreada corrida ao Japão, «contra o vento, contra a monção, contra a maré e contra a razão, e sem nenhuma lembrança dos perigos do mar» (CXXXVII, 57). O narrador protege-se com o assumir da culpa, pois também ele partilha desta tresloucada empresa. A consequência deste atropelo na mira do ouro é, inevitavelmente, o castigo, que vem sob a forma de um naufrágio ao largo da ilha de Léquiós.

## 7. O MICRODRAMA DE LÉQUIOS

O episódio da ilha utópica de Léquios apresenta-se como um drama em miniatura. Com efeito, trata-se de uma extensão e ampliação das acusações feitas contra os Portugueses naufragados na China, entrelaçando-se, por sua vez, com o analogismo da prisão dos homens de António de Faria pelo mandarim de Nouday, por acusações semelhantes, embora de menor escala.

A exposição do tema da *Peregrinação* atinge o seu auge em Léquios, onde é submetida a julgamento a ideologia da cruzada (objectivo do ataque) e aos réus é posta a questão: como explicareis ao Juiz Celestial os vossos feitos malignos?

As forças do Bem e do Mal estão claramente delineadas. O rei e o Broquém, que governa em seu nome, e particularmente as mulheres da ilha, estão todos representados por grandes símbolos do Bem. O rei é considerado pelo seu povo como amável, caridoso, justo, misericordioso e, sobretudo, como homem que teme Deus, vindo tudo isto a ser substanciado pelas suas acções. Até mesmo os oficiais que aprisionam os portugueses ostentam estes atributos, uma vez que «com mostras de piedade disseram-nos que não tivéssemos medo, porque El-Rei dos Léquios era homem muito temente a Deus, e inclinado por natureza aos pobres» (CXXXVIII, 63). E também o Broquém lhes garante que nada têm a recear, porque «sei de el-rei meu senhor quão real condição tem para os pobres» (CXXXIX, 69). O próprio Broquém é descrito em termos semelhantes. Aos prisioneiros pede praticamente desculpa por ter de os interrogar: «Vos rogo como a amigos que vos não

espanteis de vos eu fazer algumas perguntas necessárias ao bem da justiça» (CXXXIX, 69); e tanto se comove com o sofrimento deles, que com agrado trocaria de lugar com eles:

Tenho tamanha piedade da vossa miséria, e tenho tamanha dor da vossa pobreza, que vos certifico em boa verdade, e assim me ela valha diante de El-Rei, que mais quisera agora ser cada um de vós outros, com ter em mim o que vejo em vós, do que este cargo que por meus pecados agora tenho, porque temo muito escandalizar-vos, o que por nenhum caso queria fazer. (CXXXIX, 67, 69)

E intercede a seu favor, no relatório da audição preliminar, junto do rei: «lhe apontou algumas coisas em nosso favor, as quais o moveram a não mandar logo fazer justiça de nós (CXL, 73).

Os símbolos de caridade e misericórdia são ampliados e representados sob a forma de um incidente dramático em que as generosas mulheres de Léquios se juntam para apelar ao rei que poupe as vidas dos portugueses, condenados à morte «por alguns mexericos que os Chins lhe tinham feito de nós» (CXL, 73).

No extremo oposto situam-se os símbolos do Mal. Os réus são acusados de roubo e assassínio, causados pela cobiça. Estas acusações são apresentadas sob a forma de perguntas, que lhes são feitas pelo *vir bonus* Broquém, que inquirir: que foi que vos trouxe até à nossa costa? como obtiveram as riquezas que vieram aparecer nas nossas praias? Ao que eles responderam que eram mercadores portugueses *bona fide*, residentes em Malaca, e em trânsito numa viagem de comércio ao Japão, «onde já tínhamos ido algumas vezes» (CXL,

71); e que «o Deus em que criámos nos vedava em sua santa lei o matar e o furtar» (CXL, 73). E a inquirição prossegue implacável, apontando para o Mal que os Portugueses, na sua cegueira, não vêem:

Então qual foi a causa porque as vossas gentes, no tempo passado quando tomaram Malaca pela cobiça das suas riquezas, mataram os nossos tão sem piedade, de que ainda agora há nesta terra algumas viúvas?

Ao que respondemos que seria por sucesso de guerra, mas não por cobiça de os roubar, porque o não costumávamos fazer em parte nenhuma; e ele tornou:

Então, que é isto que dizem de vós? negareis que quem conquista não rouba? quem força não mata? quem senhoreia não escandaliza? quem cobiça não furta? quem oprime não tiraniza? Pois todas estas coisas se dizem de vós, e se afirmam em lei de verdade, pelo que parece que largar-vos assim Deus da sua mão, dando licença às ondas do mar que vos afogassem debaixo de si, muito mais foi inteireza da sua justiça que sem razão que usasse convosco. (CXL, 73)

A supressão é o estratagema utilizado aqui pelo destro narrador crítico, que ignora as respostas dadas a estas perguntas, assim deixando os réus sem defesa para os seus crimes.

As testemunhas contra os portugueses são os chineses, que vêm acusá-los, simbolicamente, dos pecados de Calempluy, num simbolismo que é uma irónica inversão do papel do *vir bonus*. Aparecendo subitamente no porto, como corsários pagos e protegidos pelo rei dos Léquios, os chineses são chefiados por um pirata que assume o papel de António de Faria, posto que pretende vingá-lo contra os presos portugueses (olho-por-olho) de perdas sofridas no ano anterior, «numa briga» com um capitão



português chamado Lançarote Pereira. (Este incidente virá a converter-se num importante analogismo, na parte final da *Peregrinação*, quando a destruição do enclave de Liampó é significativamente atribuída à cobiça e desejo de vingança deste mesmo Lançarote, um outro modelo de António de Faria.) E, assim, o corsário chinês aparece acusando uma vez mais os portugueses, repetindo, pois, a acusação que vem sendo feita assiduamente, num espectro estonteante de estratégias satíricas:

Este perro, quando soube da nossa prisão, e como El-Rei estava decidido a mandar-nos soltar, embrulhou o caso de maneira, e disse tantas mentiras a nosso respeito a El-Rei, que quase lhe fez crer que sem dúvida perderia muito breve o reino por nossa causa, porque, disse ele, era nosso costume espiarmos uma terra a pretexto de negócio, e depois tomá-la como ladrões, matando e assolando toda a coisa que nela achávamos. (CXL, 77)

Ao terem sido julgados na China, por acusações idênticas, nenhuma testemunhas apareceram e não houve provas contra os portugueses. Agora, em Léquios, os chineses apresentam-se como testemunhas (depois de Calemply). E a opulenta carga, espalhada nas praias, é apresentada como prova de ganhos vilmente obtidos, tal como o naufrágio (castigo) é apresentado como prova do desprazer de Deus para com os praticantes do Mal.

O rei perdoa aos presos, acedendo aos rogos de misericórdia por parte das mulheres, acção que ele interpreta como sinal corroborativo vindo do Céu. Quando a petição delas lhe é apresentada, o rei explica:

... sonhei que me via preso diante de um juiz irado... e por isso tenho como fora de dúvida que veio isto por Deus, por cujo amor digo que, de esmola feita em seu louvor, lhes concedo a todos as vidas e as liberdades. (CXLII, 87)

Em sua mercê, o rei liberta os portugueses, que, contudo, não são absolvidos das acusações contra eles feitas. Aos olhos reais, eles são culpados. E, no final, o rei recusa-se a vê-los, porque tem aversão a ver o rosto do Mal; ou porque, como ele próprio explica: «por não me ser dado, por ter o ofício de rei, ver gente que, conhecendo muito de Deus, usa pouco da sua lei, tendo por costume tomar o alheio» (CXLII, 89).

Ventiladas no tribunal são também as acusações de hipocrisia originalmente feitas a António de Faria pela criança da ilha dos Ladrões. Além disso, a narrativa apresenta-se neste episódio entrelaçada com subtis referências à hipocrisia, aparecendo nela, com frequência, a palavra  *fingir* . O próprio  *ingénuo*  reclama: «Nos armámos das mais tristes e míseras mostras de fora que em meio de quanta miséria então passávamos soubemos ainda fingir, porque foram sempre estas, depois de Deus, que mais proveitosas nos foram neste caso, de todos os meios que para ela buscámos (CXL, 73, 75).

Depois da partida dos portugueses de Léquios, a  *persona*  emerge da sua situação marginal e, falando com a voz do cruzado-patriota, incita os seus compatriotas a levarem avante precisamente aquilo que supostamente se tinham negado a fazer — conquistar a ilha de Léquios; ou a fazer aquilo que eles haviam proclamado piamente que a sua religião os impedia de fazer: «matar e furtar». Ora isto não é senão um retrato do hipócrita.

A opinião que tem o rei dos Léquios dos Portugueses é confirmada e a retórica mais uma vez acerta em cheio no alvo.

Com este episódio da ilha de Léquios chegamos ao ponto mais elevado da ironia em toda a obra. Neste momento, algo acontece ao leitor, algo que Worcester define metaforicamente como um relâmpago que ilumina o drama cósmico. «A ironia é exactamente um tal relâmpago. A iluminação que produz leva-nos a olhar para trás e a ver, frequentemente pela primeira vez, os artifícios usados pelo autor em acumular uma carga antagónica do seu propósito aparente.»<sup>21</sup> Dá-se «uma pequena explosão no cérebro» e o leitor tem de voltar atrás, reler as páginas anteriores e rever a sua opinião. Tem de descobrir por si próprio a decepção e destrinçar as contradições, para poder identificar-se com a intenção satírica do autor.

A posição antitética do protagonista, à primeira vista, apresenta-se ao leitor como incongruente. Considerada de dentro da ficção, é absurda. Retoricamente, essa posição é, de facto, uma notável demonstração da técnica da ironia socrática. Como Worcester explica: «Não faz nenhuma tentativa para refutar a lógica do adversário, não dando tão-pouco quaisquer mostras de malícia. Um manto de autodepreciação e aprovação de simpatia habilita o ironista a levar o argumento até ao absurdo.»<sup>22</sup>

Para alcançar os seus objectivos, a condenação depende do carácter contraditório da *persona*, que aparenta perfilhar a perversidade que o autor ataca; e, pela imitação do Mal, ou, como no caso presente, pelo retratar do hipócrita, o narrador satírico faz convergir a atenção para o Mal que deseja condenar de facto.

Não se conclui com o episódio de Léquios a exposição do tema, que neste passo atinge o seu auge. Na estrutura da obra, continua o autor a sua elaboração por metáforas e outras estratégias retóricas de entrelaçamento. As forças do Bem e do Mal continuam em guerra, embora o conflito tenha atingido aquilo que Kernan define como «uma estase em que duas forças que se opõem... estão fixas nas suas atitudes respectivas sem qualquer possibilidade de movimentação dialéctica ou sem que seja possível o simples triunfo do Bem sobre o Mal.»<sup>23</sup>

#### 8. *AS GUERRAS DO BRAMÁ E DE JAVA*

Depois do episódio da ilha de Léquios, o protagonista regressa a Malaca, donde é enviado de novo como embaixador de Pero de Faria, desta vez ao Estado de Martavão que está cercado pelo exército do cruel rei Bramá — o que ele então não sabia. O fiel repórter descreve com enorme riqueza e pormenor o cerco de Martavão pelo Bramá e as outras guerras e conquistas deste, que são desenhadas para condenar a tirania dos reis e as consequências do Mal. As técnicas usadas são as mesmas que apontámos atrás, mas o tema do pecado e do castigo passa a ser mais forte e a violência vai crescendo. A batalha entre as forças do Bem e do Mal continua, da qual as forças do Mal quase sempre saem vitoriosas. O castigo alcança inevitavelmente os malfeitores, mas no episódio dramático da queda de Martavão — no qual os mercenários portugueses estão alistados do lado do malévolo rei Bramá — os inocentes sofrem também.

Este paradoxo é explicado pelo crítico Paulson da seguinte maneira: «Na sátira, o castigo é a consequência extrema e, ao mesmo tempo, a mais comum. O satirista pode bem mostrar as consequências da tolice, ou loucura, através do castigo infligido ao culpado... ou mostrar o culpado pelo processo de castigar, ou perseguir, o inocente... Esta última situação paradoxal é, obviamente, a mais favorecida pelo satirista; nela o ataque é menos directo e menos optimista do que a escoreita administração da justiça.»<sup>24</sup>

O pedinte cego da novela picaresca espanhola *Lazarillo de Tormes* que faz bater a cabeça de Lazarillo contra o boi de pedra, reflecte nessa acção a sua própria patifaria. Mas, ao mesmo tempo, põe em evidência, demonstrando-a, a tolice daquele servo.

É interessante notar que, na luta entre as forças do Bem e do Mal, há no livro apenas uma só cena de violência na qual as forças do Bem saem vitoriosas. Isto ocorre no cuidadosamente construído episódio das guerras de Java no qual uma demoníaca figura de sacerdote aparece como o instigador da violência. Aqui, também, o tema da conversão forçada se mescla com o do castigo divino. Neste episódio, o rei de Demá, recentemente convertido ao Islão, é incitado pelo seu «caciz» a lançar-se numa cruzada contra o rei de Passarvão, indu-budista. Este jovem rei, que — ao contrário de D. Sebastião — se deixa guiar pelo saber dos mais velhos, é retratado em termos hiperbólicos de *vir bonus*, numa descrição que é necessária para suporte da ficção:

O Rei que então era senhor deste reino de Passarvão era mancebo, e dotado de qualidades que o

faziam ser muito benquisto e amado dos seus, porque, segundo se dizia dele, era muito liberal, e nada tirano, era bem inclinado para os pequenos do povo, e grande amigo dos pobres e das viúvas, e tão largo para elas, que se lhe davam conta das suas necessidades, logo as socorria, e lhes fazia mais mercê do que lhe pediam. (CLXXIII, 315)

Inspirados pelo amor pelo seu «bom» rei e com a convicção de que Deus não poderia consentir de maneira nenhuma o mal que os ameaçava, a fina flor da juventude de Passarvão roga que lhe seja permitido constituir-se em tropas suicidas e saltar sobre o inimigo, fora das portas da cidade sitiada. O «bom» rei põe o assunto perante «os mais velhos e prudentes» do seu conselho, após o que

... conclui-se por parecer de todos que mesmo sendo-lhes a fortuna de todo contrária nesta saída que queriam fazer contra os seus inimigos, ainda teriam isso como menos mal, e menos afronta sua, do que verem o seu Rei cercado por uma gente tão baixa e tão vil, que contra toda a razão e justiça os queria por força obrigar a deixar a fé em que seus pais os tinham criado, e aceitarem outra que ela tinha tomado por conselho e incitação de farazes que não punham a salvação em mais que lavar as partes traseiras, não comer porco, e casar com sete mulheres, pelo que estava claro e bem entendido da gente discreta que Deus era muito seu inimigo, e não havia de os ajudar em coisa que cometessem, pois com tanta ofensa para ele, sob color de religião, e com razões mal alinhavadas, queriam por força que o seu Rei fosse Mouro, e seu vassalo. (CLXXIII, 315, 317)

Mais uma vez vemos a recorrente imagem do sacerdote malévol, incitando a Coroa a forçar homens justos (convém não esquecer o retrato de *vir bonus* do

jovem rei de Passarvão) a renunciarem à fé dos seus antepassados, para a trocarem por uma outra, que baseia o seu poder de salvação na recusa de se comer carne de porco — enorme afronta que não pode escapar à ira de Deus, como verificamos que efectivamente não escapa, neste mesmo episódio. E, metaforicamente, isto não é senão a própria história de Portugal durante a vida do autor.

O malévolos rei de Demá, irado pelas perdas sofridas logo no início da campanha, convoca o seu conselho de guerra e

... disse-lhes que tinha feito voto solene, e jurado num moçafó de Mafamede, que é o livro da sua lei, de não deixar aquele cerco sem ter posto a cidade por terra, ainda que para isso perdesse todo o seu estado; pelo que lhes jurava a eles também que, se algum, por qualquer razão, lho contrariasse, o mandaria matar; o que gerou em todos os circunstantes tamanho medo, que nenhum deles ousou contrariá-lo, mas antes em tudo lhe louvaram aquela decisão. (CLXXV, 323)

De novo nos surge uma repetição da imagem do juramento sobre um livro sagrado, prometendo a destruição total de inocentes. Essa imagem é acompanhada pela descrição *vir malus* do jovem rei de Demá, por sua vez contrastada pelo retrato *vir bonus* do jovem rei de Passarvão, cujos homens acorrem a defendê-lo e cujo conselho de guerra é caracterizado pelo «parecer dos mais velhos e prudentes», resultando as conclusões do «parecer de todos» (CLXXIII, 315). Neste caso, também, como nas guerras do Bramá, o rei de Demá é auxiliado por mercenários portugueses — que parecem sempre alistar-se do lado do Mal. O rei muçulmano de Demá

prepara-se para um novo ataque, embora seja aconselhado a desistir. Nesta altura já o leitor retoricamente consciente saberá o que ao rei espera: o castigo. Que se não faz tardar, visto que o monarca sofre morte súbita e violenta às mãos de um dos seus próprios pagens, ainda jovem, que o apunhala com «uma faquinha que por brinco trazia na cinta» (CLXXVII, 355) na presença do conselho real de guerra, por uma ridícula questão de honra.

Este símbolo chocante de violência dá mais força à condenação, enquanto o horror do incidente ganha maior intensidade com a pequena dimensão do punhal e a pouca idade do assassino — «doze ou treze anos» — idade idêntica, afinal, à da criança precoce que acusara António de Faria de hipocrisia. A questão ridícula de pundonor abrange, por seu turno, os portugueses, que são apresentados como frequentemente desavindos e altercando sobre mesquinhas questões de honra.

A súbita morte do rei de Demá vem impor rápido fim à vil cruzada. Preparam-se os muçulmanos e os seus aliados portugueses para a retirada. Dos seus preparativos se aperceberam, entretanto, os sitiados, que mais uma vez saíram ao ataque, agora com o seu próprio rei à frente. E, inevitavelmente o castigo cai sobre «o seu caciz Moulana, dignidade suprema na seita Mafométrica, e por cujo conselho o Pangueyrão ali tinha vindo» (CLXXVIII, 339), pois também este morre na contenda.

A desordem e a violência que em Demá se seguem, para a eleição de um novo rei, são características do cenário mundial caótico da sátira. Quanto ao pormenor histórico, elas são reminiscentes



das desordens que, em Portugal, se seguiram à morte de D. Sebastião e à incapacidade do Cardeal D. Henrique e das Cortes de elegerem um sucessor, assim pavimentando o caminho da absorção, pelo império espanhol, da nação portuguesa. Este episódio conclui-se com uma significativa alusão a D. Sebastião: «E este foi o fim que teve o mau conselho de um rei moço, criado entre mancebos, e governando por sua vontade, sem ter quem lha contradisresse» (CLXXVIII, 343).

Um outro importante pormenor se contém ainda neste episódio das guerras de Java. Um soldado português é generosamente compensado pela sugestão de que o corpo do rei de Demá seja conservado, na viagem de regresso à sua terra, colocando-se «numa arca cheia de cânfora e de cal... E desta maneira foi o corpo de el-rei até Demá, sem corrupção nem cheiro mau nenhum» (CLXXVII, 337). Este pormenor aparentemente insignificante apresenta directa semelhança com um importante dado histórico não geralmente publicitado ao tempo. É que foi este precisamente o processo adoptado para preservar o corpo do santo Francisco Xavier, na campa provisória na ilha de Sanchão onde ele foi primeiramente enterrado. Quando, três meses mais tarde, essa campa foi aberta para se fazer a transladação para Malaca «acharam-lhe o corpo todo inteiro, sem corrupção nem falta nenhuma» (CCXVI, 617), como escreve o autor; mas, dentro da ficção da obra, atribui-o piedosamente a um milagre, como fizeram inúmeros devotos do santo que, ao longo dos séculos, vieram a prestar homenagem ao seu corpo mumificado, no túmulo definitivo, em Goa.

Em sátira, nada está fora do lugar, como observa o crítico Paulson: «A sátira tem uma determinada tarefa específica a realizar, e realiza-a... Há sempre um forte sentido de eficiência na sátira; nada nela se faz sem propósito. Não há tempo para divagações...»<sup>25</sup>

Mas este detalhe é muito importante, como veremos na análise do aspecto missionário da cruzada, que segue.

## II / A MISSÃO DE CONVERTER

A última parte da *Peregrinação* é dedicada aos milagres de São Francisco Xavier, às últimas viagens do autor ao Japão — numa das quais o histórico Mendes Pinto conheceu o santo — e à viagem ao reino mítico de Calaminham, todas elas desenhadas para constituírem uma condenação da face evangelizadora da ideologia da Cruzada.

### 1. *A VIAGEM A CALAMINHAM*

Como cativo de um embaixador do rei birmanês, o nosso narrador empreende uma viagem ao reino inexistente de Calaminham. A viagem é inventada, no âmbito da ficção da obra, para demonstrar que os desígnios místicos de Francisco Xavier de converter toda a Ásia ao cristianismo eram nada mais que uma ilusão — um sonho impossível. Explica-nos o narrador que a única razão de se dar ao trabalho de descrever os excessos religiosos que diz ter presenciado no Pagode de Tinagógó, ali no reino de Calaminham, é «para que eu e os Cristãos que são tão descuidados na vida como eu, vejamos quão pouco

fazemos para nos salvarmos, em comparação do muito que estes cegos e infelizes fazem para se perderem» (CLIX, 195).

O narrador descreve uma cena sangrenta de auto-imolação, auto-mutilação e outras penitências horríveis praticadas pelos religiosos fanáticos de Calaminham, as quais eram todas muito mais rigorosas e severas do que as praticadas, ou até imaginadas, pelos cristãos mais austeros da sua época.

O escritor inglês Maurice Collis que, com Fernão Mendes Pinto, viveu vinte anos na Ásia, diz-nos que o festival de Tinagógó descrito pelo escritor português se assemelha ao famoso festival de Jaganata, que «no século XVI tinha fama de ser um acontecimento de pesadelo, a cena mais terrível de frenesi religioso na Ásia»<sup>26</sup>. Este crítico crê ainda que Mendes Pinto era um homem excepcional, no seu tempo, pois que se apercebeu de que «os devotos de Tinagógó estavam dispostos a ir mais longe do que qualquer cristão para conseguirem uma promessa de salvação pessoal»<sup>27</sup>. É nos termos seguintes que Collis sumariza o objectivo genérico do episódio de Calaminham: «Os Papas tinham atribuído aos Portugueses o dever de converterem a Ásia ao Catolicismo, e missionários foram enviados lá para darem concretização a esse objectivo. Para o conseguirem, eles tinham de dar um elevado exemplo de santidade. Mas, dado que a Ásia dispunha dos seus próprios santos, que por práticas de extrema austeridade procuravam apreender o divino, a tarefa daqueles missionários era muito difícil. Como podiam eles competir com os devotos? Se até mesmo as penitências do maior dentre eles — São Francisco Xavier — eram muito menos severas! Aos olhos

orientais, eles deviam parecer menos absolutamente devotos do que aqueles santos que era seu intento destronar. Através de toda a *Peregrinação*, Pinto cita constantemente exemplos do profundo sentimento religioso dos orientais, como se ele mesmo se tivesse apercebido — e como veio a acontecer desde então — de que a Ásia não podia ser convertida ao Cristianismo. A ficção de Calaminham, com o seu retrato de uma humanidade disposta a ir até onde fosse necessário para assegurar o paraíso, pode muito bem ter sido inventada para transmitir indirectamente essa opinião.»

28

Conjuntamente com as cenas frenéticas de auto-imolação, o autor da *Peregrinação* monta no seu palco uma breve alegoria dos sete pecados mortais. Representada com muita astúcia, como parte das cerimónias do festival religioso, essa alegoria é, ao mesmo tempo, uma forma muito menos severa e inteiramente materialística de «extorquir uma promessa ao infinito.»

As ruas vizinhas do Pagode de Tinagógó, diz-se-nos, apresentavam-se apetrechadas de pesadas balanças em que os penitentes se pesavam,

... para cumprimento de votos feitos em adversidades e doenças, e para remissão de quantas culpas tinham cometido contra Deus desde que souberam pecar até aquela hora; e, segundo o prometimento, ou a gravidade da culpa, ou as possibilidades de cada um, assim se pesava. (CLXI, 211)

O «prometimento» tinha de equiparar-se ao pecado cometido, de modo que o procedimento era o seguinte: para o pecado da gula, os penitentes pagavam o seu

peso em mel, açúcar, ovos, etc., «por serem coisas agradáveis aos sacerdotes de quem havia de receber a absolvição» (XLXI, 211). Os culpados do pecado da luxúria pagavam o seu peso em algodão, plumagem, tecidos finos, vinho, perfumes, etc., visto que esses teriam sido os artigos usados na prática pecaminosa. E assim por diante, relativamente à lista dos sete pecados mortais.

Os pobres, que nada tinham para oferecer em matéria de riquezas para a remissão dos seus pecados, apresentar-se-iam no templo para ali mesmo lhes ser rapado o cabelo, que era posteriormente usado na manufactura de cordas, fios, argolas, pulseiras e outros artefactos, que, é-nos dito significativamente, os peregrinos compravam como lembranças, «como entre nós costumam os romeiros que vêm de Santiago trazer os brincos de azeviche» (CLXI, 211). Este símile é o sinal do autor a indicar a analogia satírica, a qual implica, obviamente, equivalência. E, ao invocar o facto de que os padres, na mãe-pátria, tiram proveito da ignorância dos crentes, o satírico subtil utiliza cautelosamente um meio de duplo descarte de responsabilidades:

... afirmo realmente que, espantado este nosso Embaixador das coisas incríveis que aqui viu, explicando-lhe os grepos... o que rendiam todas estas esmolas... lhe afirmaram que somente estas coisas que se faziam dos cabelos... rendiam... noventa mil cruzados... e por aqui se julgará o muito mais a que tudo o mais podia elevar-se. (CLXI, 213)

As oferendas materiais dos penitentes devem ser vistas em justaposição com as cenas de frenético

auto-sacrifício, sob as rodas dos pesados carros de Jaganata. Umam actuam como comentário tácito sobre as outras. Em conjunto, elas constituem um sermão religioso na sequência da tradição medieval, ou um *mystère* ou «drama de moralidade», em que ao Vício se opõe a Virtude.

Os Portugueses são a encarnação dos sete pecados mortais. A *Peregrinação* insere-se directamente na tradição dos pregadores medievais que retratavam, nas suas pregações, a repulsa pela gula e pela luxúria carnal. E os frenéticos suicídios de Calaminham apresentam-se como uma outra versão da «dança macabra» medieval, com os seus anelos de Infinito.

A esta conclusão nos conduz Northrop Frye, quando observa que não nos deve surpreender a verificação de que os dois maiores mestres da invectiva satírica, Rabelais e Swift, vieram do clero: «A associação entre a sátira e a pregação remonta, pelo menos, aos profetas hebraicos, transcorre através dos sermões medievais sobre os sete pecados mortais, atingindo o seu ponto mais alto na Reforma, quando a controvérsia atirou azeite para as fogueiras.»<sup>29</sup>

Ora é em Calaminham que vamos encontrar o sacerdote que, com acentuada ambiguidade, deu graças aos Portugueses por lhe trazerem notícias de Cristo, «o qual morrendo na Cruz satisfizesse a Deus por todos os homens» (CLXIV, 249), esse mesmo sacerdote que, apenas um momento antes, protestava que:

... ninguém pode satisfazer perfeitamente a Deus senão o mesmo Deus, ainda que tenha havido já no mundo homens santos e virtuosos que satisfizeram por si... mas haver um só que satisfizesse por todos, não

temos até agora nenhuma notícia disso, nem pode criar a terra por si só, em pedreira tão baixa, rubi de tão altos quilates. (CLXIV, 249)

Esta é, uma vez mais, a voz do autor. A mesma voz que se faz ouvir antes, quando o «cruzado» António de Faria interroga os nativos da Indochina:

E perguntados se tinham em sua lei que viera Deus em algum tempo ao mundo, vestido em carne de homem humano, disseram que não, porque não podia haver coisa que obrigasse a tamanho extremo, porque pela excelência da natureza divina estava livre das nossas misérias, e muito longe de cobiçar tesouros da terra, porque tudo era poquidade na presença do seu resplendor. (XLVIII, 259)

Isto foi dito àquele mesmo António de Faria que, depois da cena do rapto da noiva chinesa, acaba de ser descrito no acto de rezar, fazendo promessas de ofertas materiais para penitência dos seus pecados:

... depois de todos terem dito uma ladainha com muita devoção, e prometido boas peças e ricas a Nossa Senhora do Outeiro de Malaca, para ornamento da casa. (XLVIII, 257).

Muito embora o episódio de Calaminham illustre o facto de estarem os Asiáticos dispostos a ir bem mais longe que os Cristãos nos seus esforços para «apreender o divino», no dizer de Collis, não deverá crer-se que Fernão Mendes Pinto tenha dado a sua aprovação aos excessos religiosos que descreveu ao relatar-nos esse episódio fantasmagórico. É provável que o autor acreditasse em certas formas de mortificação do corpo, como poderá deduzir-se das



palavras do velho eremita de Calempluy, que ao hipócrita António de Faria procura instruir quanto a processos de se penitenciar dos seus pecados:

... Quero-te declarar... em que consiste o perdão do pecado... para que não pereças para sempre: a primeira é restituíres o que tomares antes que morras, para que não se impeça da tua parte a demência do alto Senhor; a segunda, pedires-lhe com lágrimas perdão do que fizeste, visto ser tão feio diante da sua presença, e castigares por isso a carne continuamente de dia e de noite; e a terceira, repartires tão liberalmente com os seus pobres como contigo, e abrires as tuas mãos com discrição e prudência. (LXXVI, 419)

A filosofia religiosa de Mendes Pinto surge sintetizada na expressão do seu porta-voz, o Talapicor de Lechune, «que entre eles é como Papa» (CXXVII, 729), cujo sermão é depreciado pelo narrador, em paródia cómica, no final. Este homem sagrado, o «Papa» asiático, em quem Collis vê um semelhante do Dalai Lama do Tibete, diz aos seus sequazes que

... é próprio de Deus... fazer bem a todos... somos obrigados a imitarmos este Senhor... com fazermos geralmente aos faltos do bem do mundo aquilo que queríamos que nos fizessem a nós, visto como nesta obra o agradamos muito mais que em todas as outras, porque assim como o bom pai folga quando vê que lhe convidam seus filhos, assim folga este Senhor, pai verdadeiro de todos, quando com zelo de caridade nos comunicamos uns com os outros. (CXXVII, 731)

O santo asiático apresenta-se, pois, invocando os mandamentos de «fazer aos outros como se quer que façam connosco», de «amar o próximo», e acima de tudo, de «praticar a Caridade», tal como é

personificada pelos caridosos sacerdotes da China, que acompanharam os presos ao longo das suas tribulações. Este é o ideal verdadeiro, em contraste agudo com a filosofia do «olho-por-olho» (o ideal falso) dos Portugueses: «Justo é que façais como vos fazem, e que roubeis quem vos rouba...» (XXXV, 183). Este é o retrato do «santo» asiático contra o qual haverá que medir o retrato de S. Francisco Xavier.

## 2. O RETRATO DE S. FRANCISCO XAVIER

Os capítulos finais da *Peregrinação* são consagrados àquilo a que um crítico chamou «a glorificação de Francisco Xavier.»<sup>30</sup> E assim pareceria, a partir do retrato de «aquele bem-aventurado padre mestre Francisco Xavier, luminar, no seu tempo, de todo o Oriente, cuja virtude e santidade o fizeram tão conhecido no mundo» (CXIII, 645). Por recurso à hipérbole, à distorção e à supressão, Mendes Pinto compôs, de facto, um retrato herói-cómico de S. Francisco Xavier que veio a ser copiado por muitos autores que se lhe seguiram, tendo sido incorporado nas biografias do santo que proliferaram durante o século XVII<sup>31</sup>. Este exagerado retrato terá contribuído, em parte, para o acolhimento cordial da obra por parte das autoridades eclesiásticas, bem como para a popularidade de que gozou, por muito tempo, em países católicos, onde se tirou partido da amizade entre o autor e o padre. De que é extremamente exagerado não resta qualquer dúvida, pois que historiadores jesuítas modernos o

demonstraram já amplamente, corrigindo as mistificações.

O manhoso satírico apresenta uma série de milagres (ou o que ele quis representar como milagres) realizados pelo santo; mas, ao mesmo tempo que elogia o santo pelos seus milagres, deprecia-os subtilmente. Se examinarmos os milagres atentamente, poderemos ver que cada um dos milagres tem um «defeito».

## 2.a. *O MILAGRE DA INCORRUPTIBILIDADE*

Já vimos como o corpo do rei malévolos de Demá foi preservado com «cânfora e cal» e levado à sua terra «sem corrupção nem cheiro mau nenhum» (CLXXVII, 337), graças ao conselho de um mercenário português. No capítulo 216 — ou seja, 39 capítulos mais adiante — é dito que o corpo de S. Francisco Xavier foi desenterrado, três meses depois da sua morte na ilha de Sanchão, na China, onde «acharam-lhe o corpo todo inteiro, sem corrupção nem falta nenhuma». Como dissemos antes, o caso não foi geralmente publicitado ao tempo, mas o processo de «cânfora e cal» foi o mesmo usado para preservar o corpo do santo. Não obstante, dentro da ficção da obra, a chamada «incorruptibilidade» do corpo do santo é apresentada como um grande milagre, como o foi durante quatro séculos pela Igreja, que só recentemente negou o milagre<sup>32</sup>. Os historiadores modernos têm provado também que a cena narrada pelo autor do fervor e paixão da multidão, quando o corpo do santo foi trazido a Goa, onde jaz, é muito exagerada. É mais um exemplo da

importância do «pormenor histórico» e do papel do leitor, que precisa de ser muito perspicaz para poder «ler» ou destrinçar a sátira.

## 2. b. *O MILAGRE DO BATEL*

Partindo do Japão o autor e o santo, ambos como passageiros a bordo de uma nau, surge uma tormenta, no meio da qual se perde um batel com vários homens da tripulação. Entretanto, a tormenta acalma e o batel reaparece com os homens sãos e salvos; mas, mantendo a ficção da obra, o reaparecimento do batel é apresentado como um milagre realizado por Francisco Xavier. O relato não nos chamaria a atenção se não fosse por um pequeno «defeito», que é o seguinte: no segundo dia da tormenta «se assentou, por parecer dos oficiais, que as obras do chapitêu e dos castelos de vante se arrasassem até ao andar do convés, para que a nau pudesse assim ficar mais afrontada, e obedecer aos lanços do leme» (CCXIV, 597). Mas o narrador, sempre satírico, constantemente chama a nossa atenção para esse inexistente chapitêu, dizendo-nos que, no terceiro dia da tormenta, «o padre, que então estava recolhido na câmara do capitão, veio ao chapitêu onde estavam o mestre e o piloto com mais outros seis ou sete portugueses» (CCXIV, 599). A seguir, é o próprio autor, que neste episódio assume um dos papéis principais, que dá maior ênfase ao seu «defeito», ao mencionar que S. Francisco Xavier se lhe dirigira, «chamando-me então para o chapitêu onde ele estava» (CCXIV, 601). No quarto dia, verificamos que Xavier «saiu do camarote e dirigiu-se acima do

chapidéu» (CCXIV, 601); e aí vemos o padre «encostando-se a cabeça no prepau do chapidéu» (CCXIV, 601), após o que, «tornando com isto a reclinar a cabeça sobre o prepau a que estava encostado deixou-se assim estar como se dormisse» (CCXIV, 603). A técnica usada é, pois, a de intencionalmente induzir o leitor a duvidar da ficção idealizada ou da versão do milagre apresentada pelo narrador um pouco «distráido».

## 2. c. O MILAGRE DOS ACHÉNS

A cenografia da *Peregrinação* é a de um mundo em desordem, infestado de lutas, guerras e conflitos sangrentos. Destacando-se em todas essas cenas de violência, há uma figura de sacerdote-guerreiro, pintado com as cores mais escuras do Mal. Essa figura do sacerdote malévolo é o *caciç*<sup>33</sup>, quase sempre presente, sempre anónimo e sempre muçulmano, que incita os seus sequazes à violência, à conduta cruel e desumana, em nome de uma divindade pessoal, um deus de tribo que apenas favorece os seus, excluindo todos os outros da comunidade humana. Esse *caciç* representa outra face do espírito da Cruzada, resumido nas palavras do arménio cristão, o qual, descoberto a bordo de um barco de piratas, após ter recordado a António de Faria «que este ofício em que agora andas não seja muito conforme à lei Cristã que no baptismo professaste» (XLII, 225), prossegue narrando as atrocidades contra ele praticadas pelos muçulmanos do porto de Jedda, no mar Vermelho, os quais lhe confiscaram o seu barco e a carga, lhe violentaram a

mulher e a filha, lhe mataram o filho que procurava defendê-los e, finalmente, justificaram a sua desumanidade «dizendo que só aos Massoleimões justos e santos assim como eles era lícito lograr bens de Deus» (XLIII, 227).

No «milagre dos Achéns», que foi «uma gloriosa e honrosa vitória» (CCVI, 533) dos Portugueses de Malaca, sobre os inimigos achéns, é esta atribuída exclusivamente à instigação, à inspiração, e ao encorajamento de S. Francisco que «nesta ida sempre se mostrou a principal parte» (CCV, 521). Assim, o santo é obliquamente apresentado como um sacerdote-guerreiro, oferecendo-se a «ir, se for necessário, em companhia destes servos de Cristo e irmãos meus, a pelejar com esses inimigos da Cruz» (CCIII, 509).

Agora, sempre no âmbito da sátira, Francisco Xavier é o equivalente do *caviz* malévolo, e os dois estão em contraste com os sacerdotes pagãos da China aos quais, por serem religiosos, não lhes «é permitido (tomarem) na mão coisa que tire sangue» (LXXVIII, 431).

## 2. d. *A CLARIVIDÊNCIA DE S. FRANCISCO XAVIER*

O «milagre dos achéns» termina com uma descrição dos bem conhecidos poderes de clarividência de Xavier, por intermédio dos quais o narrador nos afirma que Deus revelou ao santo o dia e a hora exactos da vitória, seis dias antes de a notícia ter chegado a Malaca. Porém, no mesmo parágrafo, o falso ingénio desvaloriza esses poderes misturando

os nomes das personagens envolvidas nos dois episódios de clarividência subsequentes.

A história deste milagre é relatada em segunda mão. Assim <sup>34</sup>,

... ali se contaram perante todos, uma das quais foi que, depois de partir de Maluco, estando um dia em Amboyno... dizendo Missa, depois de ter dito o Credo e antes de entrar no prefácio, disse aos que estavam na igreja: — «Dizei um *Pater noster* e uma Ave-Maria pela alma do nosso irmão João de Araújo, que agora partiu desta vida»; e chegando dali a quinze dias as naus que ficavam à carga do cravo, entre algumas novas que deram uma delas foi que falecera um tal Gonçalo de Araújo (porque assim me parece que se chamava) e que fora no próprio dia e hora em que o padre o dissera na estação em Amboyno. (CCVII, 541)

Enquanto as técnicas empregadas no «milagre dos achéns» são essencialmente as do herói-cómico e da ficção analógica, neste «milagre» o autor usa uma ambiguidade satírica e o disfarce de narrador inábil para desvalorizar o milagre.

## 2.e. *AS DISPUTAS TEOLÓGICAS DE FRANCISCO XAVIER NO JAPÃO*

A desvalorização do retrato idealizado do Santo prossegue nas disputas que ele sustentou com os sacerdotes budistas no Japão, fazendo-a então o narrador por recurso a omissão intencional, ou supressão de pormenores, e à gravitação semântica. Garante-nos ele, com toda a sua «ingenuidade», que o Santo confundiu os bonzos com os seus brilhantes argumentos teológicos. Recorda muito bem as

questões espinhosas levantadas pelos interlocutores japoneses, mas a sua memória traiçoa-o quando recorda as brilhantes refutações de S. Francisco Xavier. E não nos resta outra solução senão aceitar o seu testemunho de que «esta falsa proposição contrariou-lhe o padre com razões tão claras, tão evidentes, e tão verdadeiras...» (CCXIII, 587). A «diabólica proposição» submetida pelos bonzos era que «Deus era inimicíssimo de todos os pobres dizendo que pois lhes negava os bens que dava aos ricos, sinal era de que os não amava» (CCXIII, 587).

É esta uma questão deveras importante, dado que a pobreza, na estrutura filosófica da obra de Mendes Pinto, é pelo autor tida como um castigo de Deus. O S. Francisco Xavier histórico, como membro da Companhia de Jesus, fizera os votos de pobreza e começara o seu labor missionário no Japão como quem tivesse renunciado «aos bens da terra». Mas cedo aprendeu que este tipo de auto-abnegação lhe não ganharia muitas conversões entre os japoneses, que o desprezavam precisamente pela sua pobreza. Foi, pois, forçado, como o viriam também a ser todos os jesuítas que nas suas pegadas se seguiram, a mudar de métodos e atitudes de abordagem. Essa mudança está patente na cena em que se iniciam as disputas, quando S. Francisco Xavier chega à corte de Bungo vestido com as suas melhores roupagens e acompanhado pelos ricos mercadores portugueses em cujo barco procurou obter passagem de regresso à Índia. O Santo apresenta-se, então, envolvido por todos os símbolos de riqueza daqueles comerciantes abastados, que o acompanham na caminhada através das ruas da cidade, enquanto «cinco dos mais



honrados e ricos e de melhor nome levavam certas peças nas mãos, como criados seus» (CCIX, 557). O narrador astuto dá-nos ainda a perceber que esse ostentoso cortejo fora cuidadosamente preparado com a devida antecipação.

A questão posta pelos bonzos tem o propósito de fazer incidir a sátira sobre o tópico, fundamental na *Peregrinação*, da pobreza vista como castigo divino, aplicado agora ao povo português que abandonara a sua terra. Recordemos que isto é sugerido, como um dos motivos da expansão ultramarina, pelo rei tártaro, que especula sobre quais seriam as razões que levariam os portugueses a tais esforços para conquistar territórios tão distantes da sua terra: «ou a pobreza neles é tanta que de todo lhes faz esquecer a sua pátria» (CCXII, 705).

Nos passos utópicos da sua sátira dedica o autor largo espaço e atenção à riqueza e abundância com que Deus abençoara estes infiéis ingratos, especialmente na China, onde as riquezas são atribuídas a uma boa governação, por um rei temente a Deus:

... a terra é em si fértil de mantimentos, tão rica e abastada de todas as coisas, que em verdade afirmo que não sei como o diga, porque parece que não há entendimento que possa compreender, quanto mais palavras que possam declarar os nomes de tantas e tão várias coisas quantas Deus quis dar a este povo infiel e inimigo seu, e tão ingrato a todas estas mercês que dele recebe, que tem para si que só pelos merecimentos do seu Rei produz a terra esta abastança, e não graças à divina providência, e ao amor daquele Senhor que tudo pode. (CXIV, 649)

Isto é, por certo, uma estocada dirigida ao mísero reino de Portugal.

Contudo, o mais que o autor da *Peregrinação* nos dirá é que S. Francisco Xavier refutou os argumentos dos bonzos — que vêm na pobreza um sinal de desfavor de Deus — «com razões tão claras, tão evidentes e tão verdadeiras» (CCXIII, 587), apenas deduzindo, ambigualmente: «como a verdade não tem resposta que tenha eficácia, viram-se forçados, apesar da sua natural ufania e presunção, a admitirem o que lhes disse o padre» (CCXIII, 587), o que, por parte da *persona* ingênua, é uma defesa deliberadamente desajeitada.

A seguir, é a vez de um bonzo objectar contra a doutrina cristã de salvação exclusiva, dizendo a S. Francisco Xavier «que não tinha necessidade de vir do cabo do mundo para meter na cabeça da gente que na lei que pregava, nem em outra nenhuma, se podia algum homem salvar» (CCXIII, 589), ao mesmo tempo que apresentava as suas próprias razões para crer que «o paraíso do homem era o da terra» (CCXIII, 589). A isto, o santo não responde, apenas nos dando a saber o autor — como defensor da fé — que: «E assim do mesmo modo propôs muitas outras razões tão desatinadas como estas, que o padre também lhe contrariou muito facilmente» (CCXIII, 589).

Depois de ter levantado estas questões teológicas perigosas, o satirista deprecia os Bonzos — por sua própria conta — e apresenta-os disputando colericamente entre si, chegando até às bofetadas perante El-Rei de Bungo que os repreende com palavras significativas relativamente às conversões

forçadas dos cristãos-novos e à violência que fazia parte da cruzada. El-Rei admoesta os Bonzos metaforicamente, dizendo-lhes «que as coisas de Deus não haviam de se disputar com punhadas, mas com favor e zelo fundado em mansidão, porque no espírito humilde e manso se agasalhava Deus para dormir o seu sono quieto» (CCXIII, 589).

Querem os Bonzos saber, a seguir, porque é que Deus, em toda a sua omnisciência, não podia prever, e portanto precaver, o mal que seria causado por Lúcifer, quando afinal o próprio Deus criara os anjos. Depois de ponderar esta questão por uns instantes, o Santo «declarou-lhes largamente a verdade disto» — diz o narrador — mas suprimindo os pormenores, o que nos impede de vir a saber o que terá sido a «verdade» referida. O que quer que fosse, o facto é que os Bonzos contra ela objectam «com umas razões tão agudas» (CCXIII, 591) que levam S. Francisco a voltar-se para Duarte da Gama, capitão do navio que o há-de levar de regresso à Índia, e a dizer:

Note vossa mercê bem o que ouve, e verá que isto que estes dizem não vem deles, mas do próprio demónio que os ensina, mas confio em Deus Nosso Senhor que ele responderá por mim. (CCXIII, 591)

Desta maneira, os argumentos dos japoneses são ironicamente apresentados como oriundos do Diabo, enquanto que os do Santo como originados em Deus.

De novo tem o rei de interceder para restabelecer a paz, porque os Bonzos estão muito longe de estar satisfeitos com a resposta de S. Francisco — que o leitor não tem o privilégio de conhecer. E de novo o rei os repreende com palavras pesadas de insinuação:

... ajudai-vos da razão como homens, e não ladreís como cães todo o dia com uma pertinácia tão obstinada e cheia de cólera que a baba vos corre dos beiços como cães danados que mordem a gente. (CCXIII, 593)

Como faz com bastante frequência, também neste passo o satirista encobre as perigosas palavras dos seus porta-vozes por meio de uma exibição de humor cortesão, que apresenta como um gracejar seguido de «uma grande risada» (CCXIII, 593). Continuam as perguntas a ser feitas, nesse dia, por mais quatro horas, sem indicação do seu teor, com exceção do informe de que versaram «matérias altas». O que leva o narrador a concluir que os japoneses eram

... homens a quem todavia se não pode negar que têm por natureza melhor entendimento do que os outros Gentios daquelas partes, pelo que parece que será neste de mais fruto, e por isso melhor empregada, a diligência que se puser em os converter à fé do que nos Chingalás do Comorim e de Ceilão, mas nem por isso digo que nestoutros é mal empregada, senão muito bem. (CCXIII, 593)

O autor está a referir-se aqui, evidentemente, à costa de Malabar, da Índia Ocidental e do Ceilão, onde S. Francisco Xavier evangelizou durante quinze meses e onde se lhe atribuíram muitas conversões, especialmente entre os pescadores de pérolas de cabo Comorim, cuja ignorância e extrema simplicidade ele descreveu nas suas cartas a Santo Inácio de Loiola e a outros seus correspondentes na mãe-pátria. Chamando a nossa atenção para a maior inteligência dos Japoneses, que se não deixavam converter

facilmente ao Cristianismo, e entre os quais S. Francisco Xavier não conseguiu a colheita que ambicionava, o prudente narrador parece estar a suscitar dúvidas quanto à eficácia das anteriores conversões.

Na cena seguinte vamos constatar que o estratagema usado por Mendes Pinto é o da redução satírica, evidenciado no incidente em que um dos bonzos acusa S. Francisco Xavier de usar uma linguagem ofensiva nas suas referências a Deus e aos santos. O budista pergunta a Xavier «porque razão punha nomes torpes ao Criador de todas as coisas, e aos Santos... infamando-os de mentirosos, pois ele, como todos criam, era Deus de toda a verdade» (CCXIII, 593). O narrador, astucioso como é, explica então como ocorreu o mal-entendido, afirmando que

... na língua do Japão se chama a mentira «diusa»; e como o padre, quando pregava, dizia que aquela lei que ele vinha anunciar era verdadeira lei de Deus, o qual nome eles, pela grosseria da sua língua, não podiam pronunciar tão claro como nós, e para dizerem Deus diziam «diús», daqui veio que estes servos do diabo tomaram motivo de dizerem aos seus que o padre era o demónio em carne que vinha infamar a Deus, pondo-lhe nome de mentiroso. (CCXIII, 593)

Quanto aos «nomes torpes aos Santos», são eles explicados pelo facto de que, após cada missa, S. Francisco tinha por costume rezar uma oração

... para rogar a Nosso Senhor pela augmentação da fé Católica, e nesta ladainha dizia sempre, como nela se costuma: «*Sancte Petre ora pro nobis, Sancte Paule ora pro nobis*», e assim dos mais Santos. E porque também este vocábulo «santi» é na língua Japoa torpe e infame,

daqui veio arguir este ao padre que punha maus nomes aos Santos. (CCXIII, 593)

A partir deste incidente, S. Francisco viu-se forçado a omitir a palavra *sancte* das suas orações, substituindo-a por *beate Petre*, *beate Paule*, e assim aos outros Santos, «porque já anteriormente tinham os Bonzos todos feito peçonha disto perante el-rei» (CCXIII, 595). Embora nos diga que o rei ordenou ao Santo que substituísse a palavra *sancte*, a inocente *persona* nada nos diz quanto a um sucedâneo para o termo «Deus». Deveremos nós presumir que Francisco Xavier foi forçado a suprimi-lo dos seus sermões?

A função semântica criada pela justaposição dos elementos altos e baixos na passagem acima citada, explica-a o crítico Joseph Bentley da seguinte maneira: «Quando extremos de alto e baixo se fundem, os elementos altos descem no sentido do nível dos elementos baixos. Os níveis de conotação foram estabelecidos pela língua e pela cultura. Dado que a sátira funciona, antes do mais, como um modo linguístico de reduzir determinados valores no seu âmbito, a gravitação semântica pode ser considerada como um importante princípio funcional em matéria de estilo satírico... Imagens elevadas descem no sentido de imagens inferiores.»<sup>35</sup>

### 3. OS CONVERSOS

Em demasia proclama o autor que a actividade de S. Francisco Xavier em Comorim não era de certo

«mal empregada senão muito bem». Mas os seus ingênuos protestos apenas servem para reforçar o tema da ineficácia das conversões, tópico que é realçado por frequentes referências a renegados e a conversos asiáticos apresentados a rezar orações em português, que não têm qualquer significação para eles. É o caso da esposa chinesa de Vasco Calvo, que vemos praticando o seu culto em segredo. Como é igualmente o caso de Inês Leiria, que saúda o protagonista com «Padre nosso que estás nos Céus, santificado seja o teu nome», para imediatamente enveredar para o chinês «como quem não sabia mais do Português do que estas palavras» (XCI, 501). Não é o caso, contudo, dos descendentes do tecelão convertido por Mateus Escandel, que recitam as suas preces cristãs em chinês, traduzindo-as o protagonista para nosso proveito. Mas o alvo satírico deste episódio é mostrar que o castigo divino cairá sobre aqueles que praticam a perseguição religiosa, visto que, após a morte por apedrejamento do missionário cristão, às mãos dos sacerdotes que «amotinaram o povo» (XCVI, 531), «permitiu Nosso Senhor, por justo castigo da sua divina justiça, que... rebentando a terra em borbotões de água, foi toda a cidade subvertida...» (XCVI, 535).

As vidas dos inimigos do ridículo «reizinho» de Mergui foram poupadas «por dizerem que eram Cristãos», enquanto as mulheres e as crianças choravam, «gritando, “Cristão, Cristão, Jesus, Jesus, Santa Maria” e alguns diziam “Padre Nosso que estás nos Céus, santificado seja o teu nome”, sem mais outra coisa» (CXLVI, 111). E exactamente como aquele pobre rei se converte para que os portugueses

o restaurem no trono, enquanto os seus patéticos inimigos o fazem para que os Portugueses lhes poupem as vidas, de igual modo está a rainha de Aarú pronta a converter-se se tanto for necessário para que os portugueses a reponham no seu trono. Ouvimo-la, de facto, dizer aos seus sequazes: «Chegarei a tanto extremo, que mil vezes me farei Cristã se for necessário para alcançar em minha vida isto que tanto desejo» (XXVIII, 151).

Também o cafre que a António de Faria mostrou o seu traseiro, antes da refrega, se revela «Cristão, como qualquer de nós» (XL, 211) precisamente no momento em que os portugueses estão prestes a pôr em acção os seus instrumentos de tortura. António de Faria vem a saber que o pirata infiel Necodá Xicaulém fora uma vez baptizado em Malaca, onde lhe tinha sido dado o nome de Francisco de Sá, pelo seu padrinho Garcia de Sá, capitão da fortaleza, que o casara também com «uma órfã mestiça, muito gentil mulher, e filha de um português muito honrado» (XLVI, 245). Uma noite assassinou ele todos os portugueses que dormiam no seu barco e «intimou a mulher a que se fizesse gentia, e adorasse um ídolo que o seu Tucão, mestre do junco, levava numa arca» (XLVI, 245). Ao que parece, esse zelo religioso era inspirado pelo desejo de se desfazer da mulher, porque «assim desatada da lei Cristã a casaria com ele (o Tucão) porque o Tucão lhe dava por isso uma irmã sua que ali levava consigo, também gentia e china como ele» (XLVI, 245). Mas, pela sua fé obstinada, também a mulher foi morta com uma machadinha na cabeça» (LXVI, 245). Entretanto, um ex-gentio e ex-cristão, o pirata muçulmano Hinimilau, revela a



Antônio de Faria um aspecto bem mais interessante das conversões na Ásia. Renunciou ele à sua cristandade em favor do Islão porque, depois que se fizera Cristão, fora sempre muito desprezado pelos Portugueses», os quais, anteriormente, «quando era gentio, lhe falavam todos com o barrete na mão» (LI, 275). E, assim, tinha saído de Malaca e «se fora fazer mouro em Bintão», onde o rei de Jantana «que se achara presente, o tratara sempre com muita honra e os mandarins todos lhe chamavam irmão» (LI, 275).

Por outro lado, o autor apresenta-nos um interessante grupo de Portugueses, renegados que haviam aderido ao Islão, ao Budismo e ao Hinduísmo, três dos quais intervêm no episódio das guerras de Java. O vil rei de Demá tem, batalhando nas suas hostes, um perito de apetrechos bélicos caracterizado pelo autor como «um renegado, algarvio de nação, que pelo nome de infiel que então tinha se chamava Coje Geinal, e por honra da sua geração, porque não era de baixo sangue, calarei o que teve quando era Cristão» (CLXXIII, 315). A delicadeza da *persona* protege-o nessa delicada farpa contra a nobreza. O chefe-engenheiro do mesmo rei de Demá e «um renegado, maiorquino de nação» (CLXXV, 325), assim como o português feito monge budista, Nuno Rodrigues Taborda, também conhecido como João Rodrigues. Este último parece ter sido o único, entre os renegados portugueses, que retornou ao Cristianismo — morrendo um ano depois, em Malaca. Os outros, tanto quanto saibamos, viveram felizes com a nova religião que adoptaram.

Não tem idêntico sucesso o protagonista e o seu grupo de escravos portugueses que, com o

embaixador da Birmânia, viajam a caminho de Calaminham. Encontram-se, nessa jornada, com uma mulher portuguesa, viúva de «um jogue que peregrinava naquelas cabildas» com quem vivera durante vinte e três anos e que lhes garante muito piamente, que, «embora a víssemos ali daquela maneira, e naqueles trajas do diabo, nunca deixara de ser verdadeira Cristã» (CLXII, 227). Persuadem-na a que com eles regresse a Pegú, onde poderia depois embarcar para a Índia, vindo assim a acabar os seus dias «na povoação do Apóstolo S. José» (CLXXII, 227). Ela falta, todavia, à sua palavra, dando lugar a que a *persona* lamente que «em tudo nos faltou, porque nunca mais a vimos, nem soubemos novas dela» (CLXII, 227).

Vemos, a seguir, que os mesmos Portugueses desistem de uma outra tentativa, semelhante a esta, relacionada com uma outra mulher portuguesa, esta agora «casada com um gentio» (CLXXI, 307), com a qual se encontram pouco depois de escaparem aos Birmaneses. Essa mulher e o marido, «o qual, embora fosse gentio, era muito caridoso», facultam generosa provisão de alimentos aos Portugueses esfomeados, até eles conseguirem passagem de regresso à Índia. E o protagonista louva-a ainda por «muitas outras caridades de boa cristã». Tanto essa mulher como o seu marido, embora gentios, representam o espírito da caridade, ou uma moral que é possível fora dos limites da Igreja.

A procissão de conversos e renegados que se desenrola ao longo das páginas da *Peregrinação* simboliza o fracasso dos portugueses na divulgação e expansão da fé, assim como a incapacidade que

demonstraram em manter os seus no seu próprio rebanho desde que lhes é facultada a liberdade de escolha.

Em suma: a Cruzada é um fracasso. E, além disso, a missão de expandir a fé é vista pelos Asiáticos como teia de «patranhas», ponto de vista directamente expresso pelo porta-voz do autor, o amigável rei de Patane, que, ao tomar conhecimento de que o protagonista está a caminho do Japão, de companhia com o padre Belchior, no nobre propósito de converter os japoneses, comenta: «Quanto melhor fora a estes, já que se aventuram a tantos trabalhos, irem à China fazer-se ricos, do que pregarem patranhas a reinos estranhos» (CCXX, 639).

É assim o autor falando *in propria persona*. E é, realmente, um ponto de vista de extraordinária modernidade.

### III / O CASTIGO DIVINO

Ao longo da obra são frequentes os avisos de um inevitável castigo divino, que surgem não só nas alocações de porta-vozes caracterizados pela sua santidade, como também em inúmeras metáforas, em pormenores simbólicos e nos incontáveis analogismos entrelaçados.

A viagem de António de Faria a Calemply, que considerámos nas páginas anteriores deste nosso estudo, não é senão a alegórica representação de uma colectividade em perseguição cega de um falso ideal, precipitando-se para a sua própria destruição — ou, por outras palavras, um castigo executado por uma Divina Justiça. O significado alegórico da viagem — e da obra, afinal — está reflectido nas palavras do ermitão, a quem António de Faria se apresentou como peregrino que vem dar graças a Deus por o ter salvo do naufrágio, que é, precisamente, o castigo que o espera:

... o fusco da tua cegueira, como piloto do inferno  
te trás a ti e a essoutros à côncava funda do lago da  
noite, porque em vez de dares graças a Deus por  
tamanha mercê como confessas que te fez, o vens  
roubar, pois, pergunto, se assim o fizeres que esperas  
que faça de ti a divina justiça no derradeiro bocejo da

vida? Muda esse teu mau propósito, e não consintas que em teu pensamento entre imaginação de tamanho pecado, e Deus mudará de ti o castigo. (LXXVI, 419)

Também a filosofia do autor se apresenta resumida nas palavras do «grepo» de Calaminham. A história da *Arca de Noé*, do Velho Testamento, e do justo sobrevivente solitário é apresentada sob perspectiva asiática, apontando para o conceito do castigo divino e das boas acções como chave do reino dos Céus:

... multiplicando-se, pela corrupção da natureza, os pecados dos homens no mundo, alagara Deus toda a terra, mandando às nuvens do Céu que chovessem sobre ela e afogassem toda a coisa viva que nela houvesse, e se salvara somente um justo, com sua família, que Deus mandara recolher numa grande casa de pau, do qual depois procederam todos os outros que habitam a terra. (CLXIV, 249)

Alusões ao Dilúvio aparecem também na mitologia e nas lendas fantasiadas relativas à fundação das cidades da China. São várias as descrições de cidades submersas, de destruições causadas pelo fogo, por inundações e sismos, apresentadas todas como punição vinda dos Céus e aplicada a uma comunidade de homens como consequência das suas acções más. Todos estes relatos e alusões se entrelaçam com a versão dada pelo narrador da destruição dos enclaves portugueses de Liampó e Chinchéu, como castigo «pelo desmancho de um português» (CCXXI, 645).

Outros avisos e presságios da destruição da comunidade portuguesa aparecem já no início da obra. António de Faria e o pirata seu parceiro, Quiay Panjão, decidem lançar âncora no porto de Chinchéu a fim de

obterem informações sobre os barcos portugueses vindos de Liampó, pois tinham ouvido um rumor segundo o qual o imperador da China tinha enviado uma enorme armada contra Liampó,

... para prender os nossos que lá residiam, e queimar-lhes as naus, e as povoações, porque os não queria na sua terra, por lhe terem chegado notícias de não serem eles gente tão fiel e pacífica como antes lhe tinham dito. (LVII, 309)

Tendo-se assegurado de que aquela armada chinesa levava, de facto, um destino diferente, os dois parceiros prosseguem na sua viagem para Liampó.

O narrador demora-se numa cuidadosa ponderação dos esplendores que tinham sido apanágio da comunidade portuguesa daquele enclave — de que nunca vieram a encontrar-se, de facto, quaisquer vestígios <sup>36</sup>. Isso mesmo fez sentir a queda mais duramente, sendo a catástrofe de Liampó descrita como «horrendo e espantoso castigo da mão de Deus, e da potência da sua divina justiça» (CCXXI, 647). O culpado desta punição divina foi aquele mesmo Lançarote Pereira referido no julgamento da ilha de Léquiós. Nesse episódio fora dito que os chineses se tinham vingado dos pobres prisioneiros portugueses porque este mesmo Lançarote Pereira os derrotara em «uma briga» ao largo da costa da China, próximo de Lamau, no ano anterior (CXL, 77). Agora, é dito dele e da destruição de Liampó, que «de todos estes males e desventuras foi causa a má consciência e pouco siso de um português cobiçoso» (CCXXI, 647). E todos estes pormenores se fundem numa rede espantosa de

peças que entre si se enlaçam, ajustando-se perfeitamente.

Desastre semelhante ocorre em Chinchéu, outro enclave português estabelecido dois anos após a destruição de Liampó. Também esta cidade veio a ser destruída em consequência dos malefícios característicos de um outro capitão português, «quase do mesmo estofo do Lançarote Pereira» (CCXXI, 647). Em piedosa insinuação, o autor sugere que igual destino está reservado à recentemente fundada cidade de Macau, onde tudo é paz, nessa altura, mas onde «as pazes não durarão senão enquanto os nossos pecados não ordenarem que haja algum motivo como os anteriores para ela se levantar contra nós, o que o Nosso Senhor não permita pela sua infinita misericórdia» (CCXXI, 651). Macau parece figurar neste passo como um símbolo da expansão portuguesa.

Fernão Mendes Pinto viveu ainda o bastante para presenciar a derrocada do outrora glorioso reino de Portugal. Os acontecimentos narrados na sua *Peregrinação* aparentam esgotar-se em 1558, ano do regresso do autor a Portugal. Mas, na realidade, é com iniludível subtileza que ele nos conduz até ao ano de 1578.

Na última página da obra surge uma alusão ao falecimento da rainha-avó D. Catarina. As piedosas palavras que ao seu nome se seguem, «que santa glória haja», constituem um astucioso *memento* da catástrofe daquele ano de 1578, em que se deitou a perder a soberania portuguesa, pois que D. Catarina viria a falecer apenas quatro dias após ter tomado conhecimento dos planos de D. Sebastião relativos à última Cruzada na África. Essas mesmas piedosas mas

ardilosas palavras, «que santa glória haja», parecem constituir uma subtil alusão ao desastroso acontecimento de Alcácer-Quibir, omitido na obra. Uma alusão assim breve a esse fatídico ano de 1578 é um bem apropriado remate para a *Peregrinação*, pois nesse ano, segundo a visão histórica do autor, Deus achou por bem punir com justa severidade uma perversa comunidade de homens empenhados na concretização de um falso ideal.



## NOTAS

<sup>1</sup> Edward W. Rosenheim, Jr., «The Satiric Spectrum», *Swift and the Satirist's Art*. (Chicago: Chicago University Press, 1963), p. 25. Reditado em: Ronald Paulson, ed., *Satire: Modern Essays in Criticism* (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1971), pp. 317-318.

<sup>2</sup> Esta carta foi dirigida aos seus confrades jesuítas em Portugal e impressa em espanhol, italiano, francês e inglês, em 1555, antes do regresso do autor a Portugal, nas colecções das cartas dos Jesuítas. Esta primeira carta deu certa fama ao autor muito antes da publicação da *Peregrinação*. Porém, depois da sua separação da Companhia de Jesus, o nome de Mendes Pinto foi omitido nas edições impressas subsequentemente.

<sup>3</sup> Em 1902, o texto original duma segunda carta de Mendes Pinto datada de Macau, 20 de Novembro de 1555, foi descoberta e publicada pela primeira vez pelo orientalista alemão Oskar Nachod. V. «Ein Brief von Fernão Mendes Pinto», Separata da *Festschrift do XIII Internationalen Orientalisten Kongress*, Hamburg, 1902, Deutsch-Japanischen Gesellschaft (Wa-Doku-Kai) de Berlin.

<sup>4</sup> Esta carta foi vendida à Universidade de Harvard em 1967. A autora está a preparar neste momento, juntamente com o professor Francis M. Rogers, da mesma universidade, uma edição desta carta inédita.

<sup>5</sup> A autora não pôde examinar os vários exemplares manuscritos da carta de Fernão Mendes Pinto escrita de Malaca em 5 de Dezembro de 1554, para o Colégio de Jesuítas em Coimbra. Os exemplares publicados no presente século evidenciam, porém, algumas discrepâncias significativas.

Cristóvão Ayres, na sua memória *Fernão Mendes Pinto. Subsídios para a sua biographia e para o estudo da sua obra*. (Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1904), Documento B, p. 60, n.º 4, dá preferência à leitura seguinte: «minha glória e felicidade estava em entrar em minha terra cõ nove ou dez mil cruzados.» Por outro lado, este autor faz notar que no Códice da Ajuda se lê: «estava ã entrar ã *motemor* cõ nove ou des mil cruzados.» Qual está correctã? «minha terra»? ou «*motemor*?» É uma questão ainda por averiguar.

<sup>6</sup> Sobre a família Mendes e os possíveis laços familiares entre eles e Fernão Mendes Pinto, v. Rebecca Catz, *A Sátira Social de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Prelo Editora, 1978, Apêndice D, pp. 321-323.

<sup>7</sup> A participação de Fernão Mendes Pinto neste histórico incidente é ainda hoje vivamente disputada por estudiosos. Contudo, deverá referir-se desde já que o seu nome não figura nas antigas crónicas europeias ou japonesas.

<sup>8</sup> Carta de S. Francisco Xavier ao rei D. João III, datada de Cochim, 31 de Janeiro de 1552. Publicada pela primeira vez, na íntegra pelo padre Georg Schurhammer, em 1933, nela se lê: «Fernão Mendes serviu Vossa Alteza nestas partes e emprestou-me 300 cruzados no Japão para construir uma casa em Yamaguchi.» Manuscrito original na Biblioteca de Boston College. V. *Europe Informed* (Cambridge, Mass./ New York: Sixth International Colloquium on Luso-Brazilian Studies, 1966), pp. 117-118.

<sup>9</sup> Otomo Yochichige recebeu o baptismo em 28 de Agosto de 1578. Luís Fróis enviou a notícia para Lisboa em Outubro desse ano, mas a sua carta não chegou senão no Outono de 1580. V. Georg Schurhammer, S. J., «O Descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543», *Anais da Academia Portuguesa da História*, 1.ª, 2.ª séries (1946), 7-112; reeditada na obra de Schurhammer: *Gesammelte Studien: Orientalia*, II (Roma: Institutum Historicum, S. I. (1963), p. 552, n.º 33.

<sup>10</sup> O padre Giovanni Pietro Maffei, incumbido pelo rei Cardeal D. Henrique de escrever a história da evangelização realizada pelos portugueses na Índia, em Outubro de 1582 entrevistou Mendes Pinto, no que se fez acompanhar pelos jesuítas Gaspar Gonçalves e João Rebelo. V. Georg Schurhammer, «Um documento inédito sobre Fernão Mendes

Pinto», *Revista de História*, XIII (1924), 81-88. Neste artigo o padre Schurhammer reproduz os apontamentos dessa entrevista.

<sup>11</sup> A obra contém diversas alusões a personalidades e acontecimentos que delimitam o tempo de composição:

a) No capítulo XXXII há referência a um acontecimento ocorrido na Índia, em 1568, quando Leonis Pereira era o capitão de Malaca (1567-1570). A notícia deste acontecimento não podia ter chegado a Lisboa antes de 1569.

b) No capítulo CCXXVI, o autor refere-se a D. Catarina como a rainha morta. Ela morreu a 12 de Fevereiro de 1578.

c) Numa carta escrita de Coimbra em 22 de Fevereiro de 1569 pelo padre jesuíta Cipriano Soares a um padre Diogo Mirón, jesuíta também, em Roma, o padre Soares refere-se a Mendes Pinto como alguém «... que V. Rev. conocerá por información, que fué con el P. M. Melchior a Japón y corrió aquel Oriente donde me dixo en diversas partes fué cautivo diez y ocho vezes, y tiene una memoria felicísima, y a escrito un comentario de las cosas que vió en diversos reynos, de que la gente tiene grande expectación.»

Citado por Georg Schurhammer, S. J., in «O Descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543», *Gesammelte Studien: Orientalia II* (Roma: Institutum Historicum SI, 1963), p. 557.

<sup>12</sup> Carta do padre Aires Brandão, datada de Goa, 23 de Dezembro de 1554, citada por Cristóvão Ayres em *Fernão Mendes Pinto. Subsídios para a sua biographia e para o estudo da sua obra*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1904, Documento A, p. 56.

<sup>13</sup> Alvin P. Kernan, «A Theory of Satire», in: *Satire: Modern Essays in Criticism* (ed.) Ronald Paulson, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1971, p. 253.

<sup>14</sup> Segundo Harrison, J. B., Gaspar Correia era desta mesma opinião. Falando de Cutiale, Senhor de Tanore, Correia escreve: «This great friendship, which the Moor had for us, cost him the total destruction of his person and wealth, something which happens to all the Moors and Gentios who risk our friendship.» V.: «Five Portuguese Historians», in: C. H. Philips, ed., *Historians of India, Pakistan, and Ceylon*, London: Oxford University Press /NewYork/Toronto, 1961, p. 168.

<sup>15</sup> Ronald Paulson, *The Fictions of Satire*. (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins Press, 1976), p. 60.

<sup>16</sup> Esta metáfora é usada com referência específica a Fernão Mendes Pinto pelo padre Belchior Nunes Barreto, Vice-

Provincial da Companhia de Jesus na Índia, numa carta de Malaca, datada de 3 de Dezembro de 1554. Falando do neófito, o padre Belchior escreve ao Provincial da Companhia de Jesus, em Coimbra, afirmando que a aparência do Irmão Fernão Mendes, vestido de trapos e a pedir esmolas, causou grande espanto em Malaca onde tinha fama de ser um dos mais ricos e afortunados homens: «Vêem-no agora deixar de servir ao malvado Mamona, o qual em esta terra é o pagode melhor servido de todos.» Citado por Christóvão Ayres in: *Fernão Mendes Pinto. Subsídios para a Sua Biografia e para o Estudo da Sua Obra*, Lisboa: Academia Real das Ciências, 1904, p. 68.

<sup>17</sup> Boileau, *Oeuvres* (1824), II, 165, citado in Ronald Paulson, *The Fictions of Satire* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins Press, 1967), p. 99.

<sup>18</sup> Ronald Paulson, *The Fictions of Satire*, p. 110.

<sup>19</sup> David Worcester, *The Art of Satire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940), p. 103.

<sup>20</sup> A data deste célebre naufrágio ao largo da costa de Natal é indicada como tendo sido a de 24 de Junho de 1552, por Charles R. Boxer, in *Further Selections from the Tragic History of the Sea*. (London: Hakluyt Society, 1968) CXXXII, 2a. ser., p. 32.

<sup>21</sup> David Worcester, *The Art of Satire*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940), p. 73.

<sup>22</sup> Worcester, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>23</sup> Alvin P. Kernan, «A Theory of Satire», in *Satire: Modern Essays in Criticism*, ed., Ronald Paulson (Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc., 1971), pp. 270-271.

<sup>24</sup> Ronald Paulson, *The Fictions of Satire*. (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1971), pp. 10-11.

<sup>25</sup> Ronald Paulson, *The Fictions of Satire*, p. 4.

<sup>26</sup> Maurice Collis, *The Grand Peregrination*, p. 190.

<sup>27</sup> Collis, *ob. cit.*, p. 193

<sup>28</sup> Collis, *ob. cit.*, p. 194.

<sup>29</sup> Northrop Frye, «The Nature of Satire». *University of Toronto Quarterly*, XIV (Out.- Jul., 1944-45), p. 80.

<sup>30</sup> Ferguson escreve: «I am extremely doubtful if the whole of the book, not published until 1614 (some thirty years after its alleged author's death and more than fifty years after his return from the East), was really written by Fernão Mendes Pinto. I am inclined to share the belief of Mr. R. S. Whiteway that the Jesuits had a hand in its concoction, with a view to the glorification of

Xavier.» V. Donald W. Ferguson, «Letters from Portuguese Captives in Canton: Written in 1534 and 1536, with an Introduction on Portuguese Intercourse with China in the First Half of the Sixteenth Century», *The Indian Antiquary*, XXX (Bombay, October 1901), p. 439.

Embora não tenha compulsado a obra de Whiteway, creio que Ferguson se refere a *The Rise of the Portuguese Power in India 1497-1550*. (London: Constable, 1899).

Armando Cortesão faz notar que essas cartas foram escritas em 1524, e não em 1534 e 1536, como Ferguson erradamente julgou; e que João de Barros as utilizou nas suas *Décadas*. V. Cortesão, «Introduction», *The «Suma Oriental» of Tomé Pires*, Vol. 89, 2.<sup>a</sup> série (London: Hakluyt Society, 1944).

<sup>31</sup> «Presque tous les anciens biographes (Tursellini, Lucena, Du Jarric, Bartoli, Sousa) ont également puisé dans le *Peregrinação* de Mendez Pinto. Édité à Lisbonne en 1614 (la même année et chez le même éditeur, Pedro Crasbeeck, à Lisbonne. que do Couto qu'il contredit à chaque ligne). Or il est impossible d'avoir confiance en Pinto et ce n'est pas un des moindres ennuis de l'historien de Xavier, que de rencontrer à chaque pas cet encombrant et fantaisiste voyageur, sur la foi duquel on a juré trop longtemps... Partout où l'on peut vérifier ses récits par d'autres documents sérieux, on le trouve en faute Il n'y aurait donc qu'à l'abandonner Malheureusement, pour certains épisodes, nous n'avons d'autres témoignages que le sien et l'on peut dire presque à coup sûr que son récit contient à parts égales de l'histoire et du roman.» V. A. Brou, S. J., *Saint François Xavier* (Paris, 1912), I, citado em Georg Schurhammer, S. J., «Fernão Mendes Pinto und seine *Peregrinação*», ob. cit. *Orientalia*, p. 27.

<sup>32</sup> Verificou-se recentemente uma subtil mas significativa alteração na atitude da Igreja Católica em relação aos restos mortais de São Francisco Xavier. Já não são referidos oficialmente como um «corpo incorrupto», mas simplesmente como «reliquias». Foi esta a linguagem empregada pelo bispo Raul N. Gonçalves quando, em Janeiro de 1973, visitou a Basílica do Bom Jesus em Goa, onde os restos mortais de Francisco Xavier repousam num caixão de vidro. Isto significa uma viragem em centenas de anos de prática dos escolásticos devotados a apoiar o milagre da incorruptibilidade de Francisco Xavier. V. *The Los Angeles Times*, 25 de Fevereiro de 1973, Secção 1-A, p. 1.

<sup>33</sup> Curiosamente, a palavra *caciç* é derivada do árabe *Qasis*, que significa «padre cristão». Todavia, como assinala Yule, o termo é frequentemente usado por viajantes espanhóis e portugueses no Oriente como se fosse o título especial de um maometano, em vez de ser, como realmente é, a designação especial e tecnicamente correcta de um padre cristão. V. Yule e Burnell, *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*, rev. ed. William Crooke, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1968, pp. 169-170. V. também Sebastião R. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*. (Coimbra: Imprensa da Universidade), 2 vols., 1919-21, vol. 1; e Aluísio Ricardo Nykl, «Algumas observações sobre as línguas citadas na “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto», *Petrus Nonius*, (Grupo Português da História das Ciências), Lisboa, III (1940), p. 181.

<sup>34</sup> Refere-se aqui a duas personagens, em duas ocasiões distintas: uma dessas personagens, um tal João Galvão, que morreu no mar, e a outra, João Araújo, que morreu em Amboína. Diz-se que Francisco Xavier ofereceu orações pela sua alma quando rezava em Ternate, vários dias antes da chegada das notícias.

<sup>35</sup> Joseph Bentley, «Semantic Gravitation: An Essay on Satiric Reduction», *Modern Language Quarterly*, University of Washington, Seattle, XXX, n.º 1 (Março, 1969), p. 7.

<sup>36</sup> William C. Milne, «Notes of a seven months' residence in the city of Ningpo, from December 7, 1842 to July 7, 1843», *The Chinese Repository*, Vol. XIII (1844), pp. 338-357.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, Charles M. (ed.). *Famous Utopias*, New York: Tudor Publishing Co., s/d.
- AYRES, Christovam. *Fernão Mendes Pinto e o Japão. Pontos Controversos*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1906. — *Fernão Mendes Pinto. Subsídios para a sua biografia e para o estudo da sua obra*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1904.
- BEATTIE, Lester M., «The Lighter Side of Swift», in: *Six Satirists*. Pittsburgh: Carnegie Institute of Technology, 1965, pp. 35-50.
- BENTLEY, Joseph. «Semantic Gravitation: An essay on Satiric Reduction», *Modern Language Quarterly*, XXX (March, 1969), 3-19.
- BOXER, Charles R., «Subsídios para a história dos Portugueses no Japão (1543-1647): 1.<sup>a</sup> parte: Sobre o descobrimento do Japão». *Boletim da Agência Geral das Colónias*, ano 3, n.º 23 (Maio de 1927), 3-16. — «Notes on Early European Military Influence in Japan (1543-1853)», *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 2.<sup>a</sup> série, VIII (1930), 67-93. — «Some Aspects of Portuguese Influence in Japan, 1542-1640», *The Transactions of the Japan Society*, XXXIII (1936), 13-64. — *Fidalgos in the Far East (1550-1770): Fact and Fancy in the History of Macao*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1948. — *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. 2nd ed. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1967 — *South China in the Sixteenth Century*. Second series, CVI. London: Hakluyt Society, 1953. —

- (Ed.) *Further Selections from the Tragic History of the Sea, 1559-1565*. Second series, CXXXII. London: Hakluyt Society, 1968.
- BRANDÃO, Mário. *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1969.
- BREDVOLD, Louis I. «A Note in Defence of Satire», *ELH: A Journal of English Literary History*, VII, 4 (December, 1940), 253-264.
- BRITO REBELO, Jacinto Inácio de (ed.). *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. 4 vols., 7.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Livraria Ferreira, 1908.
- BROOKS, Cleanth. «Irony and “Ironic” Poetry», *College English*, IX (1948), 231-237.
- BROOKS, Mary Elizabeth. *A King for Portugal: The Madrigal Conspiracy, 1594-95*. Madison & Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1964.
- BROWN, Ashley e John L. Kimmey (eds.). *Satire: An Anthology*. Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Co., 1968.
- BULLITT, John M. *Jonathan Swift and the Anatomy of Satire: A Study of Satiric Technique*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- CANNAN, Gilbert. *Satire*. London: M. Secker, 1941.
- CARDOSO, Nuno Catharino. *Poetas Satíricos, Moralistas e Parodistas e Românticos e Ultra-Românticos*. Lisboa: Portugália, s/d.
- CARENS, James F. *The Satiric Art of Evelyn Waugh*. Seattle/London: University of Washington Press, 1966.
- CASAS MONTEIRO, Adolfo (ed.). *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto e cartas*. 2 vols. Lisboa/Rio de Janeiro: Sociedade de Intercâmbio Cultural Luso-Brasileiro, Lda., 1952-53.
- CASILHO, José Feliciano de. «Notícias da Vida e Obra de Fernão Mendes Pinto», in: *Fernão Mendes Pinto: excerpitos seguidos de uma notícia sobre sua vida e obras*. Vol. XVI, Parte II. 2.<sup>a</sup> ed. Paris/Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1865.
- CASTRO, Joaquim Mendes de. «Relendo a “Peregrinação”», *Brotéria*, Vol. CVII, n.º 2-3 (Agosto-Setembro, 1979), pp. 162-186.
- CHARIGNON, A.J.H. e M. Médard. *A propos des voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto*. Peking: Imprimerie des Lazaristes, 1936.



- COVEN, Louise G., F. M. Rogers e C. H. Rose (eds.). «Introduction», Antonio Enríquez Gómez, *Fernan Mendez Pinto — Comedia Famosa en dos Partes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- COLLIS, Maurice. *The Grand Peregrination*. London: Faber & Faber, 1949.
- CORREIA, João David Pinto. *Autobiografia e Aventura na Literatura de Viagens: A «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto*. Lisboa: Seara Nova/Comunicação, 1979. (Col. Textos Literários).
- CORTESÃO, Armando. «Fernão Mendes Pinto não era de origem judaica», *Seara Nova* (2 de Outubro de 1943), n.º 842. — *The «Suma Oriental» of Tomé Pires*. 2.ª série. Vols. 89-90. London: Hakluyt Society, 1944. — *Primeira embaixada europeia à China*. Lisboa: Seara Nova, 1945.
- COSTA PIMPÃO, A. J. da e César Pegado (eds.). *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. 7 vols. Porto: Portucalense Editora, 1944-45.
- CUNNINGHAM, Jr., William F., «A Symposium on the Concept of the Persona in Satire», *Satire Newsletter*, III, ii (Spring 1966), 92-95.
- CUSATI, Maria Luísa, «O Léxico marítimo na “Peregrinação” di Fernão Mendes Pinto», *Annali: Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza, Napoli*, XX, n.º 1, 1978, 141-161. — «Note Lessicali: Terminologia mercantile nella “Peregrinação” di Fernão Mendes Pinto», *Annali: Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza, Napoli*, XIII, 1971, 228-233.
- DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. 2 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919-1921.
- DÓRIA, António Álvaro, «Um aventureiro português do século XVI: Fernão Mendes Pinto», *Separata da Revista Gil Vicente*. Guimarães, 1951.
- DUYVENDAK, J. J. L., «Review of Books», *Journal of the American Oriental Society*, LVII, iii (September, 1937), 343-348.
- EHRENPREIS, Irvin. «Personae», Carrol Camden, *Restoration and Eighteenth Century Literature; essays in honor of A. D. McKillop*. Chicago:

- University of Chicago Press, for William Marsh Rice University, 1963.
- ELLIOTT, Robert C. «The Definition of Satire: A Note on Method», *The Yearbook of Comparative and General Literature*, XI, n.º 2 B (1962), 19-23. — *The Power of Satire: Magic, Ritual, Art*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1960.
- EUROPE INFORMED. Cambridge, Mass./New York: Sixth International Colloquium on Luso-Brazilian Studies, 1966.
- FEINBERG, Leonard. *The Satirist: His Temperament, Motivation, and Influence*. Ames, Iowa: Iowa State University Press, 1963. — *Introduction to Satire*. Ames, Iowa: Iowa State University Press. 2.<sup>a</sup> ed., 1968.
- FERGUSON, Donald W. «Letters from Portuguese Captives in Canton: Written in 1534 and 1536, with an Introduction on Portuguese Intercourse with China in the First Half of the Sixteenth Century», *The Indian Antiquary*, XXX (October-November, 1901), 421-451, 467-491; XXXI (January-February, 1902), 10-32, 53-65.
- FORD, J. D. M. & L. G. Moffatt. *Letters of John III, King of Portugal, 1521-1557*. Cambridge: Harvard University Press, 1931. — *Letters of the Court of John III, King of Portugal*. Cambridge: Harvard University Press, 1933.
- FREE, William N., «A Symposium on the Concept of the Persona in Satire», *Satire Newsletter*, III, ii (Spring, 1966), 111-118.

- FREITAS, Jordão A. de, «A Inquisição em Goa», *Arquivo Historico Portuguez*, V. (1907), 216-227. — *Subsidios para a bibliographia portugueza relativa ao estudo da lingua japonexa e para a biographia de Fernão Mendes Pinto*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905. — «Miguel de Cervantes e Fernão Mendes Pinto». *Diário de Notícias*. Lisboa, 1 de Junho de 1905. — «Jesuítas no Japão. Um inédito do século XVI», *Diário de Notícias*. Lisboa, 20 de Março de 1906. — (Ed.) *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. 7 vols. Vila Nova de Gaia: Cosmopolis, 1930. — «Literatura de Viagens», in: *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, ed. Albino Forjaz de Sampaio. 3 vols. Lisboa: Livraria Bertrand, 1932. Vol. III, pp. 50-64.
- FREYRE, Gilberto, «Em torno da “Peregrinaçã” de Fernão Mendes Pinto», in: *Vida, Forma e Cor*. Rio de Janeiro: Livraria Olympio, 1962, pp. 373-390.
- FRYE, Northrop, «The Nature of Satire», *University of Toronto Quarterly*, XIV (October-July, 1944-45), 75-89. — *Anatomy of Criticism: Four Essays*, 5.<sup>a</sup> ed., Nova Iorque: Atheneum, 1967.
- GIESE, Wilhelm, «Mots malasiens empruntés au Portugais», *Boletim de Filologia*, Lisboa, XVIII (1959), 275-294.
- GORIS, Jan-Albert, *Etude sur les Colonies Marchandes Méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain; Université de Louvain, 1925.

- GREEN, D. H., «Irony and Medieval Romance», *Forum for Modern Language Studies*, VI, i (January, 1970), 49-64.
- GREENE, Thomas M., *Rabelais: A Study in Comic Courage*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1970.
- HAAS, Hans, *Geschichte des Christentums in Japan*, 2 vol., Tokyo: Hobunsha, 1902-04.
- HAAS, William E., «Some Characteristics of Satire», *Satire Newsletter*, III, i (Fall 1965), 1-3.
- HARRISON, J. B., «Five Portuguese Historians», in: C. H. Philips, (ed.), *Historians of India, Pakistan, and Ceylon*, London/ /New York/Toronto: Oxford University Press, 1961, pp. 155-169.
- HARTE, Walter, *An Essay in Satire, particularly on the «Dunciad» (1730)*. Introd. By T. B. Gilmore, Publication n.º 132, The Augustan Reprint Society, William Andrews Clark Memorial Library, University of California, Los Angeles.
- HERCULANO, Alexandre, *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, vol. 3. — Trans. John C. Branner, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, Stanford, California: Stanford University Press, 1926.
- HERTZLER, Joyce Oramel, *The History of Utopian Thought*, New York: Cooper Square Publishers, Inc. (1923), rev. ed. 1965.
- HIGHET, Gilbert, *The Anatomy of Satire*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962.

- HOLLOWAY, John, «The Well-Filled Dish: An Analysis of Swift's Satire», *Hudson Review*, IX, n.º 1 (Spring 1956), 20-37.
- JOHNSON, J. W. (ed.), *Utopian Literature*, New York: Random House (The Modern Library), 1968.
- KAMMERER, Albert, «Le problématique voyage en Abyssinie de Fernand Mendez Pinto (1537)», in: *La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et la Cartographie des Portulans du monde oriental*. Cairo: Société Royale de Géographie d'Égypte, 1947.
- KERNAN, Alvin P., «A Theory of Satire», in: *Satire: Modern Essays in Criticism*, (ed.) Ronald Paulson. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1971, pp. 249-277. — *The Plot of Satire*, 3.<sup>a</sup> ed., New Haven e London: Yale University Press, 1971.
- KINSLEY, William, «A Symposium on the Concept of the Persona in Satire», *Satire Newsletter*, III, ii (Spring 1966), 122-125.
- KNOX, Edmond Valpy, *The Mechanism of Satire*, The Leslie Stephen Lecture, May 10, 1951. Cambridge University Press.
- KNOX, Norman, «The Satiric Pattern of the *Canterbury Tales*», in: *Six Satirists*. Carnegie Series in English n.º 9. Pittsburgh: Carnegie Institute of Technology, 1965.
- LAGÔA, João António de Mascarenhas Judice, visconde de, «A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto. Tentativa de reconstituição geográfica», *Anais*, II, i. Lisboa: Junta de Investigações Coloniais, 1947, pp. 11-156.

- LANHAM, Richard A. (ed.), *A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1969.
- LAPA, Manuel Rodrigues (ed.), *Peregrinação*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Textos Literários, 1963.
- LEA, Henry Charles, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., New York: The Macmillan Company, 1906-07.
- LEE, Jae Num, *Swift and Scatological Satire*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1971.
- LE GENTIL, Georges, *Les Portugais en Extrême-Orient: Fernão Mendes Pinto, un précurseur de l'exotisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Hermann, 1947.
- LENIENT, Charles Félix, *La Satire en France, ou, La Littérature militante au XVI<sup>e</sup> siècle*, 2 vols., 3.<sup>a</sup> ed., rev. et cor. Paris: Hachette, 1886.
- MACGREGOR, Ian A., «Notes on the Portuguese in Malay», *Royal Asiatic Society. Journal of the Malayan Branch*, 170, pp. 5-47.
- MACK, Maynard, «The Muse of Satire», *The Yale Review*, XLI (1951), 80-92.
- MAGALHÃES Jr., Raymundo (ed.). *Antologia de humorismo e sátira*, 2.<sup>a</sup> ed., rev. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1969.
- MARCHIORI, Laura, «Fernão Mendes Pinto e la sua opera: una vita romanziata del XVI secolo», *Quaderni Ibero-Americani*, vol. 41 (Dec. 1972), 7-17.
- MARGARIDO, Alfredo, «La Multiplicité des sens dans l'écriture de Fernão Mendes Pinto et quelques problèmes de la littérature de voyages au XVI<sup>e</sup>

- siècle», *Arquivos do Centro Cultural Português*, XI, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1977, pp. 159-199.
- MAURÍCIO, Domingos, «A “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto e algumas opiniões peregrinas», *Brotéria*, LXXIV, n.º 6 (Junho 1962), 637-650.
- MILNE, William C., «Notes of a seven months’ residence in the city of Ningpo, from December 7, 1842 to July 7, 1843», *The Chinese Repository*, XIII (1844), 338-357.
- MORE, St. Thomas, *Utopia*, (ed.) Edward Surtz, S. J. New Haven e London: Yale University Press, 1970.
- MUECHE, D. C., *Irony*. London: Methuen e Co., Ltd., 1970.
- MULLER, Herbert J., *The Uses of the Past: Profiles of Former Societies*. 9.ª ed. New York: Mentor Books, s.d.
- MURDOCH, James and Isoh Yamagata, *A History of Japan during the century of early foreign intercourse: 1542-1651*, 3 vols. Kobe: Asiatic Society of Japan, 1903-26.
- NACHOD, Oskar, «Ein Brief von Fernão Mendes Pinto», *Festschrift dem XIII Internationalen Orientalisten-Kongress*, Hamburg, 1902. Separata da Deutsch-Japanischen Gesellschaft (Wa-Doku-Kai) de Berlim.
- NYKL, Aluísio Ricardo, «Algumas observações sobre as línguas citadas na “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto», *Petrus Nonius*. Grupo Português da História das Ciências (Secção Portuguesa da Académie Internationale

- d'Histoire des Sciences). Lisboa, III (1940), 180-185. — «Mais observações sobre as línguas citadas na “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto», *Ibid.*, Lisboa, IV (1941), 57-58.
- PAGLIARO, Harold E., «Paradox in the Aphorisms of La Rochefoucauld, and some Representative English Followers», *PMLA. Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 79 (March 1964), 42-50.
- PAULSON, Ronald, *The Fictions of Satire*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins Press, 1967. — (Ed.) *Satire: Modern Essays in Criticism*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1971.
- PHAYRE, Sir Arthur P., *History of Burma*, 2.<sup>a</sup> ed., London/Santiago de Compostela, Espanha: Susil Gupta, 1967. «On the History of the Burma Race», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, XXXVIII, I (1869), 29-82. — «On the History of Pegu», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, I (1874), 6-21.
- PINHO, Clemêncio Segundo, *A Linguagem de Fernão Mendes Pinto segundo un sistema de Conceitos*. São Paulo: Universidade de Araraquara, 1966.
- PRADO COELHO, Eduardo, «Marginais», in *Peregrinação*, (ed.) Maria Alberta Menéres, vol. 2. Lisboa: Afrodite, 1971.
- PRIOLKAR, Anant Kakba, *The Goa Inquisition*. Bombay: s/p, 1961.



- RANDOLPH, Mary Claire, «The Structural Design of the Formal Verse Satire», *Philological Quarterly*, XXI (1942), 368-384.
- RAU, Virginia, «Affari e mercanti in Portogallo dal XIV al XVI secolo», *Economia e Storia*, XIV, iv (Ottobre-Dicembre, 1967), 447-456.
- REALI, Eraldo Melillo, «Note sull'esotismo linguistico nella "Peregrinação" di Fernão Mendes Pinto», *Annali: Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza*, II (1969), 225-233.
- RÉVAH, I. S., *La Censure Inquisitoriale Portugaise au XVI<sup>e</sup> Siècle*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1960, vol. I.
- RIBEIRO, Aquilino, «A máscara de pirata de Fernão Mendes Pinto», in: *Portugueses das Sete Partidas; Viajantes, Aventureiros, Trocatintas*, 4.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 1950, pp. 259-285.
- RIBEIRO, João. (ed.), *Satyricos Portugueses: Collecção de Poemas Herói-cômico-satyricos*, Nova ed., Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier, 1910.
- ROGERS, Francis M., «Fernão Mendes Pinto, S. J.», Conferência feita à Modern Language Association, Chicago, Dec. 28, 1965.
- ROGERS, Robert W., *The Major Satires of Alexander Pope*, Urbana, Illinois: The University of Illinois Press, 1955.
- ROO DE LA FEILLE, P., «Mendez Pinto op Sumatra», in: *Historische Curiositeiten uit Malajve en Java*, Amsterdam, 1954, pp. 7-12.
- ROSENHEIM, Jr., EDWARD W., «The Satiric Spectrum», in: Ronald Paulson, (ed.), *Satire:*

- Modern Essays in Criticism*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1971, pp. 305-329.
- ROSS, John F., «The Final Comedy of Lemuel Gulliver», *Studies in the Comic*, University of California Publications in English, vol. VIII, n.º 2, 1941, pp. 175-196.
- SAMS, Henry W., «Swift's Satire of the Second Person», *ELH: A Journal of English Literary History*, vol. XXVI, n.º 1 (March-June, 1959), 36-44.
- SARAIVA, António José, *O Humanismo em Portugal*, Lisboa: Jornal do Foro, 1956. — *Fernão Mendes Pinto*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1958. — *Fernão Mendes Pinto, ou a sátira picaresca da ideologia senhorial*, Lisboa: *Jornal do Porto*, 1958. — (Ed.) *Fernão Mendes Pinto; Peregrinação e outras obras*, Lisboa: Sá da Costa, vol. I (1961); vol. 2 (1962); vol. 3 (1974), vol. 4 (?). — (Ed.) *La Pérégrination: La Chine et le Japon au XVI<sup>e</sup> siècle, vu par un Portugais, Fernão Mendes Pinto*, Paris: Calmann-Lévy, 1968. — *Inquisição e Cristãos-Novos*, Porto: Editorial Inova, 1969.
- SCHURHAMMER, Georg, S. J., «Fernão Mendes Pinto und seine "Peregrinaçam"», *Asia Major*, III (1926), 71-103 e 194-267. Reeditada em: Georg Schurhammer e László Szilas, S. J., «Orientalia», *Gesammelte Studien*, Roma/Lisboa: Bibliotheca Instituti Historici, II (1963), 23-103.-«Um documento inédito sobre Fernão Mendes Pinto», *Revista de História*, XIII (1924), 81-88. — «O

- Descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543», *Anais da Academia Portuguesa da História*, 2.<sup>a</sup> série, vol. 1 (1946), 10-72.
- SILVA DIAS, José Sebastião da. *A Política Cultural da Época de D. João III*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1969. Vol. 1, t. 1 e t. 2.
- SIMON, Hans Joachim. «Francisco de Herrera Maldonado — Apologet and Übersetzer von Mendes Pintos “Peregrinação”», in: *Studia Iberica: Festschrift für Hans Flasche*. Bern: Francke, 1973, pp. 625-641.
- SULLIVAN, J. P. «A Symposium on the Concept of the Persona in Satire», *Satire Newsletter*, III, ii (Spring, 1966), 138-142).
- SUTHERLAND, Jr., W. O. S. *The Art of the Satirist: Essays on the Satire of Augustan England*. Austin: University of Texas, 1965.
- TEJADA SPÍNOLA, F. E. *A Sátira Política em Portugal durante o século XV*. Lisboa: Pro Domo, 1945.
- THOMPSON, Alan Reynolds. *The Dry Mock: a study of irony in drama*. Berkeley: University of California Press, 1948.
- THOMPSON, J.A.K. *Irony: An Historical Introduction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927.
- TORRES, Teodoro. *El humorismo y la sátira en México*. México: Editora Mexicana, S. A., 1943.
- VELLOSO, J. M. de Queiroz. *D. Sebastião (1554-1578)*. 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1935.

- WHEELER, Stephen. «Mendez Pinto», *The Geographical Journal*, I (January-June, 1893), 139-146.
- WOOD, W. A. R. «Fernão Mendes Pinto's Account of Events in Siam», *The Journal of the Siam Society*, XX, i (June 1926), 25-39.
- WORCESTER, David. *The Art of Satire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940.
- YULE, Henry and A. C. Burnell. *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*. Rev. ed. William Crooke, ed. Delhi Munshiram Manoharlal, 1968.