

Sobre o pano de fundo histórico, o inominável

Luiz Costa Lima
UERJ

Advertência

O que aqui se apresentará será um mero esboço de exame muito mais detalhado. Nada melhor, neste caso, senão dizer o que se pretende: pela comparação de duas obras de dois portugueses do quinhentos, João de Barros (1495 – 1570) e Fernão Mendes Pinto (ca. 1510 – 1585), respectivamente o **Ásia** (quatro tomos: 1552, 1553, 1563, 1615) e a **Peregrinação** (1614), procura-se mostrar que (a) a expansão ultramarina portuguesa se fizera sob o signo de uma dupla verdade: a religiosa – a expansão da fé, com a conversão dos infiéis – e a comercial – o acesso aos bens africanos e orientais; (b) a qual, sendo em si contraditória, se “resolvia”, na mente de seus agentes, por assumir a verdade religiosa o caráter de um lastro-ouro, que respaldava a “mocda” visada – o lucro nas transações; (c) a **Peregrinação** dará, entretanto, um outro passo. Como seus agentes principais, o narrador e seu capitão de preferência, o pirata António de Faria, nada têm de nobres, o “lastro-ouro” da verdade religiosa se mostra infiltrado por valor inesperado: a dessacralização do espaço. Mas o próprio narrador não se dá conta do que sucede em sua narrativa. É isso mesmo porque seria, no quinhentos, algo inimaginável, prova de inédita impiedade. Por isso o chamamos de inominável; (d) deste modo, não se pode dizer das obras consideradas que elas se desgarram para regiões discursivas definidas e diferenciadas, Barros antecipando a escrita da história e Mendes Pinto, a escrita ficcional. Esta tem sido a orientação generalizada entre seus intérpretes. Conforme o entendemos, porém, o inominável não aponta para um discurso específico, que a **Peregrinação**, portanto, não há de ser lido como romance ou preparação do

romance. Seu interesse é muito maior. Dele tanto se pode dizer que é um astro que desconhece a rota que traça, quanto que aponta para uma visão do espaço que só séculos depois se afirmaria, com a legitimação do discurso científico.

A. A dupla verdade na história da expansão portuguesa

Dos meios pelos quais se exerce a “real coroa destes reinos”, conquista, navegação e comércio, Barros escolhera a primeira como fonte sobre a qual o seu *Ásia* será redigido. Como a descrição das conquistas começa por recordar a tomada de Ceuta, sucedida em 1415, e termina por episódio que se passa em 1539, é coberto o arco de mais de um século de expansão. Seu propósito inicial, entretanto, era ainda muito maior: cobrir quatro fases. A primeira que, na verdade, pouco desenvolveu, teria por objeto os feitos empreendidos pelos portugueses no tempo da conquista romana. A segunda, a que “chamamos África”, começaria com a captura de Ceuta. A terceira, chamada *Ásia*, trata “do descobrimento e conquista das terras e mares do Oriente” e a quarta “haverá nome Santa Cruz”, privilegiando a designação de Pedro Álvares Cabral, que “aqui terá seu princípio” (Barros, J. de: 1552, Livro I, cap. I, 10). De imediato, então acrescenta:

E de todas estas quatro partes da milícia, esta Oriental, fenece ao presente no ano de mil e quinhentos e trinta e nove, onde acabamos de cerrar o número de quarenta livros, que compõem quatro Décadas, que quisemos tirar à luz, por mostra do nosso trabalho (idem, *ibidem*)

Há de se entender, portanto, que, no ano de 1539, o autor terminara uma primeira versão de sua obra integral, em que a quarta parte seria apenas iniciada. É bastante provável que o primeiro esboço tenha vindo a receber modificações e acréscimos. Assim, ao considerar os sinais da presença do apóstolo Tomé na *Ásia*, que criava, entre os portugueses, a esperança de encontrar um reino cristão no Oriente, escreve haver recebido em “o ano passado de mil quinhentos quarenta e oito [...] três papéis” – um referente à citada viagem de Tomé, sendo os outros dois “um livro da escritura dos chins e outro dos parseos (persas)” (Barros, J. de: 1552, Livro IX, cap. I, 344). A probabilidade de mudanças nos anos seguintes quer a 1539, quer a 1549¹, acresce com o testemunho de João Baptista Lavanha. Transcrevo seu começo:

Sabendo el-rei nosso senhor (Felipe II de Portugal) que deixara João de Barros imperfeita a Quarta Década da sua *Ásia*, [...] me mandou que a reformasse e imprimisse. [...] Para este efeito me mandou entregar S. M. dez cadernos, que se acharam dos dez livros desta Década, rotos, faltos, escritos a pedaços de vária letra, e tão imperfeitos, como trabalho de que era aquele o primeiro pensamento, e em que só se pusera a primeira mão (Lavanha, in Barros, J. de: 1615, VII)

Quanto às fontes de que dispôs o autor, acentue-se sua variedade. Barros declara conscienciosamente que a parte sobre a África é tomada de Zurara. (Sua leitura comparada entretanto mostraria que não dispusera só da *Crónica de Guiné*). Quanto à parte principal de que sua obra tem o título, contara não só com os relatos escritos ou orais dos que dela participaram, a eles tendo acesso ou conhecendo pessoalmente seus atores por seu ofício nas Casas da Guiné e da Índia, seja por seu presumível acesso ao árabe e ao persa – referindo-se à sua Geografia, declara que a parte correspondente àqueles povos é tirada “da geografia dos próprios árabes e persas, dos quais nós temos cinco livros dois em a língua árabe, e três na

persa” (Barros, J. de: 1563, Livro VI, cap. IV, 164). Quanto à China, teria contado com a ajuda de um nativo, que teria sido trazido para que lhe interpretasse “um livro de cosmografia dos chins (e) impresso por eles” (Barros, J.: 1552, Livro IX, cap. I, 337). A informação se torna mais detalhada em passagem em que examina a divisão político-administrativa e reconhece a superioridade de organização da nação chinesa, para cujo conhecimento teria disposto da colaboração de um escravo nativo. A passagem é amostra da abertura do autor, não afetada por todos os desastres, de que ele então já estaria informado, que ali sofreram os portugueses:

Quanto a el-rei da China bem podemos afirmar que somente ele em terra, povo, potência, riqueza, e polícia é mais que todos estoutros. Porque o seu estado contém em si quinze províncias a que eles chamam governanças, cada uma das quais é um grande reino: e na geografia sua que houvermos tratando o autor de cada província faz um sumário do que rende, e se é verdade a interpretação dos números de sua conta, parece-me que tem maior rendimento que todos os reinos e potências da Europa. E eu dou-lhe alguma fé, porque um escravo chin que comprei pera interpretação destas cousas sabia também ler e escrever nossa linguagem, e era grande contador de algarismo (Barros, J. de: 1552, Livro IX, cap. II, 350-1)

De posse destes dados preliminares, vejamos como converter a longa e detalhada história de Barros em suporte material do que nos importa explorar. A maneira que adotaremos consistirá em primeiro apresentar uma condensação de parte do que caracterizara a expansão portuguesa.

Não há nenhuma novidade no tópico inicial: o reino português e a expansão, iniciada na África, têm uma justificação religiosa:

[...] Podemos afirmar que esta casa da coroa de Portugal está fundada sobre sangue de mártires, e que mártires a dilatam e estendem por todo o universo (Barros, J. de: 1552, Livro I, cap. I, 8)

A abertura de sua obra se desenrola pois conforme a versão oficial do quinhentos:

Nosso Senhor como por sua misericórdia queria abrir as portas de tanta infidelidade e idolatria pera salvação de tantas mil almas que o demônio no centro daquelas regiões e províncias tinha cativas [...] (idem, Livro I, cap. II, 14)

O que, entretanto, não impede que, ao se referir às conseqüências imediatas, assinala a importância da repercussão econômica. Como se vê ao considerar a ocupação das Canárias:

E porque a gente era muita e a terra desfalecida de mantimentos, deteve-se Dom Fernando muito pouco tempo nesta conquista: porque também era custosa ao reino, e somente a passagem da gente que foi a ela segundo vimos nos livros das contas do reino custou trinta e nove dobras (ibidem, Livro I, cap. XII, 47)

Não há nada de extraordinário em reconhecer-se que a afirmação da fé não desconhecia as razões do bolso. Uma trilha mais interessante estará em nos perguntarmos que

concepção de religião tinham os conquistadores. Sem ser a resposta nova, sua importância será depois compreendida: é uma concepção particularista. Daí recordar Barros que D. Henrique, ao justificar em carta ao papa as benesses que pede para os seus, observe que “Deus o pusera na cadeira de Pedro, pera assim dos bens temporais que estavam em poder de injustos possuidores como dos espirituais do tesouro da Igreja, pudesse repartir por seu fiéis” (ib., Livro I, cap. VII, 29). Por este motivo os portugueses requerem e os papas não lhes negam a “doação perpétua de tudo o que descobrirem per este mar oceano, demarcando do cabo Bojador até a oriental plaga da India inclusive [...]” (idem, ibidem). O particularismo religioso significava que os cristãos se consideravam legítimos possuidores do que ora estava em mãos impróprias. A regra era tão genericamente aceita que, se até então as gentes murmuravam contra a aventura marítima iniciada pelo Infante, agora, diante dos êxitos, o louvavam e exaltavam:

De maneira que o geral do reino estava movido com nova cobiça pera seguir o caminho de Guiné (ib., Livro I, cap. VIII, 32).

Era a religiosidade particularista – ser cristão é ser eleito por Deus, com mais direitos que os outros homens em possuir os bens da terra – que servia de justificativa para toda empresa que prejudicasse os gentios e infiéis. Desta maneira, ao mesmo tempo que a expansão trazia tantas vantagens aos povoadores das terras adquiridas que o próprio rei se viu na obrigação de limitar suas liberdades – cf. Barros, J. de: 1552, Livro II, cap. I, 65 – e que os primeiros escravos negros chegavam a Lisboa, o historiador se congratula com a disposição do rei do Congo, logo depois da descoberta de seu domínio por Diogo Cão, em 1484, em se converter. Contentamento que aumenta porque, quando do primeiro retorno à terra que descobrira, Diogo Cão, em 1486, é informado que o rei de Benin seguira o exemplo de seu vizinho e solicitara ao rei português “que lhe mandasse lá sacerdotes pera o doutrinarem em fé” (Barros, J. de: idem, Livro III, cap. III, 82). É sintomático que, ao regressar a Lisboa, o navegante trouxesse consigo o embaixador do rei de Benin e “a primeira pimenta que veio daquelas partes de Guiné a este reino” (idem, ibidem).

Em suma, nestas primeiras conquistas, a justificação religiosa e o lucro com bens e escravos caminham lado a lado. Como a África apresenta poucos riscos militares, embora suas vantagens materiais sejam relativamente pequenas, o lucro ainda podia parecer parte de uma única verdade, a religiosa. Sua exploração, contudo, visava ao alvo maior da descoberta do caminho para as Índias. É em sua busca e do encontro do lendário Prestes João, cuja cristandade favoreceria a empresa de seus irmãos europeus, que as frotas continuam a partir de Lisboa. Antes porém de acompanharmos a travessia para o outro continente, prestemos maior atenção à questão religiosa.

Que explicaria a docilidade dos régulos africanos em se converter ao cristianismo? É possível entendê-la como resultante da combinação de dois fatores; (a) apesar de os portugueses conhecerem algumas derrotas, com a morte de homens e de o historiador dizer depois de Moçambique “que poucas cidades há no reino que de cinquenta anos a esta parte enterrasse em si tanto defunto como ela tem dos nossos” (Barros, J. de: 1552, Livro III, cap. IV, 133), o rápido avanço pela África não parece explicável senão pela superioridade da tecnologia militar dos conquistadores, a que se aliaria a fragmentação política africana, cujas freqüentes guerras internas tornava aconselhável a aliança com os portugueses; (b) ao primeiro elemento acrescenta-se um outro, relativo às crenças. Já nos referimos à vontade que mostrara o rei do Congo, quase imediatamente à sua descoberta, em se converter. Não satisfeito com esse gesto, o rei africano oferece mandar um embaixador a Lisboa. E, como tanto ele quanto seus acompanhantes também se convertem, D. João II acha por bem enviar, em 1490, uma

frota de três navios, em que seguiriam os sacerdotes que consolidariam e ampliariam a conversão das autoridades locais (cf. Barros, J. de: 1552, Livro III, cap. IX, 102 ss). Os que sobreviveram à viagem - pois muitos embarcam já contagiados pelo mal da peste que corria por Lisboa - vêm a dar em uma terra de posse do tio do rei do Congo. Este outro rei, alegando sua idade avançada e o risco de morrer pagão, logo pede para ser batizado. Barros de tal modo se regozija que registra a data completa do feito: 3 de abril de 1491. A frota então prossegue e vem a ser recebida festivamente pelo rei congolês, que se mostra tão cioso “na veneração das cousas de Deus, que “acertando uns seus criados fazer à porta da igreja um arroído os mandava matar”; o que teria sucedido “se os religiosos o não impediram por não dar causa a que a gente se escandalizasse, por estes culpados serem dos principais da terra” (idem, Livro III, cap. IX, 104). Contornado o acidente, logo depois, entretanto, declara-se a guerra contra uns vizinhos. O batismo do rei não pode então seguir a pompa que fora programada. Mal se efetua o ato, que ainda se estende a seis dos fidalgos que deveriam acompanhá-lo ao campo de batalha, o rei segue para a guerra, levando “uma bandeira com uma cruz que lhe Rui de Sousa entregou, em virtude do qual sinal lhe prometeu (Rui de Sousa) que havia de vencer seus inimigos”. O historiador reforça o poder do símbolo concedido, acrescentando que a “bandeira lhe mandava el-rei que era da santa cruzada, que lhe concedera o papa Inocêncio oitavo para a guerra dos infiéis” (ibidem, Livro III, cap. IX, 106). Contudo, “como (o) demônio com estas obras de se batizar cada dia muita gente, ele perdia grande jurisdição”, a dissensão se estabelece na família real e um dos filhos do rei recusa a conversão. Para aumento do embaraço, os sacerdotes portugueses insistem em que o rei abandone suas muitas mulheres e fique com uma só. Resultado: “El-rei como era homem velho entregue a conselho dos seus, e muito mais inclinado à vida passada: começou de se esfriar daquele primeiro fervor que mostrou tornando a seus ritos e costumes” (idem, ibidem, 107). O historiador então introduz um elemento que nos será decisivo: para explicar a divergência entre o rei e um outro filho, que não recusara fazer-se cristão, acrescenta:

E como toda a gente desta Etiópia é muita dada a feitiços, e neles está toda a sua crença e fé: disseram a el-rei [...] que soubesse certo que seu filho dom Afonso do cabo do reino onde estava, [...] todas as noites per artes que lhe os cristãos ensinaram vinha avoando e entrava com suas mulheres, aquelas que a ele tolhiam, com as quais tinha ajuntamento e logo à mesma noite se tornava (Barros, J. de: 1552, Livro III, cap. X, 108)

O detalhe é importante por si. O rei é convencido que seu filho convertido é dotado do feitiço cristão, de cuja posse se aproveita em detrimento de seu poder e de sua carne. Para sorte dos portugueses, o velho e inconfiável rei logo morre. “A qual morte também descansou os nossos, muitos dos quais pola vida que el-rei tinha e pouco fruto que com eles faziam, andavam lançados com o idem, ibidem, 109).

É quase óbvia a interpretação a tirar: a facilidade das conversões decorre de que os nativos viam o cristianismo como depositório de mais forte e ainda ignorada feitiçaria. Embora o historiador não explicita a conclusão, perante o caso referido, a ela já chegara ao tratar da conversão do rei de Benin. Dizia então Barros:

Mas como el-rei de Benim era mui sujeito a suas idolatrias, e mais pedia os sacerdotes por se fazer poderoso contra seus vizinhos com favor nosso que com desejo de batismo: aproveitaram mui pouco os ministros dele que lhe el-rei mandou (idem, Livro III, cap. III, 82)

Por que então não prolongaria ao novo caso o que já havia sido compreendido? Provavelmente, porque a solução é agora positiva. O sucessor do velho rei do Congo a tal ponto se manteve fiel ao cristianismo que chegou a mandar “a este reino de Portugal, filhos, netos, sobrinhos, e alguns moços nobres aprender letras. Não somente as nossas, mas as latinas e sagradas: de maneira que de sua linhagem houve já naquele seu reino dois bispos [...]” (ibidem, Livro III, cap. X, 110-1). Mas, se o êxito desarma sua atenção crítica, torna-o também desatento para outro aspecto: a de que os próprios portugueses se inclinam a conceber sua religião particularista como apta a engendrar feitiços. Eles não seriam absolutamente idênticos àqueles em que crêem os africanos: ao passo que os destes se realizam por meio do poder do magos, o feitiço branco teria por agente o próprio Deus. Tal crença não se manifestaria explicitamente mas está presente no modo de agir dos portugueses. É assim que, referindo-se ao exitoso príncipe convertido, dirá Barros que a ele “Nosso Senhor deu tanta vida naquele estado real, que reinou cinqüenta e tantos anos”, regalia justificada tanto pelo que fizera antes quanto por sua constância de “cristianíssimo príncipe”, que exercita inclusive “ofício de apóstolo” (ib., Livro III, cap. X, 110).

Limitemo-nos a observar: a religião particularista dos conquistadores tanto estimula seu ódio contra os praticantes doutras religiões, sobretudo os mouros, pelas razões que se conhece, como mostra que seu universo mental tem um ponto de contato com os negros que exploram e escravizam. Ainda que sob formas diversas – a magia é exercida por um preposto de forças super-humanas ou é resultante da direta intervenção divina –, ambos partilham de uma concepção de universo em que o humano e o sagrado se comunicam.

Os dois fatores examinados, portanto, se conjugam: os portugueses são identificados como portadores tanto de uma potência de fogo superior como de uma feitiçaria mais forte. Ao lado, porém, dessa conjunção, progressivamente a seu avanço um outro traço os identificará. Se ele ainda concorrerá para que sejam temíveis, a razão para tanto é agora de outra ordem: não é tão-só outro traço que os distingue, mas sim que os caracteriza negativamente. Na ordem do relato, sua referência é posterior aos que até agora destacamos. Quando Vasco da Gama já se encontra em Moçambique e procura um piloto que conduza sua frota à Índia, é informado, por emissário do xeque local, que os homens que comanda passaram a ter fama de “vadios que andavam roubando os portos” (Barros, J. de: 1552, Livro III, cap. IV, 136)².

Em suma, antes de descobrirem o ambicionado caminho para as Índias, que os habilitaria tanto a competir com os mouros, quanto a romper com o monopólio veneziano das especiarias, no fim do século XV, os portugueses são, na África, temidos por seu poder material (de tecnologia militar) e espiritual (possuidores de uma feitiçaria mais potente) e por sua inconfiabilidade. A dupla qualificação é correlata à dupla verdade que os acompanha. É possível mesmo uma melhor especificação: a inconfiabilidade se torna mais patente à medida que os negócios mais bem explicitam a função da conquista.

Voltemos ao âmbito da condensação e, com ela, à viagem decisiva de Vasco da Gama. Mas, antes de termos condições de refletir sobre seu significado, é importante considerarem-se as discussões que a antecedem.

Em 1496, para decidir se a expansão deveria prosseguir, D. Manuel I convoca os conselhos do reino. Duas posições se enfrentam. Há os que são contrários, “porque além de trazer consigo muitas obrigações por ser (a Índia) estado mui remoto pera poder conquistar e conservar: debilitaria tanto as forças do reino que ficaria ele sem as necessárias para sua conservação” (Barros, J. de; 1552, Livro IV, cap. I, 121). O argumento que prevalece, mesmo por coincidir com a vontade do rei, favorece a viagem. Entre suas razões, está a de que o “senhorio da Guiné” era “propriedade mui proveitosa sem custo de armas e outras despesas que têm muito menos estados [...]” (idem, Livro IV, cap. I, 122). Aparentemente, os motivos,

embora contrários, eram de ordem basicamente econômica. Mas isso não significa que a razão religiosa houvesse se dissipado. Apenas então velada, ela se explicitará quando dos novos conselhos convocados para decidir da segunda expedição à Índia – aquela que, por um desvio de rota, antes trará Cabral à Terra de Santa Cruz.. No novo conselho, retorna a posição contrária. Sua justificação é claramente econômica, pois alegam:

[...] Uma coisa era tratar se seria bem descobrir terra não sabida, parecendo-lhe ser habitada de gentio tão pacífico e obediente como era o de Guiné e de toda Etiópia com quem tínhamos comunicação, que sem armas ou outro algum apercebimento de guerra per comutação de cousas de pouco valor havíamos muito ouro, especiaria e outras de tanto preço: e outra cousa era, consultar se seria conveniente e proveitoso a este reino por razão do comércio das cousas da Índia, empreender querelas a haver por força de armas (Barros, J. de: 1552, Livro VI, cap. I, 213-4)

Os contrários principiavam por argumento econômico – os prejuízos que teriam os mouros em ver perdido seu monopólio das especiarias. Este, contudo, lhes servia de plataforma para a justificação religiosa: “a denúncia do evangelho” (idem, ibidem, 215).

Ainda que a vitória seja do segundo partido, parece sintomático que o historiador não justifique a alegação vitoriosa como simples endosso de uma opção não estritamente material. Muito ao contrário, estende-se por considerações sobre a ambição por dinheiro e a postura adotada na hora da morte. Enquanto a vida não lhes parece ameaçada, os homens atuam de acordo com a máxima: “Não há monte por alto que seja, a que um asno carregado de ouro não suba”. Como, no entanto, sabem que, ao serem sepultados, “este dinheiro já não serve”, ao decidirem sobre sua campa antes querem que “se ponha e se escreva algum nome de honra se o tiveram na vida” (ibidem, ib, 216-7). E continua Barros: como, entretanto, os reis não têm algum “superior de quem possam receber algum novo e ilustre nome [...] lançam mão não de obras comuns e possíveis a todo homem poderoso em dinheiro, mas de feitos excelentes que lhe podem dar títulos, não em nome, mas em acrescentamento de algum justo e novo estado que per si ganharão” (ib., ib, 217). Esta, em suma, teria sido a razão que respaldara a decisão real.

Diante de tal arrazoado, poder-se-ia pensar que as verdades econômica e religiosa são igualmente reconhecidas e, ambas, sujeitas a motivação exclusiva ao monarca: a acrescentamento de sua fama. Esta, embora claramente tenha um olho voltado para o estado do tesouro, não se confunde com o aumento de seu patrimônio. A conclusão seria a trivial a uma sociedade fundada no estamento se não pudesse ser encarada por outro ângulo: o ganho de fama do monarca com a expansão de seus domínios até o Oriente ao mesmo tempo implicava a solução da dupla verdade: a fama deriva do dinheiro e vai além dele. É certo. Mas a quem a solução beneficiava senão apenas a ele, rei que se tornava, além de “senhor de Guiné”, “senhor da navegação, conquista e comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia” (ib. ib, idem)?

Beneficiar a solução apenas ao rei significava a exclusão de todos os demais. Para os capitães e os que porventura enriquecessem o privilégio não serviria na ornamentação de suas campas. O que vale dizer, durante suas vidas e na espera da morte continuariam submetidos, como o mais modesto membro das frotas, à incômoda dupla verdade. De acordo com a argumentação de Barros, poderiam por certo esperar que Sua Majestade se condoesse de sua estreiteza honorífica e de algum modo ilustrasse os seus túmulos. Fazê-lo, contudo, apenas reforçaria a permanência da dupla verdade. É esta a questão a que nos encaminha a condensação do relato do Ásia.

Em palavras diretas: no Oriente, aqueles que se destacassem e fizessem fortuna continuariam sujeitos à regra da sociedade estamental e esta, mantendo o dinheiro em posição secundária, lhes impunha a verdade religiosa: fulano, conquistador desta ou daquela praça, que resgatara tantas almas das garras do demônio. Assim esclarecidos, vejamos o que o relato factual nos oferece.

Chegado a Calicut em 1498, o capitão da armada entrega ao senhor local, o samorim, carta de D. Manuel onde este explicava que sua empresa visava a tirar dos mouros o comércio das especiarias; para tanto, oferecia-lhe, em troca, o acesso ao “muito ouro, prata, sedas e outra muita sorte de preciosas mercadorias de que o seu reino de Portugal era tão abastado quanto o de Calicut de pimenta” (Barros, J. de: 1552, Livro III, cap. VIII, 151). Confirmando, porém, os temores dos que se haviam oposto à expansão por aquelas bandas, os portugueses, desde a primeira viagem de Vasco da Gama, se enfrentam com inimigos muito melhor preparados: os mouros que, naturalmente, percebiam o risco de perderem seu monopólio. Por isso subornam funcionários com acesso ao samorim e maldizem os navegantes, deles dizendo serem homens perseguidos em sua terra, que “se desterravam pera parte onde não fossem conhecidos” (idem, *ibidem*, 153). Por um e outro modo, conseguem impedir a aproximação com o samorim. O capitão português, reconhecendo os estorvos à comunicação desejada, fá-lo saber que “ainda que ele, Vasco da Gama, per qualquer desastre não tornasse a Portugal; soubesse certo que el-rei havia de continuar tanto este descobrimento, até lhe levarem recado dele, samorim” (*ibidem*, *ib.*, 155).

Velada, a ameaça é quase transparente; duplicidade que se reitera em levar o chefe português alguns nativos consigo, ao mesmo tempo que mandava informar ao potentado oriental que não o fazia por represália pela alguma fazenda que os mouros lhe haviam confiscado, mas, simplesmente, como informantes das coisas da Índia. Afinal, não já lhe “comunicara” que outra expedição o seguiria?

Depois de dois anos de navegação, Vasco da Gama, em 1499, está de volta a Lisboa. Comercialmente, sua viagem não fora um êxito. Mas isso não diminuía a significação da abertura, afinal alcançada, do caminho para o Oriente. Prova-o a segunda frota que se reúne logo no ano seguinte. (A convocação do novo conselho, já referida, comprova, ademais, a permanência das dúvidas sobre a sua validade).

Depois que os ventos, enfrentados entre as ilhas de Cabo Verde, fazem com que seu capitão descubra a terra de Santa Cruz – Barros reclama que receba depois o nome de Brasil, com que se dessacralizava a descoberta (Barros, J. de: 1552, Livro V, cap. II, 175 -, Cabral manda uma nau para que comunicasse a descoberta a D. Manuel, retoma o rotciro de Gama e chega ao mesmo porto de Calicut.

Muito embora tenha sido bastante considerável o êxito comercial da segunda armada – “[...] foi tamanho o ganho das mercadorias que foram naquela armada de Pedro Álvares que em muitas cousas, com um se fez de proveito no retorno, cinco, dez, vinte, e trinta até cinqüenta [...]” (idem, Livro VI, cap. I, 215) -, o que mais nos importa é perceber a nova cena que provoca a entrada na Índia: continua com mais intensidade o que já se dera com Gama: o jogo de intrigas entre mouros e portugueses, cada um procurando ganhar os favores dos chefes locais, o que, de sua parte, provoca mais freqüentes entreveros e a maior desconfiança das autoridades nativas, bem como ora o uso da força, ora a tentativa de reconciliação pelos portugueses. De tudo resulta que, fosse por estarem habituados ao trato com mouros e árabes, fosse porque os novos interlocutores confiavam na força de suas armas, o temor e o ódio se combinam na recepção dos portugueses. Estes, de seu lado, ante ataques que muitas vezes terminam em mortes de membros da tripulação, concluem que não podem evitar as represálias porque do contrário seriam tidos por “homens que por injúrias faziam pouco, e por cobiça muito” (*ibidem*, Livro V, cap. VII, 195). (Preocupação que, indiretamente,

diz como já se sabem vistos). Daí, em suma, Cabral zarpa de Calicut sob clima de manifesta hostilidade. Mas logo descobre que o estado político do Oriente, embora muito menos anárquico que o africano, continua o favorecer os portugueses pelas desavenças e ódios que grassam entre os reinos vizinhos. Por isso as desavenças que se mantinham em Calicut são compensadas pela boa acolhida que encontra em Cochim, cujo governante assim alcançava duas consideráveis vantagens:

[...] Ganhar nossa amizade pera nos ter contra o samorim quando lhe cumprisse, e a segunda que haveria das nossas mãos muitas e boas mercadorias e dinheiro em ouro [...] (ib., Livro V, cap. VIII, 197).

Deste modo os portugueses não só hão de manter o empenho que já haviam conhecido na África de construir fortes, como, de maneira muito mais enfática do que no outro continente, de mantê-los preparados, pela presença constante de homens e de mais abundantes armamentos, para intervir nas guerras locais. Ao mesmo tempo que o comércio se ampliava, com uma pimenta mais apreciada, com o gengibre e a noz moscada e produtos de luxo, aumentava a responsabilidade dos conquistadores. Os portugueses passam a ser, explicitamente, homens de guerra. Em formulação mais exata: hão de sê-lo para que continuem negociantes, ao passo que a função com que a princípio justificavam a expansão, a conversão dos infiéis, se torna assunto mais remoto.

A conjuntura então criada se declara de maneira cabal quando Vasco da Gama, em sua segunda expedição (1502), ao retornar a Calicut, ordena ao samorim “que lançasse de seu reino todos os mouros do Cairo e de Meca”; exigência a que a autoridade indiana contesta, com sensatez, não lhe ser possível cumprir porque os mouros tinham mais de quatro mil casas e viviam na cidade “não como estrangeiros mas naturais” (Barros, J. de: 1552, Livro VI, cap. V, 233). Demonstrando uma arrogância que apenas inicia a atitude dos brancos europeus no contato com os povos orientais, Gama não se contenta com a resposta e insiste em uma atitude de beligerância; o que obriga o samorim a apressar a defesa da cidade. Segue-se o canhoneio da cidade pelas naus portuguesas e a morte dos mouros. Ela visava, como relata Barros, a atemorizar a autoridade indiana e, deste modo, a facilitar os negócios – atitude que não se contaria entre as mais felizes. Além do mais, ao passo que Cabral conseguira ainda dobrar o rei de Cananor, cidade bem próxima a Calicut, Gama também com ele se indis põe. Alastra-se, pois, o clima de enfrentamento, a revolta contra os bélicos comerciantes, que chega ao ponto de, por pouco, não ser queimada, no porto de Calicut, a nau de Gama.

Será dentro deste ambiente de luta, de negociações, de suborno, de traições e da necessidade de defesa dos aliados locais que terão de se haver as armadas que se sucedem. Cada vez mais a questão comercial se tornava uma questão de milícia. A manutenção das linhas de tráfego então exigia o envio a cada ano de uma nova frota, a expectativa de novos confrontos, o desfalque das naus, a maior dificuldade de seu carregamento, o aumento do número dos defensores das fortalezas, quer para sua própria manutenção, quer para a defesa dos interesses de seus aliados. Daí o pedido de ajuda do rei de Cochim a Afonso e Francisco de Albuquerque, ameaçado pelo samorim por seu favorecimento dos portugueses:

Sobre o qual negócio depois que os capitães consultaram, se assentou com ele que em sua ajuda ficaria o capitão Duarte Pacheco com a sua nau e Pero Rafael e Diogo Pires das duas caravelas debaixo de sua bandeira com cem homens: e além dos ordenados ficariam na fortaleza outros cinqüenta tudo tão artilhado e provido que poderiam resistir ao poder do samorim [...] (Barros, J. de: 1552, Livro VII, cap. III, 256)

Além destes encargos, a fazenda real ainda havia de levar em conta os desastres no mar, em que, muitas vezes, as perdas de bens e tripulação eram absolutas. Mesmo sem considerar tais perdas, é preciosa a síntese que Barros oferece dos resultados das quatro armadas, enviadas até 1504:

[...] Não convinha irem e virem sem lá ficar quem assistisse a duas cousas que o descobrimento tinha dado: a uma era guerra com os mouros, e a outra o comércio com os gentios. E porque as naus que iam e tornavam com carga, não podiam juntamente fazer estas duas cousas por o tempo ser mui breve, e sobre isso ficava com a vinda delas a costa de Malabar desamparada com que os mouros tornavam a ser senhores dela, e favorecidos das armadas do Samorim fariam dano aos reis de Cochim, Cananor e a todos os outros nossos amigos e aliados, pera resistir a este tão certo perigo [...] ordenou el-rei de mandar naus que fossem pera tornarem com a carga da especiaria no ano seguinte, e outras velas de menos toneladas, com alguns navios pequenos pera lá ficarem de armada [...] (Barros, J. de: idem, Livro VIII, cap. III, 294-5)

Apesar das dificuldades e aumento das despesas, o poder português parecia tanto crescer e estabelecer-se que os próprios mouros chegam a recorrer ao vice-rei português na Índia para a escolha do governante local mais adequado (cf. Barros, J. de: 1552, Livro X, cap. VI, 403). A tal ponto as cartas se embaralham, nelas tendo o português o papel principal que, em 1505, um mouro, chamado Bogima, só não é morto por seus companheiros de etnia e religião porque os portugueses o socorrem (cf. Barros, J.: 1553, Livro I, cap. I, 6-7). A guerra religiosa, o propósito de conversão dos infiéis tornam-se um pano de fundo a que só se recorre quando há espaço no cenário. O próprio Barros, que em nenhum momento duvida ou abdica de suas fidelidades, mostra-se tão ligado à verdade dos fatos que não se nega, ao historiar a presença dos árabes na Índia, o que lhes deve a terra em que assentavam:

[...] Onde a terra lhe(s) deu disposição em todo o marítimo daquelas partes, se alguma cidade ou povoação há que tenha alguma policia é obra das sua(s) mãos, quanto ao moderno: porque o muito antigo quaisquer povos que eles foram, são os seus edificios tão grandes e maravilhosos que alguns precedem as obras da arquitetura dos gregos e romanos. E ainda ousaríamos dizer que se eles algum princípio tiveram na grandeza e modo de edificar que destas partes orientais o houveram [...] (Barros, J. de: 1553, Livro I, cap.III, 11)

O tratamento isento e mesmo elogioso mostra que, para o historiador, as diferenças religiosas perdem seu aspecto passional. Melhor dito, que servem apenas de fundo justificativo da clara ambição comercial que governa os negócios no Oriente. Essa racionalidade, contudo, não tocava a um típico homem de armas como Afonso de Albuquerque. A ele interessa o que bem manifesta: a manutenção do avanço português. É nessa disposição que chega ao estreito de Ormuz e acata a vassalagem que seu rei oferece à coroa portuguesa. Ela se lhe mostra mais considerável por vir não de algum chefe cafre mas de uma autoridade persa, cuja dignidade se revela por seus ricos paramentos (cf. Barros, J. de: 1553, Livro II, cap. IV, 62-3). Com sua submissão, o rei português passava a contar com o pagamento de certa importância anual e a

dispor do direito de construir outra fortaleza. O domínio português estendia-se, portanto, para o norte da Índia e o comércio mouro se enfrentava com mais duro obstáculo. Mas a vitória de Albuquerque não era bastante para impedir que o rei persa recorresse a subornos e estratagemas que o livrasse da sujeição a que se obrigara (cf. Barros, J. de: 1553, Livro II, cap. IV, 66-7). Tampouco podia Albuquerque escapar de seu papel de representante da primeira nação européia que procura dominar o Oriente. A consequência é mais uma guerra. Ela não chega a ser inesperada: desde que os portugueses chegam a Calicut, cada novo passo seu é acompanhado de maior resistência. As mercadorias que trazem da Índia são mais prezadas no mercado europeu e mais variadas. Por isso mesmo os gastos e sacrifícios são também maiores.

Se o combate contra os persas não é excepcional, algo novo, em troca, surge no registro do historiador: os capitães de Albuquerque se rebelam, acusando-o de, ao se empenhar na construção da fortaleza, extravasar a ordem recebida de el-rei. Em suma, embora sua atenção seja aqui dispensável, o capítulo V do Livro II da Segunda Década (67 ss) tem a singularidade de apontar para a primeira desavença grave entre o capitão-mor da armada e os comandantes das diversas naus. Segue-se-lhe a primeira grande derrota naval sofrida contra os mouros (cf. Barros, J.: 1553, Livro II, cap. II, 82-9). Por coincidência ou não, ela abre ao historiador um novo ângulo: a crítica à solução de continuidade na administração da Índia:

[...] Cada um dos que a governam quer acabar o que começa, e poucos dão fim obra começada por outrem: causa de serem perdidos negócios de muita importância, e em seu lugar sucederam grandes inconvenientes, e que quando alguns se soldaram foi à custa de vidas de homens e da fazenda del-rei [...] (Barros, J. de: 1553, Livro III, cap. I, 96)

Além de que ela afete o lado comercial da questão, mostra a secundariedade em que entra a função religiosa. Não é, entretanto, que ela houvesse se apagado da mente dos conquistadores, senão que sua possibilidade de exercício se torna mais remota. É o que mostra a continuação das referências ao modo como se exerce a administração da conquista. Ainda que moderadas, as críticas crescem na mesma medida que a resistência militar. E, com elas, a afirmação da religião particularista dos portugueses. Indigna-se assim o historiador que os tripulantes da armada enviada pelo sultão do Cairo ousem “despregar e estender suas luas e nome escrito do seu anticristo Maomé em suas bandeiras: em desprezo da nossa religião cristã, e do nome português sobre todas as outras nações, defensores da fé e leais ao serviço de seu rei [...]” (idem, Livro III, cap. III, 113). A dupla verdade, por conseguinte, continua presente na empresa.

Em suma, embora não tenhamos coberto sequer toda a Segunda Década, a situação dos conquistadores começa a mudar com certa gravidade: a superioridade de seus barcos e de sua tecnologia militar continua evidente. Mas já não trazem a alta probabilidade de vitória a que se acostumaram. À menor assimetria entre os litigantes corresponde as dissensões internas, assim como os reparos, sempre discretos, do historiador. Eles assumem um tom acalorado ao tratar da viagem de retorno do ex-vice-rei Francisco de Almeida e da surpreendente derrota que encontra na África – no “mais desastrado caso que neste reino aconteceu: porque os negros seriam até cento setenta e os nossos cento e cinquenta, da mais limpa gente que vinha em as naus” (ibidem, Livro III, cap. IX, 147-8). O elogio fúnebre que então lhe dirige ultrapassa os limites que Barros se impusera:

E porque nas (partes) que tratavam do galardão das partes, enquanto andou na Índia assim como acrescentamento de ordenados, dada de ofícios e mercês que deu em nome de el-rei, dispendeu e administrou estas

cousas segundo a confiança de sua pessoa, e nisto se mostrou mais magnífico capitão que limitado dispenseiro: teve el-rei alguns descontentamentos deste seu modo, e muitos que andavam debaixo da sua bandeira muito maior porque aos portugueses mais lhe(s) dói e se indignam polo que dão a seu vizinho que polo que eles não recebem. E sabendo ele na Índia que cá no reino se não cumpriram alguns ordenados e acrescentamentos que deu aos que militavam naquelas partes, dizia publicamente: eu irci ao reino e apresentarei a el-rei meu senhor o regimento que me deu e se traspassei seus mandados dando sua fazenda aí está (a) minha [...] [Barros, J. de: 1553, Livro III, cap. IX, 149-50]

As recriminações de Barros já não se dirigem apenas aos que se entredevoram na Índia por postos, honras e vantagens, senão que, sob a forma de referência ao que teria sido pronunciado pelo capitão morto, à própria mesquinharia do rei, contra a qual Almeida empenharia a sua fazenda particular. Mas, como a Fortuna não lhe permite chegar a Lisboa, as injustiças não se teriam desfeito.

Mesmo a contragosto, aqui encerramos a apresentação condensada do Ásia. Ainda que nos fáltem as referências para a expansão para o sul da Índia, que levará os conquistadores ao Ceilão, Sumatra, Java e à China, já temos os elementos bastantes para a questão que nos propusemos refletir. Convém, entretanto, antes reiterá-la.

Desde seu início, quando apenas se baseia em crônica já conhecida, Barros insiste, sem que nisso tivesse ou pretendesse qualquer originalidade, que a expansão, iniciada por D. Henrique e continuada por Afonso V, D. João II, D. Manuel (só nomeamos os reis cujo tempo de governo corresponde aos feitos que condensamos), se justificava pela conversão dos infiéis. Ao lado desta, reconhecia outra motivação: a de vontade de lucro. Progressivamente, à medida que a conquista de terras na África traz proveitos, sob a forma de escravos e bens e, sobretudo, depois da chegada à Índia, cada vez menos se fala da verdade religiosa. Para isso tanto contribui tanto a complexidade dos negócios da Índia, quanto não haver se concretizado o esperado encontro de um reino cristão, que facilitaria a dupla meta de conversão e conquista. Poder-se-ia então entender que a razão econômica houvesse sufocado a motivação religiosa. Mas, sem que seja admissível negar a preponderância dos negócios, afirma-se que os conquistadores se mantêm religiosamente fiéis. Daí a questão que nos move: como a diluição do motivo religioso não teria se tornado uma letra morta, algo afirmado tão-só por hábito, estratégia política e retórica? Como o inconciliável – por um lado, a maneira como o cristianismo era entendido, por outro, o interesse comercial – poderia haver coexistido?

Atente-se primeiro para a argumentação dos que favoreciam a segunda expedição à Índia. Sem a desligar das vantagens que traria o rompimento do privilégio que até então tinham os mouros no transporte e venda das especiarias, eles se prendem à divulgação do evangelho, “ainda que não fosse por boca dos apóstolos, nem per o modo com que eles o denunciavam” (Barros, J. de: 1552, Livro VI, cap. I, 215). Depois de cuja formulação, retornavam a uma razão econômica: a expedição se justificava pelos enormes ganhos esperáveis, pois “este bem de proveito [...] sempre prevaleceu em todo conselho” (idem, *ibidem*).

Em vez de repetirmos que as duas verdades aí se apresentam lado a lado, devemos sim dizer que, crua e globalmente, elas se fundem. A verdade religiosa funcionava como o lastro-ouro que justificava a circulação da moeda, i.e., o envio das frotas e a expectativa de seu retorno com escravos da África, especiaria e produtos de luxo do Oriente. Lembremos, para

melhor entendimento, a função original do lastro-ouro: era ele que constituía o ponto de referência, a base material do papel-moeda que circulava. O valor da moeda era garantido pelas barras de ouro depositados pela nação emissora. Reduzida à sua expressão básica, uma moeda não podia então entrar em crise porque o valor impresso se sustentava em sua conversibilidade em ouro. A mim não cabe explicar em que passa a se sustentar o valor efetivo da moeda desde que, em 1973, o governo norte-americano aboliu a conversibilidade do dólar. Interessa-me sim explicar que algo semelhante funcionava em um tempo bastante anterior à da adoção, pelo circuito econômico, do lastro-ouro. No quinhentismo português, a religião era o lastro-ouro das trocas. Com o respaldo da história minuciosa de João de Barros, podemos acrescentar que a religião, como lastro-ouro, foi se deteriorando à medida que se aprofundava o contato com o Oriente. E isso a tal ponto que, quando no século XIX, o rei Leopoldo da Bélgica justificou a colonização do Congo, já não recorreu, como tampouco antes os ingleses, ao pretexto da expansão religiosa, mas sim à propagação da civilização. Nesta altura, falar em expansão do cristianismo soaria ridículo. Por que, entretanto, o mesmo já não sucederia com os conquistadores portugueses do quinhentos? Como não aprendiam com suas próprias motivações, cada vez mais evidentemente materiais? Suponho que eram ajudados por sua concepção particularista da religião. Ela se traduzia em frases simples do tipo: Deus nos olha e protege; somos os descendentes do povo eleito. E, como já acentuamos, a religião particularista os torna próximos, ainda que os mantenha separados, dos que crêem no feitiço; a idéia de um Deus mais poderoso os permitia “entender” os negros que escravizavam. Pode-se, contudo, replicar que as conversões são caladas quando Barros trata propriamente da Ásia. Agora, os reis que se tornam seus amigos e buscam sua aliança são movidos por seu puro poder de fogo. Mas o historiador ainda refere um episódio que parece mostrar que, sem a ingenuidade dos povos africanos, também os mouros criam no contato imediato do humano com o divino. Vale recordá-lo.

Molique Az é um capitão mouro, responsável por uma das primeiras derrotas dos portugueses, na Índia. Os relatos que tenha tido de sua figura tanto impressionam o historiador, bem como a afabilidade que Molique Az dispensa a seus adversários, que narra sua história. Era ele, originariamente, um cristão herético da Rússia, trazido como cativo a Constantinopla. Sua sagacidade o aproxima do rei turco, do qual consegue a liberdade, por conta de episódio que Barros detalha:

Estando el-rei em um campo onde tinha assentado seu arraial de um exército de gente por causa de uma guerra que fazia a el-rei do Mando, passando por cima um milhano deu uma talhadura que veio cair sobre a cabeça de el-rei que acertou de estar no campo fora de sua tenda: e como os mouros são mui agoureiros acerca destas cousas que os suja, principalmente em auto de guerra, e mais vindo do ar, houve el-rei tanta paixão, que convertendo-se para os que estavam derredor dele disse, não sei cousa que agora não desse por matar aquela ave. Yaz que estava presente ouvindo as palavras de el-rei, embebeu uma flecha no arco e assim o favoreceu a fortuna pera vir a estado que veio, que veio o milhano abaixo atravessado na flecha. E apresentado ante el-rei aquele seu desejo posto em efeito, ficou tão contente da destreza de Yaz que logo ali o fez livre e mandou dar soldo de homem livre (Barros, J. de: 1553, Livro II, cap. IX, 91)

Qualquer que fosse a diferença que Barros fazia entre feitiço e agouro, como se recusaria que os dois fenômenos supõem um mundo sacralizado, onde os deuses ou as forças

do além mantêm contatos com os homens? Se é assim admitido, pode-se entender por que o particularismo da religião dos portugueses os mantinha em condição de diálogo com os povos com que passavam a conviver. Se o lastro-ouro a que haviam reduzido a sua religiosidade tendia a se deteriorar ante a riqueza e o desafio material do Oriente, ao mesmo tempo, ao longo do próprio processo de deterioração, permitia que não fossem completamente estranhos aos que os temiam e odiavam. É a deterioração do lastro-ouro, anunciando o desencantamento (*Entzauberung*) do mundo, que trabalhava o transtorno do discurso.

Em síntese: o *Ásia*, de João de Barros, nos mostra a permanência, embora em processo de deterioração, da dupla verdade, religiosa e comercial, que justifica a expansão ultramarina portuguesa.

B.1. Fernão Mendes: O Oriente e o desencantamento do mundo

Vivendo entre 1510 e 1583, Mendes Pinto é contemporâneo do auge da expansão portuguesa e de sua decadência interna. Expansão que se estendera dos reinados de D. Manuel I (1494 - 1521), incluindo parte do reinado de seu descendente, D. João III (1521 - 1557), e, já em decadência, se estendera à regência da rainha-viúva, D. Catarina (1557 - 1562), substituída pelo cardeal D. Henrique, que governa em nome de D. Sebastião, cuja morte, em 1578, explicita a falência do projeto expansionista. O rei, desaparecido na batalha de Alcácer-Quibir, é sucedido pelo cardeal D. Henrique, já então inquisidor-geral, cuja idade avançada o leva a costurar sua sucessão. O êxito que alcança significa nada menos que a unificação, em 1580, com o reino de Espanha, sob Felipe II (1556 - 1598) (para um quadro mais abrangente da Europa no período, cf. Catz, R: op. cit., XIX - XXIII).

Do ponto de vista político interno, acentua-se o incremento da Inquisição em Portugal. Estabelecida por bula papal de Paulo III, em 1536, um ano, portanto, antes da partida de Fernão Mendes, a Inquisição assume seu pleno vigor em 1547, sob instâncias de D. João III. Quando de seu regresso a Lisboa, em 1558, a situação não poderia ser pior (cf. Catz, R.: op. cit., XXIII). Durante quatro anos e meio, Mendes Pinto espera uma recompensa real por seus trabalhos no Oriente. Embora houvesse se munido do relato circunstanciado de suas missões e embaixadas, assinada pela última autoridade colonial a que servira, o governador da Índia portuguesa, Francisco Barreto (cf. cap. CCXXVI), Mendes Pinto termina por desistir da pretensão; casa-se e adquire uma pequena propriedade em Almada, pequena cidade próxima a Lisboa. (Paradoxalmente, será de Felipe II que, no fim da vida, conseguirá uma pequena prebenda de dois moios anuais de trigo, equivalentes a três medidas de pão por dia (Collis, M.: 1949, 294). Dedicar-se então a escrever seu relato, o que teria sucedido entre 1569 e 1578, sendo esta a última data referida na *Peregrinação* (cf. Collis, M.: op. cit., 290). Lega os originais à *Casa Pia dos Penitentes*, que serão publicados em 1614, trinta e um anos depois de sua morte.

Como se explicaria tamanha demora? Tanto Maurice Collis como Rebecca Catz assinalam os riscos que representava tal empresa. Já a doação dos originais a uma instituição político-religiosamente insuspeita e poderosa, diria do temor de Mendes Pinto. "Há poucas dúvidas de que Mendes Pinto temia publicar seu livro. Os tempos eram perigosos e ele escrevera um livro arriscado, criticando, se bem que indiretamente, todas as instituições, sagradas e profanas, de seu país " (Catz, R.: op. cit., XXV). Catz assim reiterava o que já dissera Collis, que, entretanto, acrescentava outro dado: desconhece-se se Mendes Pinto chegara a procurar um editor (Collis, M.: op. cit., 291). Se o fizera, fracassara. Pois, independente de como seu conteúdo poderia ser interpretado, sobretudo pela severa Inquisição, havia o problema comercial dos gastos de tão grosso volume, que não dispunha do apoio financeiro de instituição alguma. O certo é que, passados alguns anos, a *Casa Pia* o

submete ao exame inquisitorial, que o aprova no mesmo ano em que o processo começara, 1603. O primeiro censor, frei Manoel Coelho, não se contenta em conceder-lhe o nihil obstat como acrescenta: "É história muito boa, cheia de muita variedade e novidade, por as quais partes há de contentar muito" (cf. "Licenças", em Pinto, F. M.: op. cit.). Mas o temor dos riscos, agora fundamentalmente comerciais, levaria a que se passassem mais onze anos, até que um certo impressor, Pedro Craesbeeck, o tenha aceito. Como acentua Collis, as mudanças entretidas sucedidas não eram auspiciosas para o recém-editado:

Trinta e um anos tinham passado desde a morte de Pinto, e, entre sessenta e oitenta, desde os acontecimentos descritos no livro. Neste intervalo, muito sucedera para que tornasse seu conteúdo menos extraordinário e novo. (João de) Barros, Camões, Castanheda, Corra, Maffei and the biographers of (Francisco de) Xavier tinham publicado suas obras. A situação no Oriente também mudara muito pois as Companhias da Índia Oriental, inglesa e holandesa, também tinham sido fundadas e seus navios não respeitavam os abrigos portugueses. A Peregrinação, deixara de tratar de um assunto do momento para se tornar a descrição de um período que acabara (Collis, M: op. cit., 297)

E, no entanto, confirmando o faro do censor, o livro é um êxito de vendas. Segundo Collis, entre 1614 e 1700, sucedem-se dezenove edições, em seis línguas (duas em português, sete em espanhol, três em francês, duas em holandês, duas em alemão e três em inglês (idem, ibidem). Abre-se, imediatamente, a questão sobre sua veracidade; questão que, como têm mostrado P. G. Adams, Mary Campbell e A. Pagden, não se limitava à Peregrinação, pois abrangia o gênero de relatos de viagem, em geral. As dúvidas e suspeitas levantadas por seus leitores irão pressionar em favor de uma mais estrita delimitação entre o registro histórico e a ficção (cf. C.L., L: 1991, 99 - 118). Indagar-se pois sobre a veracidade do relato de Mendes Pinto, como depois dos escritos dos viajantes ingleses, era uma indicação clara das mudanças então operadas entre a narrativa de viagem e sua recepção. Razões pragmáticas as determinavam: ao receptor já não era suficiente a alegorese que dominara o relato medieval. Ele agora precisava saber da efetiva factualidade do que se dizia das terras desconhecidas ou inexploradas. E isso porque ele próprio, receptor, muitas vezes queria abandonar a vida monotonamente miserável e aventurar-se em busca das proclamadas riquezas. Ora, a demanda deste receptor do início dos tempos modernos chocava-se com o "horizonte de expectativas" que modelara a prática medieval. Vejamo-lo sumariamente.

À narratio rei gestae - que equivalia a nosso relato historiográfico, se impunha, conforme afirmava Isidoro de Sevilha, que o narrador tivesse sido um testemunho ocular do que relatava: "[...] O testemunho ocular dos acontecimentos era a melhor garantia não só da precisão da informação histórica como ainda de sua" (Beer, J. A.: 1981, 23).

A afirmação parecerá demasiado anacrônica ao leitor contemporâneo, acostumado a ver os historiadores, ainda do século XIX, a se empenhar na necessidade de as obras historiográficas serem fiéis aos fatos. O testemunho ocular, frisado pelo autor das Etymologiae, não implicava o realce do fato? Por que então a insistência tardia de um Ranke no mesmo postulado? Sim, por certo, o testemunho dos olhos apontava para o destaque do fato sucedido, mas, na visão medieval, de um fato que se submetia aos recursos da apóstrofe - "[...] empregada para a expansão mais dramática dos fatos ou, em certos casos, para seu resumo [...]" (Beer, J. A.: op. cit., 16) - da hipérbole, da amplificatio, de todo o arsenal dos recursos retóricos. Daí, como observa Beer, a matéria da Gesta Guilelmi ducis Normanorum et regis Anglorum, de Guillaume de Poitiers, " possa ser vista, em geral, como uma argumento

ilustrativo para justificar a conquista de Guilherme e sua legitimidade como rei inglês, sua brutalidade em alcançar aquela meta e seu nepotismo depois que a alcançou " (Beer, J. A.: op. cit., 17).

Estranho que possa parecer, esta prática não era tida então por arbitrária porque, devendo o fato servir à veritas, esta, de sua parte, supunha a crença cristã. Daí a oposição a separar a verdade pagã da verdade legitimada: "Supunha-se existir uma oposição entre as tentativas pagãs em provar a verdade ('li ancien disoient ... li ancien voloient prover') and o conhecimento/ crença contemporânea ('nos creons'), que se baseava na verdadeira evidência ('tesmoing') da Escritura sagrada" (Beer, J. A.: op. cit., 48). Por isso " para que extraíssem utilidade do paganismo, os tradutores modificavam as fontes materiais, toda a vez que elas contradissem o dogma cristão" (idem, 61). Em suma, a prova testemunhal, a obrigação de factualidade pelo historiador medieval eram comprometidas pela própria caracterização religiosa da verdade. O "nous croyons" se impunha como a fonte de uma certeza definitiva que justificava e impunha o emprego retórico.

Mesmo por sua escassa formação escolar, Mendes Pinto estava menos armado contra essa tradição secular - não se haveria de supor que ela circulasse apenas pelos livros, ao passo que a cultural oral, a que Pinto estava absolutamente exposto, não estava dela isenta. Por isso mesmo diversas vezes manifestará seu receio, tal a diversidade do que assegurava haver visto, de não ser crido. É o que lhe sucede ao velejar ao largo da ilha de Sumatra até chegar a um pequeno rio, "que se dizia Guateamigim"

Pelo qual velejou seis ou sete léguas adiante, vendo por entre o arvoredo do mato muito grande quantidade de cobras, e de bichos de tão admiráveis grandezas e feições, que é muito para se arreçar contá-lo, ao menos a gente que viu pouco do mundo, porque esta como viu pouco, também costuma a dar pouco crédito ao muito que outros viram (Mendes Pinto: XIV, 40, grifo meu)

O mesmo receio reaparece no final de capítulo adiante, ao tratar das grandezas da China:

[...] Temo que os que quiserem medir o muito que há pelas terras que eles não viram, com pouco que vêm nas terras em que se criaram, queiram por dúvida, ou porventura negar de todo o crédito a aquelas cousas que se não conformam com seu entendimento, e com a sua pouca experiência (LXXXVII, 227)

E, depois, do que teria testemunhado na cidade de Pequim. (Como era sabido o interdito de entrada dos estrangeiros na China não pareceria estranho que, ao autorizar sua publicação, seu censor alegasse se tratar de uma boa e divertida história)

Por me temer que particularizando eu todas as cousas que vimos nesta cidade, a grandeza estranha delas possa fazer dúvida aos que as lerem (...), deixarei de contar muitas cousas que quiçá deram muito gosto a gente de espíritos altos, e de entendimentos largos e grandes, que não medem as cousas das outras terras só pelas misérias e baixezas que têm diante dos olhos (...) (CXIV, 305)

Mendes Pinto intuía perfeitamente que já não podia contar com os favores da alegorese medieval pois à exclusividade da crença se contrapunha o interesse dos próprios

receptores na fidelidade factual. Com que então contaria? O relato seco, esquemático, baseado apenas no que lhe permitisse uma memória não apoiada em notas, que jamais foram registradas? Por isso, embora cauteloso, declara haver sido testemunho ocular, “que eu vi por meus olhos”, do que, conforme a pesquisa recente, afirma basear-se sobretudo no que ouvira dizer. Refere, por exemplo, no capítulo CV, intitulado “de alguma pequena informação desta cidade de Pequim, onde o rei da China reside de assento”:

[...] Digo que esta cidade (...) tem os seus muros de circuito, segundo os chins nos afirmaram, e eu depois vi num livrinho que trata das grandezas dela, que se chama Aquesendó, que eu trouxe a este reino, trinta léguas, dez de comprido, e cinco de largo, e outros afirmam que tem cinquenta, dezessete de comprido e oito de largo. E já que os que tratam dela variam nisto tanto como é dizerem uns trinta, e outros cinquenta léguas, quero eu declarar a causa desta dúvida conforme ao que vi por meus olhos (CV, 279, grifo meu)

Contra tal afirmativa taxativa, sua simpática tradutora e intérprete contudo afirma: “É duvidoso que Pinto jamais tenha visto Pequim com seus próprios olhos ” (Catz, R.: op. cit., nota 1, 580).

A perda dos critérios de verdade fundada na unanimidade da crença deixa o narrador em um estado de suspeita e fragilidade. Sem se glorificar, ele, no entanto, pretende destacar a singularidade de sua peregrinação, fornecer a seu filhos um ABC “para aprenderem a ler por meus trabalhos” (CV, 278).

O estado de suspeita do narrador é de certa maneira retomado pelos historiadores que se têm interessado por seu relato. Nenhum dos que consultamos aceita literalmente a veracidade de seu testemunho. Poucos, entretanto, acompanharão Russell-Wood, que, talvez decepcionado em não encontrar nele elementos para sua detalhada história da expansão portuguesa, logo o descarta como “uma dos charlatões da história de todos os tempos mas não o menos pitoresco de todos ” (Russell-Wood, A. J. R.: 1992, 112). A frase inteira do historiador encerra uma ambígua cortezia: é um charlatão, diz ele, porém bastante pitoresco. A mesma ambigüidade já era observada em Albert Kammerer, em pequeno artigo incluído em longuíssima pesquisa. Embora de início declare que a Peregrinação, “sem jamais alcançar a história, constitui um monumento no gênero do relato de aventuras ” (Kammerer, A.: 1947, III, 1, 22), logo depois atenua seu juízo: “Aí se nota todo um vocabulário difícil de traduzir, estranho à língua portuguesa e tirado dos mais variados idiomas do Extremo Oriente [...]. Essas palavras especiais não puderam ser introduzidos por um redator simplesmente ‘literário’, alheio aos países e às coisas relatadas. Não se poderia, portanto, recusar seriamente a Mendes Pinto haver assistido a inúmeros dos acontecimentos que conta, nem mesmo de haver participado de muitos deles ” (idem, 23). Em suma, para Kammerer se são duvidosas as viagens em que o autor diz haver estado, como por exemplo à terra do lendário Prestes João, não se poderia negá-las sumariamente.

Um contraste com as negações peremptórias ou as formulações hesitantes daqueles historiadores, é Maurice Collis, que dedica todo um livro à Peregrinação, quem estabelece o modo de apreciação mais justo. Sem que negue as apropriações que Mendes Pinto teria feito do que simplesmente ouvira ou lera, muito menos as cenas que inventou - toda a história de sua permanência entre os tártaros seria uma delas -, para Collis há de se considerar que o autor português “antes está compondo uma cena do que relatando uma experiência efetiva” (Collis, M.: op. cit, 32). Não é portanto contraditório que a China que Mendes Pinto declara haver visto seja um composto do que escutara a respeito:

Durante a dinastia Míng os estrangeiros estavam proibidos de entrar na China, mas negociavam, legal ou ilegalmente, em certos portos. Ningpo era um deles e, [...] nenhuma objeção se fizera aos portugueses para que construíssem um estabelecimento; negociavam em Ch'uan-chow and noutras partes; também conseguiam estoques e provisões. Pelo encontro de chineses nos portos do litoral, escutando o que tinham a dizer do interior, pelo estudo de suas instituições nos portos e pela observação dos produtos oferecidos à venda, eles podiam formar uma idéia limitada e não de todo confiável do interior da China. Essas fontes estavam à disposição de Pinto (Collis, M.: op. cit., 116-7)

Em síntese, dando mostra de uma largueza de visão incomum entre seus pares, Collis declara: "Nenhum episódio pode ser completamente tomado como uma fonte direta para a história, mas o conjunto vivifica enormemente nossa apreensão da história" (idem, 287). Já não se trata pois de acentuar o pitoresco que o desvia da rigorosa escrita da história mas de assinalar que a Peregrinação configura um gênero híbrido, sem inscrição discursiva definitiva. Mas não pensemos que a questão se resolve com tanta facilidade. Lemos, por exemplo, em um analista recente: se a narrativa de viagens era "um gênero paraliterário [...] a questão da verdade (noção histórica) parece incontornável" (Carvalho, C.: op. cit., 35). A afirmação final antes nos parece um non sequitur, a incontornabilidade da verdade histórica sendo, no caso, antes um pressuposto do que algo demonstrado. A formulação de Collis punha o problema em melhor formato: sem que a Peregrinação possa ser tomada como fonte material para a história, contudo vivifica nossa apreensão do histórico. Afirmação paralela também podia ser feita: sem ser uma obra literária, a Peregrinação vivifica nosso sentido do literário. Livro híbrido, ele nos ensina que as formas discursivas conhecem momentos de indecisão, nos quais sente-se o cheiro do que depois estará bem ordenado, sem que, entretanto, já o estivesse.

A análise dá assim um pequeno passo : tendo por horizonte distante a verdade tal como concebida e praticada pela res gestae medieval e por horizonte próximo o relato de viagens, em que o fato, viria a ser problematizado, porque ainda subordinado ao tratamento retórico, a Peregrinação, sem que fosse uma obra ficcional, tendia a transformar seus horizontes, distante e próximo, em algo na vizinhança da literatura. Daí o acerto da afirmação de Carlos Jorge Figueiredo:

As formas mistas que cria são problemáticas e, em nosso entender, apontam já para o romance no sentido moderno do termo, não se limitando a constituir-se como sátira, à maneira da narrativa das narrativas de Swift ou mesmo de Cyrano" (Jorge, C. J. F.: op. cit., 67).

O analista português contrapõe-se portanto à interpretação em que se empenharia Rebecca Katz. Com ela, encerraremos este percurso preliminar.

Para Katz, "Pinto escrevera uma sátira, tecida com os fios mais sutis da ironia – um livro subversivo – que enganava seus compatriotas e ameaçava o próprios fundamentos de sua sociedade" (Katz, R.: op. cit., XXV). Te-lo-ia feito enquanto um "autor fictício [...] a não ser confundido com o autor histórico. Ele é uma persona, um personagem ou identidade assumida pelo satírico para que realizasse seus propósitos críticos. Como um instrumento retórico, a persona é altamente flexível", sendo capaz de assumir diferentes formas: a do "homem bom", que projeta a imagem de uma pessoa digna de confiança, a do ingênuo, que ganha o leitor com sua ingenuidade, a do patriota e defensor da fé e a do pícaro, que revela a

maldade dos outros, enquanto disfarça sua aprovação e participação em seus feitos (Catz, R.: op. cit., XXXIX-XL).

Embora concordemos na inequívoca crítica à conduta dos portugueses e que há um veio satírico na Peregrinação, parece-nos, contudo, que a interpretação padece de rigidez e parcialidade. Quanto à sátira, já Collis notara que "O modo de escrita de Pinto é apresentar cada episódio como um drama (tragédia, comédia, melodrama ou sátira) [...]" (Collis, M: op. cit., 287). Quanto a ter sua "sátira" como objeto os portugueses, posição bem mais matizada é proposta por Carlos Jorge Figueiredo:

[...] Se é dado assente que (a narrativa de Mendes Pinto) parte das axiologias e axiomas do universo cristão ocidental, também é verdade que se renova pelo reconhecimento, incorporação e avaliação dos elementos alheios que o mundo desconhecido lhe revelava (Jorge, C. J. F.: op. cit., 80).

Sua afirmação ganha concretização a seguir:

[...] A 'Graça', mesmo reconhecendo que é devida a Deus, parece residir no fato de ter sobrevivido para aprender - e, eventualmente, ao experienciar o bafo do fogo dos canhões e o sibilar dos ferros de combate, encontrar a imensa glória de estar vivo para contar aos descendentes os ensinamentos assimilados (idem, *ibidem.*, 83)

Sublinhando o dado satírico e a crítica acerca de como se fizera a expansão ultramarina, Catz deixa passar o rico filão que suas pesquisas abriram. A exploração do ficcional e das vozes retoricamente discriminadas por ela entram em cena antes que a compreensão histórica da experiência renda o que podia render. De certo modo, pois, Catz, explorando a frente que os historiadores costumam ignorar, ou mesmo desprezar, mantém a rigidez deles. Invertendo a face, mantém o mesmo dispositivo de indagação. Cara ou coroa, história ou ficção.

Para a caracterização da sátira, Rebecca Catz se apóia em Edward Robinson. Em Swift and the satirist's art, Robinson parte do pressuposto de que "toda a sátira implica, em certo grau, um desvio da verdade literal e, em lugar da verdade literal, a conexão com o que pode ser chamado uma ficção satírica" (Robinson, Jr, E. W.: 1983, 17). Enquanto tal, a ficção satírica move-se dentro de um espectro, cujo ponto mais baixo, caracteriza-se por argumentos ou exortações, que têm por alvo uma certa vítima. É a sátira persuasiva. Por sua conformação, ela se aproxima da polêmica. Se, ao contrário, a sátira se desloca para o ponto mais alto do espectro, vem a constituir a espécie que o autor chama de punitiva: "[...] Se a qualidade persuasiva desaparece – ou seja, se, na sátira punitiva, não se nos apresenta nem argumentos, nem exortações, por mais obliquamente expressos que sejam, mas sim aos abusos de uma vítima de cuja culpabilidade já estamos propriamente convencidos – parecemos estar lidando com algo semelhante à comédia" (idem, 23). Assim, inversamente ao que sucede no deslocamento para baixo, que tende à polêmica, a sátira alta tem como horizonte a comédia. Esta passagem se cumpre quando, de algum modo, se perde a identificação histórica do acusado. "[...] O clo com a particularidade histórica torna-se menos relevante, a sátira punitiva [...] deixa de todo de ser sátira. [...] Neste limite, está a região do cômico genuíno [...]" (ibidem, 25-6). Daí a definição abrangente que oferece do gênero:

Toda a sátira é não só um ataque a particulares discerníveis, historicamente autênticos. Os 'tolos' ou vítimas da sátira punitiva não são

meras ficções. Eles ou os objetos que representam devem ser ou ter sido francamente existentes no mundo da realidade; ou seja, devem possuir identidade histórica genuína. O leitor deve ser capaz de apontar para o mundo da realidade, passado ou presente, e identificar o indivíduo ou o grupo, a instituição, o costume, a crença ou a idéia que o satírico ataca (Robinson, Jr, E. W.: op. cit., 25)

Para Rebecca Catz, Mendes Pinto escreve uma sátira punitiva dos portugueses, tanto por suas ações diretamente expostas, dirigidas pela ambição de conquista e pela cobiça, como pelas acusações que recebem quer de aliados, quer de inimigos. Sirvam-nos umas poucas atestações.

Em uma de suas supostas viagens ao Japão, Mendes Pinto naufraga nas ilhas Ryukyu e se salva com uns poucos. O grupo é preso, sob a acusação de pirataria e a autoridade que interroga os sobreviventes, ante seus protestos de serem mercadores e não ladrões, lhes pergunta:

[...] Qual foi a causa porque as vossas gentes no tempo passado quando tomaram Málaca pela cobiça das suas riquezas, mataram os nossos tanto sem piedade, de que ainda agora há nesta terra algumas viúvas? (CXL, 380).

(Em nota à passagem, Catz observa que, embora seja historicamente duvidosa a viagem referida, a alegação da autoridade judicial se baseia em que "negociantes de Ruyukiu foram assassinados em Málaca quando ela foi conquistada por [Áfonso de] Albuquerque, em 1511" (Catz, R.: op. cit., nota 3, 595. Ainda que a cena fosse inventada, portanto, seu lastro era histórico). Os ex-náufragos são conduzidos à prisão. Quando a sorte parecia favorecê-los e a libertação quase assegurada, têm a desfortuna de chegar às ilhas um pirata chinês, "o qual por nossos pecados era o maior inimigo que os portugueses tinham naquele tempo", que, recebido pelo rei, declara que "era nosso costume espirmos uma terra sob color de mercancia, e depois a tomarmos como ladrões, matando e assolando toda a cousa que nela achávamos" (CXL, 382 e 383). Se a identificação do acusador como o "maior inimigo dos portugueses" abranda o peso da denúncia, sua equivalência com as palavras da autoridade nativa o reforça.

É ainda mais significativo que, na disputa teológica que teria sucedido entre São Francisco Xavier e os sacerdotes japoneses, aquele tivesse respondido que, contra a crença e a prática dos bonzos, "a riqueza dos que iam ao céu não consistia no cochumiaco (letras de câmbio) que por modo de tirania os bonzos cá lhe davam, senão nas obras que com fé nesta vida faziam" (CCXII, 629), que, obviamente, soava como uma sátira veemente à prática da venda das indulgências. (A extrema admiração que Mendes Pinto tinha pelo futuro santo e o fato de os discursos que transcreve serem muito provavelmente inventados apenas aumenta a intencionalidade de sua crítica).

Outra de suas declaradas viagens ao Japão oferece episódio em que, conquanto de modo menos explícito, reitera a crítica aos valores praticados pelos portugueses. Como se espalhara a fama de o Japão ser um excelente mercado, a seus portos tanto acorriam barcos de mercadores, abarrotados de produtos chineses, que a excessiva oferta os obrigara a tamanha baixa dos preços que só conseguiam vendê-los com grande prejuízo. (cf. LLII, 586). Do aperto em que Mendes Pinto está metido – pois não nega que também ele trouxera seu carregamento – apenas consegue sair graças à intervenção de uma tempestade que destrói quase todos os barcos. "Deste tão, e tão miserável naufrágio se não salvaram mais que dez ou doze embarcações, das quais foi uma a em que eu vinha, e ainda essas milagrosamente, as quais depois venderam as suas fazendas a como quiseram" (LLII, 586). A tempestade teria

sido provocada por "Deus nosso Senhor com seus ocultos juízos" (LLII, *idem*). Não veria Mendes Pinto o absurdo de justificar essa intervenção divina, que provocara tantas mortes para o lucro de uns poucos? Segundo Catz, a explicação estaria na adoção pelo narrador da voz do ingénuo. Não sendo o sujeito real mas sim a persona ficcional que relata, a isenção daquele seria um recurso para enfatizar a crítica, mesmo feroz, da prática a que se entregam os portugueses. (Veremos adiante que a interpretação alternativa supõe a atualização de algo mais que a sátira persuasiva).

Mesmo quando a sátira não se explicita, não deixa de estar presente a crítica à conduta de agentes específicos, historicamente localizados, matéria-prima, conforme Rosenheim, do gênero. Assim, na tentativa de retornar à China, o narrador assinala que o roubo que os portugueses antes haviam cometido provocara a perda do enclave que lhes fora concedido de Ning-po, em um ato de iniciativa da autoridade chinesa, terminado o qual "tudo ficou abrasado e posto por terra, com morte de doze mil pessoas cristãs, em que entraram oitocentos portugueses" (CCXX, 660). A tentativa de comerciar, portanto, fracassa pela má fama que os portugueses conquistam nas cidades litorâneas da China. (Já vimos que, mesmo sem explicitar tão cabalmente a causa, Barros já chegara a essa conclusão).

Só estas cenas já seriam suficientes para que Mendes Pinto temesse pela publicação de seu livro. Bastariam, portanto, para justificar que houvesse doado seus originais a uma instituição insuspeita, assim como para a visão que Catz defende. No entanto, elas não são suficientes para a sua caracterização interpretativa. Ao contrário, ela nos parece redutora. Ao notar que o autor compunha cada cena como um drama, Collis conseguia a flexibilidade que falta à sua colega, pois, para a armação do drama, Mendes Pinto recorria tanto à sátira como à tragédia, à comédia e ao melodrama, dispondo "os fatos, as conversas e os bastidores de acordo. [...] O objeto do livro é oferecer uma impressão geral da Ásia, entre 1538 and 1557, e dar ao autor a oportunidade, dentro da moldura, de expor seu ponto de vista, como homem de sensibilidade, sobre a matéria que surgisse" (Collis, M.: *op. cit.*, 287).

Em vez de nos contentarmos com a idéia de uma composição ideada por "um homem de sensibilidade", será mais eficaz reiterarmos passagem de Carlos Jorge Figueiredo quando, a propósito da visão da Ásia, percorrida por portugueses e logo por piratas e corsários ingleses, anota que os europeus eram governados por "axiologias e axiomas do universo cristão ocidental", que se renovavam (ou eram postos em xeque) pelo "mundo desconhecido" (Jorge, C. J. F.: *op. cit.* 80). A passagem já citada há de ser reiterada porque nos força a pensar na historicidade da experiência. O espírito de cruzada - a luta contra os "infiéis" e a propagação da religião "verdadeira" - que servira de justificativa para a expansão ultramarina portuguesa chocava-se com a prática efetiva dos "cruzados":

[...] Sob a prática da pirataria, que servia o comércio da Expansão, o discurso disciplinador era predominantemente religioso, fornecendo, simultaneamente, os motivos dignificadores do saque sob forma de máximas, de princípios de conduta e mesmo de insígnias verbais para apelo à coragem no espaço de batalha (Jorge, C. J. F.: *op. cit.*, 87)

Pioneiros na expansão do domínio europeu por outros continentes, os portugueses eram dirigidos por uma axiomática cristã, que logo se mostrará tão contraditória que os conquistadores seguintes, seja de forma sistemática os ingleses, seja de forma esporádica e tardia os belgas, terão de justificar o Império ou o território a colonizar de modo mais consistente: a disseminação dos modos "civilizados", tendo o homem branco como agente (e beneficiário). A indagação da especificidade histórica da experiência portuguesa serve pois para a melhor compreensão do que se passará nos séculos próximos seguintes. E isso tanto de

um ponto de vista político, como da própria diferenciação discursiva, com a constituição das áreas historiográfica, antropológica e ficcional. Neste sentido, Fernão Mendes Pinto anuncia especificamente o romance da colonização e seu maior representante: Joseph Conrad. Mas não antecipemos em demasia.

Mendes Pinto deixa de ser apenas a testemunha ocular ou interposta do que se passava naquelas terras e mares distantes, deixa de ser apenas mais um autor cujo relato pressiona em favor da diferenciação discursiva para tornar-se alguém que sofre uma transformação interna. "Como gradualmente se tornará evidente, a Peregrinação é de certo modo o progresso de um peregrino (a pilgrim's progress)" (Collis, M.: op. cit., 88). Embora discordemos do autor sobre em que consistira essa sua metamorfose - para Collis, seria uma verdadeira conversão religiosa, motivada pela extrema admiração que Mendes Pinto tinha de Francisco Xavier -, sua idéia é preciosa para a penetração procurada. É o que agora tentaremos. No item seguinte, tentaremos levar adiante pistas abertas pela pesquisa já empreendida, retificando ou explicitando o que ainda não está bem formulado.

B.2. A transformação operada em e a partir da Peregrinação

Concentrar-nos-emos em dois núcleos: a formação do sujeito moderno e o papel que logo nela desempenhará a presença do ceticismo. É da articulação de um com o outro que dependerá o avanço da reflexão. Começemos pois pela pergunta: que tem a formação do sujeito moderno a ver com o livro de Mendes Pinto?

Partimos do suposto de que os embaraços que a obra provoca se relacionam com a posição do autor perante o que será o sujeito moderno. O aparecimento manifesto deste está bem próximo - a primeira edição dos Essais, de Montaigne, surgirá poucos anos depois (1588) do falecimento de Mendes Pinto (1583). Além da diferença de clima intelectual da França e de Portugal no quinhentos, em que a opressão inquisitorial não permitia o debate que, na França, dera lugar ao conflito religioso, que, de sua parte, se prolongava no exame político-filosófico das formas de governo e na continuação do debate historiográfico (cf. Dubois, C.-G.: 2000, 101-15), há de se ter em conta a diversidade de formação dos dois autores. Ao passo que Montaigne domina o latim e navega com tranqüilidade entre os clássicos da Antiguidade, a seu dispor na ampla biblioteca que o rodeia, a educação precária do autor português o deixava ainda mais exposto à tradição consolidada e sua pobreza o expunha a riscos e aventuras. Serão estes os seus educadores. Em vez de reflexão, Mendes Pinto só conta com "o movimento natural de sua mente". "Não podia ter sabido que estava rompendo as regras da história, da autobiografia, da literatura de viagem e da ficção porque desconhecia que regras eram" (Collis, M.: op. cit., 286). Seu saber será, como diria Camões, o da "experiência feita". Desta maneira, ao passo que Montaigne sabe que o que faz não se confunde com o que fizeram os autores que admira e abundantemente cita - "Je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire" (Montaigne, M. de: 1588, I, XXVI, 148), Mendes Pinto está ao sabor do vento, das rochas e das calmarias. O mar e os homens que em sua obra trafegam e traficam são seus mestres. António de Faria, embora fosse um pirata aventureiro, terá tamanha importância em seu livro, que Saraiva o considera "um heterônimo" seu³ (Saraiva, A. J.: 1962, III, 366). Os fenômenos naturais e os homens tanto impelirão Mendes Pinto para a rota tradicional como o conduzirão a arriscar-se por caminhos ignorados. Uns e outros o dirigirão a outro modo de ver e de se ver: o sujeito moderno, psicologicamente orientado.

São vários os indícios de que Fernão Mendes mistura o velho e o novo sujeito. O melhor indicador da permanência do velho foi intuído por Aquilino Ribeiro: "O autor (transita) da pessoa do singular, em todo o livro nuncupativa, para do plural, ou até para figura

que entra a fazer as vezes de protagonista" (apud Jorge, C. F. Figueiredo: op. cit., 68). Reflitamos sobre a passagem.

Que era o velho sujeito, aquele cuja encarnação mais próxima era o dos tempos medievais, senão o pertencente e integrado a uma comunidade? Era este eu não singularizado, que explicava que a exigência do testemunho ocular não impedisse a interferência, para nós arbitrária e contraditória, dos recursos retóricos. Submetida à crença, a veritas não parceria parcial, deformada e comprometida porque seu enunciador não se via senão enquanto parte da cristandade. Daí à concepção de um Deus particularizado é um tão-só um passo. Deus está próximo da terra que criara, atento à crença e aos inevitáveis pecados de seus fiéis. Deus particularizado a que Fernão Mendes nunca deixa de invocar. Toda a vitória alcançada é atribuída à providência divina. Assim por exemplo quando os aliados dos portugueses derrotam forças mais poderosas que as suas:

E havendo eles este próspero sucesso por mercê grande dada da mão de Deus, fizeram todos uma devota salva em que lhe deram muitas graças e muitos louvores, e lhe pediram com muitas lágrimas que os não desamparasse, porque por honra do seu santo nome se lhe ofereciam todos em sacrifício para não mais que com seu favor esperavam de fazer darem as vidas pela sua santa fé católica (CXI.VI, 402)

E, como os pecados de seus fiéis são sem conta, não custaria entender cada uma das muitas desgraças sofridas como expiação de algum pecado, cometido agora ou em tempo remoto. A crença no Deus particularizado, além do mais, é tão entranhada que, no relato da Peregrinação, à semelhança do que já víamos no Ásia, se estende para além dos cristãos ou dos recém-convertidos. Narrando história que teria ocorrido na época de fundação do império chinês, Mendes Pinto se prende a episódio de cujos detalhes prescindimos. Certo tirano está a ponto de assegurar sua usurpação do trono, pertencente por direito ao primogênito de uma pobre mulher, Nancá. O confronto parecia assegurar a vitória do usurpador quando Deus intervém em favor dos justos. A armada do tirano apenas espera o raiar do dia, quando sucede o inesperado:

[...] Estando uma noite (a armada do tirano Silau) surta num lugar que se dizia Catebasoy, se criara sobre uma nuvem preta, a qual lançando de si muitos fuzis e coriscos, chovera dela uma água muito grossa, de gotas tão quentes em tanto extremo, que dando na gente que neste tempo estava ainda acordada, a fez lançar toda ao rio, onde em menos de uma hora pereceu toda [...] (XCIII, 241)

(Note-se o paralelismo com o capítulo CCIV. No "milagre" pagão, a intervenção divina é prenunciada por uma criança – o menino que morre tão logo comunica à pobre mulher a maneira de livrar-se de seu perseguidor (cf. XCIII, 241); no "milagre" cristão, é Francisco Xavier que tranqüiliza as hostes portuguesas, advertindo-as da próxima chegada de ajuda que os salvará da derrota que já lhes parecia inevitável).

Não deixa de causar estranheza que esse Deus particularizado se estenda aos não-cristãos. De acordo com a estrita norma medieval, ela chegaria a parecer absurda. Não era porque criam no Deus "verdadeiro" que os cristãos contavam com sua proteção? Não era por ser ele o verdadeiro que se justificava o esforço para libertar Jerusalém das mãos dos infiéis? Como então explicar que estes dispusessem, ainda que de forma esporádica, como no episódio de Nancá, de sua mesma ajuda? Seria isso um despropósito, apenas explicável por partir de um

autor sem a suficiente preparação teológica? Ou indicaria o dismantelo que o Oriente nele causava? O fato contudo de algo correlato aparecer no culto e sóbrio Barros – a crença entre os negros e os orientais nos feitiços e agouros – nos leva a pensar que fosse comum a crença, entre os portugueses, de que mesmo o Deus dos “infiéis” lhes prestasse assistência. Não seria enquanto cosmovisão enraizadamente religiosa que o Oriente os afetaria. A comparação com a dupla verdade que encontramos em Barros mostrará um melhor caminho. Por ora, entretanto, ressalte-se apenas este dado: se o sujeito pré-moderno se define por seu sentimento de pertença a uma coletividade, a presença abrangente do Deus particularizado, em autores tão diversos como Barros e Pinto, é um indicador de que a particularização era extensiva aos outros povos. Se isso estava longe de provocar algo semelhante ao ecumenismo era porque tal particularização era acompanhada da idéia de privilégio, de “povo eleito”. Noutras palavras, a particularização excludente era contraditória com a extensão do Deus particularizado aos outros povos. Do que não se acena para a possibilidade de que a aludida contradição “estourasse” por si própria. Por enquanto a deixemos ao lado da já exposta dupla verdade; esta sim porá em marcha uma contradição que produzirá efeitos.

Venhamos a outros indícios. Eles se limitarão a assinalar convergências e divergências com outras abordagens, ainda quando elas tratem doutros temas.

Estamos de acordo com Alberto Carvalho quando declara que “a ação de Fernão Mendes Pinto (é) enquanto personagem central condicionada, na maior parte da narrativa, por uma força exterior que lhe impulsiona e dirige o movimento” (Carvalho, A.: 1999, 15), assim como quanto “ao desequilíbrio entre a obsessiva representação do espaço e a escassez de anotações sobre a coordenada do tempo” (idem, 13, grifo meu). Apenas acrescentamos que a extrema movimentação da narrativa é de ordem espacial e não temporal precisamente porque o tempo, enquanto indicador, como dirá Kant, do “sentido interno”, supõe e precisa de um sujeito psicologicamente orientado. Sua falta na Peregrinação decorre menos das condições em que o autor a redige - baseando-se apenas em sua memória ou no que ouviu dizer - do que da dominância do sujeito tradicional.

Ao contrário, a propósito do ensaio de Célia Carvalho, seu estímulo decorre de flagrante divergência. Para a analista, “a leitura do título não depende das etapas do itinerário, mas da lição que foi possível extrair dessa jornada. Ora, essa lição tem um caráter intrinsecamente autobiográfico. É justamente esse ensinamento cristão que é necessário transmitir, para que todos (os destinatários são múltiplos) possam aprender com ele (a narrativa de viagem como exemplum [...]” (Carvalho, C.: op. cit., 34). A conclusão cabível é a oposta. O confronto com Montaigne serve de fiel da balança. Os capítulos do Essais se desenvolvem pelo arrolamento de exempla, tirados dos mais diversos autores. Aparentemente, eles reiterariam uma mesma posição. Mas a leitura atenta desmente a expectativa: os exempla já não são exemplares. Se este afirma isso, aquele afirma aquilo (cf. CL, L.: 1993, I, espec. 37 ss). A discordância interna dos exempla, em Montaigne, poderia ser tomada como uma prática da ironia ou um exercício de ceticismo. Em qualquer dos dois casos, supõe um sujeito, no caso Montaigne, dotado de suficiente reflexão interna para assinalar que a auctoritas dos antigos já não é absoluta senão que carente de algo externo que a encara à distância: o sujeito que diz “eu” - eu penso, eu julgo, eu observo a movência das opiniões e de mim próprio. Como se Montaigne afirmasse: os autores respeitáveis discordam entre si e eu, do interior de minha biblioteca, anoto a instabilidade do que se costumava apresentar como unívoco.

Os indicadores seleccionados apontam, por conseguinte, para a preservação em Mendes Pinto do sujeito tradicional, orientado por padrões coletivos. Mas isso não significa inexistirem sinais de sentido contrário. Eles estão aí, mas sua presença é oblíqua. se aqueles são patentes, estes se mostram sotto voce. Consideremos um dos capítulos mais significativos da Peregrinação, o de número CIV.

Membro da tripulação do pirata Antônio de Faria, Mendes Pinto naufraga, encontrando-se um e outro entre os sobreviventes. Estando à beira da morte por inanição, um pássaro, um milhano, deixa escapar de suas garras o peixe que colhera. Carlos Jorge Figueiredo agudamente observa que o chefe pirata "ergue os olhos para o céu - mas com o objetivo de ver se havia mais comida lá no alto" (Jorge, C. J. F.: op. cit., 84). A observação se torna mais pregnante se se nota que, depois de apanhado o peixe, primeiro Faria entoa uma longa oração de agradecimento ao Senhor e só a seguir olha em direção à colina para a qual o pássaro se dirigira. Se a oração, emprestada ao chefe pirata, segue o padrão retórico com que as perorações são compostas em todo o livro, é o olhar perscrutador do alto - já não o alto onde habitava a divindade protetora mas aquele de onde pode "cair o alimento" - que indicia, obliquamente, outra forma de experiência. De qual experiência? Daquela que, alhcia ao paradigma dos cruzados e da bula papal de maio de 1493 que assegurava aos reis católicos de Espanha a graça de conversão dos herejes, fala dos homens de carne e osso. Como deles fala?

Estão longe de serem anjos, ou entes de inspiração celeste. Se alguma característica têm estes seres que se deslocam no espaço intermédio, entre o céu e a terra, é a predação - mas não, por certo, a de serem diretos reveladores dos desígnios celestes, pois antes se diriam sugestivos mestres da arte de rapinar (Jorge, C. J. F.: op. cit., 84)

No relato do episódio, não há sinal explícito de alguma meditação psicológica. Onde pois encontramos a presença insinuada do sujeito moderno? Obliquamente, no reconhecimento de que o alto não é mais ocupado por uma divindade vigilante, senão que apenas uma indicação espacial, o lugar vazio de onde as coisas caem (por enquanto, ainda pouco sobem). O olhar do pirata o tematiza de dois modos: primeiro, o convencional, preenchido por uma oração composta segundo o modelo retórico; depois, de maneira pragmática, dessacralizada, composta pela astúcia de seu olhar.

É a experiência por terras ignoradas que, pouco a pouco, rompe com a visão integrada do cosmos cristão. A movimentação espacial cumprida pelos viajantes menos revela o desconhecido do que o vazio. Pouco a pouco, Deus se retira do posto de vigilante, de onde seguia seus fiéis. Ele não morre de repente. Seus próprios fiéis pouco sabem de seu abandono. Ainda levarão séculos até que um romancista e um filósofo declarem a sua morte.

Embora Fernão Mendes continue a crer no Deus particularizado, o seu texto já sabe que, naufragos ou vitoriosos, comodamente sentados em seu castelo ou ansiosos em busca de riquezas, os homens estão sozinhos. Que terão de aprender a olhar para dentro de si mesmos. Já não crerão, como o chefe turco referido por Barros, no agouro de ser sujado pelo pássaro em vôo. Por acaso, o mesmo milhano indicia duas cosmovisões antagônicas. Na primeira, tematizada sobretudo entre os portugueses mas extensiva aos "inféis", o mundo faz parte de um "universo fechado", i.e., dispõe de sinais que "testemunham" a copresença do suprasensível. Na segunda, os homens estão sozinhos. Serão ateus ou crentes mas sempre a partir de dentro de si mesmos.

Não é acidental que o primeiro indicador, quase invisível, do sujeito moderno em Fernão Mendes apareça pela ação do pirata. Não é, como pensa Catz, repetindo um Saraiva sem matizes, que Mendes Pinto assumisse a voz do pícaro, que se adapta e aprende com seu eventual senhor. Se Fernão Mendes tem em comum com o Lazarillo de Tormes a visão de baixo, do desprotegido pela sorte, daquele que, para sobreviver, precisa aprender as manhas que a vida exige e ensina, ambos levando em conta, como diria Wolfgang Iser, os déficits deixados pela visão cristã de mundo, o narrador português se separa da obra anônima espanhola tanto do ponto de vista formal, pela absoluta ausência do tom sentencioso -

"¿Cuántos debe haber en el mundo que huyen de otros porque no se ven a sí mismos! (- , 1554, I, 11), quanto porque o Lazarillo se resume, este sim, a uma sátira punitiva. Muito mais ainda porque não se poderia dizer que o pícaro de algum modo anuncia o sujeito moderno. Aprender a esperteza e o cinismo, indispensáveis para a sobrevivência de quem não tem onde cair morto, por si não incita outro modo de ver o mundo.

É porque outro sujeito fermenta na Peregrinação que, concordando com Collis e Catz em a obra conter um lado alegórico e sua China ser utópica, acrescentamos tratar-se de alegoria inconfundível com a alegorese medieval e de utopia que, em vez de se restringir à idealização, enfatiza a não-universalização do modo europeu de sociedade. Tanto à alegoria como à utopia articulam-se quer o indício do sujeito moderno, quer o esboço doutra visão de mundo. Para reconhecê-lo, é decisivo acompanhar o relato da convivência do narrador com António de Faria.

A figura do pirata é introduzido na Peregrinação por meio de Pero de Faria, o grande protetor, em Málaca, de Fernão Mendes. Mesmo porque os dois Faria parecem nada ter em comum, António atuando por conta própria, Pero, um fidalgo a serviço da coroa, a análise dos dois personagens nos será proveitosa.

Pero de Faria foi capitão de Málaca, capturada em 1511, por dois períodos (1528-9 e 1539-44). A existência de António de Faria, em troca, é duvidosa. A seu respeito, comenta Catz:

Ninguém deste nome é mencionado nas crônicas portuguesas; no entanto, em uma de suas cartas ao rei D. João III, Pero de Faria louva alguns dos fidalgos que o acompanharam a Málaca por seu serviço ao rei, entre eles um de nome António de Faria (Catz, R.: op. cit., nota 1, 560-1).

Ele ingressa no livro no capítulo XXXVI, sendo a única vez que é designado pelo que seria seu nome inteiro: António de Faria e Sousa. Mendes Pinto o teria conhecido em Patani, onde Faria aportara, em missão a ele confiada pelo capitão de Málaca. Nesta oportunidade, habitantes do lugar teriam informado a António da vantagem de dirigir-se a Ligor, um porto no Sião, onde as mercadorias trazidas pelas naus eram muito bem pagas, em ouro e pedras preciosas. Aceitando o conselho, ele escolhe seu agente mercantil, um certo Cristovão Borrvalho, que parte para Ligor, levando "dezesseis homens chatins, e soldados com suas fazendas, [...] na qual ida, o pobre de mim acertou de ser um dos desta companhia" (XXXVI, 90).

Enquanto Pero de Faria é uma autoridade legalmente reconhecida, António de Faria é indiretamente introduzido como um mercador navegante, que não perde oportunidade de negócios vantajosos. Pouco importa que seu encontro com Mendes Pinto tenha-se dado como ele o descreve. O decisivo é que seu relacionamento possibilita ao narrador outro tipo de experiência: não só encarregado de missões diplomáticas e de espionagem, como, no que lhe era inédito, participante de empreendimentos piratas.

Engajado pois no grupo de Faria, sua primeira aventura termina em desastre, com a morte ou a escravização da maioria dos portugueses, com a exceção de quatro, entre eles o chefe pirata e o narrador. A desgraça inicial não o impede de manter-se com Faria. Na verdade, é com ele que estabelece a relação mais duradoura, prolongando-se por quarenta e três capítulos e permitindo sua apreciação circunstanciada. Antes porém de abordá-los, cumpre comparar a conduta do pirata com o capitão de Málaca.

Quando Pero de Faria chegou à colônia portuguesa, para cumprir, em 1539 (cf. Katz, R.: op. cit. notas 1 e 2, 542), seu primeiro mandato, o governo ainda estava em mãos de Estêvão da Gama - filho, por sinal, de Vasco da Gama (cf. cap. XIII). Como autoridade

prestes a ser empossada, Pero de Faria recebe o embaixador de um dos pequenos aliados dos portugueses. Vicia pedir ajuda ante a ameaça que seu reino, Battak, sofria de inimigos comuns, os moradores de Achem. Pero de Faria compreende a oportunidade de atender ao pedido, que também respondia a seus interesses pessoais - "[...] cobiçando [...] o muito proveito que alguns mouros lhe diziam que naquele reino podia fazer-se em fazendas da Índia se as lá mandasse, e o muito mais que poderia tirar do retorno delas [...]" (XIV, 39) - e escolhe Mendes Pinto para "ir visitar de sua parte o rei dos Bataks⁴, e ir também com ele ao Achem, [...] porque quiçá me montaria isso algum pedaço de proveito, e para que de tudo o que visse naquela terra lhe desse verdadeira informação [...]", (XIV, 39). Nada em troca é dito sobre o envio de ajuda militar. No fim da audiência que o rei concederá a Pinto, este observa que os interesses de Pero de Faria haviam sido atendidos, pois, o rei "me despediu com boas palavras, promessas de boa vniaga à fazenda que o mouro trazia do capitão" (XV, 43). O mesmo não se poderia dizer do pedido de ajuda aos portugueses. Entregues à própria sorte, os aliados dos portugueses são derrotados, embora Mendes Pinto, o eventual embaixador, nada tenha sofrido. Retorna então a Málaca e logo se depara com a chegada da missão doutro pequeno aliado. Contraditoriamente, desta vez Pero de Faria não decide por si, senão que passa o encargo da decisão para aquele a quem viera substituir. Mas o resultado não muda:

E por abreviar razões não contarei por extenso o que sobre isto ambos passaram, somente direi que o embaixador foi excluído de ambos, de um com dizer que já acabava, e do outro que ainda não entrava (XXI, 56)

Logo que o frustrado embaixador parte, Pero de Faria se arrepende e envia, outra vez, Mendes Pinto como seu representante, com um algum mísero apoio militar e presentes pessoais (XXI, 58). Mendes Pinto leva, ademais, uma carta em que o capitão faz o rei aliado crer que "de mais ao longeio ir socorrer em pessoa [...], e outros muitos cumprimentos que custam pouco" (XXII, 58). O resultado é o que se podia prever: pouco armado, o pobre rei é derrotado. O narrador então perde seu usual reserva e anota, no final do capítulo 27:

E desta maneira, que assim passou realmente na verdade, se perdeu este reino de Aaru com morte deste pobre rei tanto nosso amigo, ao qual me parece que pudéramos valer com muito pouco custo e cabedal que puséramos de nossa parte, se no princípio desta guerra, lhe acudiram ao que ele pediu pelo seu embaixador [...] (XXVII, 71-2)

Em suma, em ambos os episódios, a atuação da autoridade legal é manifestamente criticada por ser mais eficaz em considerar seus interesses comerciais do que em preservar e promover a presença portuguesa. Ainda no início de sua peregrinação, portanto, Mendes Pinto percebe que a conduta dos "homens de bem" em lidar com as questões do Oriente era incapaz de conciliar sua justificação político-ideológica - a expansão do reino, em nome da conversão dos infiéis - com seu evidente interesse material. A ausência de discreção semelhante à que Barros se impusera nos permite ir além da constatação de duas verdades que se chocavam. Pois a crítica de Mendes Pinto não se dirige à vontade de lucro, fosse em favor do reino, fosse das próprias autoridades, nem tampouco à proposição religiosa, mas sim à inabilidade de seus nobres agentes de conciliar uma com a outra. Sem que deixe de ser um cristão - embora, como veremos, a conversão que nele se operará não será de sentido religioso -, o narrador compreende que os agentes nobres tornam a alegação de expansão da fé incongruente com a importância do móvel material. As conseqüências sócio-econômicas da expansão, favorecendo

o reforço da nobreza, estipulava seu fracasso. Nada melhor nos encaminha a esta conclusão do que o contraste entre a ação do capitão de Málaca e a conduta do pirata.

António de Faria não é apresentado como um hereje - todo o contrário -, nem sua cobiça é mais deslavada que a de Pero de Faria; apenas sua atuação é menos untuosa e melhor ajustada à cena efetiva que se abria. A verificação é quase imediata .

Mendes Pinto já se encontra há algum tempo a serviço de António de Faria, reconhecido, sem disfarces, como pirata, quando sucede o episódio relatado no capítulo XLVII. O bando de Faria, que traça seu caminho em função da busca de vingar-se do pirata chinês Khoja Hassim, enquanto pilhava os barcos que se punham em seu caminho e as cidades costeiras não bem protegidas, concluíra uma de suas exitosas abordagens e se preparava para atacar mais uma cidade chinesa. É então advertido que não o fizesse, pois, bem armados, seus defensores já o esperavam. Faria acata o conselho e veleja até outro porto, em cujas proximidades permanece ancorado, por treze dias. Sua tripulação já se mostra inquieta, "bem enfadados com temporais pela proa, e algum tanto já faltos de mantimentos" (XLVII, 118), quando quatro lantéias são avistadas. Em um relato que raia pelo cômico, o aparente inimigo age de maneira estranha: dirige-se diretamente aos portugueses, dando sinais de extremo contentamento. O enigma logo se esclarece. Os barcos traziam uma noiva, que, havendo marcado aquele lugar para o encontro de seu prometido, o confundira com os perplexos portugueses. Como escurece e o bando do pirata ainda não sabe o que o espera, mantém-se ancorado. A noiva, de sua parte, ofendida porque o noivo "a não mandava visitar como estava em razão, quis ela fazê-lo, por lhe mostrar o muito que lhe queria" (XLVII, 119); envia-lhe, pois, por membro de sua comitiva, uma carta em que declara sua queixa. Quando a lantéia chega junto ao barco do pirata e três de seus ocupantes sobem a bordo e perguntam pelo noivo "a resposta que os nossos lhe deram foi apanhá-los a todos assim como vinham, e dar com eles da escotilha embaixo" (idem, 120). Sem perda de tempo, os captores abordam as lantéias restantes, as bombardeiam e se apossam do festivo inimigo. Das quatro lantéias que formavam o infausto cotejo, apenas uma consegue escapar. A cena aproxima-se de seu auge:

[...] E porque já a este tempo era quase meia-noite se não fez então mais que recolher-se toda a presa no junco, e a gente que se tomou foi toda metida debaixo da coberta, onde esteve até a manhã, que vendo António de Faria que era gente triste, e a mais dela mulheres velhas que não prestavam para nada, as mandou todas por em terra, ficando somente a noiva com os seus dois irmãos, por serem moços pequenos, alvos, e bem assombrados, e vinte marinheiros, que nos foram muito bons para a esquipação dos juncos, de que algum tanto vínhamos faltos (XLVII, 120)

O engano da comitiva da noiva promove a fria crueldade de Faria. Em instante algum, nem o pirata hesita em manter cativa a noiva e seus irmãos, nem tampouco o narrador abandona a tranquilidade com que recorda a cena. Como explicar sua reserva? Ele não se justificaria em termos ideológicos - afinal, os bêbedos e festivos convivas eram "infieis". Supor que a persona ficcional adota o perfil do faux ingénu antes pareceria ingenuidade de quem o declarasse. Como então interpretá-lo?

O embaraço do analista se complica ante comentário seguinte. Em busca de Khoja Hassim, Faria continua a bordejar a costa chinesa,

[...] Onde fez algumas presas boas, e ao que nós cuidávamos, bem adquiridas, porque nunca seu intento foi roubar senão só os corsários que tinham dado a morte, e roubadas as fazendas a muitos cristãos que

frequentavam esta enseada e costa de Hainan, os quais corsários tinham seus tratos com os mandarins destes portos, a que davam muitas e muito grossas peitas, por lhes consentirem que vendessem na terra o que roubavam no mar (L, 126)

O narrador, portanto, agora explícita sua aprovação e mesmo a justifica em termos étnico-religiosos: Faria era um agente da justa vingança contra ladrões e assassinos de cristãos, protegidos pelo suborno de mandarins, pouco importando que, para isso, não distinguisse culpados e inocentes.

Seu comentário tanto se pode entender como um disfarce perante sua própria atuação - defendendo seu "heterônimo", Pinto se defende a si próprio - como uma justificativa literal daquilo em que crê. A segunda hipótese não é desprezível: a incipiência em que o sujeito moderno se mostra em Fernão Mendes não é obstáculo para que subsista o velho espírito de comunidade. Mas, dentro dos valores que cobriam o velho espírito comunitário, não seria possível estender a interpretação até uma justificativa integral da pirataria. Pois isso equivaleria a afirmar que o pirata era o verdadeiro herói da empresa ultramarina. Parece então mais correto acentuar que o silêncio ante o aprisionamento da noiva e a afirmação da "cruzada" particular a que Faria se dedica insinuam a formulação doutra mentalidade. Se, por um lado, ela não é por completo oposta à tradicional, seria, por outro, impróprio justificar, em seus termos, a reserva do narrador quanto ao episódio do capítulo XLVII. O que significa dizer: a mentalidade que se forja ainda tem um caráter de inominável; ainda não há palavras para justificá-la. O silêncio de Mendes Pinto é uma aprovação sem palavras, porque ele não as tem para dizer o que, entretanto aprova. O projeto nomeável - a conversão dos que não nasceram cristãos - não era capaz de explicar as condutas de senhores e aventureiros. Muito menos de explicar a eficácia destes. Falar, como faz Saraiva, na adoção do cinismo do pícaro, tampouco é satisfatório porque o cinismo supõe um deixa estar, a manutenção de um estado de coisas, ao passo que a cecidão do pirata de (relativo) êxito insinua, da parte de Mendes Pinto, ainda que sem sua consciência, outro modo de fazer sentido.

É dentro do inominável que Faria aparece como o grande herói. O que seria uma afronta para o espírito cavaleiresco e fidalgo que justificava a expansão ultramarina, torna-se agora uma verdade crua, embora o narrador não consiga palavras para enunciá-la. Como herói de arriscada empresa, tampouco Faria escapa das desgraças do mar, com a perda total do que roubara ou, simplesmente, lucrara (cf. cap. LIV). Ser herói, no caso, significa habitar a ambigüidade: pilha, rouba e mata, sem duvidar de sua cristandade. Não ser tolhido pela contradição. As hostes fidalgas tampouco o eram, mesmo porque contavam com os confessionários a seu pleno dispor. Mas, ainda com a ajuda destes, não se mostravam tão prontos para a ação necessária. Afinal, eram fidalgos e, como nos mostrava a ação de Pero de Faria, tinham de guardar as aparências. Tornavam-se pois agentes ineficazes.

Habitar a ambigüidade, conviver pacificamente com ela, ser herói, dentro da mentalidade ainda sem nome, contudo, é ainda mais do que isso: é ser um homem de sorte e, malgrado seus horrendos feitos, um homem de princípios. A combinação parece espantosa, sem que, se queremos entender a situação de passagem de Mendes Pinto, possamos recuar. O autor não só a vivera como tenta de algum modo explicitá-la. É o que mostra o capítulo LV.

Vindo a seguir do fundamental capítulo anterior, depois de refeitos da fome pela sorte caída do "alto", a verificação de para onde se dirigira o milhano faz que os naufragos descubram um vale abundante em frutas e atravessado por um rio. Seria a configuração do locus amoenus não fosse a cena sucessiva: numa espécie de variante do episódio da noiva, o bando é, então, favorecido pela chegada de um barco de descuidados tripulantes. Como não custa aos ex-naufragos se apossarem do barco desguarnecido, logo se deparam com a riqueza

e as abundantes provisões que nele se acumulavam. Ao se afastarem da praia, contudo, descobrem que nem todos os tripulantes haviam descido. No barco, restara uma criança. Antônio de Faria tem interesse em saber a quem a lanterna pertencia:

[...] Era do seu ventura de meu pai, a quem caiu em sorte triste e desventurada tomardes-lhe vós outros em menos de uma hora o que ele ganhou mais de trinta anos [...] (LV, 139)

Ante a fidalga resposta de Faria que, sem se irritar, lhe contesta que o trataria como filho, a criança perora fervorosamente contra o que escuta:

Não cuides de mim ainda que me vejas menino, que sou tão parvo que possa cuidar de ti que roubando-me meu pai me hajas a mim de tratar como filho, e se és esse que dizes, eu te peço muito muito muito do teu Deus que me deixes botar a nado a essa triste terra, onde fica quem me gerou, porque esse é o meu pai verdadeiro [...] (LV, 139-40)

E, como Faria, sem dar ouvido aos que censuram o menino, pergunta-lhe se não queria ser cristão e lhe esclarece o que isso significa, a criança ainda lhe responde:

[...] Bendita seja senhor a tua paciência, que sofre haver na terra gente que fale tão bem de ti, e use 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 (idem, 140)

É quase certo que os discursos da criança tenham sido inventados por Fernão Mendes. É também admissível que o pirata Faria seja uma invenção sua. O fato é que, seguindo a pista aberta por Collis, o homem de sorte, aquele que é bastante astuto para dessacralizar o alto e que não duvida, qualquer que seja seu grau de crença no sagrado, que a vida impõe perfídia e pilhagem, diz melhor que qualquer relato histórico a verdadeira experiência vivida por esses primeiros mercadores europeus no Oriente. Enquanto provável invenção, as ações do pirata, por sua vez, se integram à visão utópica que integra, na pena de Mendes Pinto, a China e, em menor medida, o Japão.

Em suma, na abertura dos tempos modernos, o herói é o que combina coragem, esperteza e sorte, com uma certa dose de princípios. Note-se, contudo, que a presença de princípios, tal como observada a propósito de Antônio de Faria, está integrada à idéia de que a mentalidade que então se forma permanece um inominável. Será o respeito aos princípios apenas um resquício da mentalidade que se dissipa? O fato é que, retornando à matéria concreta do capítulo, depois de afinal encontrar Khoja Hassim, de matá-lo, apossar-se dos bens que o chinês roubara, Faria devolve a seus donos o junco e tudo que Hassim confiscara (cf. LX, 155-6),

Faria completara sua jornada. Isso não impele Mendes Pinto de idealizá-lo. Os últimos capítulos em que trata do pirata, ao contrário, acentuam os traços ambíguos que destacamos. Assim, informado das riquezas que se acumulariam na ilha de Calempuy, "como Antônio de Faria era naturalmente muito curioso, e não lhe faltava também cobiça" (LXX, 181), se dispõe, sem maiores escrúpulos, a contratar um chinês, que se dizia conhecedor do caminho, e para lá dirige sua embarcação. Esta será a última aventura do pirata. Opera-se o roubo de algumas das muitas riquezas dos tesouros religiosos guardados na ilha. (Embora o

narrador considere Calempluy parte da China, segundo as pesquisas de Catz a ilha nunca foi identificada com certeza, "mas vagamente posta na Coréia [...]" (Catz, R.: op. cit., nota 6, 572).

Não incluímos a descrição da última aventura de Faria, apesar do belo diálogo que o chefe pirata trava com o velho e corajoso monje, guardião do tesouro a ser pilhado, pois, analiticamente, já nada acrescentaria. Preferimos, ao invés, destacar que a utopia chinesa tem mais de uma implicação. Conforme o que temos destacado, a China é não só o lugar de fabulosas riquezas mas de um não menos fabuloso encontro: o do cristão que, enquanto rouba e pilha, se considera fiel do verdadeiro Deus; encontro que realiza o maravilhoso, i.e., o impossível em termos de realidade, porque explicita a contradição que, por certo verificável na própria Europa medieval⁵, ali estava longe de ser univocamente patenteada. Menos que decepção com o que concretamente significava a velha mentalidade do cristianismo pré-moderno, no quadro exposto pela Peregrinação, acentua-se a dessacralização do mundo, a consciência de que o cristianismo não dominará o Oriente, a rotinização do Deus particularizado, o espaço agora apenas físico, disposto para a agência do homem, mas de um homem desamparado.

Não supomos que Mendes Pinto reconhecesse o que seu texto entretanto dizia. Não é que ele sistematicamente se fingisse de ingênuo, o que implicaria saber muito bem o que não poderia dizer, senão que as experiências narradas, enquanto vividas ou inventadas, implicavam um horizonte ainda em formação. I.e., com conseqüências com as quais não podia atinar. Mas, se não nos contentarmos com esse hiato entre o dito e o compreendido, haveremos de nos perguntar: qual o grau de distância entre a consciência do feito e uma nomeação que não sabe o que propriamente nomeia?

A pergunta não encontra resposta imediata. Ela é aqui exposta apenas como demarcação do início do último passo a ser tentado. Este pretenderá aproximar-se do que temos por (ainda) não nomeável pelas observações de Mendes Pinto acerca da religiosidade oriental.

À morte de Faria, em naufrágio sucessivo ao saque de um dos templos de Calempluy, sucede a hipotética penetração na China pelo narrador, seu não menos aventureiro relato de prisioneiros dos tártaros, o não menos fantástico retorno a Málaga e, por fim, suas viagens ao Japão. Abandonemos as descrições das maravilhas que declara haver visto, que, ainda quando inventadas, podem ser tomadas como preâmbulo da descrição etnográfica e/ ou acicade aos propósitos de expansão e conquista dos europeus. Concentremo-nos, ao invés, em um único dado: a visão do religioso neste Oriente utópico.

Seria extravagante conceder um caráter utópico a tudo que, na Peregrinação, concerne à China. Se isso fosse plausível, estaria facilitada a sátira aos portugueses. Mas a China não é mostrada como o outro maravilhoso, contrastante com as contradições da mentalidade cristã-européia. Nada, por exemplo, tem de utópica a passagem concernente ao suborno dos mandarins, governadores de cidades costeiras e sua participação nos ganhos dos corsários. Após a morte de Faria, abusos semelhantes serão vivenciados pelo grupo de naufragos de que faz parte o narrador.

Caminhando sem rumo, o grupo vive de esmolas que recolhem numa e noutra aldeia. O seu seria um percurso sem fim se algumas crianças, vendo seus andrajos e reconhecendo ser o bando formado por estrangeiros, não se alarmassem e corressem, chamando-o de ladrões. Logo os naufragos são presos, embora, na primeira vez, tenham conseguido rápida libertação. Mas, obrigados a continuar como esmoleres, ao chegarem a outra pequena cidade, são presos por magistrado que, instado por outro funcionário da justiça, os escarece, "com tamanho excesso de crueldade quanto se esperava de um gentio sem lei qual ele era" (I.LXXXIV, 217). Transferido para Nanquim, o grupo teria sido condenado à morte

não fosse a intervenção de membros de uma comunidade religiosa, dedicada à defesa dos pobres. Com sua ajuda, os portugueses conseguem ter suas sentenças convertidas em um período de trabalhos forçados. (Paradoxalmente, é pela combinação da arbitrariedade de magistrados e a interferência da comunidade religiosa que Mendes Pinto teria penetrado na China, visto seus templos, ídolos, cidades e, afinal, a própria Muralha).

Esquematizamos ao extremo a experiência chinesa do narrador para chegarmos ao ponto que nos interessa: a utopia que se configura pela China resulta não da importância aí assumida pelo religioso - o que não era novidade para um europeu, sobretudo um ibérico, dos quinhentos - mas da possibilidade, institucionalmente estabelecida, de intervir e contrariar o poder leigo-judicial. Intervenção que seria estruturalmente estabelecida e não fundada em contatos pessoais. Destaca-se, neste sentido, o capítulo CII. Durante o processo que sofrem, ao serem visitados por quatro membros da comunidade que os ampara, os portugueses, alegando sua falta de dinheiro e de amigos, lhes indaga se não poderiam intervir junto ao juiz responsável. Teriam sido rechaçados com veemência por seu defensores que os advertem:

[...] Se vós outros foreis naturais como sois estrangeiros, isso só bastara para vos riscarmos da obrigação que a casa vos tem, e nunca mais darmos passada em vossos negócios, mas a vossa ignorância e simplicidade nos fará dissimularmos agora esta vossa franqueza, porque crede que quem isso comete não é digno das esmolas de Deus (CII, 268-9)

O papel que a irmandade desempenha seria a tal ponto previsto na regulação das instituições que seus membros têm por falta contra o favor divino que se cogitasse em sua interferência pessoal, particularizada. O ineditismo de tal racionalidade administrativo-religiosa seria tanta que haveria sido uma das razões por que Mendes Pinto recorre ao testemunho de Francisco Xavier. Este, que não menos se surpreenderia com a prática e o louvava, lhe teria dito que, se acaso voltasse a Portugal, "havia de pedir de esmola a el-rei nosso senhor que quisesse ver as ordenações, e os estatutos da guerra e da fazenda, porque este gente se governava, porque tinha por sem dúvida que eram muito melhores que os dos romanos no tempo de sua felicidade [...]" (CXIII, 305). Não sabermos se um e outro fato foram verdadeiros apenas reforça a hipótese de que continham a convicção pessoal do autor: na China, não só o religioso interferia legalmente nas decisões judiciais, como era uma afronta ao sagrado supor uma ação particularizada.

Tomemos ainda outra prova. - sempre passível de ser outra invenção do autor. Descrevendo o cenário majestoso que cercava o juiz que dará a sentença final do grupo, insinua o narrador a interpenetração do leigo com o religioso pela presença de figura que, faustosa e extremamente séria, encarnaria a Justiça, "porque dizem eles que o julgador que está em pessoa do rei o qual representa Deus na terra, é lhe necessário ter estas duas partes de justiça e misericórdia, e que o que usa de ambas lhe ver de ser tirano, sem lei, e usurpador da insígnia que traz na mão" (CIII, 272).

Em vez de o religioso estar, como no exemplo europeu, em simples consonância com o poder civil, cada um servindo-se do outro para interesses em si, afinal, divergentes, na China, os papéis das autoridades religiosa e leiga previam o confronto e a possibilidade de revogação das decisões puramente leigas. Não que o religioso compusesse uma suprema corte, mas que esta não pronunciava seus vereditos antes de considerar os representantes do religioso. A China, que Mendes Pinto declarava haver conhecido, na situação de naufrago, mendigo e às voltas com a justiça, era não só a grande potência do Oriente, que, na verdade, barrara a expansão portuguesa, mas um país que, em sua administração política, nada deveria invejar à Europa.

Para quem não seja estritamente um historiador, pouco importa a veracidade factual do que Mendes Pinto descrevia. Ainda quando inventados, os “exemplos” atestavam sua convicção de aquele ser um mundo em que o cristianismo não conseguiria entrar.

Como Mendes Pinto a concebe (ou a imagina), a co-responsabilidade das duas esferas não se restringe à administração da justiça e a atenção às necessidades dos pobres mas se estende à riqueza de uma cidade como Pequim:

[...] Porque ousarei a afirmar que todas (metrópoles de grandes reinos) se não podem comparar com a mais pequena cousa deste grande Pequim, quanto mais com toda a grandez e suntuosidade que tem em todas as suas cousas, como são soberbos edificios, infinita riqueza, sobejíssima fartura e abastança de todas as cousas necessárias, gente, trato, e embarvações sem conto, justiça, governo, corte pacífica [...] (CVII, 285-6)

Não se pretende com isso dizer que a “conversão” de Mendes Pinto tenha assumido uma forma política: “os povos que viemos colonizar são mais justos e melhor governados do que nós.” Afirmá-lo seria mais uma vez resumir sua obra ao caráter satírico-alegórico, quando nela sátira e alegoria, evidentes, são apenas partes da visão do Oriente. A conversão do autor antes concerne à concepção do próprio homem. E esta não deriva de qualquer utopia. É ainda um sem nome, conquanto fermenta a partir de um preciso lugar, o Oriente, visitado por seus próprios pés e/ou pela intuição estimulada pelo que escutou. Quando, ao invés, se indica Mendes Pinto como precursor do exotismo (!), se lhe empresta um europeísmo a que ele, ingênuo e, ao mesmo tempo, astuto, não estivera preso. Mas não é ocasional que sua invenção, ao ser reconsiderada, se nos mostre um inomenável. Que isso indica senão que o Oriente enquanto pitoresco e pitoresco enquanto colonizado, se tornara o até agora nomeado? Nisso, os portugueses haviam sido os primeiros. É possível que, na possibilidade de uma reviravolta, seja ainda um português o primeiro a antecipá-la. É precisamente por isso que começamos com Fernão Mendes Pinto a nossa reflexão.

Ao chegar a Índia, o futuro narrador da **Peregrinação** não esconde que seu principal interesse era enriquecer. Tampouco lhe parece vergonhoso reconhecer o mesmo propósito nas autoridades coloniais, embora pudessem ser eles homens de posses. Sua verdadeira conversão se cumprira não pelo encontro com Francisco Xavier e, com a decisão, não concluída, de fazer-se jesuíta e missionário, em tentar o que o próprio santo não conseguira (cf. Collis, M.: op. cit., especialmente 261). Cumpria-se sim da maneira menos esperável: pelo encontro com o pirata António de Faria. Conversão não explicitada em termos conceituais mas capaz de ser percebida pelo leitor pelo próprio modo como encara e, obliquamente, reflete sobre sua experiência. Que conversão, portanto? Para um potencial ceticismo. O tema merece atenção.

[...] No século XVI, o ceticismo era, claramente, uma questão, uma tema para apreensão e controvérsia; era um dos veículos primários de uma mudança que pensamos como a própria marca do começo do moderno (Cave, T.: 1992, 194).

Mas, respaldando sua afirmativa em humanistas franceses, Terence Cave destaca personagens de uma estatura intelectual em nada comparável à de Mendes Pinto. Ao ceticismo eram atraídos intelectuais, dotados de vigorosa erudição. Por isso mesmo e diante do debate religioso que os confrontava, a leitura da tradução francesa de Sextus Empiricus os conduzia à

apologia da velha fé: "Os argumentos do pirroísmo destroem o conhecimento humano, deixando a revelação intacta" (Cave, T.: op. cit., 197).

Em Mendes Pinto, cujo comércio imediato não é com livros e idéias mas com o mundo e as experiências, o resultado é bem mais intrincado: a compreensão, lenta e dolorosa, de que a vida exige a aprendizagem das artes do diabo, astúcia e audácia sem limites, roubo, sorte e engano, pilhagem até mesmo do sagrado (o episódio de Calemply); tudo o que corrói por dentro a aura religiosa que justificava a expansão pelas terras dos "infieis". Se a experiência do Oriente lhe mostra que há formas não só diferentes porém mais eficazes de servir o divino, essa experiência introduz um relativismo inesperado. Embora o narrador se mantenha fiel a seu cristianismo, entretanto a contradição, tornada flagrante, entre os meios de que o homem se serve e a justificação que lhes concede, conduz Mendes Pinto a uma visão de mundo que não saberia situar e definir. O ceticismo faz parte de seu inominável. "Um ceticismo de natureza essencialmente ontológica" (Defaux, G.: 1998, 151). Ceticismo que, como acrescenta Defaux, levaria Montaigne a compreender que o homem não tem "nenhuma comunicação com o ser" (idem, 155). Constitui-se assim um "curioso 'humanismo', que, longe de exaltar o homem, de engrandecê-lo, parece ter-se ao contrário, pelo viés do riso, da paródia,, da sátira ou da ironia,, votado à sua constante humilhação" (ibidem, 154). A passagem, endereçada aos Essais, indiretamente caracteriza o que, por linhas tortas, já aprendera na pele este homem sem letras.

A afirmação do ceticismo de Mendes Pinto parece ser bastante importante para que ainda não a larguemos. Afirmá-lo de ordem ontológica, existencial é distingui-lo de sua espécie epistemológica. De acordo com Cave e Defaux, a impregnação do ceticismo ontológico já se mostra antes mesmo de Montaigne, formulando-se antes de Mendes Pinto iniciar sua jornada pelo Oriente. É o que estampa carta dirigida a Marguerite d'Angoulême por Guillaume Briçonnet, de 1522:

Madame, certainement je ne sçay que je dictz. J'en parle comme clerc d'armes ou, pour miulx dire, comme aveugle des couleurs et sourd de harmonie. [...] Car, comme est impossible de toute impossibilité que le lyon, chien ou aultre beste puisse exprimer ou concevoir ce que l'homme congnoist et entend en ce monde, plus est que l'homme congnoisse et compreigne (comme homme) la nature et felicité divine (Briçonnet, G.: 1522, 1, 141)

Seus termos provam que a passagem de Briçonnet⁶ tem o mesmo caráter de ceticismo ontológico e provoca o mesmo resultado, ante os conflitos religiosos que a Europa mal começava a viver - é de 1517 a acusação de Lutero pela venda de indulgências pela Igreja⁷. Ora, Cave e Defaux têm razão em observar que os estudos recentes sobre o ceticismo no pensamento moderno não levam em conta este seu aspecto ontológico. Considere-se, por exemplo, a discussão levada a cabo por Barry Stroud a propósito de Kant:

A refutação de Kant do idealismo visa a provar que, se a conclusão negativa de Descartes fosse verdadeira, violaria uma das condições que torna possível qualquer experiência. Diz essa conclusão que as coisas à nossa volta não podem ser conhecidas, ou estão sujeitas à dúvida da razão e se apóia na suposta descoberta de que podemos saber ou estar certos apenas acerca do conteúdo de nossas próprias experiências e não acerca da existência de qualquer coisa externa que seja completamente

independente de nós, porquanto nunca estamos diretamente conscientes de quaisquer de tais coisas externas à experiência (Stroud, B.: 1983, 429)

No Kant da Primeira Crítica, a que se refere a passagem de Stroud, há uma evidente refutação do ceticismo, que, de sua parte, refuta o também anticeticismo de Descartes. Mas qual ceticismo um e outro tinham em mira senão o epistemológico? Este obviamente não se confunde com o ontológico ou existencial.

As conseqüências da diferença são consideráveis. Se, diante das experiências não legisáveis pelo entendimento (*Verstehen*), a posição kantiana tampouco se confunde com o ceticismo, é porque o criticismo, a abranger as três Críticas, enfrenta as questões doutro modo - pela diferença entre o que a razão é capaz de indagar e o entendimento de responder. As respostas determinadas do entendimento cobrem a área epistemológica. As perguntas que a razão se propõe, sem que o entendimento as conteste, incidem sobre a área ontológica. Em suma, se Kant oferece uma explícita refutação do ceticismo é apenas na frente epistemológica. Quanto à outra frente, sua posição não é peremptória. Sem se confundir com a posição cética, o criticismo não a elimina. Ao contrário, ele não deixa de conter um fundo cético, sem que com ele se satisfaça. E isso tanto na frente ética - como provar a existência de Deus? - como na frente estética - a impossibilidade de declarar-se por que este objeto é belo ou sublime.

Restringir o exame do ceticismo moderno à sua frente epistemológica é parcializar a questão e, deste modo, nos impedir de penetrar no horizonte novo que o Oriente descobria para Fernão Mendes Pinto. E, por fim, ignorar como um pirata podia ser o seu grande mestre. É herói. Não se trata pois de apontá-lo como “origem” de uma atitude que, se expandindo no século XVI, recuou com o início do pensamento propriamente moderno e pareceu ainda mais esquecido com o otimismo iluminista e o cientificismo que lhe sucedeu. Trata-se sim de mostrá-lo como outra vez próximo daqueles que coincidem com o fim de um milênio e começo de outro. Coincidência dos que são contemporâneos da incerteza que cerca o Ocidente, no momento em, entretanto, ele parece mais dono do que nunca de toda a terra.

Baltimore, março 2000 e Rio de Janeiro, Janeiro 2002

Notas

¹ Para outras atestações, cf. Baião, A.: 1932, LVI-II, in Barros, J. de: 1532.

² A mesma isenção de ânimo se repetirá bem mais adiante ao tratar dos chineses, de cujos costumes, organização político-social e capacidade técnico-militar oferecerá um tratamento detalhado (cf. Barros, J.: 1563, Livro II, cap. VII, 44-8 v).

³ A intuição de Saraiva mereceria mais do que esta simples nota. Faria, diz ele, não é um pseudônimo mas um heronônimo de Mendes Pinto. Estamos acostumados a pensar a heteronímia como um desdobramento de uma identidade efetiva. Aplicá-la a Mendes Pinto significava uma situação diversa: eis um eu que se internaliza a partir de experiências que contraditavam seus próprios valores. Como apropriar-se deste choque senão através através da projeção do que seria o eu a um não-eu, dele entretanto tão próximo que pareceria o retrato que não poderia fazer de si? Na via normal de constituição do eu moderno, Montaigne estabelecia as condições de seu retrato. Já a primeira edição dos *Essais* o dizia: “Je m'estalle entier: c'est un *Skeletos* où d'une veuë, les veines, les muscles, les tendons parroissent, chaque pièce en son siège” (Montaigne, M. de: 1580, II, VI, 379). Mendes Pinto não pode ser essa segurança. Como iria se apresentar como um cristão, que chegaria a pensar incorporar-se a uma ordem religiosa, se assalta, rouba e pilha? O pirata, que o conduz, indica o caminho oblíquo de constituição do eu.

⁴ Na edição original de Mendes Pinto, sempre aparece a grafia “Bata”, “rei dos batas”. Preferimos a grafia reconstituída por Rebecca Catz, em sua tradução. A propósito do que se sabe a respeito deste povo, cf. Catz, R., op. cit., nota 3 ao cap. XIII, 548.

⁵ Cf. nas *Monodiae* (1115), os inúmeros casos de arbitrariedade na concessão de prebendas, cargos e vantagens eclesiásticas e de assassinatos cometidos com o consentimento de autoridades eclesiásticas relatados, sem nenhum propósito crítico, pelo abade Guibert de Nogent: Nogent, G. de: 1970.

⁶ Agradeço a Gérard Defaux o conhecimento e o acesso ao texto de Briçonnet.

⁷ Pode-se supor que a raiz da dúvida cética se relacione com a pergunta do homem acerca de seu criador. É o que faz pensar o encontro de sua afirmação em passagem de antiquíssimo texto acádio, *A Dialogue about human misery*:

"The mind of the god, like the center of the heavens, is remote;
His knowledge is difficult, men cannot understand it"
[Mendensohn, I. (ed.): 1955, 203].

Referências bibliográficas

- Baião, A.. Introdução de 1932 à ed. fac-similar da Primeira Década, reproduzida na edição de 1988 (cf. Barros, J. de: *Ásia*. Primeira Década (1532)
- Barros, João de. *Ásia*. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente, Primeira Década (1552), edição fac-similar, revista e prefaciada por António Baião, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1988
- Barros, J. de. *Ásia*. Segunda Década (1553), edição fac-similar, ed. iniciada por A. Baião e continuada por Luís F. Lindley Cintra, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1998
- Barros, J. de. *Ásia*, Terceira Década, (1563), edição fac-similar, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1992
- Barros, J. de. *Ásia*. Quarta Década, corrigida e completada por João Baptista Lavanha (1615), atualização ortográfica e notas de Hernani Cidade, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1946
- Beer, J. A.. *Narrative conventions of truth in the middle ages*, Librairie Droz, Genève, 1981
- Briçonnet, G.. *Correspondance Briçonnet - Marguerite d'Angoulême (1521 - 1524)*, Librairie Droz, Genève, 1975, dois volumes
- Carvalho, A.. *Mas este é o mundo da Peregrinação, segundo Fernão Mendes Pinto (caminhos do Oriente)*, em *O Discurso literário da "Peregrinação"*, Edições Cosmos, Lisboa, 1999
- Carvalho, C.. *Acerca da autobiografia na Peregrinação*, em *O Discurso literário da "Peregrinação"*, op. cit.
- Catz, R.. *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, Presença, Lisboa, 1983
- Catz, R.. *The Travels of Mendes Pinto*, introduction, translation and notes, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1989
- Cave, T.. *Imagining scepticism in the sixteenth century*, em *Journal of the Institute of romance studies*, vol. 1, London, pp. 192-205
- Collis, M.. *The Grand peregrination*, Faber and Faber, London, 1949
- Costa Lima, L.. *"A Ficção oblíqua e The Tempest"*, em *Pensando nos trópicos*, Rocco, Rio de Janeiro, 1991
- Costa Lima, L.. *Limites da voz (Montaigne, Schlegel, Kafka)*, 2 vols, Rocco, Rio de Janeiro, 1993

- Defaux, G.. *Montaigne chez les sceptiques: essai de mise au point*, em **French forum**, vol. 23, n° 2, maio 1998, pp. 147-166
- Jorge, Carlos J. F.. *A Dimensão da pirataria na Peregrinação*. Poder e contrapoder: uma ideologia da paródia", em **O Discurso literário da "Peregrinação"**, op. cit.
- Kammerer, A.. *La problématique voyage en Abyssinie de Fernand Mendez Pinto (1537)*, em **La Mer rouge. L'Abyssinie et l'Arabie aux XVIe e XVIIIe siècles**, vol. III, primeira parte, Société Royale de Géographie d'Egypte, Le Caire, 1947
- _____. **Lazarillo de Tormes** (1554), introd. de Francisco Rico, Planeta, Barcelona, 1980
- Mendes Pinto, F.. **Peregrinação**, introd. de Aníbal de Castro Pinto, Lello & Irmãos Editores, Porto, 1984
- Mendes Pinto, F.. **The Travels of Mendes Pinto** (1614), trad. de Rebeca Catz, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1989
- Mendes Pinto, F.: *Carta do irmão Fernão Mendes aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal*, em Catz, R., 1983, op. cit.
- Mendelsohn, I. (ed.). **Religions of the ancient Near East. Sumero-Akkadian religious texts and Ugaritic epics**, The Liberal Arts Press, New York, 1955
- Montaigne, M. de. **Les Essais**, 1580, P. Villey (ed.), 3 volumes, PUF, Paris, 1988
- Nogent, G. de. **Self and society in medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert de Nogent**, Benton, J. F. (ed., comentador e trad.), Harper Torchbooks, New York, 1970
- Robinson, Jr, E. W.. **Swift and the satirist's art**, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1983
- Russell-Wood, A. J. R.. **The Portuguese empire, 1415 - 1808**, (1992) The Johns Hopkins University Press, Baltimore - London, 1998
- Saraiva, A. J.. **História da cultura em Portugal**, vol. II, em colaboração com Oscar Lopes e Luís Albuquerque, Jornal do Fôro, Lisboa, 1955
- Saraiva, A. J.. Cap. IV, **História da cultura em Portugal**, vol. III, Jornal do Foro, Lisboa, 1962
- Stroud, B.. *Kant and skepticism*, em **The Skeptical tradition**, Burnyeat, M. (ed.), Univeristy of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1983
- Zurara, G. E.. **Crónica de Guiné**, (1453) introd., notas e glossário de José de Bragança, reedição da Livraria Civilização, Editora, 1994