

A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto, vol. II: observando o orientalismo e a religiosidade na literatura de viagem portuguesa do séc. XVI.

Orientadora: Profa. Flávia Maria Schlee Eyler

Orientando: Luiz Felipe Urbietta Rego

A partir do segundo volume da *Peregrinação*, iremos observar como a trajetória de nosso autor/personagem nos permitirá perceber as particularidades estruturais do imperialismo português e sua articulação com a instituição religiosa católica. Novamente, iremos observar as identidades que se constroem e/ou são projetadas em relação ao estrangeiro. Os novos elementos apresentados bem como as novas fontes historiográficas encontradas nos obrigam a fazer um duplo movimento de retorno e avanço dentro da narrativa de Fernão Mendes Pinto, para fazer uma análise comparativa e fazer uma revisão de eventos passados sob a luz de novas fontes.

Fernão Mendes Pinto, neste momento de sua obra relata o que acredita ser a primeira passagem de um europeu (ele mesmo!) pelo Japão, e aprofunda a influência que os portugueses tiveram ao introduzir as primeiras armas de fogo no arquipélago. Além disso, seu envolvimento no movimento missionário ao lado de Francisco Xavier e seu relacionamento com a nobreza local, a ponto de um *daimyô* (senhor feudal) lhe escrever uma carta pedindo que retornasse ao Japão para missões diplomáticas, são pontos extremamente interessantes para trabalharmos a questão da veracidade/ficção presente nas literaturas de viagem.

A dimensão religiosa adquire aqui um papel central, não mais se limitando apenas à ladainha professada por Pinto toda vez que sofria alguma desventura ou naufragava. De fato, sua súbita entrada para a *Companhia de Jesus*, fato histórico comprovado, mas que não transparece em sua narrativa indica uma via para estudos valiosos para se compreender as atitudes e comportamentos do homem comum do século XVI frente à religião.

Desde os nossos estudos no volume I da *Peregrinação* nós percebemos como o pensamento religioso influencia profundamente os processos de construção/concepção da verdade. De fato, no Ocidente, é impossível realizar um estudo desse processo sem referir-se a algum aspecto religioso ou mitológico. A religião parece ter sempre interferido e influenciado as formas de se pensar as definições de verdade e de realidade e a construção, sobretudo, de um espaço para o ficcional. Isso é verdadeiro tanto para o antigo mundo politeísta, repleto de criaturas fantásticas e misticismo quanto para o cristianismo duro e opressivo que procura enquadrar tais concepções de forma dicotômica e definitiva. A diferença entre ambos só varia em gênero e grau.

Nesse aspecto a obra *O controle do imaginário* de Luiz Costa Lima tem uma contribuição sem paralelos para o entendimento da relação entre o dilema ficção versus verdade com uma atitude religiosa que se remete à Idade Média.

Os interesses e justificativas prementes a essa atitude irão perpassar toda a obra de Costa Lima, onde ele irá analisar os contextos e mentalidades de toda *intelligentsia* europeia através de textos de época à luz de diversos discursos medievalistas. Apega-se principalmente às concepções de Gumbrecht, que procura explicar a pouca flexibilidade da estrutura dos homens do Medievo por duas razões básicas: 1) a via única de

interpretação apresentada pela cosmologia/cosmogonia cristã; 2) a ausência de uma estrutura temporal na mesma, que permitisse a incorporação de mudanças.

Para a intelectualidade dos séculos XIV e XV a história era vista como dotada de um fim já definido. Quaisquer mudanças que contrariassem as predeterminações bíblicas eram deixadas de lado. A invenção renascentista do tempo histórico como cíclico, curiosamente, não parecia contrariar a linha de tempo predefinida pela vontade divina. Uma vez que a filosofia aristotélica pressupunha uma separação entre corpo terrestre e seu equivalente perfeito e divino, o mesmo o fizeram os pensadores renascentistas.

Eles separaram o tempo divino, atemporal e finito, do tempo humano marcado pela ascensão e queda de impérios e povos. O primeiro submete o segundo, ainda que eles existam paralelamente. A partir dessa concepção de separação ocorre um processo de gradativa descrença na verdade inscrita no mundo de forma inequívoca por Deus. Percebe-se com isso a profunda influência do ideário platônico da *Teoria das Idéias*, no qual somente através do intelecto seria possível compreender certos conceitos e aspectos da realidade.

A subjetividade surge, nesse contexto, como uma instância mediadora. Ainda que dotada de uma função suplementar nesse primeiro momento maturacional, ela aponta para a crise da explicação cósmica religiosamente orientada. A subjetividade reflete a necessidade do indivíduo em descobrir a verdade por detrás dos fatos que lhes eram apresentados, procurando assim descobrir uma razão orientadora. Um sentido que explicasse a razão de ser daquele fato.

Segundo Howard Bloch, o reconhecimento da subjetividade remete-se ao século XII, dentro do contexto de recuperação dos escritos clássicos pelos reformadores monásticos. Concentrando-se na especificidade da análise do processo judicial, Bloch percebe uma séria mudança que ocorre a partir do século XII e vai se tornando cada vez mais freqüente nos séculos seguintes.

Segundo a tradição, a justiça se realiza de forma unívoca através de sinais claros manifestados por Deus e expressos no resultado do duelo entre o ofendido e o seu acusador: “O julgamento de acordo com a noção de verdade judicial depende da formulação de critérios estáveis independente do próprio ato de julgamento- e assim da existência de um Estado que, em contraste com a organização feudal, pudesse definir a si mesmo por meio de suas leis, como algo mais do que a coleção de direitos subjetivos separados. Por fim, o julgamento de acordo com a prova verbal e não física implica em pelo menos um mínimo de organização civil, um Estado capaz de reforçar suas decisões sem o necessário recurso das armas. Em geral o advento do inquérito judicial favoreceu a causa da centralização política, que outra vez enfatiza a impossibilidade de separar a evolução dos modelos judiciais luta histórica entre monarquia e aristocracia feudal.” (Bloch, H. 1977, 140-1).

Para Costa Lima, a luta entre o direito feudal e o monárquico representava a emergência do indivíduo e da subjetividade em contraste com a crise dos valores aristocráticos. Com isso ele procura demonstrar que a narrativa épica medieval, em vez da expressão dos valores da aristocracia guerreira, é o reflexo de sua crise. Reflexo esse que é percebido em obras como a *Peregrinação* e autores como Gil Vicente. A questão da justiça é uma referência constante na narrativa de Pinto. É interessante observar que embora em termos teológicos o Purgatório seja um espaço de redenção novo e de grande apelo para ao contexto renascentista, ele não é referenciado em nenhum momento da *Peregrinação*. Todos os crimes e pecados observados em sua obra recebem a devida punição na Terra.

Nesse ponto também tem especial destaque a descrição do processo judicial chinês feito no capítulo 103. Ao exaltar a eficiência e justiça presente no judiciário do estrangeiro, nosso autor faz uma crítica velada a ausência de tais qualidades em Portugal, atacando especialmente o papel dos eclesiásticos nesse processo. Em uma inversão comparativa literal, o processo judiciário chinês é justo e os clérigos locais se colocam ao lado dos pobres, estrangeiros e exilados ao contrário da consonância conveniente entre Igreja e Estado que se observa nas terras lusas.

“Enquanto no *romance* a ruptura entre o individual e a comunidade é apresentada em termos de separação e reintegração, e na lírica toma forma de uma oscilação cíclica entre expectativas não realizadas e satisfações de pouca duração, a preocupação básica dentro dos gêneros explicitamente burgueses consiste em extrair o máximo de vantagens concedidas por este cisma, peculiarmente moderno.”

(Bloch, H.: 1977, 277).

Embora não possamos considerar a obra de Mendes Pinto como um gênero burgês, essa característica cismática de oscilação e separação está fortemente presente na sua narrativa. As personagens estão em constante oscilação, flutuando entre a riqueza e a miséria, o triunfo e o tormento. Para Maria Teresa Vale, essa característica demonstra uma intenção moralizadora, na qual as experiências narradas por Pinto servem para destacar a importância de se ter uma norma de vida.

Se lermos atentamente o primeiro capítulo da obra, verificamos que sua pretensa intenção inicial de deixar sua autobiografia como “*rude e tosca escritura, que por herança deixo aos meus filhos (porque só para eles é minha tenção escrevê-la)*...” observaremos que, sem dúvida, pretendia que outros homens conhecessem sua obra para daí tirar um preceito moralizante típico do romance medieval: “*Daqui por um lado tomem os homens motivos de não desanimarem com os trabalhos da vida para deixarem fazer o que devem...*”.

Observamos nessas declarações do autor duas atitudes que se remetem a dois “eus” narrativos. Cada um deles tem intencionalidades próprias que aos poucos vão se desvelando na escrita. O caráter conflitante, presente nas intenções de cada um deles, dá à obra de Pinto uma complexidade que não deve ser subestimada pela sua forma escrita simples. Essa duplicidade destaca a consciência do autor da denúncia que sua obra comportava e que tal atrevimento podia arriscar, não só a si mesmo como a sua família.

E é por isso que a obra só é entregue à *Casa Pia dos Penitentes* por indicação testamentária. Deixando-a os cuidados de publicação a uma instituição religiosa livrava desse modo sua família de futuras complicações.

Costa Lima cita os estudos de Paul Zumthor a respeito da presença do eu na poesia medieval, distinguindo duas situações básicas: um eu vazio enquanto referente, cujo papel resume-se a apenas a uma narrativa neutra e impessoal, seguindo assim um *topoi* secular; a nascente invasão, no século XV, de uma narrativa circunstanciada, onde nada impede de identificar o narrador como executor/testemunha ativa das ações narradas engendrando uma ambigüidade diferente entre o dito e o escrito.

A beleza da narrativa de Mendes Pinto está justamente em articular esses dois “eus” narrativos com o inovador estilo da sátira picaresca. Uma leitura atenta da *Peregrinação* revela que o autor se mantém fiel ao propósito que inicialmente assumiu. A cronologia está certa, as discrepâncias são mínimas, o narrador é autodiegético, a personagem principal dos eventos. Só que o herói, o protagonista-narrador, é um anti-herói. É uma vítima, um desgraçado, covarde que chora e se esbofeteia quando uma desgraça lhe acontece. É um anti-herói de molde picaresco.

Mas na medida em que a obra avança, ela parece adquirir vida própria e o narrador passa a ser homodiegético, transformando-se num dos componentes do grupo de aventureiros. Torna-se um entre muitos cometendo os mesmos erros e crimes de seus parceiros e liderados por um capitão que é tão audaz quanto ganancioso. A figura do capitão Antônio de Faria salta em primeiro plano, reunindo as características conflitantes de um gênero de capa e espada que veio a ser definido pelo termo intraduzível de *swashbuckler*: ele é persistente, porém covarde, bondoso, porém vingativo.

Há interpretações que vêem Antonio de Faria como um desdobramento do próprio Fernão Mendes Pinto. Independente disso, essa personagem remete-se a um estereótipo muito mais realista e bem definido: o comandante português, meio mercador meio corsário, que servia de ponta de lança para a máquina imperialista portuguesa nos Mares do Oriente. Ele também funciona como a figura do patrão junto ao qual o narrador irá assumir plenamente seu papel picaresco.

O romance picaresco, iniciado em meados do século XVI com Lazarillo de Tormes, dá relevo a uma personagem que é um pobre diabo, um desgraçado sem nada, que corre o mundo servindo a vários patrões e utilizando os meios que lhe tiverem disponíveis para resolver seu maior problema: a fome. Um dos exemplares desse tipo é o famigerado Sancho Pança do romance de Cervantes. No fundo, o pícaro não é tão ruim quanto aparenta, sendo mais um delator das baixezas de sua época e sociedade, revelando ao leitor a corrupção de sua amo e do meio em que vive.

É justamente esse o papel encarnado por Fernão Mendes Pinto durante os episódios referentes a Antônio de Faria. A realidade brutal é narrada por Mendes Pinto pela perspectiva de um típico pícaro, que participa do crime como todos, não deixa de ver o sofrimento que causa, mas não percebe o mal que fez.

Antônio de Faria embora personagem de luta e ação não deixa de ser também um personagem pícaro. Empunhava a espada em nome de Cristo, mas pensava apenas no lucro próprio. O seu interesse é voraz e aumenta com o tempo e com os ganhos conquistados. Mas, estranhamente, -e aí fica clara a intenção moralizadora da obra- todo o triunfo acaba em derrocada. Eles lutam, vencem e saqueiam. Mas logo depois sempre vem uma tempestade, um naufrágio ou mesmo outros saqueadores que os deixam em uma situação de total abandono. Depois do roubo audaz sempre vem o desastre atroz para demonstrar que o crime não compensa.

E eles não param. Reincidentes incorrigíveis eles caem em novas lutas apenas para depois sofrerem novos castigos. Nada os detém. E nem querem escutar as vozes que surgem em seu caminho que os avisam, que criticam sua forma de agir. É através dessas vozes que Fernão Mendes Pinto tece sua denúncia e patenteia o seu modo de dizer a verdade, dando aos homens diversos exemplos morais para reflexão.

O autor, dessa forma, pretende criticar a empreitada portuguesa de forma velada, colocando diante de seus compatriotas homens de paragens e religiões distantes que servem como transmissor de sua visão crítica.

Nesse aspecto é importante salientar a inegável tolerância religiosa e racial de Fernão Mendes Pinto que o aproxima de Erasmo de Roterdã ao admitir a possibilidade que o outro, o estrangeiro possa ser dotado de um senso de justiça, de correção e dignidade que é universal. Por isso usa as vozes orientais como instrumento de sua crítica, como se pode notar mais claramente nas palavras da criança da Ilha dos Ladrões (cap. 55) ou do ermitão durante aos saques aos túmulos dos reis da China em Calemlui (cap. 77-79).

A acusação é clara neste último caso: roubar e pregar ao mesmo tempo são formas de adotar a religião para disfarçar a cobiça. Mas segundo a moral de Mendes Pinto nenhum crime pode ficar impune. Exceto quando após tamanha violação, como a de saquear túmulos sagrados bem diante de seu idoso guardião, o castigo é irremediável. Após isso, o barco de Antônio de Faria desaparece subitamente, imprimindo uma atmosfera de punição divina que também é constante na narrativa de Pinto.

Entretanto, nosso autor não se contenta e estende sua crítica ainda mais longe. Mentirosos e ladrões não eram só os mercadores, mas também os representantes diretos da Coroa Portuguesa que tinham o seu quinhão de culpa. Após a misteriosa tempestade que matara Antônio de Faria, os portugueses sobreviventes são presos como ladrões na China e em suas andanças encontram um monumento que os espanta, contendo a seguinte inscrição: “*Aqui jaz Tranocém Mudeliar, tio de el-rei de Malaca, a quem a morte levou antes que Deus o vingasse do Capitão Albuquerque, leão dos roubos do mar.*” (Cap. 90).

Fernão Mendes Pinto nos apresenta o Capitão Albuquerque, o grande herói nacional como visto pelo olhar de um oriental, demonstrando assim que a tão famosa *Lusíada* escondia muita ganância, roubo e indignidade. É a denúncia completa. Sob esse prisma reverte-se prosaicamente a heróica cruzada em uma anti-cruzada da memória.

Em pleno século XVI, marcado pelas glórias da expansão marítima portuguesa as quais foram eternizadas na prosa de Camões, Fernão Mendes Pinto, um homem que viveu essa expansão, teve a coragem de surgir como uma voz desmistificadora, escrevendo uma antipoesia. Ainda que marginalizado, ele não fora uma voz sozinha em seu tempo. Recorde-se que Gil de Vicente, já em 1509, punha na boca de uma personagem sua em o Auto da Índia as seguintes palavras:

“*Fomos ao Rio de Meca
Pelejamos e roubamos
“E muito risco passou”*”

Até mesmo Camões, no episódio do Velho Restelo, não deixa de se referir à “*vã cobiça/ desta vaidade que chamam de fama!*”. Mas estas são apenas breves referências que não chegam realmente a ser denúncias. Fernão Mendes Pinto surge como uma testemunha da empreitada portuguesa no Oriente. Recorda o que viu, o que ouviu, e o que em por ventura tomou parte. Sem rodeios, revela, acusa e desmistifica descrevendo os aventureiros portugueses tal qual eles se mostravam e não o que eles deveriam ser.

A sua cultura era variada, mas não era a cultura de um erudito clássico. Por intuição, Fernão Mendes Pinto escolheu uma alternativa narrativa muito inovadora - uma linguagem liberta das constrictões do classicismo, recorrendo livremente ao termo corrente e ao adágio popular. Só muito mais tarde, os Românticos, já em uma atitude plenamente consciente, largariam as convenções clássicas, servindo-se da expressão oral para conseguirem um maior poder de comunicação e expressividade.

Georges LeGentil, professor da Sorbonne e autor da obra *Fernão Mendes Pinto, un précurseur d' le exotisme au XVIème siècle*, afirma que a *Peregrinação*, mais do que uma autobiografia deve ser considerada um romance. E recordando-se a entrevista que em 1582 o jesuíta e historiador João Pedro Malfei fizera a Fernão Mendes Pinto, comenta: “*Fala-se-lhe de história, ele responde romaneando.*”

LeGentil coloca Mendes Pinto como um dos precursores do exotismo, explorando-o em quase todas as suas formas, que mais tarde seriam utilizadas e

desenvolvidas por Chateaubriand, Stendhal, Merimmé e muitos outros. O seu exotismo abrange o pitoresco, as descrições paisagísticas, a filosofia e a psicologia quando ensaia o contraste entre as civilizações ocidental e oriental. Isso sem falar no obvio exotismo presente em sua linguagem que se traduz em um vocabulário pomposo e barroco nas descrições do outro (Cap. 83) e no uso de termos nativos explicando-os. A extensão e riqueza de seu vocabulário abrange uma variada série de termos gentílicos, mercantis e marítimos que contribuíram para enriquecer o léxico português.

O fato de ter ido tão além de seu tempo certamente explica a incompreensão com que sua obra fora recebida por seus contemporâneos. O fato de sua crítica ainda hoje ser percebida como tão forte ao movimento das Grandes Navegações, também, infelizmente, garante seu ostracismo nos meios historiográficos atuais. Assim como nenhum brasileiro gosta de lembrar que os primeiros colonizadores do Brasil eram os criminosos e degredados de Portugal, nenhum português gosta de lembrar que As Grandes Navegações, um dos momentos de maior glória da nação portuguesa fora marcado pelo massacre, depravação e fanatismo. É uma verdade inconveniente.

Retomando a trilha aberta por Paul Zumthor, Jacqueline Cerquiglini aprofunda-se na questão da autobiografia e na problematização da verdade. A autora destaca que a ligação do dito com a verdade não é mais automática: *“a verdade não é mais garantida pelo recurso a uma alegoria, mas por apelo à experiência vivida. O dito só é verdadeiro porque EU o digo.”* (Cerquiglini, J.: 1980, 167).

Logo, a partir dessa concepção, podemos concluir que o status social do narrador influencia diretamente na importância e no valor do que é narrado. A referencialização do eu individual e a exigência de uma forma de fixação determinada, a forma escrita, se dão simultaneamente. E esse é um ponto nodal em nossa discussão a respeito do uso de uma narrativa que embora claramente não seja de toda verdadeira pode ser usado pelo historiador para desvelar as verdades da época em forma escrita. A forma escrita inaugura todo um novo conjunto de valores, na qual a oposição entre erudito e popular ainda não era seminal, pois fazia parte de um conjunto maior.

A poesia dos séculos XIV e XV se fundamentava no canto, na expressão dos sentimentos interiores e na subjetividade do eu, renunciando ao seu papel clássico de guardião da memória, agora confiado à forma de escrita prosaica. O escritor, agora não mais limitado pela interferência divina, estabelecia sua própria verdade. Entretanto como confiar que ela fosse devidamente interpretada pelo leitor? Aqui retornamos com a questão da subjetividade como auxiliar vital do sentido da narrativa.

Entretanto, seu papel implica em múltiplos significados e formas de uso. Seja insinuando a decisão interpretativa do autor, ou mesmo a preterindo em detrimento de uma “escrita neutra”, suas posições variam de acordo com o objetivo dos autores. Em termos historiográficos as duas alternativas apresentadas pressupõem uma ordem hierárquica: enquanto a primeira se pauta na opinião, embasada no grau de entendimento da situação apresentada, a segunda pretende apenas se limitar a descrição, acreditando com isso poder ser capaz de reproduzir de forma mais fidedigna possível os eventos narrados.

Com isso marca-se o lugar do historiador, como aquele que declara a verdade. Em sua oposição temos os poetas que se utilizam da subjetividade para fascinar e enganar o leitor, ao contrário do historiador que a neutraliza para se tornar mestre da verdade. O historiador renega sua própria historicidade para se tornar servo da verdade.

A partir dessa perspectiva, podemos observar suas extensões até a especificidade da corrente orientalista desenvolvida por Edward Said. Mais especificamente, a partir de seu estudo de caso da obra de Lane de 1836, Said elabora duas linhas de análise do orientalismo que se remete à divisão hierárquica do uso da subjetividade: de um lado

um orientalismo “profissional”, “neutro” e de forte cunho cientificista em contraste com um orientalismo observado na forma de uma literatura romanceada que se baseava nas experiências vividas/imaginadas no Oriente.

Dentro dessa divisão das produções orientalistas observadas no séc. XIX Said aprofunda-as ainda mais cria três subcategorias distintivas de autores orientalistas: 1) o escritor que pretende fixar residência no Oriente com o fim específico de produzir um material científico para o orientalismo profissional, a partir de uma metodologia e perspectiva neutra.; 2) o autor que possui o mesmo objetivo, mas não está disposto a sacrificar seu estilo e perspectiva individual em nome de definições orientalistas impessoais; 3) o escritor para quem a viagem real ou metafórica para o Oriente é a realização de um projeto de sentido pessoal e urgente. Seu texto baseia-se em uma estética pessoal que direciona e alimenta seu projeto.

Um ponto importante que Said destaca após a exposição dessas categorias é que elas não são tão estritamente separadas como aparentam. Todas são concebidas, por exemplo, pensando sempre na perspectiva eurocêntrica dos seus autores. Podemos então aplicar essas classificações em exemplos de orientalistas que estão sendo discutidos em nosso estudo. Dentro da especificidade de orientalismo voltado pra o Extremo Oriente, e enfocando na particularidade de nosso estudo poderíamos fazer os seguintes enquadramentos: Rebeca Catz, Maurice Collis e Maria Teresa Vale estariam em uma categoria mistura as subcategorias 1 e 2, uma vez que ainda dotados de uma perspectiva e estilos pessoais a metodologia e seleção das informações pretende-se neutra e são voltadas para um campo profissional de conhecimento. Wanceslau de Moraes e Armando Martins Janeira (que serão discutidos mais à frente) estão claramente dentro da categoria 3 uma vez que as vivências pessoais dos mesmos no Oriente é o principal balizador de suas obras. Por fim, poderíamos argumentar, mesmo arriscando um anacronismo, que o próprio Fernão Mendes Pinto é um autor orientalista dentro da terceira categoria.

Todos os exemplos supracitados possuem como tema recorrente o Oriente como local de peregrinação e espetáculo. As estruturas das obras tendem a uma interpretação abrangente do tema. São, portanto, fruto de um constante processo de recriação e reestruturação.

Retornando de volta a perspectiva geral do papel relacional da subjetividade e a questão da veracidade, observamos que desde Portugal dos séculos XV e XVI, a subjetividade já não se mostra apenas como uma suplementadora de sentido, mas esboça seu leque hierarquizado de empregos possíveis. Ela pode ser utilizada como um desserviço à verdade, dar ensejo a um choque de opiniões ou, enfim, estar subordinada à verdade, condição só satisfeita se canalizada em favor da razão, e praticada pelos que sabem examinar e ordenar o passado.

A serviço do entendimento (i.e razão), o historiador deve conhecer as demais práticas de subjetividade para que as evite. Cria-se então um modelo na qual uma concepção tripartite de subjetividade ligada á opinião, costume e verdade (razão) opõem-se a concepção ficcionalidade associada à beleza estética e ao entretenimento. A razão entendida como aquilo “o que é” instantaneamente é considerado irrelacionável com a ficção, entendida como aquilo “que deveria ser”.

A História, nesse contexto, é entendida com discurso da razão, pois é ela que resgata a verdade que está nos fatos, tal como foram postos nos documentos escritos, ao invés de servir ao entretenimento e a beleza. Por detrás dessa concepção retórica devemos atentar para a questão social na qual as definições criadas por aqueles que se proclamavam os detentores da razão e quais os parâmetros que demarcam essa diferenciação. Conforme resume Costa Lima: “*A salvação discursiva depende do*

reconhecimento de que o sujeito faz parte da elite social, fato que se reflete na sua eloquência narrativa e status pessoal.”

Neste aspecto apesar do estilo inovador de Fernão Mendes Pinto, sua escrita denunciava sua origem humilde. Portanto, embora tenha desfrutado de certa popularidade entre os círculos eruditos de sua época, ele fora apreendido mais como uma literatura de divertimento, cujo exotismo era risível e desacreditado. Tal posicionamento também revela a questão da desconsideração por qualquer obra que gerasse entretenimento pudesse ter uma validade enquanto fonte de saber. Essa linha de pensamento encontra até hoje uma presença marcante, sua continuidade pode ser observada na preocupação científicista dos autores de todo XVIII e todo XIX tardio. Somente em tempos recentes, a partir do século XX, o meio pedagógico percebeu a grande contribuição que a literatura de ficção verossímil para a aprendizagem histórica. Isso pode ser observado pela crescente produção de livros paradidáticos que seguem uma fórmula de introdução de conto verossímil referente ao tema ou período histórico abordado. Conforme visto previamente no nosso estudo anterior, autores apologistas da literatura de ficção com William Nelson destacam a sua importância recreativa com uma das chaves para a valorização do gênero.

O cisma original de separação de ficção e veracidade dentro do relato histórico continuado pela postura científicista que desvalorizava informações de experiências cunho pessoal e individualista como irrelevantes para compreender fatos históricos. Hoje em dia o que observamos nos processos de ensino de História é justamente o contrário. Sem se desligar da objetiva e metodologia científica cada vez mais se percebe como relatos individualizados e documentos de época ajudam a compreender melhor grandes eventos históricos. Dentro dessa perspectiva as obras de Wenceslau de Moraes (1854-1929) e Armando Martins Janeira refletem essa perspectiva que alinha a concepção de que *“faz melhor quem gosta do que faz”*.

Ambos os estudiosos são admiradores confessos do Oriente, mais especificamente do Japão, e suas vivências pessoais no arquipélago influenciam diretamente sua narrativa, sem nenhuma pretensão de neutralidade. De fato, são bem evidentes as afinidades entre esses autores e Fernão Mendes Pinto. Moraes fora um alto oficial da Marinha e cônsul de Portugal em Kobe, enquanto Martins Janeira fora diplomata da Embaixada Portuguesa no Japão, sendo responsável pela inauguração de diversos monumentos que marcam a presença japonesa em terras nipônicas.

As dedicatórias, artigos e ensaios que Moraes escreveu a respeito da figura de Mendes Pinto são verdadeiras cartas de confissão, que revelam uma profunda admiração e intimidade que este tinha pelo esquecido aventureiro português:

“(…) assalta-me o desejo irresistível de abraçá-lo em espírito, como a um irmão mais velho na boemia da vida e nos baldões da sorte, consolando-o:- Não, meu querido Fernão. Sossega. Tu não foste um mau homem, quero dizer, tu não foste, no caso menos favorável para a salvação da tua alminha, pior que os outros homens. O que tu foste, para a tua época, foste um notabilíssimo escritor e um maravilhoso impressionista, além de um traficante de pouca habilidade e de um aventureiro incorrigível. A sem-cerimônia com conta tanta soma de torpezas e os próprios pecadilhos, mais vem abrilhantar as tuas raras qualidades de narrador, que diz tudo o que vê, tudo o que sabe, tudo o que pensa”. (Moraes, W., Fernão Mendes Pinto no Japão, veja 3ª ED., 1993).

O texto de Moraes é corrido, desprovido de uma organização por capítulos. Sua abordagem temática também não possui nenhum tipo de ordenamento cronológico e é voltado claramente para aqueles que já leram a Peregrinação e conhecem os trechos e capítulos que comenta. Ele inclusive atenta que *“Para compreender devidamente o que*

escreve Mendes Pinto, é circunstancia indispensável que o leitor se encontre iniciado de certo modo em coisas extremo orientais.” (pg. 16). Sua narrativa é permeada por momentos autobiográficos no qual o autor menciona como determinados trechos da Peregrinação evocam nele felizes lembranças de momentos seus passados em terras nipônicas. Wanceslau de Moraes acaba por reproduzir (conscientemente ou não) o mesmo estilo e organização textual de Mendes Pinto.

“A tão bela descrição de Fernão Mendes Pinto, também invoca no meu espírito horas de magia, (...), há muitos anos decorridas que eu passei no Japão, em Osaka, nos meses abrasadores de Julho e Agosto. A multidão acudia ao grande canal que circunda Nakanoshima, embarcando em pequenos botes, iam deliciar-se em respirar as brisas frescas. O canal oferecia então o aspecto deslumbrante de centenas de barcos deslizando de mansinho, enfeitados de várias cores, com lanternas de papel; uns conduzindo rapazes alegres com gueixas gentis em lindos quimonos de seda, cantando, bebendo, amando; outros eram simples vendas ambulantes, de frutas, doçarias, bebidas e ventarolas. De quando em quando ouvia-s um estalido e em seguida o grito da multidão embasbacada; era um foguete que estalava lá no alto, iluminando o espaço com uma chuva ardente e colorida de ouro, estrelas escarlates de verdes e azuis!... Isso acabou: a multidão, inchada de modernismo ocidental, já não se importa com a brisa fresca; corre a encher algum barracão de cinematografo; ou é algum comício que a atrai comício que a atrai, onde um orador patusco se multiplica em esgares, discursando sobre o problema do trabalho, ou sobre o sufrágio universal, ou sobre os direitos das mulheres” (pg. 22).

A obra de Moraes serve, portanto, como uma dupla via de análises crítica da concepção do Oriente tanto no passado quanto na contemporaneidade. O seu comentário melancólico descreve o sentimento de frustração de um orientalista que percebe o quão o Oriente se tornara ocidentalizado, graças ao advento da modernidade. Além de sua compreensão ímpar da obra, os estudos de Moraes são extremamente valiosos por detalharem os “verdadeiros” nomes das localidades, e autoridades nipônicas que Mendes Pinto referencia sem eu relato. Por exemplo, o nome do *daimyo* de Bungo, Otomo Yoshinori, a quem Mendes Pinto chama de Oregendó.

A obra de Armando Martins Janeira, *Figuras do Silêncio*, segue a mesma trilha deixada por Wanceslau Moraes, sendo apenas um pouco mais contido em suas referencias autobiográficas que seu predecessor. Vale destacar que seu livro é rico em fotografias de monumentos dedicados á presença portuguesa no Japão. No capítulo Seis de sua obra “*A pequena ilha japonesa onde os bárbaros portugueses aportaram pela primeira vez*”, Janeira faz uma brilhante articulação entre o contexto histórico do Japão com o processo de introdução da espingarda pelos portugueses e sua mitificação.

Segundo ele, o Japão encontrava-se em um período de guerras intestinas, o Sengoku Jidai, que haviam começado com a Guerra Onin, no último quartel do século XV. A espingarda recebe um culto intenso na ilha de Tanegashima, descrita por Fernão Mendes Pinto como Tanixumá. Há um templo xintoísta dedicado á espingarda na capital da ilha, uma dança da espingarda e os anúncios turísticos exibem uma bela jovem de quimono com uma espingarda no colo. Não é já a arma, mas o mito em que se transformou como símbolo do primeiro encontro entre Oriente e Ocidente, que atrai os turistas.

Como costuma acontecer com outros acontecimentos da História, a introdução da espingarda no Japão originou uma história de amor. Segundo conta a tradição, o senhor da ilha, Tokitaka, ordenou ao seu melhor armeiro, Kimbei Kiyosada, que aprendesse a fazer espingardas. Entretanto, Kimbei não possuía nenhum exemplar da arma com que pudesse se basear para fabricar sua versão. Desesperado, ele oferece sua

única e bela filha ao Capitão da nau portuguesa em troca do segredo da fabricação da espingarda. O capitão, ao ver a formosura da filha do armeiro, Wakasa (cujo nome significa “Juventude”), fora imediatamente arrebatado de paixão pela beleza da jovem e ensinou o pai a fabricar a espingarda.

Porém, na continuação da crônica, apesar de passar dias e meses tentando reproduzir a arma, Kimbei não consegue fazer com que o gatilho dispare. Arrepende-se de ter trocado sua bela filha por um saber inútil. Enquanto isso, Wakasa também sentia profunda saudade de sua terra natal. Em sua tristeza escreve um belíssimo poema que toca o coração do marido. No não seguinte, a nau portuguesa retorna a Tanegashima, trazendo com nela a bela Wakasa e fundando a enseada Kumo-no-Ura.

Enquanto pai e filha se abraçavam com lágrimas de regozijo, o ambicioso senhor Tokitaka pensava que era vontade do Céu, que assim queria que Kimbei aprendesse a produzir espingardas. O *daimyo* Tokitaka alegrou-se muito e adestrou seus homens no uso das espingardas. A crônica oficial encerra-se nesse ponto, mas o restante da história da bela Wakasa e seu marido português ainda é contada pelo povo de Tanegashima.

Wakasa teve uma criança, um belo garoto moreno como o pai e de olhos amendoados com os da mãe. O pai o amava muito, e não podia separar-se dele. Passava os dias lhe ensinando os saberes da marinharia e as histórias de Portugal. Decidiu levar seu filho durante as suas navegações, para servir-lhe de companhia nos longos dias de solidão em alto mar. A jovem Wakasa sentiu seu coração despedaçar-se ao despedir-se do homem que amava e seu único filho. Todos os dias, pela manhã e ao entardecer, Wakasa subia no topo de uma grande escarpa e lá observava o vasto oceano, aguardando o vulto branco de uma caravela surgir no horizonte.

E um dia, numa manhã de sol de Outono, que é o mais lindo sol do Japão, viu surgir no firmamento um navio em que as velas reluziam a rubra cruz de Cristo. E se pôs a gritar, a saltar de alegria e acenar freneticamente para a nave. E em um desses acenos perdeu o equilíbrio e caiu do alto da escarpa sobre as ondas que se espatifavam nos rochedos.

Deste modo trágico acabou o primeiro romance entre uma japonesa e um português. Pobre Wakasa, seu destino era viver de saudades e morrer em contentamento. Ainda hoje se realiza em Nishino Omote, capital de Tanegashima, um grande cortejo que evoca a chegada dos portugueses. Porém contra as letras das crônicas e os debates dos historiadores, o herói do cortejo é Fernão Mendes Pinto, que ao lado de Wakasa, vestido de almirante, com, um pomposo chapéu de penas e espada dourada, em um enorme galeão, percorre a longa avenida que atravessa Nishino Omote. Na crença do povo de Tanegashima, hoje, é Mendes Pinto que fora o amado de Wakasa. Esta versão passou para os guias oficiais publicados pelo departamento de turismo do Japão.

O processo de encontro com o Outro, na complexa gama de partilha de conhecimentos e experiências de vida, acarreta necessariamente na formação de estereótipos culturais, ou seja, uma visão da alteridade unilateral, cujo exagero acaba lembrando os trancos de uma caricatura. É o que acontece na imagem criada a respeito dos portugueses, chamados de Namban, Bárbaros do Sudeste, na crônica Teppo-Ki:

“... estes homens, bárbaros do Sudeste, são comerciantes, compreendem até certo ponto a distinção entre inferior e superior, mas não sei se existe entre eles u sistema próprio de etiqueta. Bebem em copo sem oferecerem aos outros; comem com os dedos, e não com pauzinhos como nós. Mostram seus sentimentos sem nenhum reboço. Não compreendem o significado dos caracteres escritos. São gente que passa a vida errando de aqui para além, sem morada certa, e trocam as coisas que possuem pelas que não têm, mas no fundo são gente que não faz mal.”

As crônicas Teppo-KI foram escritas em 1606 pelo monge zen budista Nampo Bushi, com adições da família Yaita. Este interessante relato bate quase identicamente com a postura descrita por Fernão Mendes Pinto nos capítulos referentes ao Japão. Apesar de ocuparem menos de um décimo da matéria narrativa da *Peregrinação*, tais capítulos representam uma importância capital na obra tanto pelo alvoroço que a descoberta do arquipélago desperta quanto pelos interesses econômicos e missionários que nela subjazem.

É bastante provável que os portugueses já possuíssem uma noção da existência do Japão pela sua experiência pelas terras da China. De fato, em tempos antigos, o Japão era denominado Jipang, o país do ouro, uma terra de riqueza lendária presente no imaginário chinês. Tal afirmação, como quase todas as informações presentes em matéria de lendas, tem aspectos de verdade, uma vez que o Japão era um país de metalurgia extremamente avançada, e grande exportador de armas brancas.

No plano religioso é surpreendente observar que a autorização concedida a Francisco Xavier pelo daimyo de Yamaguchi, em 1552, revela que o cristianismo era considerado uma seita budista:

“Este documento prova que dei licença aos padres vindos a este país das regiões do Ocidente, em acordo com seu pedido e desejo, para encontrarem ou construírem um mosteiro e casa a fim de espalharem a lei de Buda.” (Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol.III, part II cit por A. Janeira, op. cit., p. 46).

Os primeiros contatos com os japoneses ocorrem na narrativa de Mendes Pinto a partir do capítulo 133. Exceto por dois episódios particularmente violentos, um narrando a lesão do filho de um daimyo ao utilizar, inapropriadamente e sem o consentimento, uma arma que pertencia a Mendes Pinto, de tom tragicômico e outro que narra uma rebelião local causada pelas disputas pela sucessão.

Afora essas duas ocorrências, a passagem de Mendes Pinto é assustadoramente tranqüila se considerarmos os constantes naufrágios, assaltos e prisões que permeiam sua narrativa. Talvez seja por isso que os nipônicos são descritos em tão alta conta: *“porque toda a gente do Japão é naturalmente bem inclinada e conversadora”* (Cap. 134). Ao contrário dos chineses, a caracterização de monstro lógico definida por Hartog não pode ser aplicada aos japoneses. Seu engenho e educação são quase equivalentes aos dos europeus. Mendes Pinto enfatiza em especial a predisposição desse povo para a guerra destacando, exageradamente, a capacidade de reprodução de armas de fogo:

“De maneira que o fervor deste apetite e curiosidade foi dali a cinco meses e meio, havia na terra passante de seiscentas. (...). E por aqui se saberá que gente esta é, e quão inclinada por natureza ao exercício militar no qual se deleita mais que todas as outras nações que agora se sabem.” Cap. 134.

A questão diplomática adquire especial sabor em um dos capítulos mais cômicos da obra, o cap. 223, no qual os portugueses são convidados para participar em um suntuoso banquete na casa de nobres locais, curiosos em ver os hábitos de etiqueta dos forasteiros. O ato de comer sem os pauzinhos provoca grande divertimento aos nobres locais, especialmente quando suas jovens filhas se permitem em encenar uma breve farsa, na qual elas procuram representar os mercadores portugueses.

Nesta peça, as jovens imitando de forma caricata a rudeza e formas de falar dos portugueses, negociam com o senhor local, uma mercadoria que lhes seria muito útil: vários conjuntos de braços de madeira, para que os pudessem substituir todas as vezes que sujavam as mãos alimentando-se! A peça provoca um enorme constrangimento nos portugueses que não compreendem e não sabem se portar diante de tal situação.

Este trecho reflete o testemunho pessoal do narrador-personagem sobre a capacidade de aculturação dos portugueses frente aos costumes estrangeiros. A ironia

torna-se ainda mais fina quando percebemos como historiadores, que tal hábito fora provavelmente adquirido devido à longa estadia nas Índias, como confirma o autor anônimo de Primor e Honra da vida soldadesca, também datado do séc. XVI.

A farsa encenada pelas filhas dos nobres locais provavelmente fora inventada ou adaptada de algum episódio vivido ou ouvido por Mendes Pinto, uma vez que seu formato destoa com as formas teatrais típicas da aristocracia nipônica de sua época, como as peças ao estilo *waka* e a reprodução de trechos do romance *Gengi Monogatari*. Ainda assim tal episódio é um exemplo de como o relaxamento de relações interculturais permitem o estreitamento de laços de afetividade interpessoal, através do gracejo elogioso e da humildade diplomática, em uma verdadeira aproximação de pessoas, idéias, crenças e pontos de vista.

Mas um dos pontos principais na passagem de Mendes Pinto pelo Japão se refere aos embates teológicos entre Francisco Xavier e os bonzos locais (Caps. 211-215). O mais interessante desses debates é a forma retórica de como eles são apresentados pelo autor: todos demonstram os bonzos locais juntando-se em grandes grupos e fazendo uma verdadeira inquisição a respeito da doutrina religiosa cristã, inclusive expondo argumentos de claro caráter reformista tais como “*se Deus é onisciente e onipresente porquê não prevenira-se contra a traição de Satã e não impedira o pecado original de ocorrer?*”. O mais interessante é que Mendes Pinto não expõem os argumentos-resposta de Xavier em si, limitando-se, ao invés disso, a apenas expor os resultados finais da discussão que termina invariavelmente com Xavier fornecendo um argumento tão claro e convincente o faz ganhar as simpatias dos senhores locais e o ódio dos monges budistas.

Dentro de uma perspectiva puramente teológica podemos imaginar o impacto que essa nova religião tivera na mentalidade espiritual nipônica. A concepção de um único Deus, onipresente e onipotente em contraste com extenso panteão de deidades xintoístas que estavam presentes em todos os elementos terrenos, certamente fora um choque. Mas não tanto quanto a perspectiva de ausência de reencarnação. Em muitos pontos tal premissa era compreendida de forma positivada, como uma maneira de quebrar o infinito círculo cármico que exigia inúmeras reencarnações a fim de atingir o Nirvana.

A rigidez de uma ascese espiritual cristã encontra pontos de contato com o ideal de meditação autocentrada professada pelo zen budismo. Entretanto a intolerância para com demais práticas religiosas paralelas como o alto aos ancestrais e especialmente o conjunto práticas mágico-religiosas presentes no xintoísmo, fora um dos focos de maior atrito entre os bonzos e os missionários. Até os dias de hoje a riqueza do folclore japonês e a série de aparentes credices populares e rituais mágicos de adivinhação e proteção são vistos pelos olhos ocidentais com certo escarnecimento. Um colunista do *Times* chegou a referir-se a espiritualidade nipônica em tom meio irônico, meio carinhoso como “*uma religião de contos de fadas*”.

Quanto ao movimento religioso em si, Mendes Pinto desempenha um papel vital no momento inicial de propagação do cristianismo no Japão, ficando comprovada por documento a doação de 300 peças de ouro para fins de construção de uma das primeiras igrejas no Japão.

Embora a linha cronológica prefira limitar a influência do Cristianismo no Japão até o ano 1614, data em que o decreto oficial do xogunato Tokugawa decide banir definitivamente o catolicismo do Japão, a rebelião de Shimabara em 1637 pode ser considerada o verdadeiro marco da definitiva postura governamental em perseguir e exterminar os focos de culto cristão. Liderada por Shiro Amakusa a revolta de Shimabara também tinha fundos políticos, pois lutava com os impostos extorsivos do

daimyo local. É devido a esse motivo materialista que a Igreja Católica não considera os mártires.

A crucificação de 26 cristãos em Nagasaki no ano de 1597 também é um dos marcos da trajetória do catolicismo no Japão. O caráter ainda feudal do país deixava o processo de pregação e expansão da fé em uma situação instável, uma vez que em feudos vizinhos, o cristianismo poderia ser tanto tolerado quanto ser considerado um crime de pena capital. Uma forma alternativa de praticar o cristianismo, por diversos grupos espalhados pelo país, que vieram a ser conhecidos como *kakure kirishitan* (literalmente cristãos escondidos) criaram formas que vieram a se tornar variantes independentes do cristianismo ocidental, misturando a adoração de ídolos budistas e orações disfarçadas de mantras para escapar das perseguições religiosas.

Uma forma particularmente interessante utilizada pelas autoridades consistia em obrigar os suspeitos de pisar em tabletes denominados *fumie*, contendo as imagens de Cristo e da Virgem Maria. Aqueles relutantes em pisar em tais tabletes eram identificados como cristãos e mandados pra Nagasaki onde eram torturados e mortos caso não renunciassem á nova fé. Segundo os documentos da *Companhia de Jesus* não consta nenhum emissário enviado ao Japão tenha apostatado.

A polêmica a respeito da renúncia de Mendes Pinto da ordem jesuítica ainda hoje levanta teorias. Uma das mais interessantes, defendida por especialistas com José Saraiva e Maria Teresa Alves levanta a hipótese de que Fernão Mendes Pinto tenha sido um marrano, isto é, um judeu convertido ao cristianismo, o que explicaria a sua súbita saída de Portugal, narrada nos capítulos iniciais da *Peregrinação* e desprovida de um motivo claro.

A controvertida discussão de Xavier com os bonzos japoneses produziu estranhos frutos. Três séculos após sua publicação, Machado de Assis lera a *Peregrinação* de uma forma surpreendentemente justa. É no conto o “*Segredo do Bonzo*”, contida em “*Papéis Avulsos*” que a utilização da *Peregrinação* é trabalhada de forma clara e honesta.

Nas *notas* colocadas ao final desse livro, Machado explicita sua intenção: não se trata de um simples pastiche, tampouco uma imitação com fins comparativos. Machado confessa a necessidade de “*dar possível realidade à invenção*” e torná-la “*sincera*”. Isso se resolve de maneira aparentemente paradoxal, ao atribuí-la a outro, ao viajante, ao escritor de maravilhas. Mas o paradoxo é apenas aparente, pois fiel a intenção original do autor que busca elogiar, procura em última instância denunciar a hipocrisia, afirmando o valor social da ficção.

Em um gesto apaixonado e brincalhão, Machado elabora um capítulo da *Peregrinação* (intercalado entre os capítulos 213 e 214 da obra original confessa o autor). A forma como Mendes Pinto é apresentado sugerindo-o como sendo autor de um dos contos de *Papéis Avulsos* parece sugerir, de uma forma maliciosa e hipócrita, a própria denúncia da malícia e hipocrisia presentes no meio intelectual.

O episódio “*encompridado*” por Machado de Assis vai partir da disputa teológica entre os bonzos e Xavier, para denunciar que o que estava realmente em jogo nesses debates era a luta por prestígio social e favores políticos. No conto, o segredo que é confiado a três pilantras portuguesas pelo bonzo Pomada (“*nome local de charlatão*”, explica Machado ironizando o estilo de Mendes Pinto) pode ser resumido na seguinte reflexão:

“... se uma coisa pode existir na opinião, sem existir na realidade, e existir na realidade, sem existir na opinião, a conclusão é que das duas existências paralelas a única necessária é a da opinião, não a da realidade.”

Agindo segundo tal máxima e movidos pela ambição do lucro e louvores, os três rapidamente enriquecem e ficam célebres usando a propaganda e a credence popular (batizada de “idealidade transcendental”). De maneira absolutamente pertinente e brincalhona o texto machadiano busca imitar os cacoetes e espertezas de Fernão Mendes: vocábulos arcaicos, certo estirado de frases e o recursos de suspensão de voz em momentos vitais da trama.

O conto pode ser interpretado dentro da linha do *conte philosophique* do século XVIII e relacionado com outras obras de Machado como *O Espelho*, que recoloca questões de teorias tradicionais como a “máscara” e a “interioridade”.

A produção intelectual brasileira referente a Fernão Mendes tem em Machado um de seus primeiros referentes históricos. Não que a obra fosse totalmente desconhecida em terras tupiniquins, diversas edições em diferentes formatos encontram-se presente em boa parte do século XVIII. Entretanto, essa obra é de caráter eminente literário, não historiográfico.

Em 1962 outro grande intelectual brasileiro iria reconhecer o caráter inovador da obra de Mendes Pinto. Ninguém menos que Gilberto Freire, figura lendária e seminal para o meio historiográfico brasileiro, lhe dedica em um livro de obras reunidas, um artigo de cerca de trintas páginas dedicados ao aventureiro português. Em *Vida, Forma e Obra*, Freire tece uma série de elogios ao caráter inovador e único da obra, colocando ao lado de grandes autores com João de Barros e mesmo Pero Vaz de Caminha e Camões. Diz ele no início de seu artigo:

“Não se aponta livro nenhum de inglês ou flamengo ou francês ou alemão ou italiano que tenha ultrapassado em poder de revelação não apenas literária, mas psicológica e até sociológica, a Peregrinação de Fernão Mendes Pinto, obra do século XVI, na qual se têm retificado muito descuido de data, de nome, de seqüência cronológica; muito exagero e dramatização; mas quase nenhuma inverdade essencial.” (pg.372/373).

Neste trecho percebe-se já como Freire sempre trabalha com uma balança comparativa entre portugueses e demais espanhóis, colocando os primeiros em clara posição de superioridade no quesito de produção literária a respeito de outros povos.

Freire define autores como Castenheda, Barros, Caminha e Pinto como orientalistas do século XVI. Em seu discurso observa-se um movimento de troca e interligações entre orientalismo e tropicalismo, sendo este último visto como uma ramificação do primeiro.

Logo seus autores partilham de características comuns e um contexto semelhante. Observa nesses autores, senão um cientificismo tal qual definido pelo séc. XVII, um “paracientificismo” e, sobretudo na “humaníssima simpatia” para com as terras e gentes tropicais e orientais. Atenta como em diversos momentos tais autores destacam características nobres e altivas desses povos, acreditando que, para além de um simples interesse comercial e de conquista militar, os portugueses eram dotados de uma singular afinidade entre eles e esses povos, devido á sua posição geográfica meridional e das fortes e influenciam judias e árabes a que estavam acostumados.

Conclui com isso que os portugueses partiam para os Trópicos e Oriente com uma maior sensibilidade para o pitoresco e o exótico.

Entretanto, ele admite que os séculos XV e XVI foram momentos de decadência da literatura lusa, ainda que estranhe tal acontecimento. Também admite o caráter “desordenado da escrita de Pinto, mas considera tal traço extremamente positivo, associando os escritores portugueses muito mais a

pintores do que oradores pela sensibilidade destes à cor e ao pitoresco. Chega mesmo a comparar Mendes Pinto um precursor de Proust!

“... se apresenta tão artisticamente desordenado que faz pensar- repita-se-em uma antecipação de Proust.” (pg.377).

Como é marca registrada do estilo de Freyre, a abordagem da sociologia, biologia e sexualidade não lhe escapam. Afirma que fora Mendes Pinto um dos muitos *“meninos que se anteciparam em serem homens por se aventurar em águas e terras do Oriente.”* (pg. 377). Atribui ao explorador português além de uma ousadia e jovialidade um caráter afeminado *“ típico de dos homens com algo de mulher em sua sensibilidade a coisas do Oriente a valores dos Trópicos de que nos deixaram a descrição científica ao lado da revelação estética.”*

Para historiadores contemporâneos os escritos de Freyre ainda levantam polêmica pela forma aberta e sem rodeios com que analisa comportamentos e atitudes sócios culturais através de uma ótica racialista. Seus estudos quase invariavelmente levam a discussão da sexualidade e questão da miscigenação inter-racial. Neste artigo em particular, Freire dá um enfoque especial para as relações sociais e culturais entre as diferentes idades do homem.

A partir de um trecho da Peregrinação que trata da descrição da indumentária de um magistrado chinês que sempre andava acompanhado de dois belos meninos que representavam a Misericórdia e a Justiça, Freire conclui que a descrição de Mendes Pinto reflete um costume *“muito oriental de substituir-se às vezes a mulher bela pelo menino bonito”* (pg.381). Reproduzo o texto a que Freire se refere para demonstrar a capacidade de observação sutil do autor: *“(...) e éle tão gentil homem e bem assombrado que qualquer mulher, por formosa que fora, lhe não pudera fazer vantagem.”* (pg. 381).

Vale destacar que, quanto esse aspecto da cultura oriental, até os dias de hoje a beleza de traços finos, afeminados é valorizado, como demonstra a manutenção da tradição de papéis femininos representados por homens tanto na Opera de Pequim quanto no Teatro Kabuki.

Exceto pelo trecho supracitado, Gilberto Freire não faz mais nenhuma referência direta à Peregrinação. A proposta de seu artigo é, de fato, exaltar autores orientalistas e tropicalistas do séc. XVI- colocando nesse rol Fernão Mendes Pinto como um exemplar ímpar- para então observar como em suas obras é possível obter um rico conhecimento etnográfico, antropológico e sociológico.

Segue sempre articulando as análise documentais de modo a detectar comportamentos e costumes particulares dos portugueses durante as Grandes Navegações. Observa a partir daí uma articulação estrutural entre os costumes tradicionais portugueses em um processo de constante confronto/mutação/adaptação frente à realidade do cotidiano em terras estrangeiras.

Conclui ele sobre esse processo:

“De modo geral, o que se pode afirmar do processo português de dominação de terras e de assimilação de valores orientais e tropicais, é que foi um processo de que participaram de início, com uma complexidade que faltou aos demais esforços europeus de dominação daquelas áreas, a mulher, o velho, o mestiço cristianizado e às vezes afildagado pela condição do pai; e não apenas o branco adulto do sexo masculino. O místico ao lado do comerciante. O poeta misturado ao homem prático. Nessa complexidade está a principal singularidade do processo português de recriação daqueles valores.

Essa complexidade ninguém representa melhor em língua portuguesa- nem mesmo Camões- que Fernão Mendes Pinto, autor da Peregrinação: u livro, ainda mais que Os Lusíadas, cheio de volúpia pela “vária cor”. De volúpia animada pela compreensão, de simpatia e até empatia. Um livro do qual poderia ser dito, em antecipação a Withman, que não era um livro, mas um homem.” (pg. 389-390).

Da observação final de Gilberto Freire podemos concluir como a Peregrinação de Fernão Mendes Pinto presta-se à multiplicidade narrativa, à projeção de idéias e conceitos. E ainda assim consegue se manter como um retrato fiel da temporalidade em fora escrito, podendo-se se observar nele as estruturas basais do imperialismo português.

Esse modelo administrativo, que precedeu o modelo imperialista britânico dos séc. XVIII é notadamente diametralmente oposto a este. Muito comumente definido como colonialismo clássico, o modelo britânico-exemplificado na Índia- é baseado na ocupação efetiva do território e no enquadramento da população nativa dentro de um modelo político administrativo metropolitano que permitia pouca ou nenhuma capacidade de auto-governo. Todo o sistema era pautado por aplicação de técnicas científicas, típicas do séc. XVIII e tendo como pano de fundo uma ideologia profundamente racista. Para dominar de forma mais eficiente seu território colonial, a Coroa britânica criara órgãos de pesquisa profissionais que tinham a obrigação de fornecer um conhecimento especializado sobre as regiões do império. Esses saberes imperiais eram marcados pelo cientificismo e pela minúcia matemática, caracterizado como um conhecimento “neutro”.

Já o modelo colonial português empregado particularmente no Oriente não se constitui como sendo dotado de uma continuidade territorial e política. Tampouco tinha a intenção de uma ocupação permanente e de um enquadramento das populações locais. Era antes uma rede inconstante e fluída de relações políticas com os governos nativos pré-estabelecidos, que eram sujeitos a um controle muitas vezes quase diplomático da Coroa Portuguesa.

Raramente a Coroa Portuguesa implicava em uma total reestruturação das formas administrativas precedentes. Isso porque o sistema de auto-governo era mais econômico, desde que não prejudicasse diretamente os interesses portugueses.

A administração indireta lusa, portanto, articulava a administração colonial com a nativa, elegendo intermediários e representantes locais dentro de um jogo político próprio que muitas vezes era focado no interesse interno dos indígenas. Este império de feitorias, fortalezas e viagens não exigia e nem proporcionava o “saber imperial” surgido no âmbito do imperialismo britânico. Portanto, ele não produzia nem requeria diretamente para seu funcionamento qualquer tipo de saber prévio e detalhado sobre os territórios ou populações que pretendiam contatar.

O saber que era considerado indispensável eram os de caráter bélico e de marinharia, ligados a descrição de portos e rotas marítimas, mapas e resumos a respeito das produções locais e potencial bélico dos nativos, muitas vezes deformados de acordo com a ótica cruzadista. Acrescente-se ainda que na organização do Império, mesmo nos núcleos mais efetivos como o Estado da Índia, Goa e Malaca, a Coroa Portuguesa transplantava para as “conquistas” o modelo de monarquia corporativa, definido pela descentralização administrativa e passividade quanto à maioria das questões de justiça, guerra e fazenda,

administradas por intermediários muitas vezes com nenhum tipo de conhecimento da Coroa.

Este contexto é amplamente explorado na Peregrinação, onde tem destaque especial para o cap. 225 no qual o senhor de Bungo, apresenta-se por meio de carta carregada pelo próprio Mendes Pinto, como um humilde vassalo do monarca de Portugal.

Mas o império português estava profundamente ligado ao projeto missionário. E este sim, necessitava de múltiplos saberes a respeito das línguas, costumes e religiões orientais para assim implantar uma administração eclesiástica direcionada para o processo de conversão.

Esse sistema de produção de saberes tinha como um de seus componentes vitais o seu caráter epistemológico, que procurava a partir de uma observação profunda, produzir um conhecimento essencial sobre esses outros homens e suas sociedades, através de uma hermenêutica que buscava desvelar o sentido oculto das coisas.

Tal método exigia dedicação e sagacidade, além de certa cultura intelectual diversificada ausente na maioria dos funcionários coloniais. É nesse nicho que entra as figuras do missionário e do aventureiro como partes que se complementam na produção desse saber. Enquanto que o primeiro é dotado de uma erudição, capaz de organizar de forma objetiva os saberes adquiridos concatenando-os com uma estratégia missionária de longa duração, o segundo possui a experiência vivida, do conhecimento prático e da astúcia que garantem sua sobrevivência em um meio desconhecido, servindo como ponta de lança do Império.

Juntos eles eram as encarnações respectivas do Intelecto e da Astúcia que pautaram do desenvolvimento do Império Português no Oriente. Embora aparentemente terem objetivos distintos (a conversão religiosa e a obtenção de bens materiais) eles se revelaram de fato complementares no discurso imperial português.

A concepção para-naturalista do cristianismo missionário parte do princípio que o reconhecimento verdadeira religião cristã era uma predisposição natural a todos os homens. Embora sujeita a desvios de ordem histórica e sobrenatural, essa crença alimentava o espírito aventureiro convencendo-os da justiça de sua empreitada e do direito inerente aos verdadeiros cristãos em receber uma recompensa material por seus esforços catequéticos.

O que certamente não estava nos planos da Coroa Portuguesa eram o nível independência e recursos privados que eram desviados para os bolsos privados dos administradores intermediários. As formas de coerção oficiais não se demonstraram garantir de fidelidade e servilidade desejada desses homens cuja ambição e enriquecimento pessoal acabavam por falar mais alto diante da ameaça de punição de uma Coroa distante e cega.

Outro fator que contribuía para essa postura era justamente a presença missionária *ao lado* desses indivíduos, realizando um papel de companheiro e auxiliar em sua terra natal era justamente o oposto: em Portugal Igreja e Estado estavam unidos a fim de controlar e oprimir o mesmo tipo de homens que agora eram responsáveis por movimentar a máquina imperialista. Enquanto Portugal detinha o monopólio comercial com Oriente, havia riquezas abundantes o suficiente para satisfazer os desejos da Coroa, dos aventureiros e dos missionários.

Entretanto com a entrada agressiva das demais nações européias nesse lucrativo comércio, a estrutura organizativa desse modelo imperialista não pôde sustentar-se. A incapacidade do Estado português em se adaptar rapidamente diante da súbita mudança no cenário geoeconômico fez com que perdesse a soberania de que tanto se orgulhava. Além de provocar uma retração estratégica do Império para o Brasil, esse advento marcou profundamente o ego português. Eles eram os senhores dos Mares do Sul. Haviam transformado o Cabo das Tormentas em Cabo da Boa Esperança. E agora, ao final do séc. XVI embrenhavam-se em uma terra selvagem e desconhecida, na esperança de conseguir nesse novo espaço, uma forma de recuperar o brilho e glória dos dias de domínio dos mares orientais.

Eis o porquê até os dias de hoje, observamos nas festividades e comemorações celebrando os Descobrimentos Portugueses, uma tendência cada vez de maior de focar-se na descoberta do Brasil em detrimento das conquistas feitas na Ásia.

O objetivo de tais celebrações, que datam do séc. XVII, era relativamente simples: o passado deveria servir de inspiração para superar a mediocridade e decadência contemporâneas. Paralelamente elas buscavam construir uma espécie de “religião cívica” a fim de atingir as expectativas gerais de redenção nacional. Essa redenção perpassa necessariamente pelo ideal de restauração da grandeza imperial perdida.

É, portanto, um instrumento das práticas legitimadoras do Estado-Nação que procura reinventar e reproduzir uma memória nacional. Em nome da normatividade da herança e da tradição busca-se religar a população em volta de grandes símbolos (grandes homens e grandes eventos) encarnadores do sentido da História que mediante rituais cívicos, cria um consenso social e nacional.

Tendo essas considerações em mente, fica óbvio o porquê de Mendes Pinto permanece até hoje marginalizado. Sua figura tragicômica de anti-herói, sua narrativa de forte sátira picaresca e a exposição terrivelmente realista das atrocidades perpetradas pelos portugueses no Oriente são lado negro dos Descobrimentos Portugueses.

Tanto Brasil quanto Portugal procuram exaltar em suas comemorações nacionalistas a grandiosidade do Império Português buscando ignorar/omitir o fato de que ele fora sustentado por uma base de homens gananciosos, traiçoeiros e sedentos de poder. Mas isso é deveras compreensível e prova mais que cabal de uma das verdades historiográficas mais em voga em nossa contemporaneidade: a História é construída. Um construto deformado e imperfeito que manipula fatos, datas e ventos de acordo com as vontades e ideais dos homens.

E é a vontade dos homens que quer manter a figura de Fernão Mendes Pinto como um marginal mentiroso e insignificante. Enquanto essa vontade não mudar os fatos e provas históricas de seus feitos e a qualidade de seu relato permanecerão irrelevantes.

Ao final dessa viagem pelas letras de obra tão profunda e complexa, fazendo avanços e retornos, perdendo-se e encontrando-se em caminhos e descaminhos históricos e historiográficos, concebi uma pequena teoria. É uma teoria humilde apesar de seu nome longo e pomposo; a teoria do esquecimento marginal. Após aprofundar-se tanto em relatos e estudos a respeito da Peregrinação, imaginei se por acaso não existiria um padrão, ou melhor, uma série de fatores que determinariam que certas obras como ela estivessem fadadas

a um lugar marginal tanto em termos históricos quanto historiográficos. Ela atrai um tipo muito específico de pesquisador, que se volta a ela com a finalidade bastante definida de expô-la sobre a luz e relevância de novas teorias e contextos contemporâneos.

Isso não impede que tal obra seja visitada e utilizada por outros tipos de pesquisadores/estudiosos. Entretanto, pela sua própria natureza marginal, a forma em que ela aparece nessas pesquisas tende a reproduzir esta característica basal, acabando muitas vezes por reduzir-se a um apêndice de uma pesquisa maior, cuja temática mais ampla acaba por envolvê-la indiretamente.

Esse tipo de obra, portanto, é dotada de uma transitoriedade inerente, que a condena a permanecer a maior parte do tempo no esquecimento. Logo a produção intelectual relacionada a essa obra se dá de forma errática, não gerando uma corrente duradoura de especialistas e pesquisadores ligados à obra.

A *Peregrinação* seria um exemplo desse tipo de obra. Ao longo do tempo ela recebera diversas versões e novas formatações, mas nunca alcançara um destaque marcante ou duradouro. O seu caráter de ressurgimento errático pode ser percebido principalmente quando observamos as datas de publicações que abordam sobre ela, ou mesmo as suas republicações.

A *Peregrinação* surge no Brasil em 1920 na forma de uma antologia dividida em dois livros, ressurgiu em 1946 na forma de tomo único e sua edição mais recente data de 2004. Em Portugal, obviamente, ela recebe maior destaque, sendo que seu autor é dotado de maior importância, mas até o fechamento desta pesquisa a edição mais recente publicada em terras lusas também data de 2004.

Em termos de artigos acadêmicos relacionados à obra não foram encontrados, na minha pesquisa, nenhum artigo ou obra posteriores a 2003. Excluí das possibilidades, por motivos de “neutralidade perspectiva” o meu próprio artigo realizado no ano passado (2007) e de uma dupla de colegas que abordaram a mesma obra (mas com uma temática voltada para a detecção de africanidades), pelo fato de ambos estarmos ligados ao mesmo orientador. Felizmente a pesquisa levou a dois cruzamentos historiográficos especialmente ricos, graças a produções referentes a Gilberto Freire e Machado de Assis, demonstrando que a obra não passara despercebida pela intelectualidade nacional.

As projeções a respeito das perspectivas de continuidade do interesse pela obra de Mendes Pinto são animadoras. Talvez frente à luz dos artigos a ela dedicados por duas figuras tão eminentes do nosso meio intelectual desperte um renovado interesse sobre a *Peregrinação*, percebendo-se novas vinculações e teorias que libertem do ostracismo tão singular obra e autor.

Bibliografia

1. SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente** /. São Paulo: Companhia das Letras 1990.
2. UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa. **Portugal e Oriente: passado e presente**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 1996.
3. GADOFRE, Gilberto. **Certezas e Incertezas da História**. Ed. Pensamento, 1988
4. LIMA, Luiz Costa. **Sociedade e discurso ficcional** /. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986.
5. LIMA, Luiz Costa. **O controle do imaginário**. Editora brasiliense, 1984.
6. LIMA, Luiz Costa. **O redemunho do horror; as margens do ocidente**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.
7. SCHIROKAUER, Conrad. **A Brief History of Japanese Civilization**. Harcourt & Brace Company, 1993.
8. VALE, Maria Teresa. **Fernão Mendes Pinto- o outro lado do Mito**. Terra Livre, Lisboa, 1984.
9. MORAES, Wanceslau. **Fernão Mendes Pinto no Japão**. Editora Veja, Lisboa. 1993.
10. JANEIRA, Armando Martins. **Figuras do Silêncio: A tradição cultural portuguesa no Japão de hoje**. Junta das Investigações científicas ultramar, 1981.
11. JANEIRA, Armando Martins. **O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa**. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1988.
12. CATZ, Rebeca. **A sátira social de Fernão Mendes Pinto**. Editora Prelo, Lisboa, 1987.
13. MONIS, Antonio. **Para uma leitura da Peregrinação**. Editorial Presença, Lisboa 1999.
14. SARAIVA, Antonio José. **Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca da ideologia senhorial**. Jornal do Foro, Lisboa , 1961.
15. AREAS, Vilma. **Mendes Pinto, Camões e Machado- Anotações de bordo**. IN:Estudos Portugueses e Africanos n. 11, Universidade Estadual de Campinas- Instituto de Linguagens, Campinas, 1998.
16. LE GENTIL, G. **Lês Portugais em Extrmé Orient: Fernão Mendes Pinto um précurseur de l' Exotisme au XVéne siècle**. Herman, Paris, 1947.
17. FREIRE, Gilberto. **Vida, Forma e Cor**. Livraria José Olympio, 1962.
18. **O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX**. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e Edições e Inapa, Lisboa 1999.