

# O IMAGINÁRIO DAS VIAGENS MARÍTIMAS EM NARRATIVAS PORTUGUESAS E AFRICANAS

Márcia Vieira Maia

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas).

Orientador: Prof. Doutor Jorge Fernandes da Silveira.

Rio de Janeiro

Abril de 2010

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

O imaginário das viagens marítimas em narrativas portuguesas e africanas

Márcia Vieira Maia

Orientador: Professor Doutor Jorge Fernandes da Silveira

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas).

Examinada por:

---

Presidente, Prof. Doutor Jorge Fernandes da Silveira - UFRJ

---

Prof.a Doutora Ângela Beatriz Faria - UFRJ

---

Prof.a Doutora Luci Ruas - UFRJ

---

Prof.a Doutora Dalva Maria Calvão - UFF

---

Profa. Doutora Ida Ferreira Alves - UFF

---

Prof. Doutor José Clécio Basílio Quesado - UFRJ, Suplente

---

Prof. Doutor Silvio Renato Jorge - UFF, Suplente

Rio de Janeiro

Abril de 2010

Maia, Márcia Vieira.

O imaginário das viagens marítimas em narrativas portuguesas e africanas/ Márcia Vieira Maia. - Rio de Janeiro: UFRJ/ FL, 2010.

viii, 138f.: il.; 31 cm.

Orientador: Jorge Fernandes da Silveira

Tese (doutorado) – UFRJ/ Faculdade de Letras/ Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, 2010.

Referências Bibliográficas: f. 147-162.

1. Imaginário. 2. Viagem. 3. Mar. 4. Portugal. 5. África. 6. Narrativa. I. Silveira, Jorge Fernandes da. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas. III. O imaginário das viagens marítimas em narrativas portuguesas e africanas.

## RESUMO

### O IMAGINÁRIO DAS VIAGENS MARÍTIMAS EM NARRATIVAS PORTUGUESAS E AFRICANAS

Márcia Vieira Maia

Orientador: Prof. Doutor Jorge Fernandes da Silveira

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas).

A configuração do imaginário das viagens marítimas, a partir da história das navegações, consolida-se no âmbito narrativo, através do qual são registrados os valores estruturais de cada época: a descoberta do conhecimento, o conceito de verdade, a aventura da escrita. Na cultura portuguesa, obras canônicas como a *Peregrinação* e a *História Trágico-Marítima* refletem as contradições intrínsecas à ideologia expansionista, estabelecendo um conjunto de paradigmas que, durante os séculos posteriores, constitui referência para os relatos de viajantes literários como Raul Brandão (em *As ilhas desconhecidas*), Jorge de Sena (em “A Grã-Canária”) e José Saramago (em *O conto da ilha desconhecida*). O resgate ficcional dessa memória na modernidade propicia tanto a reduplicação de modelos atemporais quanto sua subversão, particularmente quando enfocados sob a perspectiva do colonizado, a exemplo dos escritores africanos Arnaldo Santos (em *As estórias de Kuxixima*) e Mia Couto (em *O outro pé da sereia*). Com base na antropologia, na sociologia e na filosofia – suportes teóricos privilegiados nessa crítica textual – estabelecemos como as representações simbólicas e míticas atuam na construção, na experiência, na descolonização e na recriação do imaginário marítimo.

Palavras-chave: imaginário; viagem; mar; Portugal; África; narrativa

Rio de Janeiro

Abril de 2010

**ABSTRACT****THE MARITIME TRAVELS IMAGINARY  
IN PORTUGUESE AND AFRICAN NARRATIVES**

Márcia Vieira Maia

Orientador: Prof. Doutor Jorge Fernandes da Silveira

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas).

Starting with the history of navigations, the configuration of the imaginary of the voyages is consolidated in the narrative scope through which the structural values of each period are recorded: the discovery of knowledge, the concept of truth and the adventure of writing. In Portuguese culture, canonical works as *Peregrinação* and *História Trágico-Marítima* reflect the intrinsic contradictions of the expanding ideology, establishing a set of paradigms that in the following centuries constitutes a reference for the report of literary travellers such as Raul Brandão (in *As Ilhas Desconhecidas*), Jorge de Sena (in “A Grã Canária”) and José Saramago (in *O conto da Ilha Desconhecida*). The fictional rescue of this memory in modernity favours both the reduplication of timeless models and its subversion, especially when focused under the perspective of the colonized countries, as for example in the African writers Arnaldo Santos (in *As Estórias de Kuxixima*) and Mia Couto (in *O Outro Pé da Sereia*). Based on anthropology, on sociology and on philosophy - privileged theoretical supports in the area of textual criticism - we have established the role of the symbolical and mythical representations in the construction, in the experience, in the decolonization and in the recreation of maritime imaginary.

Key words: imaginary; voyage; sea; Portugal; África; narrative

Rio de Janeiro

Abril de 2010

## RESUMÉ

### L'IMAGINAIRE DES VOYAGES MARITIMES DANS LES RÉCITS PORTUGAISES ET AFRICAINS

Márcia Vieira Maia

Orientador: Prof. Doutor Jorge Fernandes da Silveira

Resumé da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas).

La configuration de l'imaginaire des voyages maritimes, à partir de l'histoire des navigations, se consolide dans le cadre du récit `a travers lequel les valeurs structurales de chaque époque s'y inscrivent: la découverte de la connaissance, le concept de vérité, l'aventure de l'écrit. Dans la culture portugaise, les livres canoniques comme *Peregrinação* e *História Trágico-Marítima* reflètent les contradictions intrinsèques à l'idéologie expansionniste en dressant un ensemble de paradigmes qui, au fil des siècles, reste un référentiel pour les récits de voyageurs littéraires tels que Raul Brandão (dans *As ilhas desconhecidas*), Jorge de Sena (dans «A Grã- Canária») et José Saramago (dans *O conto da ilha desconhecida*). Le rachat fictionnel de cette mémoire dans la modernité permet aussi bien le redoublement de modèles atemporels que leur subversion, en particulier lorsqu'ils sont envisagés sous la perspective du colonisé, d'après l'exemple des écrivains africains Arnaldo Santos (dans *As histórias de Kuxixima*) e Mia Couto (dans *O outro pé da sereia*). Ayant comme base l'anthropologie, la sociologie et la philosophie - fondements théoriques privilégiés de cette critique textuelle - nous avons étudié le rôle des représentations symboliques et mythiques dans la construction, l'expérience, la décolonisation et la seconde création de l'imaginaire maritime.

Mots-clés: imaginaire; voyage; mer; Portugal; Afrique; récit

Rio de Janeiro

Abril de 2010

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
1.1. Os campos do imaginário.....	12
1.2. A verdade entre o filosófico e o artístico.....	15
1.3. O diálogo com o simbólico.....	29
<b>2. A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO</b>	
<b>NA PEREGRINAÇÃO E NA HISTÓRIA TRÁGICO-MARÍTIMA.....</b>	<b>32</b>
2.1. A escrita da viagem – verdade e olhar.....	33
2.2. A descrição da aventura – ideologia e crítica.....	42
2.3. A configuração dos espaços – naus e ilhas.....	57
<b>3. A EXPERIÊNCIA DO IMAGINÁRIO</b>	
<b>NAS NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS.....</b>	<b>68</b>
3.1. <i>As Ilhas desconhecidas</i> , de Raul Brandão – o resgate da tradição .....	71
3.2. “A Grã-Canária”, de Jorge de Sena – um encontro camoniano.....	80
<b>4. A DESCOLONIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO</b>	
<b>NAS LITERATURAS AFRICANAS.....</b>	<b>95</b>
4.1. <i>As estórias de Kuxixima</i> , de Arnaldo Santos.....	95
4.1.1. “Loanda e o Kinaxixi”: a chegada do colonizador.....	97
4.1.2. “A libertação dos homens-jinzéu”: uma revolta do colonizado.....	101
4.2. <i>O outro pé da sereia</i> , de Mia Couto.....	106
4.2.1. A memória das viagens.....	8
4.2.2. As origens religiosas.....	116

## **5. A RECRIAÇÃO DO IMAGINÁRIO**

### **NAS TRAVESSIAS MÍTICAS.....124**

#### 5.1. *As estórias de Kuxixima*, de Arnaldo Santos.....125

##### 5.1.1. “A gaiola de bordão e o xexé”: uma experiência iniciática .....125

##### 5.1.2. “Tesouro de Quianda”: a visão maravilhosa.....128

#### 5.2. *O conto da ilha desconhecida*, de José Saramago –

##### a descoberta de um novo mundo.....132

## **6. CONCLUSÃO.....142**

## **7. BIBLIOGRAFIA .....147**

## 1. INTRODUÇÃO

A pesquisa de Doutorado<sup>1</sup> desenvolvida consiste, inicialmente, em um breve estudo das narrativas de viagens marítimas na Literatura Portuguesa, a partir de obras dos séculos XVI-XVIII, como a *Peregrinação* (1614), de Fernão Mendes Pinto, e a *História Trágico-Marítima* (1735-36), compilada por Bernardo Gomes de Brito.

Os relatos de naufrágios que apareceram na Península Ibérica demonstravam o interesse público por temas relacionados ao mar e às navegações, numa época em que 20 a 25 % da população estava diretamente ligada às empresas marítimas. A publicação de aproximadamente 20 desses escritos entre a 2ª. metade do século XVI e o final do século XVII resulta de sua entusiasmada recepção, como no caso do “Naufrágio de Jorge de Albuquerque” (1601), que obteve uma tiragem de 1000 exemplares, quando na Europa as edições raramente ultrapassavam 300.

A *Peregrinação* e a *História Trágico-Marítima*, enquanto obras canônicas no gênero, já foram amplamente investigadas desde o seu surgimento; contudo, ainda que a temática da viagem continue sendo uma das vertentes privilegiadas pela ficção portuguesa, a crítica literária atual parece encontrar-se mais direcionada para escritores contemporâneos. Assim, essas duas narrativas vêm-se tornando cada vez mais “esquecidas” no espaço acadêmico – quase ausentes das bibliografias indicadas aos alunos dos cursos de Letras, são pouco freqüentadas mesmo entre os professores universitários, que geralmente as conhecem apenas de forma parcial, através de trechos selecionados em antologias.

No entanto, temos constatado que, diante de quaisquer oportunidades de leituras introdutórias a esses textos, durante palestras ou cursos, tanto estudantes quanto

---

<sup>1</sup> Financiada pela Fundação Calouste Gulbenkian, através de bolsa concedida por intermédio da Cátedra Jorge de Sena (Faculdade de Letras/UFRJ).

profissionais da área sempre demonstram uma notável curiosidade. Assim, considerando a pertinência de nossa produção ensaística e prática docente, fica estabelecida a hipótese de que, se a *Peregrinação* e a *História Trágico-Marítima* encontram-se atualmente relegadas a uma posição secundária nos estudos literários portugueses, o problema não está na indiscutível relevância dessas obras, mas sim na inexistência de um enfoque crítico desenvolvido sob novas perspectivas, capazes inclusive de revelar seu lugar de referência para a narrativa de viagens dos séculos XIX e XX - sem nela esquecer a supremacia dada a *Os Lusíadas* como discurso paradigmático.

Baseada nessa evidência, nossa proposta prioritária será estabelecer um diálogo entre a *Peregrinação* e a *História Trágico-Marítima* e relatos de viagens contemporâneos, recuperando em ambas as obras seu papel como fonte imaginária para algumas narrativas portuguesas: o romance *As ilhas desconhecidas* (1926), de Raul Brandão, o conto “A Grã-Canária” (1961), de Jorge de Sena, e o “Conto da ilha desconhecida” (1977), de José Saramago. Articuladas ao nosso projeto geral, apresentamos também algumas versões africanas sobre a expansão colonial portuguesa, considerando que as navegações, há tempos registradas nos documentos oficiais sob a égide da ideologia conquistadora, passam na época atual a ser enfocadas através da perspectiva do colonizado por escritores como o angolano Arnaldo Santos, em *As estórias de Kuxixima* (2003), e o moçambicano Mia Couto, em *O outro Pé da Sereia* (2006).

Visando a oferecer essa contribuição, na Tese serão consolidados os seguintes objetivos que têm direcionado nosso projeto:

- a) Resgatar a presença da *Peregrinação* e da *História Trágico-Marítima* na tradição literária de viagens portuguesas e na construção do seu imaginário.
- b) Assinalar a importância documental dessas duas obras como registro histórico do período das navegações e seu legado para a memória cultural.

- c) Mostrar como Fernão Mendes Pinto e os demais autores reunidos por Bernardo Gomes de Brito reproduzem a ideologia expansionista e incorporam seus conceitos.
- d) Destacar, em ambas as narrativas, as críticas à política ultramarina, à exploração colonialista e à catequese religiosa, bem como a denúncia à cobiça e à barbárie inerentes às conquistas.
- e) Focalizar a imagem da nau ou caravela enquanto representação de Portugal, reduplicadora das diferenças entre suas classes sociais.
- f) Determinar a configuração simbólica de espaços – em particular as ilhas maravilhosas – permanentes no imaginário das viagens ao longo dos séculos.
- g) Recuperar a experiência marítima nas narrativas autobiográficas contemporâneas em diálogo com a história, através das obras *As ilhas desconhecidas* e “A Grã-Canária”.
- h) Discutir a ancestralidade religiosa e a herança mítica como bases da identidade nacional nas literaturas africanas, a partir de *As estórias de Kuxixima* e *O outro pé da sereia*.
- i) Estabelecer uma aproximação entre múltiplos universos culturais através da redescoberta dos valores originários, a exemplo de “O conto da ilha desconhecida”.

Ao focar essa tipologia discursiva até a modernidade, fundamentamos nosso estudo nos pressupostos antropológicos de Gilbert Durand, analisando na construção dos campos do imaginário o social, o histórico, o religioso, o mítico e, particularmente, o simbólico. Pautada numa abordagem de cunho comparatista, essa pesquisa não será norteadada por uma linha teórica unitária. Contudo, o procedimento adotado implicará a necessidade de um aprofundamento na relação entre imaginário e verdade, esta examinada desde uma tradição filosófica que remonta à Antiguidade clássica até pensadores modernos como Martin Heidegger.

## 1.1. OS CAMPOS DO IMAGINÁRIO

A abrangente utilização do termo imaginário, atualmente disseminado pelas mais diversas áreas, exige que, como ponto de partida metodológico, assinalemos os campos do conhecimento a constituírem suportes teóricos em nossa crítica textual. Conforme aponta Roland Barthes, “a linguagem simbólica à qual pertencem as obras literárias é, por estrutura, uma língua plural, cujo código se organiza de tal modo que qualquer fala por ele gerada possui sentidos múltiplos”<sup>2</sup>, cabendo assim ao crítico desdobrar os sentidos de uma obra, fazer emergir, acima de sua primeira linguagem, uma segunda – ou seja, uma coerência dos signos. Contudo, sendo a linguagem o elemento comum às obras das variadas disciplinas, torna-se necessária a seguinte consideração:

a especificidade da literatura só pode ser postulada no interior de uma teoria geral dos signos; para que haja o direito de defender uma leitura imanente da obra, é preciso saber o que é a lógica, a história, a psicanálise; numa palavra, para devolver a obra à literatura é essencial que dela, precisamente, se saia e que se faça apelo a uma cultura antropológica<sup>3</sup>.

A antropologia será, portanto, uma das fontes conceituais aqui privilegiadas, dela tomando as reflexões de Gilbert Durand expostas no seu consagrado livro *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral* (1960), atualizadas no volume *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da linguagem* (1994) e reunidas em *Campos do imaginário* (1996), coletânea de conferências e artigos produzidos pelo autor entre os anos 50 e 90.

Durand afirma que o imaginário constitui a essência do espírito, o esforço do ser para levantar uma esperança contra a morte, manifestando-se como atividade que transforma o mundo, como imaginação criadora. Esta, muito além de simples faculdade de formar imagens, é dinamismo organizador da representação: ao deformar os

---

<sup>2</sup> BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Lisboa: Edições 70, 1997. p.53

<sup>3</sup> Ibidem, p. 36-37

estímulos fornecidos pela percepção, a imaginação consiste em dinamismo reformador das sensações. Sabendo-se que todo pensamento do homem é representação, pois cada imagem que lhe é apresentada se agrega a um conjunto de possíveis articulações simbólicas complexas, graças a essa capacidade seu imaginário é sempre simbólico.

Ainda segundo o antropólogo, todo o imaginário humano “articula-se por meio de estruturas plurais e irredutíveis, limitadas a três classes que gravitam ao redor dos processos matriciais do ‘separar’ (heróico), ‘incluir’ (místico) e ‘dramatizar’ (disseminador), ou pela distribuição das imagens de uma narrativa ao longo do tempo”<sup>4</sup>. Nesses processos, adquire relevância o significado do mito, já que o imaginário é produto do pensamento mítico:

Entenderemos por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em idéias. O mito explica um esquema ou um grupo de esquemas. Do mesmo modo que o arquétipo promovia a idéia e que o símbolo engendrava o nome, podemos dizer que o mito promove a doutrina religiosa, o sistema filosófico ou a narrativa histórica e lendária<sup>5</sup>.

A amplitude dessa função do mito requer que examinemos o imaginário também sob outro viés – o sociológico. Para tal, elegemos como referência a valiosa obra de Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard e Patrick Tacussel: *Sociologia do imaginário* (2006). De acordo com os autores, tratando-se de um ponto de vista sobre o social, ela exerce interesse pela “dimensão imaginária de todas as atividades humanas. É por isso que essa sociologia cerca transversalmente a sociedade: vida cotidiana, política, religião, ciência, literatura”<sup>6</sup>. A sociologia do imaginário, procurando alcançar “as

---

<sup>4</sup> DURAND, Gilbert. *O imaginário*. 3.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004. p. 40

<sup>5</sup> DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 62-63

<sup>6</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p.9

motivações profundas, os circuitos dinâmicos que subjazem e animam as sociedades humanas”<sup>7</sup>, se quer uma sociologia das profundezas. Com esse propósito, também ela não poderia deixar de enfatizar a função do mito no pensamento e nas representações imaginárias:

O pensamento mítico é um pensamento concreto que, funcionando sobre o princípio da analogia, se exprime por imagens simbólicas organizadas de maneira dinâmica. A analogia determina as percepções do espaço e do tempo, as construções materiais e institucionais, as mitologias e as ideologias, os saberes e os comportamentos coletivos<sup>8</sup>.

Um outro campo de investigação importante para essa sociologia consiste na literatura, visto que “o imaginário literário foi, no passado, freqüentemente constitutivo do imaginário social”<sup>9</sup>. Para o estudo dos mitos nesse campo, a unificação de métodos e perspectivas em torno das noções durandianas de “mitocrítica” e de “mitoanálise” revelou-se decisiva na construção de uma relação privilegiada entre sociologia do imaginário e literatura. Acerca desta, cabe sempre repetir que, contribuindo para moldar de volta a imagem da sociedade que está na sua origem – como mostram os trabalhos de Hans Robert Jauss sobre a estética da recepção -, antes de somente representar o real a literatura também o cria.

Estabelecidas suas instâncias antropológicas e sociológicas, resta discutir sobre até onde se estende o domínio do imaginário; afinal, o recente prestígio readquirido pelo “museu das imagens” contrasta com a exclusão dos processos intelectuais sofrida pelo imaginário a partir do século XVII. Se, nesse período, a razão passa a ser considerada como o único meio de legitimação e acesso à verdade, o exclusivismo desse método

---

<sup>7</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p.9

<sup>8</sup> Ibidem, p.10

<sup>9</sup> Ibidem, p. 241

invadiu todas as áreas de pesquisa do suposto “verdadeiro” saber, acarretando um abandono da imagem:

Lógico que, se um dado da percepção ou a conclusão de um raciocínio considerar apenas as propostas ‘verdadeiras’, a imagem, que não pode ser reduzida a um argumento ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ formal, passa a ser desvalorizada, incerta e ambígua, tornando-se impossível extrair pela sua percepção (sua ‘visão’) uma única proposta ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ formal. A imaginação, portanto, [...] é suspeita de ser ‘a amante do erro e da falsidade’. A imagem pode se desenrolar dentro de uma descrição infinita e uma contemplação inesgotável. Incapaz de permanecer bloqueada no enunciado claro de um silogismo, ela propõe uma ‘realidade velada’ enquanto a lógica aristotélica exige ‘clareza e diferença’<sup>10</sup>.

A fim de compreendermos como foi possível o resgate do imaginário na modernidade mesmo após essa desvalorização da imagem, preterida por uma razão que admitia uma relação somente opositiva entre o verdadeiro e o falso, realizaremos um breve percurso através de alguns caminhos trilhados pela filosofia em sua busca por descobrir a verdade das coisas.

## 1.2. A VERDADE ENTRE O FILOSÓFICO E O ARTÍSTICO

Os primórdios da procura da verdade remontam à Grécia arcaica, um tempo em que a palavra, juntamente com as circunstâncias de sua enunciação, não valia apenas pelo seu sentido manifesto, mas como signo a ser decifrado para que um outro sentido, oculto e misterioso, pudesse emergir. Era a palavra do aedo, poeta-profeta, portadora da *alétheia*. Essa verdade poética a partir da qual se organizou o pensamento filosófico grego corresponde à pré-história da verdade - entendida agora não como certeza objetivada, mas enquanto verdade filosófica, conforme expõe Luiz Alfredo Garcia-Roza:

Essas duas verdades nos remetem a registros bastante diversos e a atitudes também diversas por parte de seus porta-vozes. Enquanto o conhecimento

---

<sup>10</sup> DURAND, Gilbert. *O imaginário*. 3.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004. p.10

filosófico nos arranca do plano dos acontecimentos e nos remete ao plano das idéias universais, a palavra poética nos envia aos acontecimentos originais, aos gestos dos deuses e dos heróis, ao tempo mítico dos começos. [...] Enquanto o filósofo cede lugar ao enunciado, pretendendo com isto que o discurso filosófico adquira total autonomia em relação ao enunciador, o poeta apresenta-se como o inspirado, como portador de um dom divino que o torna um indivíduo excepcional. Este é o caso do aedo da Grécia arcaica.<sup>11</sup>

Nos tempos antigos, a figura do aedo representava a união do poeta, do profeta e do sábio numa só pessoa. Essas personalidades mânticas ou inspiradas funcionavam como *mediuns* em relação aos deuses; não inventavam suas histórias, mas sim eram portadores de verdades reveladas. Porém foi com Parmênides, na passagem do século VI A.C. para o século V A.C., que a *alétheia* consolidou-se como a base sobre a qual seria edificada a verdade filosófica. Esta, sem dúvida, não é a mesma dada ao homem comum guiado apenas pelo bom senso, para quem o verdadeiro é aquilo que se apresenta como real à evidência sensível do dado imediato. Fica então estabelecida a diferença entre essas duas verdades:

A verdade surge então num duplo registro: no registro da *coisa*, na medida em que esta se apresenta como "verdadeira", como não ilusória, e no registro da *linguagem*, enquanto enunciação adequada à coisa. Trata-se aqui da verdade empírica do homem comum em seu cotidiano. Essa verdade não é buscada, ela se oferece docilmente ao nosso olhar e à nossa escuta sem nos violentar. A evidência é, neste caso, certeza objetivada.

Procurar a verdade é supor que ela não esteja dada em nossa experiência cotidiana, mas para que esta suposição possa ser feita é necessário que no seio mesmo dessa experiência algo insinue que não estamos de posse da verdade. Esse algo é da ordem do equívoco, do erro, da mentira, da dissimulação. É portanto na dimensão do erro que a verdade faz sua emergência, ou se quisermos, a história da verdade é coextensa à história do erro.<sup>12</sup>

A dessacralização da palavra, na Grécia anterior ao século VI, foi provocada pela constituição da palavra-diálogo da comunidade dos guerreiros, com a qual tratavam dos assuntos referentes às estratégias de combate. Enquanto a palavra sagrada do aedo era

<sup>11</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.22-23

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.10

portadora de uma *alétheia* divina que se expressava de forma oracular e dependia de dons sobrenaturais, a palavra-diálogo possuía características próprias: seu objetivo era exclusivamente a persuasão (*peithô*), ou seja, a questão da verdade inexistia nesse espaço.

Em Parmênides, a *alétheia* não significa ainda a verdade do filósofo ou, pelo menos, ainda não é pensada como seria a partir de Platão. O seu poema "Sobre a natureza", que conteria a primeira reflexão filosófica a respeito do Ser, é também um marco decisivo na metamorfose sofrida pela palavra, refletindo sobre a linguagem e a relação entre as palavras e as coisas. Nas duas partes desse poema - "Via da verdade" e "Via da opinião" -, Parmênides fala do desvelamento, a abertura para o ser e o pensar. Aí, a questão da *alétheia* não é a da verdade entendida como adequação entre o pensamento e a coisa, mas como caminho pelo qual ser e pensar podem dar-se. Essa abertura não ocorre pelo viés da opinião dos mortais, não se atém à evidência fornecida pela experiência à certeza manifesta. A *alétheia* de Parmênides é "uma presença que se vela, um desvelamento do qual faz parte um velamento, um ocultar-se. Não há *alétheia* sem *lethe*, sendo que o próprio fato do termo *a-létheia* ser privativo é, por si só, indicativo desse jogo do mostrar-se e do ocultar-se"<sup>13</sup>.

Os dois caminhos que Parmênides aponta - o da verdade e o da opinião - não constituem propriamente uma oposição entre o verdadeiro e o falso; porque para ele o caminho da opinião não é necessariamente o da falsidade, mas o do engano, que contém tanto o falso como o verdadeiro. Se o primeiro caminho - o discurso da não-contradição - é um guia confiável para a verdade, visto que nele os contrários se excluem, já o caminho da opinião não oferece garantia alguma da verdade, no sentido de que não dispomos de um critério seguro para distinguir a verdade que nele habita. Portanto, em Parmênides, a

---

<sup>13</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.11

verdade não se completa senão designando aquilo que a ultrapassa; ela implica o silêncio e o indizível, daí ser nomeada por um termo privativo: *a-létheia*.

A marca fundamental da *a-létheia* é que ela aponta necessariamente para um além, para algo que a ultrapassa e que ao mesmo tempo a funda. Mas este fundamento, que é ele próprio oculto, não nos esclarece, por oposição, a natureza da *alétheia*. *Lethe*, positivo contrário de *alétheia*, designa o silêncio, o esquecimento, a noite ou a própria morte. Ao contrário da nossa verdade, que pretende ser transparente, a *alétheia* dos gregos era portadora de uma sombra essencial, e isto não por defeito ou imperfeição, mas por uma exigência de completude. [...]

Portanto, mesmo se trilhamos o caminho da verdade, não chegamos a uma luz sem sombras; ao contrário, a escuridão ganha com essa luz uma dimensão cósmica. O que temos nesse caminho é um critério de verdade - a não-contradição -, mas jamais poderemos ter a verdade absoluta, pelo menos se entendemos por esse termo uma verdade sem sombras. É na via da verdade que se estabelecerá a oposição verdade-falsidade.<sup>14</sup>

Tanto quanto em Parmênides, para seu contemporâneo Heráclito a palavra mantém uma relação com o enigma e o silêncio que lhe é essencial. Realizando uma reflexão sobre o estatuto da palavra e da verdade, Heráclito aborda o jogo do desvelamento e do ocultamento da verdade: "a natureza (*physis*) gosta de esconder-se". Assim como a *physis* é uma emergência que também se oculta, a palavra desvela uma verdade que se vela; palavras e coisas são como que enigmas, precisam ser decifrados.

Marcel Detienne destaca que, tal como Parmênides, Heráclito apresentava-se como Mestre da verdade e sua palavra, como a do oráculo, era enigmática; daí seu epíteto de "O Obscuro". Se a verdade transparece velada naquilo que aparece, porém ao mesmo tempo se oculta nesse parecer, a palavra do Mestre não será aquela que, de fora, procurará eliminar esse jogo de desvelamento e velamento, mas sim aquela que, sendo parte integrante desse jogo, não poderá deixar de ser, ela própria, enigma.

A palavra de Heráclito é "obscura" porque conduz à clarificação. Esta, porém, não se esgota naquilo que aparece. Se sua palavra conduz à verdade, é com a condição de seu ouvinte não ficar preso à exterioridade do dizer,

---

<sup>14</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.36-37

mas sim de procurar, através desse dizer, a verdade que ele expressa, verdade essa que não é transcendente às palavras e às coisas, mas que simultaneamente transparece e se oculta no devir.<sup>15</sup>

Distinguindo a verdade da objetividade, a clareza de Heráclito é a sua recusa à unicidade da palavra. Nele se encontra a fonte inspiradora do pensamento do sofista Protágoras de Abdera, que elaborou um fenomenismo que tem como correlato a relatividade da verdade e de todos os valores, e diz respeito tanto ao nível da experiência sensível quanto ao nível do discurso. Sua famosa sentença, "O homem é a medida de todas as coisas", é a expressão de sua descrença quanto à possibilidade de uma concepção unitária do mundo. Se a realidade é um devir constante e ininterrupto, como admitir uma verdade estável?

O processo de dessacralização da palavra atinge seu auge com a sofística, contra a qual Sócrates se manifesta no diálogo *Crátilo*. Para os sofistas, a palavra era pura convenção, não obedecia nem à lei da natureza nem à lei divina sobrenatural; todavia, sendo invenção humana, podia ser reinventada e, com ela, todas as leis e todos os valores humanos. É em torno dessa oposição *physis-nomos* (natureza-convenção) que Platão vai construir sua teoria da linguagem, uma concepção mimética na qual a palavra é tomada como representação da coisa.

Para Platão, a verdade das essências está presente na interioridade da alma, embora esquecida por esta. Em todo homem há, portanto, um desconhecimento dessa verdade, mas não uma ignorância absoluta. O conhecimento é a forma de recuperar, ainda que imperfeitamente, essa verdade esquecida. Contudo, tal como os sofistas, Sócrates e Platão também admitiam que era pela confrontação de opiniões que o saber se constituía;

---

<sup>15</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.46

mas, ao contrário dos primeiros, pretendiam retirar esse saber da ordem da certeza subjetiva (*doxa*) e construir em seu lugar a verdade objetiva (*episteme*).

Se a verdade estava assente na certeza subjetiva, como evitar que ela fosse presa das paixões individuais? Platão acreditava que o único meio era constituir um discurso que contivesse ele próprio seu critério de validade, um discurso que fosse autolegitimado, e essa autolegitimação se traduzia na exigência da não-contradição. O que nesse momento estava surgindo era a razão conceitual fundada no princípio da não-contradição, e ao discurso assim constituído chamou-se *discurso filosófico*.<sup>16</sup>

Sócrates ainda não nos introduz a verdade filosófica, denunciando apenas o vazio do discurso sofista. No projeto filosófico platônico, os diálogos socráticos situam-se aquém da oposição verdade-falsidade; em sua reflexão sobre a busca da verdade, Sócrates estabelece uma distinção entre ignorância e desconhecimento. O que Platão nos diz através das palavras de Sócrates é que procuramos sempre o que já sabemos, mas esquecemos. É neste ponto que Platão afirma sua teoria da reminiscência, integrando os mitos da memória em uma teoria geral do conhecimento. A anamnese é a condição fundamental para a posse da verdade, sendo esta acessível não mais pelo retorno ao tempo primeiro, mas pela saída do tempo. Há pois em Platão uma memória dos acontecimentos temporais e uma memória do intemporal; apenas a segunda é fonte do verdadeiro conhecimento ou do conhecimento do verdadeiro.

Na confrontação com os sofistas, Aristóteles desenvolve o conceito de símbolo, rompendo de vez o vínculo natural que até então unia a palavra à coisa; em decorrência disso, surge a questão da conformidade entre a linguagem e o ser. Como definir a verdade, se a palavra não é mais vista como manifestação do ser e nem mantém com ele uma relação de naturalidade? A resposta está na distinção que ele estabelece entre o discurso em geral (a significação) e a proposição. "Nem todo discurso é uma proposição", afirma

---

<sup>16</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.61

Aristóteles, 'mas somente aquele em que residem o verdadeiro e o falso', ou ainda, 'os discursos verdadeiros são semelhantes às coisas mesmas'<sup>17</sup>. Essas duas afirmações prefiguram a definição escolástica da verdade entendida como adequação.

A adequação entre o discurso e as coisas se dá não pelo fato dele ser significativo, mas pelo fato dele ser verdadeiro; e o ser verdadeiro decorre de ele expressar vinculações entre as coisas enquanto existentes. Isto quer dizer que, para Aristóteles, a significação pura e simples não é o indicador da existência das coisas; estas, nas suas articulações essenciais, é que vão servir de fundamento para a verdade das proposições. O critério de verdade é, em Aristóteles, a semelhança, operada sobre um mediador entre as palavras (os sons) e as coisas, que ele denomina de estados de espírito. Funcionando como termo intermediário, é no estado de espírito que assenta a relação de semelhança e, *a fortiori*, o critério de verdade. Sendo o juízo mais propriamente uma operação do espírito do que uma função do discurso, a semelhança se dá entre a vinculação ou desvinculação que ocorre com as coisas e a que se dá no espírito. O discurso, ou a proposição judicativa, será o lugar do encontro entre as palavras e as coisas; porém, este encontro não implica a transparência da verdade. As palavras são, para Aristóteles, símbolos dos estados de espírito, o que leva a uma subordinação da palavra ao pensamento, da proposição ao juízo, da linguagem ao espírito.

Sobre o alcance da palavra reveladora (*logos apophantikôs*), Aristóteles recusa tanto a tese de que a linguagem teria o poder de revelar integralmente a coisa, como a tese de que, por ser ambígua, a linguagem é incapaz de portar a verdade. Ou seja, nem acredita numa coincidência divina entre a linguagem e o ser, nem é partidário de tese sofista da impossibilidade da verdade pelo discurso.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.73

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.77

Se por um lado a linguagem é portadora de ambigüidade, por outro lado a univocidade é o que torna a comunicação possível. A questão com que se depara Aristóteles é como conciliar essa exigência com a inevitável equivocidade. Uma das saídas para o impasse está na distinção que o filósofo estabelece entre significado e significação: enquanto o significado é universal e vai se confundir com a essência, a significação é aquilo através do qual se aponta para o significado. Assim, uma palavra é portadora de uma pluralidade de significações, mas o que ela indica é o significado na sua universalidade.

A teoria de Platão sobre a reminiscência liga-se à teoria agostiniana da linguagem; esta, todavia, não aceita a concepção platônica da palavra como ícone. As palavras são signos, os quais não nos remetem diretamente às coisas, mas a outros signos, formando um sistema fechado no qual a significação faz-se pela articulação signo-signo e não signo-coisa. Posteriormente, no século V, a questão que Santo Agostinho levanta é: já que as palavras formam um sistema fechado de significações, como se pode estabelecer a verdade?

Para Santo Agostinho, a verdade não habita a palavra. Não é a palavra, enquanto realidade exterior, que produz a verdade. Esta, através da nossa interioridade, é que possibilita a palavra. Aqui temos toda a força do platonismo, com sua teoria das idéias transcendentais e com sua teoria da reminiscência, incidindo sobre o pensamento de Santo Agostinho.<sup>19</sup>

Próximo à busca da verdade empreendida pelo filósofo, há a procura do religioso, porque ambos admitem uma verdade absoluta que orienta o percurso, mesmo que ela jamais seja atingida. Agostinho nos encaminha não em direção às coisas ou as palavras, mas em direção ao mestre interior da verdade. Para o religioso, ou já possuímos a verdade ou, do contrário, não podemos adquiri-la pelas palavras nem pela experiência do mundo

---

<sup>19</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.95.

externo. Portanto, se compreendemos o que se exprime pelos signos da linguagem, é graças a algo exterior tanto aos próprios signos quanto à própria linguagem. Esse além-linguagem não é dado pelas apresentações do objeto; nós já o possuímos como uma verdade interior. Dessa forma, a verdade não está na linguagem, mas na interioridade do sujeito; é esta que possibilita a linguagem e não o contrário. Através da presença do Absoluto em nós é que as palavras e as coisas ganham sentido - pela iluminação interior é atingida uma verdade que não se encontra nas palavras. Há na interioridade humana algo que aponta para uma transcendência e esse índice de transcendência é a necessidade com que a verdade se impõe à razão.

O século das Luzes estabeleceu um limite entre o que pode ser explorado pela compreensão e pelos recursos da razão pura e aquilo que permanecerá desconhecido para sempre, como as grandes questões metafísicas – a morte, o além, Deus –, as quais, com suas soluções contraditórias, constituem as antinomias da razão. Na época moderna, contudo, a complexidade intrínseca às reflexões que instituíram toda uma tradição filosófica é retomada por pensadores como Martin Heidegger, que propõe uma interligação entre verdade e liberdade:

A liberdade rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do des-enconberto. A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. Todo desencobrimento pertence a um abrigar e esconder. Ora, o que liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se desencobre. Todo desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda a verdade e faz aparecer o véu como véu que vela. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho.<sup>20</sup>

Para Heidegger, a liberdade é a essência da verdade, pelo fato da própria liberdade irromper da essência da verdade. A liberdade se revela como o que deixa-ser o ente.

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p.28

Deixar-ser o ente (como ente que ele é) significa entregar-se ao aberto, este concebido como *aletheia*, o desvelado. A liberdade, como o deixar-ser do ente, efetua a essência da verdade sob a forma de desvelamento do ente. A essência da liberdade aparece como exposição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado. “O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida.”<sup>21</sup>

É no deixar-ser do ente que se movimenta todo comportamento aberto que a liberdade já colocou previamente em harmonia com o ente em sua totalidade. “O deixar ser do ente se realiza pelo nosso comportamento no âmbito do aberto. Entretanto, o deixar-ser do ente como tal e em sua totalidade acontece, autenticamente, apenas então, quando, de tempos em tempos, é assumido em sua essência originária.”<sup>22</sup> A liberdade, como o deixar-ser que devela o ente, é o abandono ao desvelamento do ente enquanto tal. Esse desvelamento é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade: “na medida em que o deixar-ser sempre deixa o ente, a que se refere, ser, em cada comportamento individual, e com isto o desoculta, dissimula ele o ente em sua totalidade. O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, é o velamento.”<sup>23</sup>

A verdade é liberdade em sua essência, é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. “Verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser”. “Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da

---

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1976. p.336

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.341

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.339

retração que dissimula. O nome desta clareira é *aletheia*.”<sup>24</sup> Nesse aberto, tem-se o desvelamento do ente. Contudo, “o ente em sua totalidade se revela como *physis*, ‘natureza’, que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, percebido sob a forma de uma presença que eclode”<sup>25</sup>. Entretanto, essa verdade buscada através dos sentidos, principalmente a visão, às vezes acaba encoberta por tudo aquilo que é inapropriadamente atribuído às coisas, porque tudo que é essencial se mantém, por toda parte, o maior tempo possível, encoberto. “O velamento recusa o desvelamento à *aletheia*. O velamento é, então, pensado a partir da verdade como desvelamento, o não-desvelamento e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade”<sup>26</sup>. Na medida em que vige na disputa entre clareira e velamento, a verdade é a não-verdade.

No seu célebre ensaio *O originário da obra de arte*<sup>27</sup>, Heidegger declara: “A verdade é a disputa originária na qual sempre cada vez de um modo é conquistado o aberto dentro do qual tudo está e a partir do qual tudo que se mostra como ente se mostra e retrai se contém” (§130). A esse aberto pertencem um Mundo e a Terra, de tal modo que aquilo que se dá enquanto Mundo se retrai enquanto Terra: “O mundo é a abertura manifestante das amplas vias das decisões simples e essenciais no destino de um povo histórico. A Terra é o livre aparecer, para nada impelida, do que permanentemente se fecha e, dessa forma, do que abriga. Mundo e Terra são essencialmente diferentes um do outro e contudo nunca separados. O mundo funda-se sobre a Terra e a Terra irrompe enquanto mundo” (§91). Sendo a Terra “aquilo em que

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1976. p.343

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.337

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 339

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *O originário da obra de arte*. Tradução inédita (em xerox) de CASTRO, Manuel Antonio. (As citações desse livro serão indicadas no corpo do texto pelo número do parágrafo §.)

o surgir reabriga, de certo, tudo que, como tal, surge”, a “este surgir e desabrochar em-si e no todo” (§75) denomina-se *physis*.

A *physis*, como um permanente eclodir, é aquilo que se mostra permanentemente; mas ela também se vela, como aquilo que se dando se retrai (*physis kryptestai philei*). Se a *physis* se dá ao homem como *physis* para que ele eleve ao máximo consumir a própria *physis*, de tal maneira que sua ação seja sempre uma doação da *physis*, “a arte faz eclodir na obra a verdade do ente como desvelo que funda” (§180). Por conseguinte, em vez de ser concebida como suporte alegórico-simbólico, a obra de arte se desdobra em Mundo e Terra. Deixar o Mundo ser Mundo permite o acontecer apropriante intrínseco à criação artística, uma vez que a arte “pertence ao acontecer apropriante a partir do qual somente se determina o sentido do ser” (§204):

Mundo é o acontecimento apropriador de clareira e iluminação. O iluminar claro, que pensa o sentido e reúne com concentração e recolhimento, o iluminar que conduz para o livre, esse iluminar é um descobrir. Repousa sobre o encobrimento que lhe pertence enquanto o que encontra no descobrir o seu vigor e, assim, nunca pode ser meramente um entrar no encobrimento, um declinar.<sup>28</sup>

Sendo esse iluminar um desencobrimento pelo qual é iluminado o ser que se vela, justamente na obra de arte brilha com mais intensidade essa luz: “o aparecer brilhante disposto na obra é o belo. A *beleza é um modo como a verdade vigora enquanto desvelamento*” (§114). E, sem dúvida, é o poético que leva a verdade a brilhar da forma superlativa, pois “o poético atravessa, com seu vigor, toda arte, todo desencobrimento do que vige na beleza”<sup>29</sup>. Se a verdade acontece de poucos modos essenciais, um deles é o ser-obra da obra. “Instalando um Mundo e elaborando a Terra, a obra é a contenda daquela disputa, na qual se conquista o desvelamento do ente no todo, isto é, a verdade” (§112). Considerando a essência da verdade como essa disputa originária, a obra poética

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p.244

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.37

configura o grau máximo de sua manifestação, nela vigorando a disputa entre o velar e o desvelar do desconhecido:

O desconhecido destina-se ao que é familiar para o homem e estranho para o deus a fim de manter-se resguardado como desconhecido. O poeta, porém, na palavra cantante, faz apelo a todas as claridades que instauram a fisionomia do céu e a todas as ressonâncias de seus cursos e ares, trazendo à luz e ao som o que assim se faz apelo. O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido.<sup>30</sup>

A filosofia examina a questão da verdade não somente através do poético como ainda pelo conceito moderno de história, especialmente em sua versão hegeliana. De acordo com Hannah Arendt, em *A dignidade da política*, a filosofia da história de Hegel "permitia ao filósofo descobrir um significado na esfera política, compreendendo-o, entretanto, como verdade absoluta que transcende todas as intenções voluntárias e que opera por sob o ator político"<sup>31</sup>. O problema decisivo da filosofia política é exposto pela autora: "como lidar filosoficamente com esse domínio do Ser que deve sua origem exclusivamente ao homem e que não pode, por isso mesmo, revelar sua verdade enquanto esta não for compreendida como obra humana, mas como verdade dada aos sentidos ou à razão"<sup>32</sup>. A solução hegeliana - "segundo a qual as ações individuais permanecem, como antes, privadas de sentido, mas o processo como um todo revela uma verdade que transcende a esfera dos assuntos humanos" - abriu caminho para "levar a sério os acontecimentos histórico-políticos sem abandonar o conceito tradicional de verdade"<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p.176-7

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 74

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.

Esse caminho aberto por Hegel já fora vislumbrado por Kant, que desencadeou uma nova atitude. Passando a considerar de modo mais relevante os assuntos humanos, os filósofos refletem sobre a ação do próprio indivíduo nos acontecimentos históricos e políticos. Sem dúvida, a *verdade histórica* constitui um problema tipicamente filosófico, no qual a objetividade assume uma relevância preponderante:

Se nos ativermos à sua definição clássica, qualificar mais de perto a verdade como verdade objetiva é um pleonasma. Porque não pode existir outra verdade que não seja a verdade objetiva, no sentido em que se entende por verdade um juízo sobre a realidade objetiva, bem como no sentido em que a relação cognitiva é ela própria objetiva [...]. O contrário da verdade objetiva seria a verdade subjetiva, mas, de acordo com a definição clássica de verdade, um *contradictio in adiecto* estabelece-se entre o substantivo "verdade" e o adjetivo "subjetiva"; considerada como o contrário da "verdade objetiva", a "verdade subjetiva" equivale à falsidade. Resulta daí que toda a verdade é objetiva [...].<sup>34</sup>

De acordo com Adam Schaff, em *História e verdade*, é verdadeiro o juízo do qual se pode afirmar que o que ele enuncia é na realidade tal como o enuncia. Se proclamamos que o nosso juízo é verdade, queremos dizer com isso que estamos convencidos da conformidade do nosso juízo com o objeto real. Todavia, o conhecimento de um objeto não equivale necessariamente a um juízo único; pelo contrário, refletindo os diversos aspectos e as várias fases do desenvolvimento do objeto, ele compõe-se de uma seqüência de juízos e constitui um processo, devido à infinidade da realidade estudada.

O conhecimento é pois um processo infinito, mas um processo acumulando as verdades parciais que a humanidade estabelece nas diversas fases do seu desenvolvimentos histórico: alargando, limitando, superando estas verdades parciais, o conhecimento baseia-se sempre nelas e toma-as como ponto de partida para um novo desenvolvimento.

O que acabamos de dizer para o conhecimento é válido para a verdade. A "verdade" equivale certamente a um "juízo verdadeiro" ou a uma "proposição verdadeira", mas significa também "conhecimento verdadeiro". É nesse sentido que a verdade é um devir: acumulando as verdades parciais, o conhecimento acumula o saber, tendendo, num processo infinito, para a verdade total, exaustiva e, neste sentido, absoluta.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> SCHAFF, Adam. *História e verdade*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p.93

<sup>35</sup> *Ibidem*.

### 1.3. O DIÁLOGO COM O SIMBÓLICO

O primado da argumentação racionalista representou um obstáculo para o imaginário: inteiramente desvalorizado pelo cientificismo (que só reconhece a verdade comprovada por métodos científicos) e pelo historicismo (que só autentica as causas reais expressas de forma concreta por um evento histórico), o imaginário terminou confundido por ambas as doutrinas com o delírio e a loucura.

Por conseguinte, “a grande revolução epistemológica do século XX, mencionada por Durand, não é outra que a aproximação de dois termos clássicos até então separados: o *logos*, a lógica, a razão ou o entendimento, e o *mythos*, o mito, o irracional ou a ficção”<sup>36</sup>. Dentre os campos que promoveram essa reabilitação sobressai a psicanálise, ao comprovar que a imagem, aflorando do inconsciente não manifesto do psiquismo para uma tomada de consciência, possui o valor de um símbolo e constitui o modelo de um pensamento indireto no qual um significante ativo remete a um significado obscuro. Recupera-se assim a percepção, já encontrada na filosofia platônica, de que o pensamento racional pode constantemente emergir de um sonho mítico:

Platão sabe que muitas verdades escapam à filtragem lógica do método [o raciocínio dialético], pois limitam a Razão à antinomia e revelam-se, para assim dizer, por uma intuição visionária da alma que antiguidade grega conhecia muito bem: o mito. Ao contrário de Kant, e graças à linguagem imaginária do mito, Platão admite uma via de acesso para as verdades indemonstráveis: a existência da alma, o além, a morte, os mistérios do amor... Ali onde a dialética bloqueada não consegue penetrar, a imagem mítica fala diretamente à alma<sup>37</sup>.

Essa constatação de que o imaginário constitui o conector obrigatório pelo qual é elaborada qualquer representação humana, através das articulações simbólicas inerentes ao

---

<sup>36</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p.123

<sup>37</sup> DURAND, Gilbert. *O imaginário*. 3.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004. p. 16-17

pensamento, foi-se tornando consensual graças à corroboração propiciada por descobertas arqueológicas e pesquisas etnológicas. A comprovação da inexistência de uma diferença quanto à natureza do próximo e do longínquo destituiu de qualquer credibilidade os precedentes conceitos pejorativos de “inferior”, “primitivo” ou “pré-lógico”. Como resultado, a ruptura do eurocentrismo, precisamente elucidada por Mircea Eliade:

De maneira sincrônica, grupos étnicos que até então só tinham participado da História Maior furtivamente e por alusões (como os oceânicos, os africanos, etc.) preparam-se, por sua vez, para entrar nas grandes correntes da história contemporânea, e já estão impacientes para fazê-lo. Não que exista uma relação causal entre o despertar do mundo ‘exótico’ ou ‘arcaico’ no horizonte da história e a retomada de prestígio do conhecimento simbólico constatada na Europa. Mas o fato é que esse sincronismo é particularmente feliz; perguntamo-nos como a Europa positivista e materialista poderia ter sustentado um diálogo espiritual com as culturas ‘exóticas’ que se diziam, sem exceção, escolas de pensamento diferentes do empirismo ou do positivismo. Eis, pelo menos, uma razão para esperar que a Europa não fique paralisada diante das imagens e símbolos que, no mundo exótico, tomam o lugar dos nossos conceitos ou que os veiculam e prolongam<sup>38</sup>.

O reconhecimento do imaginário como estruturante do entendimento humano evidencia-se assim requisito indispensável para o diálogo entre a Europa e outras culturas cujos valores fundamentam-se no simbólico. A inserção dessas reservas do imaginário – os mitos e rituais das sociedades distantes – no centro dos estudos as resgata de uma posição marginal aonde o próprio imaginário esteve relegado:

a exclusão e a marginalização sociais são ‘parte integrante’ da gênese do imaginário social e possuem uma voz indispensável na formação de uma cultura e de uma sociedade. Não foi o próprio imaginário ‘excluído’ (a ‘*imaginação*’) com tenacidade, durante perto de vinte séculos, pelas pedagogias aristotélica, escolástica, cartesiana e positivista, e mesmo sartriana e estruturalista?<sup>39</sup>

<sup>38</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 6

<sup>39</sup> DURAND, Gilbert. *O imaginário e o funcionamento social da marginalização*. In: ---. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 171-172

Ao analisar o papel e o estatuto da marginalidade, dos excluídos, na dinâmica sócio-cultural, Durand constata ainda a força transformadora do marginal enquanto reservatório do imaginário:

nenhuma situação social ou função, mesmo o mais excluído, está reduzido à inércia imaginária. Pelo contrário, assiste-se a uma espécie de reforço dinâmico da marginalidade pelo imaginário. Mais uma vez, o excluído surge, à partida, como pólo imaginário negativo, temido, ameaçador, poluente, etc. Reforço negativo num primeiro tempo, que, pouco a pouco, se vai colorindo de elementos positivos<sup>40</sup>

Prosseguindo sob o respaldo do antropólogo, verificamos a marginalidade desempenhar assim um papel positivo no movimento genético de uma sociedade já que, enquanto as mudanças temporais desgastam e provocam fissuras na camada dominante, as margens permanecem como uma espécie de depósito cultural e social, viabilizando a própria representação dos excluídos. Além disso, a continuidade de um fluxo imaginário em dupla direção permite que o marginalizado de ontem, pela dinamização imaginária que proporciona, possa tornar-se o dominante de hoje:

A tensão entre dois conjuntos ‘imaginários’ (feitos de símbolos, de mitos, de lendas e de amplificações lendárias, etc.) em que um (o momentaneamente dominante) se institucionaliza, se ‘logiciza’ em códigos, papéis e preeminências oficiais, e, conseqüentemente, a longo prazo, se esvazia do dinamismo mitogénico, enquanto o outro, ‘excluído’, marginalizado, ‘tornado selvagem’, vê, pelo contrário, a sua mensagem mitogênica amplificar-se à medida que as instituições perdem o seu interesse imaginário, essa tensão pode ser representada figurativamente por duas setas semicirculares em que a espessura de cada uma delas é irregular e o inverso da outra: a seta do institucionalizado parte de uma base de entusiasmo, de interesses imaginários e vai-se adelgaçando, enquanto a seta do marginalizado parte do ínfimo e vai aumentando de volume ao longo do tempo social num poderoso reservatório, o mito<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> DURAND, Gilbert. *O imaginário e o funcionamento social da marginalização*. In: ---. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 174

<sup>41</sup> *Ibidem*, p.177-178

## 2. A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO

### NA *PEREGRINAÇÃO* E NA *HISTÓRIA TRÁGICO-MARÍTIMA*

Considerando a existência de uma vastíssima fortuna crítica sobre a *Peregrinação* e a *História Trágico-Marítima*, o que restaria a ser descoberto por qualquer pesquisador disposto a novamente se aventurar através dessas obras tão impressionantes? De fato, há décadas ambas vêm sendo objeto de aprofundados estudos por parte de especialistas das mais variadas disciplinas acadêmicas, correntes teóricas ou mesmo nacionalidades e línguas. Torna-se obrigatório, portanto, começar por reconhecer a inestimável contribuição de alguns desses nomes já consagrados: na análise da *Peregrinação*, António José Saraiva, Rebeca Catz e Francisco Ferreira Lima; no exame da *História Trágico-Marítima*, António Moniz, Giulia Lanciani e Angélica Madeira. Dentre vários outros que poderiam ser merecidamente lembrados, destacamos Maria Alzira Seixo, pela organização de uma série de volumes sobre as navegações portuguesas.

Retornamos então à nossa pergunta inicial: como procedermos frente a essa tarefa cuja dimensão largamente extrapola os recursos disponíveis ao nosso alcance? Acreditamos que a resposta esteja na aceitação – todavia lamentada – de limites bastante restritos em nossa leitura, ou seja, destituídos de qualquer pretensão totalizante na abordagem de um *corpus* que, tanto pela extensão quanto pela complexidade, tem-se provado fonte inesgotável de investigações. Discutiremos assim exclusivamente pontos específicos e indispensáveis ao diálogo a ser estabelecido, nos capítulos seguintes, com narrativas contemporâneas de viagens. Ao longo desse procedimento, em vez de privilegiarmos os referidos ensaios literários, antes daremos espaço também a outras perspectivas inovadoras através, por exemplo, da visão de geógrafos ou engenheiros;

além disso, trataremos dessas obras em conjunto ao invés de isoladamente, nelas identificando afinidades temáticas características de uma determinada concepção de mundo intrínseca à época em que foram produzidas.

## 2.1. A ESCRITA DA VIAGEM - VERDADE E OLHAR

Nas narrativas do século XVI, encontramos infindáveis referências à verdade, associada ao testemunho biográfico, à idoneidade do relato, à precisão descritiva ou à fidelidade histórica, entre diversas outras acepções. Tal insistência quase obsessiva na escrita da verdade torna-se significativa como expressão de uma atitude característica Renascimento, presente também na *Peregrinação* e na *História Trágico-Marítima*, a exemplo do “Naufrágio da nau S. Bento”, de autoria de Manoel de Mesquita Perestrello - “que se achou no dito naufrágio” (*HTM*, p.33) -, sobre a trajetória de Fernão D’Álvares Cabral, “cuja viagem, naufrágio, desterro, e fim, posto que em comum estilo, direi o que alcancei na experiência de meus trabalhos, sem acrescentar, nem diminuir a verdade do que se me oferece a contar” (*HTM*, p.37).

O registro da “verdade exata” é possibilitado, nesse caso, pela efetiva participação do narrador nos eventos descritos, de modo que o seu próprio olhar é que lhe proporciona o conhecimento factual a ser transmitido com a máxima exatidão: “tornamos ao nosso caminho, de que nunca nos virámos com o grande desejo que tínhamos de chegar, não dando crédito a nenhuma cousa, senão ao que os olhos vissem bem claro” (“Naufrágio da nau S. Paulo” - *HTM*, p.374); “só quero declarar o que na segunda jornada notei, e soube acerca do que se comumente diz, que nos matos de Ceilão se dá, a acha toda a fruita de espinho, como laranjas, que por experiência vi serem excelentes” (“Descrição da cidade de Columbo” - *HTM*, p.214).

Idêntico processo ocorre na *Peregrinação*, obra elaborada sobre um discurso autobiográfico, também no qual é a experiência pessoal do viajante que dá veracidade à sua narrativa, novamente constituindo a visão fonte de um saber empírico que legitima a autoridade de quem escreve e fornece autenticidade ao relato. Mendes Pinto declara que deixará “de contar muitas coisas”, por acreditar que as maravilhas que o deslumbraram poderiam “fazer dúvida aos que as lerem, e também para não dar matéria aos murmuradores e gente praguenta, que querem julgar das coisas conforme ao pouco que eles viram e que seus curtos e rasteiros entendimentos alcançam, de lançarem juízos sobre as verdades que eu vi por meus olhos” (*Pereg.*, p.364). Desse modo, é justamente o olhar do aventureiro que o diferencia da “gente que viu pouco do mundo”, a qual “costuma dar pouco crédito ao muito que outros viram” (*Pereg.*, p.56), e que ainda confere à sua vida um valor determinado pelo conhecimento adquirido através do contato com outros povos, lugares e costumes.

Nem sempre, contudo, esse recurso da visão está disponível ao longo da *História Trágico-Marítima*. Cabe aqui ressaltar que, embora a maioria das suas treze narrativas tenham sobreviventes como autores, algumas delas, em vez disso, foram produzidas a partir de informações indiretas, obtidas através de relatos orais de testemunhas ou então pesquisas documentais sobre os desastres. Escritas aproximadamente entre a segunda metade do século XVI e o começo do XVII, por pessoas de variadas classes e profissões (cartógrafo, padre, historiador, boticário,...), foram naquela época publicadas avulsas em brochuras e somente no século XVIII reunidas por Bernardo Gomes de Brito, erudito que intervém na forma e no conteúdo dos relatos originais.

As alterações realizadas na versão final das narrativas da *História Trágico-Marítima* levantam a questão da verdade textual, problema que na *Peregrinação* estende-se à

dimensão ideológica. Publicada três décadas após a morte do autor, seu formato definitivo (como a ordenação dos 226 capítulos) ficou a cargo do cronista oficial Francisco de Andrade, que teria realizado dramáticas modificações no manuscrito original, com o propósito de fazê-la refletir uma visão de mundo adequada aos interesses da Igreja. Lembrando que durante a Inquisição todas as obras legitimamente publicadas necessitavam das licenças do Santo Ofício, do Ordinário e do Paço, torna-se quase certeza a supressão de passagens mais ostensivamente contrárias à fé católica, substituídas por uma mensagem que exalta os valores cristãos. Seria essa intenção do redator ao atribuir a Fernão Mendes Pinto uma suposta trajetória de pecador arrependido, que no término de suas viagens pelo Oriente asiático teria adquirido uma consciência dos seus erros. Assim, aos acontecimentos comprováveis biograficamente – por exemplo, a convivência com São Francisco Xavier, motivadora inclusive de sua breve permanência como irmão leigo na Companhia de Jesus -, ocorre a sobreposição de uma “verdade religiosa”: a palavra pecado, desde a primeira página repetida exaustivamente através da obra, é também a última da *Peregrinação*.

Nos relatos de narradores que participaram das viagens, sua escrita da verdade aparece muitas vezes ameaçada pela emoção, já que as dolorosas lembranças dos episódios vivenciados podem acabar levando o discurso a assumir uma feição algo melodramática, desviando-se do seu objetivo:

Enquanto vivemos nos fazem atravessar mares, fogos, guerras, e todos os outros perigos, e trabalhos, que nos tanto custam; mas por não contrariar de todo as justas escusas, que por si podem alegar os atormentados das necessidades, cortarei o fio ao católico estilo, porque me ia e levava a memória e medo do que ali foi representado, recolhendo-me a meu propósito, que é escrever somente a verdade do que toca aos acontecimentos desta história. (“Naufrágio da nau S. Bento” - *HTM*, p.53)

Mas já que prometi de escrever todos nossos infortúnios, desastres, e acontecimentos, e cada um dos que estes nossos trabalhos lerem desejará ver o fim, e remate de tão estranhos e novos sucessos, e novas invenções de mortes, ainda que meu ânimo em os repetir, e lembrar se espanta, e com os soluços os recusa, e de si mesmo foge, contudo o referirei com a maior verdade que em mim for, e a memória mo lembrar, pois ela naturalmente é tão débil, e fraca em todo o humano e mortal. (“Naufrágio da nau S. Paulo” - *HTM*, p.346)

Essa preocupação com a tendência de a memória ser distorcida por sentimentos que perturbem a lucidez do pensamento é manifestada inclusive por aqueles com larga prática na escrita, como os religiosos, cujas obrigações junto às suas respectivas Ordens incluíam registros detalhados das viagens. Como exemplo, temos a “Descrição da cidade de Columbo” pelo padre Manuel Barradas da Companhia de Jesus: “nada achei de gosto, e bom para contar; e porque nesta não pretendo referir mágoas, vou-me embarcando” (*HTM*, p.223). Já quando a tragédia da morte envolve particularmente uma pessoa ligada ao autor por laços de parentesco, chega-se à exortação da ajuda divina para o prosseguimento da verdadeira narração:

Alto, imenso, justo, e todo poderoso Deus, verdadeiro esquadrinhador do coração humano! Vós Senhor, que de vosso sidéreo trono estais vendo na terra a aflição e angústia com que o meu agora litiga, por ser chegada a triste hora, em que para verdadeira continuação deste processo, me é necessário escrever a intempestiva, e lastimosa morte de António Sobrinho de Mesquita meu irmão: e sabeis como por sua causa sou posto em perpétua mágoa, e qual já fui com ele vivo, e qual sou tornado com ele morto. Socorrei-me Senhor em tempo tão necessário, e avivai meus espíritos debilitados com a lembrança desta dor, para que a força dela não afogue de todo as palavras, e eu possa continuar com a generalidade desta história, deixando o sentimento de meus próprios males, para lamentado só de mim, no grau em que foi estimada a causa dele. (*HTM*, p.92-93)

Por outro lado, em alguns episódios da *História Trágico-Marítima*, a exatidão factual, não podendo estar sempre baseada em testemunhos diretos de seus múltiplos autores, contudo revela-se pela preocupação de atribuir às fontes documentais ou humanas um carácter idôneo capaz de tornar inquestionável a autenticidade dos relatos.

Destaquemos dois exemplos dessa estratégia: no “Tratado das batalhas do galeão São Tiago e da nau Chagas”, Melchior Amaral diz “além das informações, que tomei particularmente por pessoas de crédito, de que tirei o que tenho escrito, achei uma certidão [...] a qual enxeri aqui” (*HTM*, p.768); na “Descrição da cidade de Columbo”, o padre Manuel Barradas afirma “referirei um caso, que referiu muitas vezes um padre nosso de muita virtude e religião” (*HTM*, p.210).

A par disso, torna-se apropriado ressaltar ainda que mesmo narrativas de autores cujas ética e idoneidade são geralmente indiscutíveis acabam sob suspeita quando investigamos mais a fundo sua composição. É o caso do “Naufrágio da Nau S. Tomé”, relato supostamente incluído na perdida *Década XI* de Diogo do Couto e que, depois copiado e refundido, passou a corresponder à parte final de sua *Vida de D. Paulo de Lima Pereira*, obra escrita sob encomenda da irmã desse capitão (D. Ana de Lima Pereira) e, portanto, com propósito de exaltação, destacando seu heroísmo, em detrimento de outras versões tidas como mais próximas dos verdadeiros acontecimentos.

De fato, a questão da *verdade* é intrínseca ao conjunto de valores que caracterizam a época dos descobrimentos, quando a configuração exata do mundo torna-se imprescindível às navegações. Até a Idade Média, “as especulações sobre a forma da Terra estavam ligadas ao ecúmeno, terra habitada (ou habitável) que representava o espaço geográfico da cristandade ao alcance da palavra de Deus”<sup>42</sup>. Segundo informa Márcia Carvalho, em *A geografia desconhecida*, esse ecúmeno do imaginário cristão terminava, a oeste, nas Ilhas Afortunadas; já a leste seus limites localizavam-se “nas costas da Índia com muitas ilhas de cidades – Tapobrana (ilha rica em pérolas onde

---

<sup>42</sup> CARVALHO, Márcia Siqueira de. *A geografia desconhecida*. Londrina: Eduel, 2006. p.5

haveria dois verões e dois invernos e as flores abririam-se duas vezes por ano), Chryse, Argyra e Tyle (nesta, as árvores nunca perdiam as folhas)”<sup>43</sup>.

Assim, do século XII ao final do século XV, coexistiam duas concepções opostas de mundo - “a teoria corográfica de uma ‘terra ecúmeno’ plana e a teoria cosmográfica de uma ‘terra de astrônomos’ redonda”<sup>44</sup> -, as quais projetavam-se na cartografia. Entretanto, se a mentalidade religiosa trouxe a representação do mundo ecumênico como espaço da cristandade, somente a partir do século XIII o mapa deixou de constituir apenas um complemento ao texto escrito e passou a conter imagens sagradas, cenas da Bíblia, povos distantes, criaturas maravilhosas, etc. Produzidos por eclesiásticos com objetivo evangelizador, esses mapas medievais não incorporavam elementos provenientes de pesquisa empírica; mas, apesar de não serem propriamente geográficos, denotavam uma fidelidade extrema à imagem de mundo (*imago mundi*) da época.

Gradativamente, todavia, o sonho da realização de viagens “ainda além da *Taprobana*” (*Lus*, I, 1) exigiu um aprimoramento dos mapas; afinal, as cartas marítimas, conhecidas como *portulani*, embora desligadas dos aspectos religiosos, “eram apenas um pouquinho mais sofisticadas do que os esboços à mão livre de linhas costeiras, podendo ser suficientes para os mares fechados da Europa, mas, nas viagens por águas desconhecidas, as antigos mapas e a velha sabedoria eram inúteis”<sup>45</sup>, conforme explica Alfred Crosby em *A mensuração da realidade*. Os navegadores precisavam de cartas verdadeiramente precisas, que levassem em consideração a curvatura terrestre, pois os mapas elaborados de acordo com os sistemas cartográficos herdados de Ptolomeu – com linhas de latitude e longitude traçadas em ângulo reto, como se o mundo fosse plano –

---

<sup>43</sup> CARVALHO, Márcia Siqueira de. *A geografia desconhecida*. Londrina: Eduel, 2006. p.27

<sup>44</sup> *Ibidem*, p.41

<sup>45</sup> CROSBY, Alfred W. *A mensuração da realidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p.218

eram eficazes nas navegações curtas, mas enganosos e até perigosos nas travessias longas. Surge então, no século XVI, a projeção de Mercator, que corrigiu os rumos curvos; desse modo, embora nesses mapas ocorresse uma grande distorção nas dimensões, eles permitiam aos navegadores a conveniência de traçar suas rotas como linhas retas.

Pela cartografia evidencia-se um fato que poderia também ser comprovado através de outras áreas do conhecimento – a transição para o visual do fim da Idade Média para o Renascimento. A prática de comunicar e preservar informações através do papel efetivamente prosperou a partir do século XIII, quando uma sociedade em que até então preponderava a fala começou a se transformar num espaço de visualização, em que o ouvido é substituído pelo olho – receptor da luz: “A palavra *audit* [auditar] (da mesma raiz de audível e auditivo), que significava examinar através da escuta de depoimentos, enveredou por seu estranho caminho de passar a significar, quase sem exceção, examinar por meio da leitura, no mais absoluto silêncio”<sup>46</sup>.

Na transição ocidental da percepção qualitativa para a quantitativa, a partir de 1250, a visão trouxe a compatibilidade com a mensuração. “Em termos práticos, a nova abordagem foi simplesmente esta: reduza aquilo em que você está tentando pensar ao mínimo exigido por sua definição; visualize-o no papel , ou, pelo menos, em sua mente [...] e depois divida-o, de fato ou na imaginação, em unidades quantitativas iguais. A partir daí você poderá medi-lo, isto é, contar as unidades”<sup>47</sup>.

Através dessa quantificação, inclusive o tempo passou a ser medido com maior exatidão; de fato, os fabricantes de relógios e os desenhistas de cartas marítimas destacavam-se entre as pessoas para quem a libertação da fala em prol da escrita

---

<sup>46</sup> CROSBY, Alfred W. *A mensuração da realidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p.133

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.212

ofereceu uma relevante contribuição no campo da visualização. Uma percepção visual e quantitativa, isto é, uma compreensão da realidade como composta de partes que podiam e deviam ser contadas, justifica outro tópico recorrente nas narrativas de viagens: a brevidade. Na *Peregrinação*, esse propósito aparece inúmeras vezes:

me pareceu conveniente e necessário dar informação de algumas coisas que vimos em terra, o que farei com a maior brevidade que puder, como fiz em todas as outras coisas que tenho tratado, porque se fosse tratar particularmente de tudo o que vi e passei, tanto nesse império como nos mais reinos em que me achei, nesta minha triste e trabalhosa peregrinação, haveria mister de outro volume muito maior que este (*Pereg.*, p.561).

me fora necessário fazer um processo muito mais largo e uma história muito mais comprida que esta; porém, como minha tenção é somente tocar estas coisas como de corrida, trabalho sempre quanto posso para ser breve em muitas coisas em que porventura outros engenhos melhores que o meu se alargaram muito (*Pereg.*, p.189-190).

Verificamos a mesma intenção no “Naufrágio da nau S. Paulo”: “Contar os enfadamentos [...] que nunca nos faltaram, seria nunca acabar, e ser mui comprido, havendo prometido usar de toda a brevidade” (*HTM*, p.291). Essa insistência na concisão demonstra uma justificada cautela, segundo consta repetidamente no “Naufrágio da nau S. Bento”: “confesso, que se prosseguir mais a lembrança de tão triste passo, nenhuma cousa bastará a me dar sofrimento, para que em lugar de escrever história geral abreviada, deixe de mudar a pena em elegia mui prolixa” (*HTM*, p.99); “posto que enquanto estivermos por estes lugares, aconteceram particularmente a cada um muitos casos miseráveis e desastrados, que deixo por me não afastar da generalidade do meu intento” (*HTM*, p.129).

Paralelamente a essa apreensão que impõe aos narradores um distanciamento de certas memórias capazes de comprometer a exatidão do relato, alguns deles preocupam-se com uma possível recepção desfavorável do texto, ocasionada pela excessiva prolixidade:

E porque querer escrever nossos infortúnios, e acontecimentos de cada dia [...] seria um grande processo, e causaria mais fastio ao leitor, que contentamento; já que as cousas compridas, como afirma o Poeta [Horácio?], costumam ser desprezadas, e tidas em pouco, e agradar as breves, não tratarei mais, que com a maior brevidade, que em mim for possível, as cousas notáveis que nos aconteceram (“Naufrágio da nau S. Paulo” - *HTM*, p.287)

E com isto acabo, pedindo a V. R. me perdoe o enfadamento que com esta comprida, indigesta, e mal composta leitura desta nossa peregrinação lhe causei, em pago do qual nos Santos Sacrifícios de V. R. me recomendo muito” (“Descrição da cidade de Columbo” - *HTM*, p.248).

Resta a ser abordada a função dessas narrativas, conforme declarada pelos seus autores. As lições aprendidas por Fernão Mendes Pinto, registradas em sua “rude e tosca escritura” (*Pereg.*, p.23), teriam como destinatários seus próprios filhos, com intenção explícita - uma herança para “como carta de ABC aprenderem a ler por meus trabalhos” (*Pereg.*, p.334). Já no “Naufrágio de Jorge de Albuquerque Coelho” dilata-se essa natureza didática, pois o público alvo seria todas as pessoas dispostas a reconhecer na salvação dos viajantes o recebimento de uma graça divina: “De mim vos afirmo, que espero na sua bondade, que nos há-de livrar do perigo em que estamos, e que me hei-de ver em terra ainda aonde hei-de contar isto muitas vezes, para que o mundo saiba a misericórdia, que Nosso Senhor usou connosco” (*HTM*, p.407).

A recepção dessas narrativas ao longo dos séculos foi muito além do previsto por seus autores. No caso da *Peregrinação*, o célebre trocadilho - “Fernão, mentes? Minto.” – sintetiza uma eterna questão sobre a verdade, cuja amplitude Helder Macedo aponta com perspicácia em “Os enganos do olhar”:

Fernão Mendes Pinto que, de par com Camões, foi o mais universalista dos Portugueses da primeira diáspora imperial, fez uma prodigiosa reconstrução imaginada da China que observou quando sobrepôs aos mapas concretos da diferença a projecção de uma utopia que é a linguagem crítica da semelhança. O que nele era pura imaginação não terá sido tão desentendido quanto o que não era, porque havia precedentes. Foi quando contou o que observara como apenas observado que a sua verdade foi entendida como exagerada ou mesmo

falsa, sem que, no entanto, os seus leitores europeus soubessem distinguir a curiosidade que igualmente tinham pelo que podia ser verdade ou parecia ser falso.<sup>48</sup>

Durante sua viagem à procura também do leitor, Fernão Mendes Pinto se permitiu esses “exageros”<sup>49</sup> a partir daí emblemáticos de uma atitude apaixonada na valorização dos feitos lusitanos, numa época em que apenas a mentira piedosa era admitida nos relatos de viagem, conforme essa implorada por um náufrago à beira da morte: “esta só cousa lhes pedia, que não dissessem como acabáramos, mas que nos afogáramos ao desembarcar da nau, por não lastimar mais a uma triste e desconsolada mãe, que trespassada com tais mortes de marido e filhos, nos neste reino ficava” (“Naufrágio da nau S. Bento” - *HTM*, p.94).

Curiosamente, no entanto, a própria política de sigilo dos descobrimentos é que foi a principal responsável pela ocultação da verdade. Os mapas da expansão marítima constituíam então documentos secretos que os reis de Portugal tentavam manter monopolizados, “condenando à morte todos os marinheiros e navegadores que divulgassem informações sobre os lugares ‘achados’ ou descobertos”<sup>50</sup>; assim, raros mapas produzidos pelos portugueses no período das descobertas africanas e asiáticas sobreviveram até os nossos dias.

## 2.2. A DESCRIÇÃO DA AVENTURA – IDEOLOGIA E CRÍTICA

A coletânea de Bernardo Gomes de Brito contrapõe a historiografia oficial dos descobrimentos, em que as crônicas de Gomes Zurara ou as décadas de João de Barros

---

<sup>48</sup> MACEDO, Helder. Os enganos do olhar. In: GIL, Fernando, MACEDO, Helder. *Viagens do olhar: retrospectiva, visão e profecia no renascimento português*. Porto: Campo das letras, 1998. p.203

<sup>49</sup> A mensuração “exagerada” é atitude uma atitude que não se restringe à *Peregrinação*, sendo igualmente encontrada na “Carta do irmão Fernão Mendes ao padre Baltasar Dias, reitor da Companhia de Jesus em Goa”: “Agora brevemente lhe contarei o que depois passámos, não lhe escrevendo, todavia, o que passámos de cem partes uma, pois que para escrever tudo era necessário que o mar fosse tinta e o céu papel”. In: PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. vol. 2. Lisboa: Relógio D’Água, 2001. p.830.

<sup>50</sup> CARVALHO, Márcia Siqueira de. *A geografia desconhecida*. Londrina: Eduel, 2006. p.70

apresentam a expansão portuguesa como cruzada da fé num discurso eloquente, a uma autenticidade pela qual são cruamente expostas as misérias da condição humana. Esse mesmo tom antiépico aparece na *Peregrinação*, quando Fernão Mendes Pinto se propõe a escrever sobre passagens da sua vida que nada têm de heróicas, antes confessando as intermináveis adversidades que enfrentou ao longo de suas viagens pelo Oriente. Nelas, como já vimos, o aprendizado configura-se como o maior proveito dos infortúnios vivenciados pelo autor, a tal ponto que sua jornada, revestida assim de uma natureza pragmática e didática, se construa como uma infundável sucessão de desventuras:

Nesta prisão estivemos quase dois meses, nos quais de todo sarámos das feridas e dos açoites, mas passando nela grandes necessidades de fome e de sede, no fim do qual tempo prouve a Nosso Senhor que o chaém houve misericórdia de nós [...]. Com isto fomos logo tirados da prisão, e, presos de três em três, fomos levados a umas ferrarias onde estivemos cinco meses com assaz de trabalho e de necessidades, sem vestido, sem cama, cobertos de piolhos e mortos de fome, no fim dos quais viemos todos a adoecer de modorra, e por ser o mal contagioso, nos lançaram fora para que fôssemos pedir esmola até sermos sãos, e nos mandaram soltar das prisões em que nos tinham. (*Pereg.*, p.368-369)

Ao descrever suas andanças pelos reinos asiáticos (China, Tartária, Sornau, Calaminhão, Pegu e muitos outros), o narrador apresenta-se quase sempre na posição de vítima, referindo-se à sua pessoa como o “pobre de mim” (*Pereg.*, p.38), um coitado a quem tudo de ruim acontece. Ele jamais realiza um gesto nobre ou um ato digno; antes, é marcado pela fraqueza, medo e covardia. Movido pelo impulso desesperado da fome, com rapidez descobre a necessidade de aprender os processos de sobrevivência na lei implacável dos mares, pois sabe ser a pobreza “o remate de todos os males” (*Pereg.*, p.558). Além de assumir que viaja para fazer fortuna, privilegia em suas descrições o potencial econômico de lugares que futuramente poderiam ser conquistados pelos portugueses, fornecendo para isso explicações estratégicas e comerciais, imbuído do mesmo espírito mercantilista responsável pelo excesso de carga nos navios. Esse

distanciamento de Fernão Mendes Pinto em relação aos ideais cavaleirescos fundamentados na honra e na grandeza é comentado por Carlos Figueiredo Jorge:

o ‘ingénuo’ de Fernão Mendes Pinto [...] parece-nos exactamente aquela modalidade da instância da narração capaz de ver, ‘no grotesco (o mundo que existe, que se destrói para se renovar e renascer’), a relatividade de tudo o que existe’. A partir daí, a ‘Graça’, mesmo reconhecendo que é devida a Deus, parece residir no facto 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. O estado permanente de dependência das voltas da fortuna parece-nos muito bem acentuado pelos próprios mecanismos em que aos golpes do acaso se juntam as práticas paródicas da inversão dos princípios da Cavalaria: quem assume os princípios da ética da bondade e da justiça acaba sendo roubado, destruído, ‘devorado’ pela pilhagem alheia.<sup>51</sup>

Aquele heroísmo tão exaltado nas novelas de cavalaria é aqui destituído de qualquer significado nobre, reduzindo-se à violência selvagem desencadeada pela cobiça. Sem dúvida, ecoam nesse momento outras vozes, como a de Gil Vicente em seus célebres versos do *Auto da Índia* – “Fomos ao rio de Meca, / Pelejamos e roubamos”.

Entretanto, se na *Peregrinação* o tom picaresco das aventuras permeia sua intenção satírica<sup>52</sup>, em muitos capítulos surge uma perspectiva crítica que, de maneira contundente, questiona os pressupostos da expansão marítima no Oriente. A ideologia da colonização, mesmo não sendo rejeitada diretamente pelo narrador, surge condenada através de um procedimento recorrente na obra: o discurso do outro é que expressa uma visão de mundo na qual se encontram refletidas (ou mesmo projetadas) as convicções do próprio Fernão Mendes Pinto acerca das conquistas ultramarinas, cuja moralidade é posta em dúvida. Nesse contexto, a violência extrema adotada pelos portugueses em momentos históricos decisivos para o domínio de regiões estratégicas na Ásia é atacada

<sup>51</sup> JORGE, Carlos Figueiredo. A dimensão da pirataria na *Peregrinação*. Poder e contrapoder: uma ideologia da paródia. In: SEIXO, Maria Alzira, ZURBACH, Christine (org.). *O discurso literário da “Peregrinação”*. Lisboa: Cosmos, 1999. p. 83.

<sup>52</sup> CATZ, Rebeca. *A sátira social de Fernão Mendes Pinto*. Lisboa: Prelo, 1978.

por meio de palavras atribuídas às autênticas vítimas daquelas atrocidades, recurso esse que, se por um lado confere a certos episódios uma reconhecida inverossimilhança, por outro lado desmascara a hipocrisia que predominava nos contatos entre os europeus e as culturas de além-mar. Como exemplo, temos a referência ao massacre infligido pelos portugueses na cidade de Malaca:

[...] prosseguiu adiante [o rei dos léquios] com suas perguntas [...]:

- Pois qual foi a causa por que as vossas gentes do tempo passado, quando tomaram Malaca pela cobiça das suas riquezas, mataram os nossos tanto sem piedade, de que ainda agora há nesta terra algumas viúvas?

A que respondemos que seria por sucesso de guerra, mas não por cobiça de os roubar, porque o não costumávamos fazer em parte nenhuma. E ele tornou:

- Pois que é isto que dizem de vós? Negareis que quem conquista, não rouba? Quem força, não mata? Quem senhoreia, não escandaliza? Quem cobiça, não furta? Quem oprime, não tiraniza? Pois todas estas coisas se dizem de vós, e se afirmam em lei de verdade, por onde parece que largar-vos assim Deus da sua mão, dando licença às ondas do mar que vos afogassem debaixo de si, muito mais foi inteireza de sua justiça, que sem razão que usasse convosco. (*Pereg.*, p.155)

Tais acusações dirigidas aos portugueses pelos orientais levantam a questão: afinal, quem é o “bárbaro” e quem é o “civilizado”? No imaginário do colonizador, “bárbaro” é o primitivo e selvagem; esses conceitos, porém, tornam-se bastante discutíveis, já que os povos “mais civilizados” podem, num determinado momento, ser mais “bárbaros” que os “menos civilizados”. De fato, segundo Francis Wolff, “a idéia de ‘barbárie’ parece ter sido inventada por culturas que se acham superiores para assim tentar justificar o poder que podem exercer sobre outras. Portanto, não existe barbárie, mas apenas homens que acreditam na barbárie, ou afirmam que os outros são bárbaros para tentar utilizá-los em proveito próprio”<sup>53</sup>.

Assim como as relações comerciais, também as alianças políticas estabelecidas com os reinos orientais favoráveis a Portugal aparecem corroídas pela desonestidade e

---

<sup>53</sup> WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.33

ganância dos “civilizados” frente à confiança neles depositada pelos governantes daqueles povos “primitivos”, que ingenuamente acreditavam no cumprimento dos acordos assinados pela metrópole. Por conseguinte, é com perplexidade que soberanos da Ásia manifestam sua revolta contra os portugueses quando estes recusam-se a enviar algum auxílio dramaticamente solicitado, conforme sucede com o rei do Aaru:

E já que nós até agora nunca quebrámos esta menagem, qual será, senhores, a razão por que não cumprireis com esta obrigação e verdade do vosso rei, sabendo que por sua causa nos toma este inimigo achém a nossa terra, dando como razão que é o meu rei tão português e tão cristão como se tivesse nascido em Portugal? E mandando-vos agora pedir que lhe valhais nesta afronta, como verdadeiros amigos, vos escusais de o fazer com razões de muito pouca força. (*Pereg.*, p.75)

Todavia, é na dimensão religiosa que se inscrevem com veemência as respostas discursivas para os paradoxos vivenciados por Fernão Mendes Pinto. Sem dúvida, a crença na catequese como justificativa para o expansionismo português é compartilhada pelo autor, que inclusive reitera essa missão de converter quando se depara com práticas e superstições de povos ainda não cristianizados: “poderia ser que em algum tempo permitisse Nosso Senhor que se achasse a nação portuguesa com tantas forças, e o espírito tão alevantado que [...] por estes meios humanos, ajudados do seu favor divino, se desse a entender a estes bárbaros a verdade da nossa fé católica, da qual eles, por seus pecados, andam tão alheios” (*Pereg.*, p.344-345). Porém, embora suas religiões sejam rejeitadas como “bestiais e diabólicas idolatrias” (*Pereg.*, p.314), nas culturas orientais o narrador muitas vezes identifica um aspecto exemplar, capaz não somente de levá-lo a criticar certas instituições católicas como também a perceber o absurdo de que a evangelização pudesse ser promovida pelos mesmos portugueses que violavam as leis divinas. Assim, se a invocação de valores cristãos frequentemente ocorre ligada a atitudes e comportamentos incompatíveis com uma visão cristã do mundo, é possível

admitirmos que a *Peregrinação* acabe postulando um primado da moral sobre a religião, numa perspectiva humanista imbuída de notável universalismo. Contudo, na *História Trágico-Marítima* a missionação novamente representa a preferência divina pelo povo português, aqui predestinado a um império glorioso desde a origem de sua monarquia:

se vê tudo cumprido aos portugueses, obreiros escolhidos pelo Senhor para terras remotas. Para o que lhes reservou esta navegação, e conquista do Oriente, Guiné, Etiópia, e Brasil, e Ilhas adjacentes: tendo-a para isso oculta a toda a outra nação [...]. Porque reservava Deus este bem para este povo português, como reservou, indo-o para isso criando nestas ribeiras do mar Oceano, de tão pequenos princípios: ampliando-o, e favorecendo-o de modo, que lançaram deste Reino [...] por seguirem a empresa da navegação, e conquista, para que eram criados. Até que foi servido, que saíssem os portugueses seus obreiros, com os sementeiros de sua santa palavra evangélica, e fossem denunciar seu Santíssimo Nome pela redondeza da terra, e aos mais remotos limites dela, inspirando no Sereníssimo Infante D. Henrique [...] que começasse a dar princípio, e abrir a oculta estrada do Oceano, até o Oriente, e dilatados Impérios, e Reinos dele. Inspiração divina, e digna de tal varão, princípio das promessas do Campo de Ourique. (*HTM*, p.752-753)

Essa ideologia da Cruzada será determinante na imagística que prepondera nesses relatos, elaborados a partir de uma retórica pedagógica. Quando a sobrevivência dos viajantes era ameaçada por tormentas, naufrágios ou ataques piratas, as tensões eclodiam de modo dramático, evidenciando um choque de valores: de um lado os princípios cavaleirescos, baseados na coragem necessária para morrer; do outro lado, a vontade instintiva de viver, capaz de sobrepujar os interesses mercantilistas e, frente à inevitabilidade da derrota, determinar a rendição ao inimigo - sempre visto como “herege”, “calvinista” ou “luterano”. Motivados pela fé, pela honra ou pela ambição, os capitães exerciam o direito de exigir dos comandados suas obrigações, mas isso nem sempre era suficiente para o cumprimento dos deveres, a tal ponto que essa relutância em enfrentar os perigos muitas vezes só era vencida sob a ameaça de confisco das mercadorias dos traidores. Nos relatos de naufrágio, a tempestade desencadeadora da catástrofe iminente é sempre uma manifestação da vontade de Deus, com valor

canônico análogo ao dilúvio bíblico, pois visa a castigar os pecadores que imploram por sua salvação:

[...] estava já a coberta de sobre o porão cheia de água [...]. Enfim tudo era contra eles, até o leme da nau deixou de governar, por cuja causa ela ficou atravessada, sem velas, por serem todas rotas, não acudindo os da nau a nada, por não largarem as bombas das mãos, porque nisso estava algum remédio, se o havia. Toda esta noite passaram com grandes trabalhos, e desconsoações, porque tudo quanto viam lhe representava a morte; porque por baixo viram a nau cheia de água, por cima o céu conjurado contra todos, porque até ele se lhe encobriu com a maior cerração e escuridade que se viu. O ar assobiava de todas as partes, que parecia lhe estava bradando, morte, morte; e não bastando a água que por baixo lhe entrava, e de cima, que o céu lançava sobre eles, parecia, que os queria alagar com outro dilúvio. Dentro da nau tudo o que se ouvia eram suspiros, gemidos, gritos, prantos, e misericórdias, que se pediam a Deus, que parecia, que por alguns pecados de alguns que iam naquela nau, estava irado contra eles. (*HTM*, p.512)

A crença e a esperança nos altos desígnios da Providência divina demonstram que a ela se deve imputar a destinação última do homem; no entanto, esse saber que atribui a uns a punição pela morte e a outros a graça do salvamento não pressupõe uma atitude resignada em meio à tragédia. Ao contrário, significa antes a justificativa para ações de inconcebível crueldade, como vemos no “Naufrágio da Nau São Tomé”:

E tornando ao batel [...], acharam-no os oficiais tão pejado, por ir muito carregado, e com todo o grosso debaixo da água, que fizeram grandes requerimentos, que se lançassem algumas pessoas ao mar para se poderem salvar as outras; o que aqueles fidalgos consentiram, deixando a eleição delas aos oficiais, que logo lançaram ao mar seis pessoas, que foram tomadas nos ares, lançados nele, onde ficaram sumergidas das cruéis ondas, sem mais aparecerem. Este piedoso sacrifício levou os olhos dos que o viram, tanto atrás de si, que ficaram pasmados, sem saberem o que viam, ou como cousa que se lhes representava em sonhos: e posto que estas seis pessoas se despejaram, ficaram ainda no batel cento e quatro. (*HTM*, p.517)

Nos privilegiados sobreviventes não se revela qualquer remorso ou arrependimento, antes uma silenciosa conivência com o “piedoso sacrifício” forçado a certas pessoas, condenadas à morte não ao acaso, mas por um critério de seleção baseado na classe social do viajante. Nessa circunstância, enquanto forma de resistência

utilizada por aqueles abandonados à própria sorte, eclodem as insurreições, lideradas pelos rebeldes que não aceitavam uma submissão incondicional à ordem que estabelecia com rigidez o valor de cada indivíduo, sublevando-se contra o autoritarismo determinante das regras do viver e do morrer. Então, as precárias condições para se organizar uma salvação coletiva impunham aos desafortunados ações individuais, alternativa disponível para os mais fortes e tanto empreendida quanto reprimida com o uso brutal da força e até da selvageria. Nesse contexto, a antevisão da desgraça apenas reforça o atributo de a viagem marítima ser um temido motivo de risco de vida e, portanto, virtual metáfora de morte. Essa idéia de que “não há coisa que faça parecer a morte mais temerosa que o receio da salvação” (*HTM*, p.518) aparece também na *Peregrinação*, quando portugueses e chineses se enfrentam numa luta desumana pela posse de uma jangada insuficiente para suportar todos:

[...] determinados todos num propósito com um novo esforço que nos então deu a honra e a necessidade, remetemos vinte e oito portugueses, que éramos, todos num corpo aos quarenta chins que já então estavam na jangada, nós com nossas espadas, e eles com as machadinhas que tinham nas mãos, e nos baralhámos uns com os outros, de maneira que em espaço de três ou quatro credos, os quarenta chins foram todos mortos, e dos vinte e oito portugueses, dezasseis, e doze escaparam assaz feridos, de que ao outro dia morreram quatro, coisa certo nunca cuidada nem imaginada e em que se pode ver claramente a miséria da vida humana, porque havendo menos de doze horas que nos abraçávamos todos, e nos tratávamos com tanto amor que morreríamos todos uns pelos outros, nos trouxeram nossos pecados e tamanho extremo de necessidade que sobre quatro pedaços de pau, atados por duas cordas, nos matámos todos uns aos outros tanto sem piedade como se fôramos inimigo mortais ou outra coisa ainda pior. Mas também parece que em parte nos desculpa ser a necessidade tamanha, que nos forçou a fazermos desatino. (*Pereg.*, p.616)

A precisão numérica no levantamento das mortes contrasta, nesse relato de Mendes Pinto, com o sentimento de vergonha frente à exigência de cada um adaptar-se às circunstâncias mais adversas para conseguir sobreviver. Já uma comparação entre a *História Trágico-Marítima* e a *Peregrinação* com certeza propiciaria algumas

conclusões fundamentais a respeito dessas obras. Com esse objetivo, destacamos a seguinte reflexão de Maria Alzira Seixo:

[...] os relatos de naufrágios (e em particular os da *História Trágico-Marítima*) se organizam em torno de uma repetição de modelos (diferenciadora, reelaboradora, pormenorizada e trágica na sua exemplaridade), enquanto a *Peregrinação* se move em território de progressos e regressos, em território uno e incerto, onde, ao contrário dos relatos de descobertas (e também da maioria dos relatos de naufrágio), o mar já não é o lugar da segurança para os Portugueses por oposição à terra incognitamente habitada, mas terra e mar se organizam como valências duplas (e plurais) de ameaça e protecção, valências que também intempestivamente se alteram e intercomunicam em função da contingência e do acaso, muito embora a lógica das razões (e de muitas sem-razões também) e a prolixidade trabalhada (e explicitamente policiada) do discurso [...] tentem constantemente justificá-las, ou pelo menos comentá-las, sem o que se fica por [...] excursos deplorativos (ou vitoriosos, conforme os casos) ou apontamentos de infortúnio (ou ganho e exaltação).<sup>54</sup>

Sendo uma diferença relevante o fato de na *Peregrinação* a terra não constituir necessariamente um espaço de segurança, todavia evidenciam-se inúmeras semelhanças entre esses dois conjuntos de narrativas, particularmente no que se refere à principal causa de todos os males: a *cobiça*. Assim, se é a ganância desmesurada que move os portugueses na aventura por mares desconhecidos - para espanto dos povos que encontram -, será igualmente sua ambição o fator decisivo nas incontáveis fatalidades:

[...] disse [o rei tártaro] para um homem velho que estava junto dele:  
- ‘Conquistar esta gente [os portugueses] terra tão alongada da sua pátria, dá claramente a entender que deve haver entre eles muita cobiça e pouca justiça’ – a que o velho [...] respondeu: - ‘Assim parece que deve ser, porque homens que por indústria e engenho voam por cima das águas todas, para adquirirem o que Deus lhes não deu, ou a pobreza neles é tanta que de todo lhes faz esquecer a sua pátria, ou a vaidade e a cegueira que lhes causa a sua cobiça é tamanha que por ela negam a Deus e a seus pais’. (*Pereg.*, p.396)

A ambição desmedida conduzia à imprudência – sem dúvida, o motivo decisivo dos naufrágios era a sobrecarga -, enquanto a avidez por lucros exorbitantes obscurecia o perigo no transporte de uma das mais rentáveis mercadorias: a pimenta. Posteriormente

---

<sup>54</sup> SEIXO, Maria Alzira. Rotas semânticas e narrativas da *Peregrinação*. In: ---, ZURBACH, Christine (org.). *O discurso literário da “Peregrinação”*. Lisboa: Cosmos, 1999. p.193-194

adotada para tempero, essa especiaria foi, no início, importada como medicamento por suas virtudes terapêuticas, já que sendo um alimento de “grande quentura” auxiliaria no processo digestivo, então considerado uma espécie de cozimento. Assim, um elevado valor comercial passou a ser agregado ao medicinal, a ponto dos riscos serem menosprezados - armazenada sob forma de grãos em paióis que se rompiam com o mar agitado, a pimenta flutuava nos porões inundados e obstruía as bombas, impedindo o esgotamento da água, conforme consta em vários relatos: “se acabou de encher o porão de água, e as bombas de se entupir com a pimenta” (“Naufrágio da nau S. Tomé” – *HTM*, p.511); “se arrombou um paiol de pimenta, com o qual se entupiu a sala de bombas” (“Tratado das batalhas do galeão Santiago” – *HTM*, p.764); “se receava outro [mal], que fora a total perdição da nau, que era ir a pimenta às bombas” (“Sucesso que tiveram as naus Águia e Garça” – *HTM*, p.182). Causadora das desgraças, a pecaminosa cupidez é veementemente condenada:

Porém ainda que todas as naus já nomeadas, podemos coligir, que quase todas se perdessem por desastres, as outras que agora se seguem, não por desastre, mas por cobiça se perderam, que é mal antigo, e conhecido nesta Carreira, e de todos chorado, e de ninguém remediado, sendo o remédio disso tão necessário, como é haver ministros para elas; porque realmente pela maior parte nesta Carreira anda gente de insaciável cobiça [...]. Pontualmente assim são os que carregam, ou sobrecarregam na Índia as naus, com tanta cobiça, que parece que não esperam de chegar a este Reino, senão em fazendo vela irem-se a pique ao fundo. E é cousa lastimosa, e para chorar com lágrimas de sangue ver a multidão de naus, que em poucos anos se perderam por cobiça, em que não só é de considerar a grande soma de riqueza, que nelas comeu o mar (que fique ao arbítrio de cada um) mas a perda de tanta gente, não só fidalgos, soldados de grande valor, ma pilotos, mestres, nautas, e bombardeiros, gente toda feita nesta Carreira, que lá fazem notável míngua. (*HTM*, p. 810)

A contradição entre a Fé e o prazer inerente aos bens materiais parece ser superada através do conceito de *peregrinação*. Tanto na obra de Mendes Pinto quanto na *História Trágico-Marítima* o termo não designa caminhada para fim religioso, mas em vez disso uma jornada (terrestre) de infortúnios, ao longo da qual o pecador é simbolicamente

castigado por seus erros e, ao expiar suas culpas através do sofrimento, torna-se apto a receber o perdão divino. Sobre esse aspecto nos elucidava Alberto Carvalho:

[...] o designativo *peregrinação*, que copia o termo recorrente nos próprios textos, acaba por lhes anexar uma função simbólica, de valor sacrificial, que terá tanto de engenhoso como de dificilmente sustentável. Tudo se passa como se um mecanismo lógico de rigor fundamental, modelado pela espiritualidade da Contra-Reforma, regulasse em vida todos os actos do ser humano, impondo-lhe o calvário de uma *Viagem* penosa por terra, complemento espiritual da *Punição* material que já recebera antes com o despojamento, por perda no Naufrágio, de todos os bens e valores ornamentais, maneira radical de lavar os pecados da luxúria e da cupidez cometidos com sua aquisição.<sup>55</sup>

Ficam então dessas narrativas ensinamentos de ordem moral. A desarmonia da realidade que Fernão Mendes Pinto vivenciou equivale ao desconcerto do mundo revelado nas tragédias marítimas. Enquanto a Razão mostra-se incapaz de explicar os princípios supremos em sua totalidade, restam como testemunho existencial esses fragmentos discursivos que documentam a experiência de cada indivíduo em sua tentativa de alcançar a redenção, porém aceitando com humildade que os acontecimentos têm sempre uma face intangível ao humano entendimento.

Daqui por um lado tomem os homens motivo de não desanimarem com os trabalhos da vida para deixarem de fazer o que devem, porque não há nenhuns, por grandes que sejam, com que não possa a natureza humana, ajudada do favor divino, e por outro me ajudem a dar graças ao Senhor onipotente por usar comigo da sua infinita misericórdia, apesar de todos os meus pecados, porque eu entendo que deles me nasceram todos os males que por mim passaram, e dela as forças e o ânimo para os poder passar e escapar deles com vida. (*Pereg.*, p.24)

Estas desaventuras, e outras, que cada dia se vem por esta carreira da Índia, puderam servir de balizas aos homens, principalmente aos fidalgos capitães de fortalezas, para nelas se moderarem, e contentarem com o que Deus boamente lhes der, e deixaram viver os pobres, porque o Sol no Céu, e a água na fonte não os dá Deus só para os grandes. Repetimos tantas vezes esta matéria pelo discurso das nossas décadas, porque as grandes desumanidades e injustiças que cada dia vemos usar por essas fortalezas com os pequenos delas, nos tem escandalizado; mas Deus é tão justo, que já que os reis se descuidam com o

---

<sup>55</sup> CARVALHO, Alberto. Acerca dos “relatos de naufrágio”: significações narrativas e semânticas. In: SEIXO, Maria Alzira, CARVALHO, Alberto (org.). *A História Trágico-Marítima: análises e perspectivas*. Lisboa: Cosmos, 1996. p.48-49

castigo, o faz ele com mão tanto mais pesada, quanto é mor sua justiça, que a dos homens. (*HTM*, p.546-547)

\*\*\*\*\*

Além de refletirem a ideologia expansionista, seja de maneira ratificadora ou crítica, certos elementos históricos da *Peregrinação* e da *História Trágico-Marítima* nos permitem atribuir-lhes um valor documental análogo ao de outros textos daquela época, como as *Décadas da Ásia*, de João de Barros / Diogo do Couto, a *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, de Fernão Lopes de Castanheda, as *Lendas da Índia*, de Gaspar Correia, ou ainda as crônicas de Damião de Góis.

Contudo, na obra de Fernão Mendes Pinto e na coletânea de Bernardo Gomes de Brito, tal aspecto historiográfico, fundamentado em constantes referências à exatidão e veracidade das informações nelas contidas, encontra-se ao lado de casos (auto)biográficos, narrados de forma romanesca, ou mesmo da criação ficcional de uma nova história, escrita a partir da reconstituição descritiva do real. Além disso, os cronistas apresentam a expansão portuguesa num tom grandioso que contrasta com a autenticidade dos relatos de naufrágios, nos quais o sofrimento, a indignidade e a morte são revelados de maneira dramática, destituídos de qualquer heroísmo.

Assim como em tantos registros da época das navegações, na *Peregrinação* e na *História Trágico-Marítima* são referidos os contatos dos portugueses com regiões da África, da Ásia e até da América. No “Naufrágio da nau São Paulo”, é informado que foi na costa do Brasil que a embarcação, impossibilitada de seguir para a Índia, procurou algum bom porto onde fizesse escala, escolhendo para isso a cidade de Salvador. A impressão deixada no autor do relato (Henrique Dias, criado de D. Antonio Prior do Crato) é contraditória pois, de um lado, ele exalta as qualidades da terra

brasileira e, por outro, expõe a “barbaridade” dos seus índios, aos quais inclusive atribui práticas canibais, embora não condenadas nesses “bons selvagens”:

assim consertamos o leme, e outras cousas muito necessárias, no qual tanto tempo sararam todos os doentes, e ficaram mui sãos, rijos, e esforçados para todo o trabalho, por ser esta terra do Brasil mui sadia, e de mui bons ares toda em si por extremo, e ter muitos bons mantimentos, e mui gostosos, e sadios, assim os do mar, como os da terra: chove nela quase todos os dias, e sempre em Verão e Inverno é temperada, verde, e alegre, e muito aprazível aos olhos, e de mui gentil e fermoso arvoredo, sem criar sem si nenhuns bichos peçonhentos, que as mais das outras partes do mundo criam, e tem em si. Mas os naturais da terra são por extremo bárbaros, assim no comer carne humana, como em toda a razão, e bons costumes, e fora de toda a vida política da outra gente, o que eu creio causa mais a sua muita rudeza, e simplicidade, que outra nenhuma maldade, refolhos, crueldades ou enganos que neles hajam. (*HTM*, p.299)

Já sobre o início de nossa colonização, temos registros precisos das hostilidades ocorridas entre portugueses e índios, nas quais se destacam os sangrentos conflitos envolvendo a exploração das capitânicas hereditárias, conforme aparecem referidos no “Naufrágio que passou Jorge de Albuquerque Coelho vindo do Brasil para este Reino no ano de 1565”. Essa narrativa de Bento Teixeira Pinto começa por focar a época em que, durante a regência de D. Catarina, “veio nova do Brasil, e da Capitania de Pernambuco, que os mais dos principais dos gentios, que na dita Capitania havia, estavam alevantados contra os Portugueses, e tinham cercados os mais dos lugares e vilas [...]. Pela qual razão a dita Rainha mandou a Duarte Coelho de Albuquerque, que era herdeiro da Capitania, que a fosse socorrer” (*HTM*, p.389). Assim encarregado de fazer campanha contra os índios de Pernambuco, que provocavam grandes estragos na Capitania, Duarte solicitou levar consigo seu irmão mais novo, Jorge de Albuquerque Coelho, que como ele também se encontrava na metrópole, onde se educaram. Nascidos no Brasil (respectivamente em 1537 e 1539), ambos haviam deixado a terra natal em 1553 para acompanhar ao reino seu pai Duarte Coelho. Este, como fundador da

Capitania, iniciara em Olinda a cultura da cana-de-açúcar, porém enfrentava adversidades surgidas com a falta de braços e de capitais. Rogava o donatário que lhe fosse concedida licença de importar africanos, livrando-o de traficantes de pau-brasil e degredados que, assim como os indígenas, só lhe traziam motivos de preocupação. A situação crítica exigiu que Duarte Coelho procurasse auxílio em Portugal; contudo, sua resolução de embarcar para Lisboa tentando conseguir socorro com D. João III não lhe trouxe os resultados esperados, sendo ele mal recebido na Corte.

No período de 1553 a 1560, com a retirada do donatário-fundador (e sua morte em 1554), ficara no governo da Capitania de Pernambuco sua esposa e o cunhado, Jerônimo de Albuquerque. Mal contidos por este, até 1560 os nativos não deixaram em paz os colonos, causando enormes prejuízos, inclusive a destruição de três engenhos, cuja produção alcançava 10000 arrobas de açúcar por ano<sup>56</sup>. Sem obter sucesso definitivo em suas lutas contra os gentios, Jerônimo de Albuquerque foi obrigado a recolher-se na vila de Olinda.

É esse, portanto, o contexto histórico em que se situa o relato de Bento Teixeira Pinto quando escreve sobre a chegada dos dois irmãos ao Brasil em 1560, data do alvará confirmando a doação de Pernambuco ao primogênito. Com o objetivo de dar continuidade ao domínio paterno e ainda vingar os reveses do tio, Duarte Coelho tomou

---

<sup>56</sup> Segundo Pedro Calmon, aqueles que conheciam os gentios consideravam não ser eficiente a guerra punitiva, “porém os atrair com boas palavras, embebedá-los com o vinho de que gostavam e, valendo-se da embriaguez, ocasião em que diziam as verdades, saber quais dentre eles os inimigos” (CALMON, Pedro. *História do Brasil. Vol.1: As origens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. p.292). Essa estratégia é descrita pelo historiador: sem suspeitarem da intriga, os nativos eram convidados a fazer conjuntamente guerra aos seus adversários, mas antes deviam denunciar os assassinos dos brancos, a fim de que, castigados, não houvesse mais ressentimentos. Desse modo, eles acusaram-se uns aos outros, numa luta terrível, durante a qual Jerônimo de Albuquerque prendeu os culpados, que foram exemplarmente justicados. Assim, os índios se dividiram em amigos e inimigos dos colonos, sendo que estes deram de atacar-lhes as propriedades, achando pela frente grupos armados e numerosos caboclos auxiliares que os repeliam.

posse como Capitão e Governador, enquanto Jorge Coelho foi eleito Geral da guerra e Conquistador da terra da capitania:

Começou a fazer guerra aos inimigos no dito ano se sessenta, com trazer em sua companhia muitos soldados, e criados seus, a quem dava de comer, beber, vestir, e calçar à sua custa. E cinco anos que gastou em conquistar a dita Capitania pelas montanhas e desertos, verões e invernos, de noite e de dia, passou muitos em si grandes trabalhos, sendo ele, e os seus soldados, e criados feridos muitas vezes, pelejando algumas vezes a pé, e outras a cavalo. (*HTM*, p.390)

Sob risco de perder sua própria vida, Jorge Coelho chefiou os combates, desde as cercanias de Olinda, vencendo os índios em muitos encontros e lançando-os para o oeste e para as margens do rio S. Francisco, cujo descobrimento constituiu um marco de sua campanha sistemática:

[...] acabada de tomar uma aldeia, ia logo sobre outra, e a tomava com facilidade, por não terem tempo de se fazerem prestes. E com esta diligência e brevidade que pôs nesta conquista, a pôde conquistar dentro em cinco anos, estando tão povoada de inimigos, que quando chegou à dita Capitania [...] não ousavam os portugueses que moravam na Vila de Olinda, a sair fora da vila, mais que uma duas léguas pela terra dentro, e ao longo da costa três quatro léguas; e depois que acabou de a conquistar, seguramente podem ir quinze vinte léguas pela terra dentro, a sessenta ao longo da costa, por tantas ter a dita Capitania de jurisdição. E deixando a Capitania conquistada, e os inimigos quietos, e pacíficos, com pedirem paz, a qual lhe concederam, se embarcou, e veio para este Reino [...]. (*HTM*, p.391)

O fato é que, após cumprir seu dever junto a el'Rei e servir ao povo pernambucano, com “grandes trabalhos, fomes, e mortes”, Jorge Coelho sentia-se quebrantado pelos esforços dos anos de guerra e também pelas dissensões que ocorriam entre os moradores. Ao decidir regressar a Portugal em 1565, ainda convalescendo dos ferimentos sofridos em combate, ele contudo não imaginava as desventuras que o aguardavam na viagem a bordo da nau Santo António. Porém, seu temperamento consciencioso, que o ajudaria a suportar com perseverança os infortúnios dos meses

seguintes até sua chegada ao reino, já se manifestara através da preocupação sempre demonstrada com aqueles que se dispunham a lutar ao seu lado:

[...] quando se vinha recolher a alguns dos lugares ou vilas dos nossos portugueses, que via que não podia chegar com de dia, no maior e mais fermoso bosque que achava, se agasalhava ao pé das árvores, com mandar fazer choupanas de rama e palma, em que se agasalhassem os soldados; e estas ramas e choupanas mandava fazer por muitos escravos, que trazia em sua companhia, que serviam de descobrir, e vigiar o campo, e o lugar onde se agasalhavam, juntamente com alguns soldados, passando tantas fomes, e necessidades, que muitas vezes não tinham que comer mais que cranguejos do mato, e farinha de pau, e fruta brava do campo. E com estas coisas, e com as palavras que usava com os soldados os contentava e consolava; e quando tomava algum forte ou aldeia dos gentios, fartava os ditos soldados, com muitos porcos, galinhas, e outro muito mantimento da terra, que achava nas ditas aldeias [...]. (*HTM*, p.390-391.)

Essas vitoriosas ações de Jorge Coelho adquirem relevância num momento histórico em que as nossas verdadeiras minas eram o pau-brasil e o açúcar. Com efeito, a indústria açucareira renderia mais à monarquia portuguesa do que as jazidas de ouro e pedras preciosas, a tal ponto que não teria sido possível o fim da União Ibérica sem a decisiva contribuição do açúcar brasileiro que levou os Bragança ao trono. Ao longo de todo o século XVI disseminavam-se na colônia os engenhos, evidência do dinamismo de ocupação e povoamento que se verificava naquelas regiões às quais os interesses capitalistas conferiam um sentido, comparativamente com as demais áreas do domínio português na América.

### **2.3. A CONFIGURAÇÃO DOS ESPAÇOS - NAUS E ILHAS**

A sociedade portuguesa encontrava-se perfeitamente representada a bordo de cada nau - entre suas centenas de passageiros havia desde nobres fidalgos a miseráveis que iam no convés, “mortos de fome, e despidos ao sol, e chuva, e serenos da noite” (*HTM*, p.439). Também nesse microcosmo os pobres que adoeciam passavam a

depender da caridade, incentivada pelos padres de maneiras inusitadas, como por meio da determinação de que no jogo a “primeira mão” sempre fosse para “esmola” (*HTM*, p.438). O conceito de hierarquia existente nos postos da tripulação (capitão, mestre, piloto, marujos) estendia-se ao papel dos religiosos, os mais respeitados nos momentos de crise quando, em meio ao desespero e à violência, ficavam incumbidos do confisco das armas, da guarda dos mantimentos e da distribuição da comida (*HTM*, p.460). Mesmo a convivência cotidiana entre passageiros e tripulantes expunha uma relação de conflitos, principalmente no exercício da função de cada categoria: enquanto a “gente do mar” mantinha-se encarregada da navegação (rotas, manobras), os fidalgos e soldados atuavam na defesa da nau em combates<sup>57</sup>. Todavia, as decisões a bordo não eram tomadas a partir de uma rígida cadeia de comando mas, ao contrário, dependiam das contingências. Os oficiais consultavam os nobres e, se todos estivessem de acordo, não havia problemas; contudo, em determinadas situações as diferenças entre essas classes vinham à tona, provocando confrontos que variavam de insubordinações<sup>58</sup> e

---

<sup>57</sup> *Naufração de Jorge de Albuquerque Coelho*: “vendo o piloto, mestre e marinheiros [...] que a nossa nau, e gente tinha recebido muito dano da artilharia, e arcabuzaria dos franceses, e que nos ia faltando a pólvora, requereram a Jorge de Albuquerque, e aos que o ajudavam, [...] que se dessem, e consentissem render-se, pois não se podiam defender, e não quisessem ser causa de os matarem a todos, ou de os meterem no fundo. Os que pelejavam responderam, que se não haviam de render enquanto tivessem forças para pelear. E vendo eles sua determinação (parece que estavam aconselhados todos) mandaram dar subitamente com as velas em baixo, e começaram a bradar pelos franceses, que entrassem à nau, que já se lhe rendiam. Vendo Jorge de Albuquerque, e os companheiros que o ajudavam, um caso tão súbito, e não esperado, quiseram matar o piloto, e o mestre, por fazerem tamanho desatino, e fraqueza; mas o tempo e estado em que se viam os desviou disso, porque logo na mesma hora, que amainaram nos entraram pela quadra dezassete franceses [...], os quais, sem se lhe poder estorvar, se senhorearam da nau [...]. E sendo dito ao capitão francês, que Jorge de Albuquerque fora o que os fizera defender a nau todo aquele tempo [...] lhe disse: Que coração tão temerário é o teu que quiseste provar a defender esta nau com tão poucos petrechos de guerra, contra a nossa tão armada? Ao que Jorge de Albuquerque respondeu: [...] podes agradecer a boa ventura, que contra mim tivesse, à treidoíce de meus companheiros, piloto, mestre e marinheiros, que contra mim foram, que se eles me ajudaram como estes soldados amigos, e bons companheiros [...], nem tu estiveras nesta nau como vencedor, nem eu como vencido.” (*HTM*, p.396-398)

<sup>58</sup> *Sucesso que tiveram as naus Águia e Garça*: “forçado Francisco Barreto [da nau *Patifa*] da necessidade presente, e receoso do perigo futuro, mandou [...] fazer sinal à outra nau [*Garça*] de João Rodrigues de Carvalho, para que arribasse sobre ele [...]: o que ouvido pelo capitão dela mandou ao piloto e mestre, que seguissem aquela bandeira de El-Rei Nosso Senhor, pois aquela nau era sua, e ia em tão grande trabalho e perigo tão evidente [...]. A este mandado do capitão João Rodrigues de Carvalho não quiseram o piloto

revoltas a levantes ou motins<sup>59</sup>, de tal modo que essas insurreições ocorridas em alto-mar constituíam manifestações revolucionárias contra a ordem estabelecida.

Embora o mar e a nau constituam por excelência os espaços primordiais das viagens, no ideário das navegações lugares cujas fronteiras são imprecisas - como praias e ilhas – assumem uma configuração alegórica, sendo há tempos associados à coexistência do Bem e do Mal, do divino e do demoníaco. Na cultura portuguesa, a importância do mar remonta à História mais antiga da Lusitânia: já a luta entre Roma e Cartago (264-146 A.C.), motivadora das primeiras invasões romanas na Península Ibérica, é apontada por Fernand Braudel<sup>60</sup> como uma guerra pelo domínio do mar. Se então o controle do Mediterrâneo era decisivo para a hegemonia de qualquer civilização, o mar passa a configurar um espaço privilegiado também nos mitos literários de povos como os gregos e celtas. Nas lendas marítimas, desde a Antiguidade, um lugar em especial

---

nem o mestre e mais oficiais obedecer: antes lhes fizeram grandes protestos e requerimentos, que fizesse sua viagem para Portugal, porque aqueloutra nau se ia a perder, e que já não tinha remédio; e que não era razão que também eles se perdessem com ela: que menor mal era perder-se uma nau, que ambas. E como o capitão era só, e os outros muitos, venceu a força à razão; e seguindo eles a sua, sem darem pelo que o capitão mandava, se foram caminho do Reino, deixando a outra nau”. [...] seguindo o rumo da nau *Garça* que a tinha deixado com tanta desumanidade, sem culpa do capitão, como a nau *Patifa* era muito veleira foi alcançando a outra [...]. Tanto que a nau *Garça* teve vista da outra nau [...] foi esperando por ela até chegarem à fala [...]. E chegando à nau, mandou Francisco Barreto fazer um requerimento ao capitão, e aos mais oficiais, em que lhes requeria da parte de El-Rei Nosso Senhor, que seguissem aquela nau, e a não desamparassem, sob pena de os haver por traidores, e alevantados contra El-Rei, e lhes encampava toda a fazenda que ia nela para El-Rei haver a sua pela dele capitão, e de todos os mais oficiais [...]. A isto responderam os da nau *Garça*, que eles seguiriam a nau, e não fariam outra cousa.”(HTM, p. 188-190)

<sup>59</sup> *Tratado das Batalhas do Galeão Santiago*: “se foram muitos ao capitão-mor, dizendo-lhe, que já que a fortuna os tinha chegado àquele estado, e irremediavelmente se ia o galeão ao fundo por momentos, lhe requeriam, que se entregassem, e não permitisse, que morressem todos afogados, pois careciam de remédio humano para se poderem defender. O capitão-mor lhes respondeu, que se lembrassem que eram portugueses, a quem em semelhantes sucessos o temor da morte não fizera nunca perder o ponto da honra, e obrigação de cavaleiros, [...] que se haviam de defender com muita honra. E neste passo mostraram os fidalgos, e nobres bem a galhardia de sua cavalaria, e sangue, ajudando ao capitão-mor muitos deles a aquietar aquela turba amotinada. [...] tornaram em grande motim ao capitão-mor, levando consigo o padre Frei Félix [...], o qual lhe requereu em nome de todo aquele povo, que pelas Chagas de Nosso Senhor JESU Cristo se quisesse entregar [...] à disposição do inimigo. A estas palavras [...] respondeu o capitão-mor: *Já V. R. tem muito bem cumprido com o ofício de bom Religioso e Pregador, agora deixe-me a mim fazer o de capitão.* [...] E desobedecendo ao capitão-mor a maior parte da gente, se subiu o motim ao capitão, e por mais brados, e diligências do capitão, se lhe desobedeceu, e se largou por popa uma bandeira branca, por um oficial do galeão. A qual sendo vista dos inimigos, cessaram com a bateria, adonde o capitão não pôde dissuadir a turba amotinada, que não desse pacífica entrada aos inimigos, (que eles já desejavam mais granjear por amigos, que escandalizá-los)”. (HTM, p.764-766)

<sup>60</sup> BRAUDEL, Fernand. *Memórias do mediterrâneo*. Lisboa: Terramar, 2001.

constitui o cenário das aventuras humanas e divinas – a ilha. Enriquecida ao longo dos séculos por raças cujos territórios abarcavam regiões costeiras repletas de ilhas, sua mitologia foi incorporada ao imaginário cristão medieval, que tinha uma predileção por esses espaços fechados onde o maravilhoso existia por si mesmo, fora das leis que governavam o mundo cristianizado e por isso local do arbitrário, do imprevisível e da transgressão da ordem moral.

Na literatura ibérica, a presença das ilhas é significativa já na sua mais célebre novela de cavalaria, o *Amadis de Gaula*, em que o protagonista aparece ligado às águas desde o seu nascimento: fruto de uma relação secreta, Amadis é colocado por sua mãe a vogar numa arca que chega ao mar, sendo aí encontrado por um cavaleiro que resolve criar o recém-nascido, dando-lhe o nome de “Donzel do Mar”. É principalmente esse epíteto que desperta a atenção da rainha da Escócia pelo jovem Amadis, levado então para a sua corte, onde recebe uma educação capaz de transformá-lo em um guerreiro imbatível. Mais tarde, numa de suas notáveis vitórias, Amadis consegue acabar os mágicos encantamentos da “Ínsua Firme”, reservados aos maiores amadores do mundo, à mulher mais bela e ao melhor cavaleiro, tornando-se assim o senhor daquele lugar. Durante suas aventuras, o herói percorre ainda as ilhas da Romania e, na “Ilha-do-Diabo”, Amadis mata o monstro Endriago, retornando ao final para a Ilha Firme, junto com sua senhora Oriana. Na novela, os diferentes espaços insulares representam um conjunto de paradigmas que identificam a visão de mundo medieval: a idéia da harmonia e da perfeição, intrínseca à teologia cristã, aparece sintetizada na “Ilha Firme” de Amadis, em cuja sociedade prevalecem valores como o amor e a justiça; em oposição, a imagem de um local demoníaco, habitat de seres fantásticos e monstruosos, é reproduzida na “Ilha-do-Diabo”.

Com efeito, o homem medievo dirigia para o oceano um olhar ambíguo, considerando-o simultaneamente uma fonte de felicidade e um império do mal. A Idade Média, cristianizada, assiste à disputa do mar entre Deus e Satanás, conforme se verifica nos relatos de inúmeros viajantes, onde são narrados episódios fabulosos marcados pela superposição de símbolos sagrados e profanos. Mas o fundamental é que parece ter-se operado uma fusão entre as ilhas misteriosas da Antigüidade e o paraíso terrestre bíblico; de fato, a conotação simbólica da ilha como espaço edênico nasce de uma mudança na visão do narrador hagiográfico da Idade Média. Até o século XII, as “viagens da alma”, redigidas em latim, constituíram um gênero literário de sucesso, compostas por todo o Ocidente (Itália, Espanha, Ilhas Britânicas, Alemanha), sendo os mosteiros seus grandes centros de redação e difusão. Gradualmente, porém, a concepção do Paraíso como um espaço metafísico, a ser alcançado depois da morte, foi sendo acrescida de outra configuração, segundo explica Jean Delumeau:

As ‘viagens ao além’ oferecem descrições dos sofrimentos *post-mortem*, freqüentemente mais longas e detalhadas que as evocações paradisíacas. Além disso, estas últimas desdobram-se por vezes entre a Jerusalém celeste e um *locus amoenus*, uma espécie de paraíso terrestre redescoberto, integrado ou não a um paraíso definitivo. De fato, por muito tempo foi mantida a concepção segundo a qual os justos esperam em um jardim abençoado a ressurreição geral e a passagem à eternidade bem-aventurada. Os relatos de viagens aos espaços da felicidade ora mencionam apenas esse novo paraíso terrestre, ora o associam ao paraíso definitivo, ora evocam apenas este último. Mas a adição de todas essas visões, por um processo de acumulação, enriqueceu o imaginário paradisíaco.<sup>61</sup>

No momento em que a idéia de Paraíso deixa de relacionar-se exclusivamente à morada celestial da alma e passa a admitir o conceito de um novo Éden terreno, inúmeros religiosos empreendem jornadas exaustivas e mesmo perigosas à sua procura. Convictos na existência desse Paraíso em mares distantes, surgem os monges

---

<sup>61</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.76

navegadores - S. Patrício, St.º Amaro, S. Brandão – para os quais ele concretizaria uma reintegração em que consiste a própria vida mística. Rumo a uma ilha longíssima no fim do mundo (os mapas medievais situavam o Paraíso Terrestre no Extremo Oriente), esses monges realizam uma jornada iniciática em busca de um conhecimento que habilitaria o santo para a visão final da cidade celeste. De maneira privilegiada, a ambiência insular – com o isolamento reflexivo, o silêncio e a solidão – propicia as condições para o encontro consigo mesmo, processo que tem como meta individual a aquisição de um saber superior e diferente do anterior, que só pode ser encontrado no espaço sagrado da ilha.

Enquanto a imensidão oceânica configura a antítese do Jardim do Éden, as Ilhas Afortunadas cristalizam o desejo humano de reviver a Idade de Ouro. Sua concepção arquetípica, conforme elaborada por Camões na “Ilha dos Amores”, foi contudo sendo transformada em narrativas que passaram a refletir uma percepção do mundo contrária à episteme medieval. Assim, embora na busca da matriz literária dos relatos de naufrágio o modelo mais direto deva ser procurado nas viagens fantásticas para além do mundo conhecido (em especial na *Vida de Santo Amaro*), Fernão Mendes Pinto adota uma perspectiva dessacralizante ao longo das descrições de algumas *ínsulas estranhas* incluídas em sua *Peregrinação*.

Centradas na figura do chefe de piratas António de Faria, as histórias desse bando de aventureiros na Ásia por vezes transcorrem em ilhas, nas quais os viajantes evidentemente não desejam adquirir qualquer conhecimento místico, mas sim riquezas materiais, ainda que para atingir esse objetivo deturpem os conceitos éticos e religiosos que eles próprios, como representantes da cristandade no Oriente, deveriam ajudar a difundir. Destacamos, inicialmente, o episódio no qual, após uma terrível tempestade,

que provoca o naufrágio de todas as suas embarcações, António de Faria e seus companheiros sobrevivem alcançando a “Ilha-dos-Ladrões”. Nas hagiografias, a tormenta é sempre descrita como um castigo enviado por Deus aos pecadores, enquanto a salvação demonstra Sua misericórdia para com os homens que, arrependidos de sua vida anterior, deveriam a partir de então começar uma existência honrada e digna. Todavia, não é essa a atitude dos piratas: mesmo horrorizados com as centenas de corpos que jazem na praia, todos imediatamente anseiam por compensar os prejuízos decorrentes da perda das mercadorias transportadas, esperando

[...] em Deus Nosso Senhor que ali naquele despovoado e espesso mato lhes havia de trazer coisas com que se salvassem, porque se havia de crer firmemente que nunca Ele permitia males que não fosse para muito maiores bens, pelo que ele esperava com firme fé, que se ali perdêramos quinhentos mil cruzados, que antes de pouco tempo tornaríamos a ganhar mais de seiscentos mil (*Pereg.*, p.167).

Os dias subseqüentes à tragédia são repletos de tristezas e sofrimentos:

Todos os que escapámos daquele miserável naufrágio [...] andámos nus e descalços por aquela praia e por aqueles matos, passando tantos frios e tantas fomes que muitos dos companheiros, estando falando uns com os outros, caíam subitamente mortos em terra, de pura fraqueza, e não causava isto tanto a falta do mantimento, quanto ser-nos esse que comíamos muito prejudicial, por ser todo podre e bolorento, e além de feder incomportavelmente, amargava de maneira que não havia quem o pudesse meter na boca. (*Pereg.*, p.168)

Entretanto, certa manhã aparece nos céus uma ave - um milhano - que deixa cair de suas garras um peixe fresco, reanimando em António de Faria a esperança numa ajuda de Deus, a quem roga que “mandes por tua misericórdia, com que daqui nos leves a terra de cristãos, onde perseverando em teu santo serviço, acabemos como fiéis” (*Pereg.*, p.169). Vislumbrando ao longe mais pássaros a sobrevoarem a outra parte da ilha, os piratas se dirigem para lá em busca de alimento, descobrindo então “um vale muito plano de muitas árvores e diversas frutas, e pelo meio dele uma ribeira de água

doce” (*Pereg.*, p.169). É de fato comum as representações simbólicas das ilhas serem marcadas pelos extremos: de um lado, o espaço paradisíaco da felicidade; do outro, o lugar infernal e amaldiçoado, onde as penas são expiadas. Essa divisão reproduz, no interior do território insular, a transição do purgatório para o céu, trajetória possível aos merecedores de tal graça divina. Aqui, todavia, o posterior comportamento dos piratas é vergonhoso: escondidos no mato, eles vêem um navio chinês atracar na ilha e, aproveitando que seus tripulantes permanecem distraídos em terra, decidem roubar a embarcação, que consideram ter sido milagrosamente trazida para eles. Conseguindo assim fugir da “Ilha-dos-Ladrões”, os portugueses abandonam aqueles perplexos estrangeiros na praia; mas, enquanto avaliam as mercadorias achadas a bordo, encontram também um menino chinês que ficara para trás. Mesmo amedrontado com seu destino – era freqüente o rapto de crianças para servirem como intérpretes ou “línguas” - ele declara sua revolta:

[...] vos vi louvar a Deus com os beijos untados, como homens a quem parece que basta arregar os dentes ao céu sem satisfazer o que têm roubado; pois entendi que o Senhor da mão poderosa não nos obriga tanto a bulir com os beijos, quanto nos proíbe de tomar o alheio, quanto mais roubar e matar, que são dois pecados tão graves quanto depois de mortos conhecereis no rigoroso castigo de sua divina justiça. (*Pereg.*, p.173)

Essa contundente lição de moral é um exemplo da intervenção, mesmo inverossímil, de personagens orientais que desmascaram a hipocrisia e a falsidade dos portugueses – frente àqueles nativos civilizados, os cristãos é que se tornam bárbaros. Uma crítica que Fernão Mendes Pinto exerce também no relato sobre o saque à ilha de Calemplui, local dos mausoléus de reis da China. Desde o princípio da narrativa, o autor enfatiza o caráter particular desse espaço:

Era esta ilha toda fechada em roda com um terrapleno de cantaria de jaspe, de vinte e seis palmos de alto, feito de lajes tão perfeitas e bem assentes que todo

o muro parecia uma só peça, coisa de que todos se espantaram muito porque até então não tinham visto em nenhuma parte, nem da Índia nem fora dela, coisa que se parecesse com aquela. (*Pereg.*, p.235-6)

O isolamento pelo qual uma ilha é tautologicamente definida assume agora uma dimensão sobrenatural: além do muro altíssimo, Calemplui é cercada por grades e, dentro delas, uma fileira de ídolos rodeia toda a redondeza da ilha. Na sua descrição pictórica, sobressaem os motivos iconográficos que caracterizam tanto a ambiência sagrada do lugar quanto a sua riqueza: “edifícios com sete frontarias de casas, a modo de igrejas”, todos “cobertos de ouro” (*Pereg.*, p.236). Enquanto na mitologia céltica as ilhas que surgem como morada dos mortos evocam no viajante um sincero respeito, em Calemplui os tesouros preservados pelos ermitões são impiedosamente roubados pelos piratas, mesmo “levando todos o nome de Jesus na boca e no coração” (*Pereg.*, p.237). Nesse episódio, é significativa a presença de “um homem velho, que pelo parecer seria de mais de cem anos” (*Pereg.*, p.238), com aspecto nobre. Trata-se do ermitão Hiticou, indefeso guardador de um mausoléu alvo da pilhagem de António de Faria, a quem este inclusive conta uma acintosa mentira sobre seu propósito, afirmando que

[...] se perdera no mar, do qual se salvara milagrosamente [...], e que porque prometera de vir em romaria àquela terra santa a dar louvores a Deus por o salvar do grande perigo em que se vira, vinha agora a cumprir sua promessa, e juntamente lhe vinha pedir ele alguma coisa de esmola com que se tornasse a restaurar de sua pobreza, e que ele lhe protestava que dali a três anos lhe tornaria dobrado tudo o que agora tomasse. (*Pereg.*, p.238)

Tradicionalmente, os velhos sábios e virtuosos que habitam mosteiros – ilhas dentro de ilhas – são mestres dos viajantes, oferecendo-lhes conselhos humildemente recebidos como uma orientação segura para o restante do percurso marítimo. Já a atitude dos piratas demonstra um total despreço pelo ermitão, cuja integridade de caráter é vigorosamente expressa nas palavras que dirige a António de Faria:

- Muito bem ouvi o que disseste, e também entendi a danada tenção em que o sulco de tua cegueira, como piloto do inferno te traz a ti e a essoutros à cônica funda do lago da noite, porque em vez de dares graças a Deus por tamanha mercê que te fez, o vens roubar. Pois pergunto: se assim o fizeres, que esperas que faça de ti a divina justiça, no derradeiro bocejo da vida? Muda esse teu mau propósito e não consintas que em teu pensamento entre imaginação de tamanho pecado, e Deus mudará de ti o castigo. E fia-te de mim que te falo verdade, assim me ela valha enquanto viver. (*Pereg.*, p.238)

Fingindo remorso, o pirata conversa com o velho e tenta convencê-lo de suas boas motivações; porém, enquanto isso, António de Faria “não deixou de acenar aos soldados que continuassem com o que tinham entre mãos, que era escolher a prata que se achava nos caixões, de mistura com os ossos dos finados que também estavam dentro” (*Pereg.*, p.239). Ao ver a profanação do santuário, “o ermitão sofria tão mal que duas vezes caiu esmorecido do banco em que estava sentado, para baixo, como homem que sentia aquilo como ofensa grave” (*Pereg.*, p.239). Com sua lúcida perspicácia, o personagem não se deixa ludibriar pelos portugueses, que mais uma vez demonstram sua desonestidade e falta de escrúpulos diante dos orientais.

Já na *História Trágico-Marítima*, a presença dos viajantes em ilhas geralmente decorre de alguma circunstância adversa, como a urgência no reabastecimento dos suprimentos - água e comida -, escassos a bordo devido ao prolongamento imprevisto da viagem (ex: calmaria). Mas o espaço insular também pode significar a derradeira esperança de sobrevivência nas tragédias, correspondendo então a uma das etapas pelas quais definiu-se a estrutura básica do relato de naufrágio, constituído por unidades específicas de conteúdo em progressão serial, conforme esquema de Giulia Lanciani: Antecedentes – Partida – Tempestade – Naufrágio / Ataque corsário – Arribada / Captura – Peregrinação / Impiedade dos inimigos – Retorno<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> LANCIANI, Giulia. *Sucessos e naufrágios das naus portuguesas*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

Na ilha, os sobreviventes enfrentam imensas adversidades - cumprindo uma espécie de penitência - diante das quais a maioria sucumbe, até que seja alcançada a salvação através de um resgate implorado aos céus: “nós quase desesperados de poder ter remédio de embarcação, com choros e prantos nos lançávamos de bruços, pedindo misericórdia a Deus” (*HTM*, p.153). Esse caso particular do “Naufrágio da Nau Conceição” distingue-se dos demais pelo sentimento comunitário surgido quando aquelas pessoas se acham destituídas de qualquer recurso socialmente diferenciador proporcionado pela civilização:

todos os dias que o mar dava lugar púnhamos muita diligência em o barquinho trazer algum peixe, e o que nele vinha o levavam logo à despensa, e o faziam em postas tamanhas umas com as outras, e o coziam, e mandavam assentar a gente toda em ordem, e tanto davam ao grande como ao pequeno, e ao negro como ao branco, e desta maneira se governava a gente toda como irmãos, sem entre eles haver nunca brigas, porque os que os regiam não o consentiam, e quem havia mister castigo davam-lho. (*HTM*, p. 159)

Escrito por um sobrevivente – Manoel Rangel -, o relato se mostra capaz de fazer-nos acreditar que tal comportamento menos egoísta realmente foi adotado pelos naufragos, cujas demonstrações de solidariedade fogem ao padrão usualmente predominante em tais contingências: “demos à gente toda o comer cozido, e dali por diante por não haver lenha se dava o peixe cru, e aos doentes se dava cozido, e lho levávamos pelas choupanas” (*HTM*, p.164). Ainda que essa igualdade não fosse espontânea, mas forçada pela adversidade, durante os cinco meses de permanência na “Ilhas dos Banhos”, em meio a uma natureza selvagem, acaba por aflorar em cada pessoa uma humanidade finalmente redescoberta:

Todos ainda éramos cento e sessenta e seis pessoas de diferentes pais, porém no mais irmãos muito conformes: todos sabíamos que não tínhamos mais mantimento que só para vinte dias com toda estreiteza que se pudesse pôr, e que havíamos de esperar por socorro três meses, e acabado o mantimento seriam acabadas nossas vidas; com tudo isto terem sabido, não houve quem quisesse amotinar a tomarem o comer uns aos outros, mas antes morrer, que tal ofensa fazer a ninguém: e tinham tanto acatamento aos que os regiam, que era cousa pasmosa. (*HTM*, p.162)

### 3. A EXPERIÊNCIA DO IMAGINÁRIO NAS NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS

Se o *topos* da viagem encontra-se consagrado por uma longa tradição literária, as bases comuns aos textos que desenvolvem essa temática são relativamente poucas, notadamente a aventura fascinante, o lugar desconhecido, a ousadia humana de enfrentar o perigo, o castigo divino pelo desafio aos limites – elementos recorrentes tanto nas viagens de Ulisses e Dante como em lendas célticas ou hagiografias medievais, inclusive nos relatos de Marco Polo. Presentes na construção de um determinado imaginário marítimo, através das narrativas portuguesas dos séculos XVI-XVII, contudo passam a admitir uma sucessão de variantes até a modernidade.

Uma distinção entre a referência concreta, por vezes científica, do mar e sua evocação literária é, segundo Michel Jourdin<sup>63</sup>, visível a partir do século XVII, especialmente na França, Inglaterra, Espanha e Itália. Na literatura, as aventuras marítimas correspondem então ao gosto do romanesco, da sensação e do espetáculo. A curiosidade pelo mundo oceânico e pelos seus lugares longínquos e a ambiência do mar são referidos a maior parte das vezes. Não obstante, pela sua força evocadora, o vocabulário náutico passou para a linguagem corrente até dos escritores sem conhecimento direto do mar. Impregnada de classicismo, na sua evocação literária esse espaço contudo raramente aparece descrito tal como é, em virtude da desconfiança que inspira; na maioria dos romances e peças de teatro, a concepção dramática do mar privilegia as aventuras trágicas, representadas dentro de certo convencionalismo mitológico.

---

<sup>63</sup> JOURDIN, Michel Mollat du. *A Europa e o mar*. Lisboa: Presença, 1995.

Mas o início do século XVIII inaugura, por toda a Europa, uma vaga de narrativas de aventuras marítimas, entre as quais destacam-se *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, e *As viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift. Daí em diante, o mar entra em cena através dos diversos gêneros literários, com tal sucesso que, na primeira metade do século XIX, desperta um espantoso interesse numa gama de leitores cada vez mais diversificados. Se o desenvolvimento de uma literatura marítima na Europa foi uma transformação do romantismo, seu êxito deve-se à sua relação com a tendência romântica do culto dos heróis. Porém, a partir de meados do século XIX essa escrita muda de tom para responder, devido a uma preocupação didática, às exigências de um público ávido de conhecimentos; mais séria, tratava frequentemente o mar de forma objetiva e descrevia ofícios e técnicas – desdramatizado depois do Romantismo, ele torna-se objeto de uma prática algo monótona.

Talvez isso explique a transgressora releitura da *Odisséia* feita por Eça de Queirós no conto “A perfeição”, onde ironicamente é reconstruída a época na qual o herói clássico encontrava-se em Ogígia, ilha que, sob todos os aspectos, constitui na narrativa queirosiana um *locus amoenus*, com sua exuberante natureza de eterna primavera. Entretanto, nessa perfeição paradisíaca nem as infinitas delícias propiciadas por Calipso são suficientes para aplacar a insatisfação de Ulisses, determinado em retornar a Ítaca, mesmo diante dos infortúnios profetizados pela Deusa. Ao abandonar sua situação de insularidade, o herói realista sente-se plenamente confiante em sua capacidade de enfrentar os perigos e vencer a mais temida ameaça: a morte no mar. Dessa forma, o conto parece contrapor-se ao emblemático sonho de Jean-Jacques Rousseau, que via na ilha o local onde o Homem poderia desenvolver suas qualidades como um ser naturalmente bom – uma concepção saudosista e nostálgica inclusive projetada no seu

romance *Emílio*, cujo protagonista tem como livro de cabeceira justamente o *Robinson Crusóe*. Tal configuração utópica da ilha consiste numa das imagens pelas quais, nas palavras de Mircea Eliade, “o mito do Paraíso Terrestre sobreviveu até hoje na forma adaptada do ‘paraíso oceânico’”<sup>64</sup>.

Interessa-nos destacar que o conto queirosiano integra-se nos denominados “discursos de viagens”, gênero tão tradicionalmente oitocentista, visto que já cultivado desde o romantismo por diversos autores, como Laurence Sterne (*A sentimental journey through France and Italy*), Xavier de Maistre (*Voyage autour de ma chambre*) e Almeida Garrett (*Viagens na minha terra*). É aliás este último que exerce uma influência significativa sobre um dos mais relevantes escritores portugueses do início do século XX: Raul Brandão. De acordo com Álvaro Manuel Machado,

Esta preferência por Garrett [...] reflecte o que para Raul Brandão foi na essência o Romantismo, assimilado na sua formação literária e depois presente através sobretudo do sentido trágico camiliano, constantemente referido: culto do eu nas suas mais aberrantes e extremas contradições [...]; jogo de máscaras em que a escrita se torna cúmplice, ou seja, ironia romântica levada às últimas conseqüências da ambigüidade narrativa [...]; enfim, atracção pela alma da paisagem e pelo imaginário popular, implicando este um certo romantismo nacionalista naif à Garrett, patente em tantos textos de Raul Brandão, desde *Impressões e paisagens* (1890) a *Portugal pequenino* (1930), passando por *Os pescadores* (1923) ou *As ilhas desconhecidas* (1926).<sup>65</sup>

N’*As ilhas desconhecidas* é revelada a visão brandoniana acerca de uma temática que, ao longo das décadas seguintes, continuaria a ser explorada por autores como Jorge de Sena, em “A Grã-Canária”; enquanto Raul Brandão concilia ‘antigo’ e ‘moderno’ ao adentrar pelas narrativas de viagens, o conto seniano subverte vários cânones do gênero, ambos através de abordagens surpreendentemente inovadoras, conforme este trabalho propõe-se a discutir.

<sup>64</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.7

<sup>65</sup> MACHADO, Álvaro Manuel. *Raul Brandão entre o romantismo e o modernismo*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1999. p.21.

### 3.1. AS ILHAS DESCONHECIDAS: NOTAS E PAISAGENS (1926),

#### DE RAUL BRANDÃO – O RESGATE DA TRADIÇÃO

Desde a *Peregrinação*, considerada por Carlos Reis “um dos relatos paradigmáticos da cultura portuguesa”<sup>66</sup>, ficou estabelecida a estreita relação entre experiência de vida, viagem e narrativa, tantas vezes encontrada na literatura dos séculos posteriores, especialmente no Romantismo. O objetivo essencial dos viajantes - a aquisição de um conhecimento ao longo da jornada iniciática – também está presente nesse livro de Raul Brandão, baseado na sua viagem realizada em 1924 pelos Açores e Madeira, sendo em cada capítulo registrada com precisão a cronologia de sua trajetória através do arquipélago:

De Lisboa ao Corvo (8 de junho a ... de junho)  
 O Corvo (17 de junho a 28 de junho)  
 A Floresta Adormecida (30 de junho a 13 de julho)  
 A Ilha Azul (16 de julho a 24 de julho)  
 O Pico (26 de julho)  
 A Pesca da Baleia  
 Homens e Barcos  
 As Sete Cidades e as Furnas (30 de julho a 6 de agosto)  
 O Atlântico Açoriano  
 Visão da Madeira (14 de agosto a 24 de agosto)

Lembrando que a principal motivação do narrador garretiano em seu percurso geográfico era a escrita – “Foi sempre ambiciosa a minha pena: pobre e soberba, quer assunto mais largo. Pois hei de dar-lho. Vou nada menos que a Santarém: e protesto que de quanto vir e ouvir, de quanto eu pensar e sentir se há de fazer crônica”<sup>67</sup> -, surge de imediato um ponto comum com a intenção declarada por Raul Brandão em cartas a Teixeira de Pascoaes:

<sup>66</sup> REIS, Carlos. Narrativa de viagens. In: BUESCU, Helena (coord.). *Dicionário do romantismo literário português*. Lisboa: Caminho, 1997. p.353.

<sup>67</sup> GARRETT, Almeida. *Viagens na minha terra*. Rio de Janeiro: Ediouro, /s.d./ p.25

\* 13 de Maio/1924: “Vou partir para Lisboa dentro de alguns dias e no dia 5 de Junho para os Açores – se a greve não transformar os meus planos. Conto demorar-me por lá dois meses e trazer notas para *Os lavradores* e naturalmente um volume *As ilhas desconhecidas* sobre o Corvo, as Flores e o Pico.”<sup>68</sup>

\* 21 de Maio/1924: “Só nas Flores e Corvo tenho de me demorar um mês!”<sup>69</sup>

\* 7 de Setembro/1924: “A viagem aos Açores foi esplêndida. Deve dar um livro interessante -, quando eu o puder escrever.”<sup>70</sup>

Dessa correspondência apreende-se a expectativa de Raul Brandão quanto ao futuro aproveitamento do material recolhido para *As ilhas desconhecidas*, produção talvez estimulada pelo êxito obtido por outro livro do autor – *Os pescadores* (1923), quase todo baseado em suas viagens ao longo do litoral português – junto a um público então interessado no pitoresco esteticista de costumes e paisagens. Com efeito, a publicação da obra dois anos após essa visita aos Açores reflete certa “moda neo-romântica iconoclasta”<sup>71</sup>; mas, para além disso, dá continuidade a uma tradição literária que, como já vimos, remonta à época medieval, quando surgem inúmeros relatos de viajantes em busca de ilhas - míticas, lendárias, mágicas, encantadas –, lugares maravilhosos que concretizam a aspiração humana de reencontrar o Paraíso Perdido.

Nas hagiografias medievais, o visionário é sempre um narrador, ou seja, sua experiência precisa ser transmitida através de um relato sobre o conhecimento místico adquirido na viagem iniciática, como no caso da *Navegação de S. Brandão*, romance de sucesso que apresenta a viagem do santo irlandês e de seus companheiros a um além

---

<sup>68</sup> VILHENA, António Mateus, MANO, Maria Emília Marques (recolha, transcrição, actualização do texto, introdução e notas). *Raul Brandão e Teixeira de Pascoaes: correspondência*. Lisboa: Quetzal, 1994. p.120

<sup>69</sup> Ibidem, p. 121

<sup>70</sup> Ibidem, p.123

<sup>71</sup> MACHADO, Álvaro Manuel. *Raul Brandão entre o romantismo e o modernismo*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1999. p.21.

marítimo que é a terra dos bem-aventurados. “Uma versão anglo-normanda desse poema, datada de cerca de 1200, descreve essa terra como um lugar de todas as felicidades, onde não se conhece a fome, nem a sede, nem os excessos do calor e do frio, nem a doença, nem o sofrimento”<sup>72</sup>.

Considerando ser a escrita uma das ‘regras’ fundamentais desse tipo de discurso que, nos séculos seguintes, efetivamente constituiria um gênero literário, verificamos que Raul Brandão incorpora em sua obra esse aspecto doutrinário e testemunhal, a começar pelas suas palavras de abertura:

Este livro é feito com notas de viagem, quase sem retoques. Apenas ampliei um ou outro quadro, procurando sempre não tirar a frescura às primeiras impressões. Tinha ouvido a um oficial de marinha que a paisagem do arquipélago valia a do Japão. E talvez valha... Não poder eu pintar com palavras alguns dos sítios mais pitorescos das ilhas, despertando nos leitores o desejo de os verem com os seus próprios olhos!... (AID, p.5)

De modo semelhante ao já exposto a respeito da *Peregrinação*, aqui também é estabelecida uma distinção entre o que se consegue transmitir pela escrita e aquilo que somente a visão pode apreender. Por outro lado, as paisagens descritas nessa obra nada têm de paradisíacas: ainda que os Açores já tenham sido identificados com as Ilhas Afortunadas<sup>73</sup>, na visão brandoniana desse arquipélago prevalece a idéia de inferno, configurada já mesmo em relação ao vapor “São Miguel”. A princípio mostrado simplesmente como um ambiente “sem o interesse da antiga navegação à vela: é a vida a bordo do hotel Francfort com porteiro e tudo” (AID, p.7) -, o vapor converte-se logo a seguir numa máquina “que range pavorosamente, como se fosse desconjuntar-se” (AID, p.8), despertando aquele “terror do mar” tão conhecido pelos navegantes que no passado

---

<sup>72</sup> DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.77

<sup>73</sup> Cf. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. António de Lacerda Bulcão - trajectória do Açor e do Corvo. In: CENTENO, Yvette, FREITAS, Lima de (coord.). *A simbólica do espaço: cidades, ilhas, jardins*. Lisboa: Estampa, 1991. p.153-168

saíam em busca de terras perdidas, a serem encontradas pelos bem-aventurados somente após uma longa e perigosa viagem marítima, caracterizada por todo tipo de obstáculo que dificultava o sucesso. “A idéia da morte não nos larga” (*AID*, p.8).

Além disso, durante os dias de travessia que antecedem sua chegada às ilhas açorianas, o escritor constata a disparidade entre a situação privilegiada de alguns – como ele próprio – e as árduas condições de outros, já que os confortos disponíveis a bordo para os passageiros da classe alta exigem um sacrifício desumano daqueles que trabalham a movimentar o navio:

Mas a alma do transporte é o fogo. É o fogo que faz girar os dois grandes veios de aço, que atravessam o barco em toda a sua extensão até às hélices. Entreabre-se uma pequena porta de ferro e recuo sufocado. A tragédia do navio que se transformou em máquina está aqui: para que o hotel viva, digira e se mova, é preciso que alguém sofra. Estou dentro dum grande poço de ferro onde a atmosfera é irrespirável. [...] A luz vem de cima, claridade duvidosa e suja, e quando aqueles homens, que se agitam lá dentro, abrem a porta da fornalha, um jorro vermelho ilumina, cresta e deslumbra. No chão ardem escórias, um fogueiro negro e curvado atira lá para dentro pazadas de carvão, e logo a portinhola bate com estrondo contra a alta parede de ferro. Fujo. Enquanto lá em cima todos nós vivemos no hotel Francfort de Santa Justa, os outros cá em baixo vivem no inferno. (*AID*, p.10)

A percepção brandoniana do sofrimento dos mais humildes, já presente em obras anteriores como *Húmus* (1917), é expressa, de um lado, através de sua dor de consciência perante a humanidade explorada; por outro lado, em meio ao remorso surge certa repulsa (“fujo”) frente a uma situação que o viajante não tem como transformar. Reações semelhantes se manifestam em várias passagens do livro, especialmente nos momentos em que Raul Brandão expõe o contraste entre uma natureza exuberante – descrita através de quadros verbais primorosamente elaborados – e as dificuldades de sobrevivência enfrentadas pelos insulares, em luta incessante contra o clima inóspito ou as injustas condições de trabalho:

\_ E o leite?

\_ Deixe-me dizer... O leite é para o senhorio, e se as vacas o não dão, temos de o pagar na mesma e pelo preço que a fábrica quiser. O que pode ficar ao pastor, que vive pobre numa rautilha (casa velha), é alguma criação muito mal criada, porque é preciso tirar o leite à mãe para o levar à fábrica. Acontece que às vezes morrem os bezerros – bôei-credo-andar! -; acontece também que no fim do ano, para a gente se remediar, tem de vender uma vaca para pagar a renda. Nunca, nunca se ganha para pagar ao senhorio. Isto está em termos de não se poder viver!

Nunca vi diante de mim figura tão inexpressiva. Não foi o isolamento que a criou: mais que o abandono, criou-a o desprezo pela criatura humana. O sentimento diante dela, terra e só terra, não é piedade – é medo, como se pela primeira vez deparasse com um homem diferente, mais perto do animal que os outros homens. Ninguém se aproxima deste escravo na solidão do mar e da pastagem. O que tenho é vontade de fugir, medo que isto se pegue. Lá fica no abandono de bicho, e de longe ainda o vejo parado e imóvel como se fosse de pedra – onde a dor não entra e, se entra, em pedra se converte logo. (AID, p.130)

A situação do camponês surge aqui destituída de qualquer grandeza trágica; ao contrário disso, prevalece sua condição ‘animalesca’, diante da qual o narrador confessa sentir tamanha aversão que rejeita uma identificação com esse outro que traz consigo uma diferença intransponível. Tal atitude, recorrente na obra brandoniana, é comentada por Oscar Lopes:

Mas além do elemento documental e do elemento barroco, não será difícil sentir que se junta uma confissão de ferocidade e estupidez humana. É que a confissão ocupa, ao lado da dor e do espanto, o primeiro plano entre os temas de Raul Brandão. A atitude confidente harmoniza-se, aliás, com a estrutura diarista ou memorialista que encontramos na base de quase toda a sua obra.<sup>74</sup>

Tamanho embrutecimento provocado pelas adversidades da vida no arquipélago açoriano reflete-se inclusive na maneira pela qual a própria natureza é descrita em algumas passagens do livro. Então destituído das características das paisagens literárias românticas<sup>75</sup>, aqui o cenário natural pouco tem de paradisíaco na visão do escritor. Pelo

<sup>74</sup> LOPES, Oscar. Raul Brandão. In: ---. *5 Motivos de meditação*. Porto: Campo das Letras, 1999. p.200.

<sup>75</sup> BUESCU, Helena. *Incidências do olhar: percepção e representação - natureza e registro descritivo na evolução do romance romântico*. Lisboa Editorial Caminho, 1990.

contrário: qualquer expectativa de deslumbramento frente a um espaço que anteriormente o viajante supunha edênico quebra-se por completo e, em vez disso, tem-se sua desconstrução consciente de todo um imaginário social:

A solidão é amarga – o homem um bruto. Quando Rousseau se entranha na floresta, procura e encontra o quadro dos primeiros tempos da humanidade e, comparando o homem natural com o homem artificial e mostrando no seu pretendido aperfeiçoamento a verdadeira origem de todas as suas misérias – ‘Insensatos – exclama – que vos queixais sem cessar da natureza, sabeis que todos os males vêm de vós próprios!’ A natureza descarnada mete medo, a natureza só nos impele a actos horríveis de instinto. Ao contrário do que diz Rousseau, o que nós temos a fazer é arredar a natureza para confins ilimitados e tender para o homem ideal. Deus nos livre do homem descarnado, sós a sós em sua tragédia, diante do acaso e do absurdo – do homem subjugado pelas necessidades elementares sobre a fraga no meio do mar, para dela extrair o necessário à vida, sem poder levantar a cabeça! (*AID*, p.33)

Na reflexão do autor, se nenhum homem submetido ao antagonismo de tais forças naturais deixa de sucumbir caso permaneça sozinho, a sobrevivência da essência humana de cada indivíduo depende da coletividade na qual está inserido. Nesse sentido, Raul Brandão dá relevo às mais singelas demonstrações de solidariedade entre os insulares: “Ninguém se sujeita a servir – mas todos os vizinhos se ajudam: quando toca o sino a rebate o povo acode a destelhar a casa, a construir a corte ou a levantar o socalco” (*AID*, p.26).

Outro meio de resistir àquele embrutecimento é através da religião, em especial na sua vertente messiânica. Já se constatou que, “em situações de crises, o imaginário coletivo tomou da matriz do imaginário religioso para se exprimir de três maneiras possíveis: o messianismo, a possessão e a utopia”<sup>76</sup>. Desaparecido o ideal utópico, as crenças messiânicas afloram como uma esperança de ultrapassagem das vicissitudes:

Nos olhos daqueles homens havia uma candura e uma fé que me infundiam respeito. Tinham alguma coisa de diferente. Alguma coisa de extraordinário

---

<sup>76</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p.218

que os estremava – como fidalgos da plebe. Não era a atitude nem os óculos enormes. Era o ar. Era a alma. Era um idealismo, ridículo e amargo como o de D. Quixote. Não me atrevi a discutir com eles. Todos esperam pelo D. Sebastião como esperam pelo reino dos céus, e um assevera-me à despedida: - No ano em que houverem três Invernos e um Verão, vem D. Sebastião. – E saem pela porta fora, descalços, graves, agarrados aos paus, juntos e vivendo daquele sonho desconforme. E eu fiquei a olhar para eles espantado... (*AID*, p.60).

Esse espanto do viajante novamente evidencia a sua distância em relação ao povo local: enquanto no contato direto com a realidade insular foi destruída sua prévia crença na utopia (concepção de classes aristocráticas, burguesas ou intelectuais), essa manifestação do messianismo (o qual possui origem popular) lhe causa um irreversível estranhamento. Quer dizer, a transformação da perspectiva do viajante somente ocorre numa única direção, visto não ser ele capaz da aceitação nos habitantes de um comportamento que preconceituosamente considera “ridículo”.

Na abordagem das questões sociais identificadas pelo autor ao longo de seu percurso através das ilhas açorianas, destaca-se ainda o problema da emigração: “Quase todos os homens, e até as mulheres, emigram para a América, e os que não emigram é porque não podem fugir. Se a América abrisse largamente as portas, os Açores despovoavam-se. Já faltam braços para cultivar as ilhas. Há-os que se fazem horticultores nas Bermudas” (*AID*, p.121); “Lavradores do mar e lavradores da terra, porque quase todos eles cultivam um chão e pescam para comer. Se os pescadores emigram nas baleeiras, os lavradores vão trabalhar para os ranchos da América” (*AID*, p.127). Essa temática da emigração, que no romance contemporâneo aparece em vários escritores de raízes açorianas (por exemplo, João de Melo), é nesse contexto inaugurada por Raul Brandão, que assim constitui referência imprescindível para a compreensão de outros que o seguiram, como Jorge de Sena e Vitorino Nemésio.

Sem dúvida, o conjunto da obra brandoniana dá conta de como a ficção portuguesa se pensa e a partir de que desconstruções ela nasce, devido em grande parte ao seu estatuto híbrido (narrativa + prosa poética), aliás evidente n’*As ilhas desconhecidas*. Aí, mesmo as descrições trazem invenções de linguagem adotadas para fundir apontamentos sobre lugares ou histórias com uma tensão criadora memorialística: “há a notação do instante que sensualmente se fixa na memória e exprime uma certa violência telúrica, um certo excesso vital, que se prolonga na própria atracção pela morte, com ela se confundindo”<sup>77</sup>. É o caso da dramática passagem em que a violência de um ciclone é descrita de forma impressionista e transfiguradora do real:

Essa coisa monstruosa revela uma vida própria, uma inteligência, uma astúcia como se nela pairasse o espírito do mal. Enorme e desgrenhada, persegue com intenção o barco por entre clamores desesperados e apupos, atirando-lhe farrapos negros por todos os lados. De quando em quando um grito, um grito mais alto de ser vivo e desconforme, ou um choque que abala todo o navio. Os homens olham fascinados o monstro imenso e negro, vivo e negro, e esperam. Esperam a vida ou a morte. Esperam-na no segundo que decorre; esperam-na na pausa da catástrofe – e outra vez o ciclone se enovela à volta daquelas tábuas e desencadeia todas as fúrias que traz consigo e as atira todas juntas e a rebramir ao mesmo tempo, a rasgar-se de cólera ao mesmo tempo, enquanto as ondas em choques sucessivos arremetem. Angústia, pavor – e o monstro sempre à volta, sempre à volta, procurando levá-los para um ponto que é o abismo. Fugir só pela tangente – fugir ou morrer, enquanto o clamor das ondas, que sobem até ao ar para caírem entre espumas refervendo, aumenta e ameaça meter no fundo aquela caranguejola que se atreve a lutar e a vencer. Espasmos de raiva impotente para se seguir outro assalto formidável.

Às vezes a catástrofe assume extraordinário esplendor; outras paira no céu o terror baço, e suspenso. As velas não resistem e despedaçam-se e tudo parece acabar no mundo. A noite é o inferno, a noite é trágica. (*AID*, p.160)

À semelhança das tormentas relatadas na *História Trágico-Marítima*, essa cena recupera índices imaginários então solidamente preservados nos Açores, tais como a imagem das ilhas como sendo parte de uma civilização desaparecida: “A Atlântida devia englobar uma parte do mar das Antilhas, o mar dos Sargaços, os arquipélagos da

---

<sup>77</sup> MACHADO, Álvaro Manuel. *Raul Brandão entre o romantismo e o modernismo*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1999. p.81.

Madeira, dos Açores e Cabo Verde” ((*AID*, p.163). Ou também Pico como “uma estátua erguida até ao céu e amoldada pelo fogo – é outro Adamastor como o do cabo das Tormentas” (*AID*, p.103-104).

Surgem ainda os seres fantásticos, tão arraigados no imaginário marítimo, desde sempre criados como uma “fundamental necessidade social” – “a vontade de imaginar um mundo desconhecido (o monstro)”<sup>78</sup> no qual possam ser combatidos os medos (a morte) cuja existência independe da nossa construção mental sendo, por isso, inacessíveis. Assim, o duelo nas águas habitadas pelo dragão do mar:

Se há uma imagem viva do inferno é o mar, onde os peixes se devoram numa luta sem tréguas – os pequenos e os grandes, os monstros que esperam a presa sem bulir, com olhos esbranquiçados e fixos, e os que, para comer, são açoitados, dilacerados, rasgados pelos tentáculos e pelos sugadouros das vítimas. Há peixes devorados por parasitas, há-os que se introduzem dentro do outro e não o largam sem o devorarem inteiramente, deixando-lhe apenas a pele. Todas as fantasias e todos os dramas de pavor são possíveis no mar, chegando a admitir-se hoje a possibilidade da serpente que devorava navios. (*AID*, p.167)

Essa e outras vivências intrínsecas ao cotidiano das comunidades piscatórias ou agrárias são observadas sob uma perspectiva que não consegue exatamente incorporar uma visão sociológica por parte de Raul Brandão, antes denunciando seu olhar estrangeiro que acaba por delimitar a viagem como desconhecimento, isto é, permanência de uma alteridade nunca superada. Contudo, *As ilhas desconhecidas* preservam o mérito de ultrapassar o estilo de reportagem – restrito à enumeração de pormenores -, sobrepondo ao realismo documental das descrições de ambientes naturais uma outra dimensão. Nas palavras de Óscar Lopes: “A paisagem brandoniana é sempre humana, pelo menos é a expressão consciente de um estado de alma, de uma intenção

---

<sup>78</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p.117

humana embora, por vezes, com objecto indefinido”<sup>79</sup>. Ao valorizar antes de tudo a presença humana num universo de sensorial espanto, extasiado de ver e sentir, Raul Brandão transcende quaisquer excessos barrocos ou românticos, permitindo que uma verdadeira modernidade aflore em sua escrita.

### 3.2. “A GRÃ-CANÁRIA” (1961), DE JORGE DE SENA –

#### UM ENCONTRO CAMONIANO

Na representação pictórica das *ínsulas estranhas* pelo narrador hagiográfico da Idade Média, sobressai a imagem da ilha-montanha, evidenciando-se, dessa forma, um motivo iconográfico relacionado com a "Ilha dos Amores" de *Os Lusíadas*: a estilização do paraíso terrestre como uma montanha cônica no meio de uma ilha longíssima nos mares do fim do mundo. A assimilação entre esses dois espaços permite que, na criação alegórica de Camões, seja identificada a concretização literária do mito da Idade de Ouro, um estado de inocência que o Homem teria transformado com o pecado original. A partir disso, se desenvolverá nossa comparação desse episódio da epopéia com o conto seniano "A Grã-Canária", demonstrando como certos segmentos dessa narrativa são exatamente uma inversão paródica do texto camoniano, enquanto noutros há uma significativa equivalência.

A estória é baseada na viagem de instrução realizada por Jorge de Sena como cadete da marinha portuguesa. Situada no Oceano Atlântico, 1938, inicia-se num barco português, liderado por um autoritário capitão que, ao contrário do "ilustre Gama", nada tem de "valeroso": adepto da ideologia fascista de Salazar, ele impõe o terror no navio, respaldado por obscuras influências políticas:

---

<sup>79</sup> LOPES, Óscar. Raul Brandão. In: ---. *5 Motivos de meditação*. Porto: Campo das Letras, 1999. p.196.

[...] o comandante, sem dizer palavra, com um sorriso apertado nos lábios pálidos, retraídos como os de uma velha desdentada, passeava na ponte [...]. Dizia-se que toda aquela superioridade desdenhosa, aqueles caprichos férreos com que dominava sem explicações e só por virtude do título, e aquele silêncio irônico, eram o escudo com que ele encobria uma arte de navegar, praticada sobretudo nos corredores mais escusamente políticos do Ministério e na administração de várias empresas rendosas. Mas dizia-se muito em segredo, por causa desses mesmos corredores. (AGC, p.217-218)

A bordo desse microcosmo da nação, num ambiente de opressão, suspeitas e espionagem, um grupo de cadetes realiza uma viagem antiépica: a iminente escala na cidade de Las Palmas de modo algum representa "A glória por trabalhos alcançada,/ Satisfação de bem sofridos danos" (*Lus.*, IX, 18). Os sofrimentos desses mareantes, que também ansiavam por "Algun repouso", tinham uma natureza nada heróica: "dias e noites" "exaustivos", "com turnos às bombas, porque o rompimento de um tubo inundava continuamente a casa das máquinas" (AGC, p.218). Assim, parodia-se aqui uma das fundamentais regras do discurso hagiográfico de visões: a jornada perigosa por mar, na qual a barca, símbolo de proteção, resguarda o navegante do perigo das águas, até que se encontre a ilha paradisíaca, etapa final da viagem iniciática, passagem para o outro mundo. N' *Os Lusíadas*, a recompensa preparada por Vênus, sem dúvida, concretiza mitos como o das ilhas afortunadas:

a "Ilha dos Amores" poderia até ser considerada uma reprodução da "Ilha do Paraíso" – Lugar em que se dava a manifestação concreta da Divindade e de que nos falam as narrativas de viagens ao "outro mundo". Tal como aqueles místicos navegantes, assim também os primeiros navegantes que vão para o Oriente pela via ocidental encontram ("acham") na sua rota só ilhas, primeiro reais, depois "inventadas": ilhas, porém, todas elas já existentes no imaginário colectivo, todas já marcadas por uma forte carga utópica".<sup>80</sup>

De maneira diversa, também a ilha Grã-Canária já existia no imaginário dos cadetes que, "alongando a sua nudez maliciosamente desperta pelas idéias de terras próximas", revelam "um nervosismo expectante, alegremente curioso de novas terras e novas

---

<sup>80</sup> FINAZZI-AGRÓ, Ettore. Ir algures: a delimitação do ilimitado na literatura de viagens dos séculos XV e XVI. Revista *Vértice*, II Série, n.11, fevereiro de 1989. p.87.

prostitutas” (AGC, p.219), que simbolizavam cada porto na memória coletiva da tripulação. Por meio dessa ansiedade juvenil extravasam a tensão do trajeto marítimo ao longo do qual os castigos pelas faltas e abusos “havam chovido”, em decorrência da espionagem a bordo. Assim, a tirania do comandante tem a sua contrapartida numa parcela da tripulação adepta da ideologia fascista de Salazar, dentro de um contexto histórico ibérico equivalente, em parte, ao desconcerto que Camões identifica em sua época.

Na iminência da chegada ao arquipélago, o discurso do capitão, carregado de uma vacuidade retórica comparável à adotada pelo Estado Novo, interliga a Guerra Civil espanhola à fracassada rebelião dos navios de guerra portugueses (1936). São significativas as palavras escolhidas pelo narrador para descrever a violência da repressão ditatorial aos que desafiaram os “interesses mais sagrados” do regime: os “náufragos haviam sido caçados à metralhadora”. Nessa indignação ante o massacre salazarista nas águas do Tejo, podemos ouvir os ecos de uma outra voz que, séculos antes, também já condenara todo aquele “que não tem amor a mais / Que a si somente” (*Lus.*, IX, 27).

O desconcerto do mundo – onde “ninguém ama o que deve, / Senão o que somente mal deseja” (*Lus.*, IX, 29) -, faz com que o prazer do amor seja substituído pela satisfação “bruta, insana” de se reprimirem cruelmente quaisquer tentativas de estabelecer uma nova ordem social, de humanidade e justiça. Essa violência se manifesta tanto nas altas esferas governamentais – portuguesas ou espanholas – quanto em patamares mais baixos do poder político, nos quais ele se encontra representado por algum “Grão-Capitão”. Assim, o autoritarismo adotado como instrumento cotidiano de opressão também no barco é a arma preferida de uma guerra em que “Portugal não é neutro” (AGC p.224). Segundo

declara o comandante, as “simpatias” do seu país estão com “o generoso povo espanhol”, de cujos “heróicos sofrimentos” todos partilham (AGC p.224):

- Este navio representará Portugal aqui, e estou informado de que assim é, pois que nenhum navio de guerra Português veio às Canárias depois de rebentar a guerra que está em vias de vitoriosa conclusão. Não podemos esperar, chegando de emergência a um país empenhado numa luta sem quartel, recepções especiais [...]. Mas podemos apresentar-nos com decência e dignidade. (AGC p.224)

Para o oficial em comando, a dignidade da embarcação, uma ostensiva alegoria do Estado, está somente na sua aparência, daí então a ordem de “lavar o navio, lavar as ventas e lavar a roupa” (AGC p.225). No entanto, conforma salienta Francisco Cota Fagundes,

aquele sinistro barco em absoluta necessidade de preparações, é sem dúvida o precário barco do Estado Português. [...] é um microcosmo de uma nação. [...] não há sabão nem água que limpe a sujidade moral do navio. [...] A descrição do ambiente social e moral do barco [...] transcende as necessidades de acção e caracterização para tornar-se uma declaração expositória, uma acusação, do terror que mutilou e castrou um país<sup>81</sup>.

Enquanto a frota de Vasco da Gama, microcosmo de um Portugal glorioso, chegara a Melinde exuberante, esse navio antiépico realiza sua entrada no porto de Lãs Palmas de maneira ridícula: “embandeirado de roupa branca” (AGC p.227). Ao desembarcarem na Grã-Canária, a amizade entre o Estado Novo e o regime franquista é reafirmada, com um convite oficial dos espanhóis para um almoço de confraternização. Livres até a hora do encontro, os cadetes deambulam pelas redondezas da praça central da ilha, que nada possui de “Arvoredo gentil” ou “claras fontes”, mas somente “arbustos” e “laguinhos” (AGC, p.228). A magnificente natureza local, em vez da exuberância de “Mil árvores” “ao céu subindo, / Com pomos odoríferos e belos”, restringe-se a “palmeiras enormes abrindo penduradamente em leques” (AGC, p.228). Enquanto ali passeavam, saiu “um compacto

---

<sup>81</sup> FAGUNDES, Francisco Cota. Eros on the isle of facists: Jorge de Sena’s “A Grã-Canária” as parody of Camões’s Isle of Love. *Portuguese Studies*. London: Department of Portuguese – King’s College, 10: 193-214, 1994. p. 356

bando de sotainas negras". "Um outro bando fardado, mas da Falange, apeou-se de um automóvel aberto que parou junto deles. Os falangistas aproximaram-se, e parecia que cada um, como para dançarem a quadrilha, escolhera um padre para ajoelhar-se e beijar-lhe a mão" (AGC, p.228). A satírica cena revela a efetiva aliança existente entre a Igreja e o governo espanhol, estendida também aos portugueses: "O nosso comandante fez então, a pé, a sua entrada na praça, acompanhado pela oficialidade e pelas autoridades" e "o magote parado à porta da catedral precipitou-se para o pequeno cortejo e absorveu-se num voltear de sotainas, em meio das quais branquejavam pedacinhos soltos de farda branca" (AGC, p.229). A seguir, todos se instalam, confusamente, em automóveis, de tal modo que "o préstito foi deixando a praça, traquitando ruidosamente" (AGC, p.230), rumo ao local do almoço.

Na ausência de ninfas "fantásticas" ou "verdadeiras" a quem perseguirem, resta a esses portugueses apenas acompanharem a marcha das viaturas, no meio dos franquistas. E é assim que, nessa ilha cristã de Jorge de Sena, cada um segue, nem tão "firme e forte", por um "monte espesso", através de "um mato / Árduo, difícil, duro a humano trato": "A procissão motorizada, num tiroteio dos motores que se esbaforiam de arrancos, e levantando nuvens de poeira amarela, saiu da cidade e subiu sinuosamente a encosta da montanha. Subindo sempre, entrou pela montanha". Fazendo o papel de guia, em vez da Madre Tethys, no carro do narrador "um dos padres ia constantemente voltado para trás, e falava com volubilidade, ciceronando" (AGC, p.230).

Contrastando com o banquete da ilha pagã de Camões, onde "as *fermosas* Ninfas, *cos amantes*", "contentes" se dirigem às "Mesas de altos manjares excelentes" "que a fraqueza /Restauem da cansada natureza", a refeição protocolar no "parador de la sierra" é descrita como "uma interminável circulação de leitões assados, galinhas [...] e canecas e

garrafas de vinho das Canárias", enquanto todos iam "ficando adormentados nas cadeiras de vime, de alto espaldar, sentindo nas pernas e nos rabos o entrançado duro", até que, "num tinir de copos, as cadeiras foram pesadamente arrastadas, e houve saúdes e saudações aos caudilhos respectivos, com muito espreguiçar de pernas e de torsos, a terminar tremulamente nos copos erguidos" (AGC, p.231).

Depois, não em "paços radiantes", mas "à beira do terreiro extenso, para que dava o alto envidraçado do jardim de inverno", todos "se debruçavam no parapeito" (AGC, p.231). Aí, nenhum "súbito silêncio enfreia os ventos", nem "Com doce voz" se ouve a "clara história" de uma ninfa, mas sim "Braços se estendiam perguntando ou explicando um acidente da paisagem" (AGC, p.231). Então, os portugueses se deparam com uma enigmática imagem que é precisamente o oposto daquela lição suprema da Harmonia do universo adquirida através do "rotundo Globo": no "fundo de uma imensa cratera" "vulcânica", havia um "extenso edifício" (AGC, p.231). A significação simbólica da montanha associa-se à altura e ao centro - respectivamente, transcendência e manifestação. Sendo a ilha mítica um arquétipo da sociedade perfeita, centro espiritual primordial, a presença da "grande máquina do Mundo, Etérea e *elemental*", num "erguido cume" da ilha camoniana reduplica a miniaturização do Cosmo característica do espaço insular. O movimento de subida aí realizado pelos portugueses até atingirem o topo do monte, etapa final de uma viagem iniciática, metaforiza a ascensão transcendente que o "Saber, alto e profundo," lhes concede. Na Grã-Canária, ao contrário, a estrutura através da qual um conhecimento seria revelado não se situa numa elevação, mas numa cratera. A constatação da imagem da montanha como ponto de tangência entre a Terra e o Céu não implicaria uma equivalente visão da cratera como ponto de contato entre a Terra e o Inferno?

O simbolismo que mais interessa aqui é a visão da história do Homem (colectiva e individual) como uma viagem que parte do Paraíso ou Unidade primordial para “regressar” finalmente a um Paraíso ou uma Unidade valorizados pelas provações sofridas e as lições aprendidas no decurso dela: uma trajetória em que o conceito plotiniano de regresso circular à Unidade original depois de uma passagem pela multiplicidade se funde com o moderno do progresso linear, numa espiral ascendente que visa a uma Unidade mais alta [...].

A possibilidade da inversão literalmente catastrófica deste processo – a viragem para baixo, a roda que desanda, dispersão em vez de individualização – faz-nos ter presentes dois aspectos fundamentais da espiral: a ambivalência direccional – avanço ou regresso, para cima ou para baixo – que convida automaticamente a uma tradução em termos subjectivos e valorativos (por exemplo, para o Paraíso ou o Inferno)<sup>82</sup>.

Aos extremos da direcção vertical, somam-se as idéias de círculo e centro. A "máquina do Mundo" compõe-se de esferas concêntricas, do "Empíreo" - o orbe exterior - à Terra - o centro do universo. O edifício da Grã-Canária também está no centro de um círculo: "rodeado de outros mais pequenos, e de um muro [...] alto à volta deles todos" (AGC, p.231). Essa concepção resgata o fato de que, tradições ritualísticas, o significado dessa forma espacial investe-se de um carácter sagrado.

O que sacraliza, antes de tudo, um lugar sagrado é a sua circularidade ou o seu fechamento, seja pela oclusão natural da insularidade, seja pela presença de muralhas, fossos, ou simples “sinais de demarcação”. O fechamento corresponde, arquetipicamente, à forma redonda e esta evoca o microcosmos ou antes, uma cosmicização do arquétipo da intimidade feminina. [...] é o fechamento do recinto que evoca, naturalmente a demarcação do espaço organizado ou cósmico [...] do espaço exterior.<sup>83</sup>

Ora, na ilha franquista, a convivência da Igreja com o regime ditatorial significa a profanação absoluta dos valores religiosos, representada na subversão da simbólica dos espaços físicos. Assim, se na "Ilha dos Amores" a imagem do redondo é o paradigma da

---

<sup>82</sup> RECKERT, Stephen. A Ilha dos Amores (iconografia de um arquétipo). Separata dos Arquivos do Centro Cultural português – XVI. Paris: fundação Calouste Gulbenkian, 1981. p. 192.

<sup>83</sup> BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. António de Lacerda Bulcão: trajectória do Açor e do Corvo. In: CENTENO, Yvette, FREITAS, Lima de (coord.). *A simbólica do espaço: cidades, ilhas, jardins*. Lisboa: Estampa, 1991. p.163

forma perfeita e essencial, na Grã-Canária a circularidade perde o seu elemento sagrado de fecundidade e vida para se transformar em doença e morte:

[Aquele edifício] Era a leprosaria. Mas havia leproso na ilha? Havia lepra? Lepra, não havia já, porque os leproso tinham sido encerrados todos ali, estavam isolados do mundo. O perigo tinha passado. O clero, a Falange, o exército, de mãos dadas, haviam trabalhado energicamente contra a resistência da população. [...] De resto, a falar verdade, leproso da carne, não estavam lá muitos. Da carne? O padre ergueu os olhos, e as mãos quase postas, ao céu que empalidecia; e abanou a cabeça melancólico. - La lepra del alma es la peor. No es el comunismo la lepra del alma? (AGC, p.231-232)

Tem-se, portanto, o desvelamento da estrutura desarmônica da máquina desse outro mundo. O caráter profano desse conhecimento se traduz no seu acesso irrestrito, ou seja, não é um "escolhido ou eleito, pela transfiguração heróica," que arduamente ascende aos "segredos que a Sapiência Suprema lhe concede que conheça"<sup>84</sup>. Porque, ao invés disso, o caminho em direção a esse saber é descendente: para que ele seja atingido, não são necessários quaisquer valores morais; ao contrário, a sua aceitação exige que o homem renegue a sua própria dignidade.

Mais tarde, os heróis antiépicos continuam a sua jornada: "Era noite, quando as viaturas nos largaram na Praça da Catedral, e me apeei trôpego e tonto, inquieto e agoniado" (AGC, p.232). A transformação do *locus amoenus* da "Ilha dos Amores" no *locus horrendus* da Grã-Canária reflete, em parte, a dessacralização estilizante que sofreram, com o decorrer do tempo, as ilhas, mas o prosseguimento da viagem demonstra ainda ser possível aí a revelação de um espaço edênico, justamente a partir de uma outra máquina: "E fomos sentar-nos num botequim sombrio, que encontrámos vazio numa rua lateral. Em cima do balcão, havia uma *velha máquina*, que fora niquelada, de fazer café" (AGC, p.232). Então, esses exilados do barco português permanecem esquecidos de tudo, esperando o momento de descerrarem as sombras, cheias de ninfas.

---

<sup>84</sup> SENA, Jorge de. *Estudos sobre o vocabulário de "Os Lusíadas"*. Lisboa: Edições 70, 1982, p.203.

Nessa viagem, o "fantástico" do "mundo marinho" é transferido para as "aventuras sensuais" da "vida terrestre", em que acontece o "mergulhar súbito e irreal" (AGC, p.233). Portanto, não é no mar real que se realiza a verdadeira navegação seniana, mas sim em terra - um mar "irreal" onde virtualmente se mergulha em busca de uma ilha mágica. Somente nela, exilado de um mundo castrador, o mareante é capaz de penetrar numa outra dimensão e atingir um conhecimento divinizante.

o exílio é sempre um ritual de purificação. É pelo desterro que se principia um processo catártico, o caminho para a depuração e o despojamento, a busca da verdade, e, finalmente, da clarividência. O isolamento do exilado leva-o a um aprofundamento de si mesmo e, por consequência, encaminha-o para uma revelação que constitui afinal uma iluminação ou uma capacidade para ver melhor e mais longe. Exilado [...], o homem prepara-se então para alcançar um saber e um nível de consciência que só pode ser alcançado num lugar sagrado<sup>85</sup>.

Todavia, o amadurecimento reflexivo do homem que procura um modo superior da existência seria incongruente com a ansiedade juvenil dos cadetes, saciável com uma simples visita a "dois ou três endereços", num dos quais acabariam "nos braços de uma prostituta qualquer sem outro atractivo que o desejo acumulado" (AGC, p.233). Contudo, apesar de envolvida por um clima de irreverência adolescente com que se excitavam, "numa preparação espiritual", a aventura erótica é referida pelo narrador como uma "peregrinação" (AGC, p.234). Reconhecidamente, os relatos de viagens ao "outro mundo" são, em boa medida, peregrinações por ilhas até chegar-se à Ilha Sagrada que constitui a verdadeira meta da viagem. Assim, a navegação terrestre dos rapazes consiste numa jornada iniciática através de ilhas-bordéis até que, ao término da "peregrinação", se alcance a terra prometida, pois até mesmo na pequena ilha de um prostíbulo pode dar-se a sacralização do espaço, isto é, a emergência de uma dimensão divina num lugar convencionalmente estigmatizado como profano.

---

<sup>85</sup> BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. António de Lacerda Bulcão: trajectória do Açor e do Corvo. In: CENTENO, Yvette, FREITAS, Lima de (coord.). *A simbólica do espaço: cidades, ilhas, jardins*. Lisboa: Estampa, 1991. p.163

Começa, então, o labiríntico percurso dos três cadetes por cada casa, em sua viagem rumo a uma ilha sagrada, não cristã. Após uma espécie de rito qualificante, no qual se sucedem diversas provas arquetípicas, os jovens encontram um bordel onde o narrador conhece uma rapariga. Então, os dois amantes têm uma relação sensual que se revela capaz de lhes propiciar a descoberta de um conhecimento transfigurador, de modo semelhante às epifanias eróticas da "Ilha dos Amores". Para Jorge de Sena, a satisfação sexual, em absoluta inocência, constitui uma conquista individual da suprema dignidade humana, através do prazer erótico isento de qualquer sentido de pecado. Assim, durante sua entrega recíproca e plena, os personagens vivenciam uma metamorfose tal que a descrição de suas sensações extáticas é o ponto culminante de toda uma "arquitectura amorosa" seniana, em que o desejo constitui a matéria com a qual o "eros construtor" ergue seus monumentos: impregnados de divindade, cada corpo "é um templo amoroso, espaço sacralizado"<sup>86</sup>.

Desse modo, a Grã-Canária, uma ilha cristã, se configura não como um espaço sagrado, mas sim profanado pelo desamor, enquanto que o bordel, uma ilha pagã, se configura não como um espaço profano, mas sim sacralizado pelo erotismo. Essa transposição de valores sacros e profanos entre o mundo cristão e o pagão apresenta-se perfeitamente sintetizada na dupla nomeação da jovem: "Assunción" e "Flora". A primeira, uma das invocações da Virgem, a Assunção ao céu; a outra, a deusa romana das flores, esposa de Zéfiro.

Jorge de Sena, em seus estudos camonianos, destaca a "bela Ninfa" perseguida pelo apaixonado *Lionardo*, a quem finalmente se entrega, seduzida pelo seu "doce canto":  
"Volvendo o rosto, já sereno e santo,/ Toda banhada em riso e alegria,/ Cair se deixa aos

---

<sup>86</sup> LOURENÇO, Jorge Fazenda. 1993. *A poesia de Jorge de Sena como Testemunho, Metamorfose e Peregrinação*. Santa Barbara: University of Califórnia. p.248.

pés do vencedor,/ Que todo se desfaz em puro amor" (*Lus.*, IX, 82). A análise seniana dessa utilização do adjetivo "santo" por Camões comprova que, n'*Os Lusíadas*, a "santidade" é um conceito essencialmente ético e moral, desobrigado de qualquer religiosidade. Portanto, se na lírica camoniana o autor rejeita qualquer "misticismo ascensional"<sup>87</sup> e, ainda, celebra a criação poética como uma crença capaz de consagrar num único corpo o humano e o divino, na epopéia também o erotismo já estaria indicado como um caminho privilegiado para a ascensão do homem a uma condição (santa) semelhante à divina. Na Grã-Canária, não é como Assunción que a ninfa-prostituta é dignificada, mas pela metamorfose epifânica experimentada através do erotismo. Enquanto que no paganismo da ilha camoniana, "De *dões* de Flora e Zéfiro adornada", o conhecimento do amor possibilita aos navegantes uma ascensão divinificatória, a pequena ilha-prostíbulo de Jorge de Sena também se transforma num espaço redentor. Aí, a deusa pagã, durante uma breve primavera, como que "Pintando" "As violas da cor dos amadores, / O lírio roxo, a fresca rosa bela", faz neles florescer a sua própria natureza divina.

A seqüência de leitura do conto demonstra que, no universo cristão da Grã-Canária, Assunción, ao contrário, foi degradada. Quando questiona a rapariga sobre há quanto tempo estava naquela vida, o narrador ouve a catártica confissão de Flora sobre o seu passado, de maneira correspondente à revelação do futuro através das profecias da ninfa na "Ilha dos Amores". No princípio da Guerra Civil Espanhola, a polícia, o exército e os falangistas assaltaram sua casa e a estupraram. O avô, republicano, foi fuzilado; expulsa de sua casa, depois incendiada, ela foi levada, por um dos chefes da falange, para o bordel em que agora vivia; seus pais estavam presos na leprosaria, onde ela os visitava. Apesar

---

<sup>87</sup> SENA, Jorge de. *Uma Canção de Camões*. Lisboa: Edições 70, 1984. p.369.

da lepra efetivamente ser uma doença contagiosa, o que justifica o terror que rapaz demonstra ao constatar sua exposição ao perigo, a sugestão mais chocante é a ameaça de domínio do mal sobre o amor que essa assimilação representaria. Seria concebível que o desconcerto desse universo profanado conseguisse atingir o reino de Eros através de um "veneno" mortífero transmitido justamente por uma infernal "seta aguda"? A inversão do sentido de disparo das flechadas - do *locus infectus* para o *locus sanctus* - transformaria a "qualidade das chagas": ao invés do desaparecimento da malícia, a corrupção da inocência - uma infecção que nem todas as "ásperas triagas" seriam capazes de curar.

Portanto, a questão fundamental é se Flora e o espaço sacro com ela identificado são vulneráveis àquilo que desflorou Assunción: um mundo masculino, agente das castrações que violentam a dignidade da vida humana. Com efeito, Jorge de Sena, convicto da sacralização da sexualidade - oposta à sensualização do sagrado (cristão) pelo misticismo - consagra a primazia do erotismo em quaisquer mundos - ilhas pagãs ou cristãs -, pois o amor é sempre redenção do mal. Por conseguinte, devido à profanação dos valores primordiais da existência num mundo cristão que peca contra a inocência virginal de Assunción, Eros assume a função de exorcizar o mal e redimir a dignidade do ser humano: "Encostou o rosto ao meu, acariciou-me: - Como tu és bom! Eu não sabia, mas, quando te vi, achei que eras o melhor, que havias de gostar de mim. Tu gostas de mim, não gostas? És o primeiro, tu foste o primeiro, eu não sabia nada, agora vou esquecer-me de tudo e só lembrar-me de ti" (AGC, p.249). Assunción, ao ser brutalmente desflorada, adquiriu o conhecimento do mal. Subvertendo o mito bíblico, na heresia seniana é exatamente o conhecimento do amor que promove a ascensão de Flora a um estado de inocência anterior ao pecado. "És o primeiro, tu foste o primeiro", declara ela ao amante prodigioso que lhe concede a revirginação e que, como o protagonista do romance

*Sinais de Fogo*, parece dizer: "eu tivera-a como se ela fosse virgem: a pureza, a timidez audaciosa, o dolorido carinho, com que se me entregara, haviam sido um *como se* que lhe refizera, nos meus braços, a virgindade"<sup>88</sup>.

Jorge de Sena, a propósito do "mito ascensional", afirma que no petrarquismo "A dignificação idealizante da mulher amada significava todo um processo de dignificação social da mulher como ente, e da vida erótica como vivência espiritual". Desse modo, a "espiritualização divinizante"<sup>89</sup> religiosa deveria estar apta a purificar a figura feminina, já que "a vera essência do cristianismo como redenção" possui a "fundamental ambigüidade de carne-espírito, homem-Deus, virgem-mãe": "Mas a virgindade reconstituída e imarcescível era atributo essencial das Deusas-Mães da antigüidade. E é todo um ideal de purificação da natureza o que se manifesta nesse mito básico"<sup>90</sup>.

O camonista enfatiza uma noção de relevo: "Que nos olhos não haja memória de actos sexuais anteriores, eis o que é, sem dúvida, a própria pureza erótica, a ausência de pecado"<sup>91</sup>. Ora, conforme explica o autor, "o petrarquismo é caso particular de um movimento mais vasto, pelo qual a espiritualização divinizante do amor foi um avatar do arquétipo da ascensão progressiva e da virgindade reconstituída"<sup>92</sup>. Mas essa reconstituição da virgindade é tão somente a representação arquetípica da ascensão dignificadora da mulher àquele mesmo estado de pureza e inocência míticas que torna "sereno e santo" o rosto de cada ninfa durante a entrega sensual, seja numa ilha camoniana ou seniana. Assim, é pela via erótica que se acaba transcendendo a dicotomia carne-espírito, conferindo-se à figura feminina, não pelo cristianismo mas pelo paganismo, a mesma condição da Virgem.

---

<sup>88</sup> SENA, Jorge de. *Sinais de fogo* (romance). 4. ed. Lisboa: Edições 70, 1984. p.197

<sup>89</sup> SENA, Jorge de. *Uma Canção de Camões*. Lisboa: Edições 70, 1984. p.152

<sup>90</sup> *Ibidem*, p.153

<sup>91</sup> SENA, Jorge de. *Trinta Anos de Camões*. 2 v. Lisboa: Edições 70, 1980. p.134

<sup>92</sup> *Ibidem*, p.208

De forma análoga a *Os Lusíadas*, na estória de Jorge de Sena, a metamorfose epifânica da ninfa e do mareante, vivenciada através da experiência paradisíaca, consiste na iniciação ao conhecimento absoluto. Todavia, conscientes de que, na realidade castradora em que vivem, o navegante jamais poderia, ao "embarcar" para uma inexistente "pátria amada", levar a sua "companhia desejada", os amantes se possuem numa derradeira entrega. Ao amanhecer, o rapaz contempla a rapariga prodigiosamente transfigurada e, depois de vestir-se, parte, deixando uma Flora impregnada do fulgor libertário originado pela rebeldia do casal transgressor frente um mundo desconcertado e carente de uma mudança regeneradora. Mas essa "fresca rosa bela", que um dia "todos violaram", abandonando-a "caída e desmaiada"<sup>93</sup>, jamais será novamente uma das muitas "rosas de sangue e de leite"<sup>94</sup> geradas por uma sociedade opressora. Ela foi purificada por um físico prodigioso que a regou e, invisível, talvez sempre tenha permanecido ao seu lado.

No discurso hagiográfico, o visionário compromete-se a narrar o conhecimento que adquiriu naquela viagem. Decorrente dessa, uma outra regra é a impossibilidade de permanência no Paraíso terrestre. Assim, novas rotas em busca de uma terra paradisíaca continuarão a ser traçadas por esse viajante. Apesar (e por causa) de tudo, sobrevive nele uma pequena luz bruxuleante - a esperança da "recolocação do Amor, do verdadeiro Amor, como centro da Harmonia do Mundo"<sup>95</sup>, recompensa esplêndida para todas as vítimas das tiranias.

A denominação "Canárias" significa "(ilhas) dos cães" - como os cães de Actéon? Antigamente, porém, elas se chamavam "Afortunadas": pela lonjura, no extremo ocidente,

---

<sup>93</sup> SENA, Jorge de. *O Físico Prodigioso* (novela). 4. ed. Lisboa: Edições 70, 1986. p.140

<sup>94</sup> *Ibidem*, p.27

<sup>95</sup> SENA, Jorge de. *A Estrutura de "Os Lusíadas"*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1980. p.76

ou já pela benignidade do seu clima, os Romanos criam serem elas o local de permanência dos bem-aventurados, os Campos Elísios, as *Fortunatae insulae*.

N'Os *Lusíadas* os portugueses também navegam, "Passadas tendo já as Canárias ilhas, / Que tiveram por nome Fortunadas" (*Lus.*, V, 8), ao encontro de um tempo mítico na edênica "Ilha dos Amores". Já no retorno antiépico de Jorge de Sena à Grã-Canária, sua ilha (des)afortunada, reviveu-se, por alguns momentos, a sonhada Idade de Ouro. Talvez por isso, nosso mareante, ao escolher o seu próprio "rumo" entre as "direcções diversas" (AGC, p. 259) apontadas, jamais desistiu da reconquista do Paraíso. Se "vaguear entre ilhas pode ser a metáfora mais adequada para representar a actividade poética", "procura do Lugar supremo", "busca de um Absoluto que fica além - ou aquém - de qualquer parcialidade, de qualquer insularidade"<sup>96</sup>, o herói seniano peregrinará sempre, exilado como todo marinheiro. Outras navegações pelas ilhas da terra, onde as águas oceânicas se abrem em fissuras para, de suas profundezas, emergirem palavras fabulosas: testemunho que um visionário nos lega do conhecimento adquirido em sua viagem poética.

---

<sup>96</sup> FINAZZI-AGRO, Ettore. Ir algures: a delimitação do ilimitado na literatura de viagens dos séculos XV e XVI. Revista *Vértice*, II Série, n.11, fevereiro de 1989. p.87

## 4. A DESCOLONIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO

### NAS LITERATURAS AFRICANAS

A dimensão imaginária resgatada em modernas narrativas de viagens portuguesas, como as de Raul Brandão e Jorge de Sena, integra-se a um projeto ideológico de resistência nas literaturas de nações africanas – em especial Angola e Moçambique - que apenas recentemente vivenciaram seu processo de descolonização. Com uma identidade visceralmente formada através da sabedoria ancestral, das tradições orais e do simbolismo mítico-religioso, cada uma dessas culturas esteve relegada a uma posição marginal pelo colonizador, sendo vistas como selvagens ou exóticas dentro da lógica da dominação. As lutas históricas pela reafirmação dos valores de origem africanos, na segunda metade do século XX, foram determinantes para que suas práticas autóctones deixassem de significar uma não-cultura para o europeu, então já capaz de uma nova perspectiva frente a essas manifestações do imaginário:

uma feliz conjunção temporal fez a Europa Ocidental redescobrir o valor cognitivo do símbolo no momento em que ela não é a única a ‘fazer história’, e a cultura européia, a menos que se enclausure em um provincialismo esterelizante, é obrigada a contar com outras vias de conhecimento, com outras escalas de valores que não as suas. Nesse sentido, todas as descobertas e vogas sucessivas relacionadas ao irracional, ao inconsciente, ao simbolismo, às experiências poéticas, às artes exóticas e não-figurativas etc., serviram indiretamente ao Ocidente, preparando-o para uma compreensão mais viva, logo, mais profunda dos valores extra-europeus e, definitivamente, para o diálogo com os povos não-europeus<sup>97</sup>.

#### 4.1. AS ESTÓRIAS DE KUXIXIMA (2003), DE ARNALDO SANTOS

O livro compõe-se de quatro narrativas que, pela heterogeneidade de seus temas e personagens, poderiam ser separadas em dois grupos. De um lado, “Loanda e o

---

<sup>97</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 7

Kinaxixi” e “A libertação dos homens-jinzéu”, narrativas iniciais em que se constata o privilégio atribuído pelo autor ao aspecto histórico, através da inserção de datas e fatos registrados com precisão, paralelamente a referências a figuras míticas da cultura africana, como a Quianda e as Quitutas. O outro grupo abarcaria as narrativas finais, “A gaiola de bordão e o xexé” e “Tesouro de Quianda”, das quais desaparecem totalmente os acontecimentos e nomes históricos, nelas surgindo finalmente crianças como personagens inseridos num tempo e num espaço plenamente fabulares.

Durante a leitura de *As estórias de Kuxixima*, constantemente se manifesta a dúvida: essa obra realmente se situa na literatura infantil, conforme pretendido na sua criação? De fato, Arnaldo Santos é um escritor angolano cuja vasta produção está voltada para a poesia e a prosa destinadas a um público adulto, tendo sido esse livro definido por ele próprio como excepcional em sua carreira:

Eu fiz essa experiência, de certo modo influenciado pelo próprio Kuxixima Muxima, que é o tal personagem de *A Casa Velha...*, que contava umas estórias às crianças. Eu sentia que, de certo, estava em dívida para com as crianças, e tentei recontar as estórias que eventualmente ele teria contado no romance. Foi uma experiência a que eu me entreguei sem muito sucesso, pois não me considero nela completamente realizado. Tive as dificuldades próprias dos iniciados e mais aquelas imprevisas que advieram de um certo voluntarismo, porque literatura para crianças é obra que requer uma certa forma especial. Eu resenti-me disso e percebi que não estava no meu terreno.<sup>98</sup>

A intenção original de exercer um papel de velho contador – análogo ao do griot da tradição oral – parece não ter-se concretizado da maneira planejada por Arnaldo Santos, visto seu próprio reconhecimento de que *As estórias de Kuxixima* fogem, pelo menos em grande parte, àquela “forma especial” exigida pela literatura infantil. Portanto, ao realizarmos nosso percurso de leitura entre o mítico e o histórico, através de um confronto entre os dados trazidos pelo texto e as informações comprováveis

---

<sup>98</sup> SANTOS, Arnaldo. Entrevista concedida pelo escritor a Aguinaldo Cristóvão. Site [www.uea-angola.org](http://www.uea-angola.org), p.9

factualmente, antes procuraremos indicar como essa obra situa-se no panorama geral da literatura angolana, detalhadamente traçado por Laura Padilha no livro *Entre voz e letra*:

A segunda metade do século XX vê acirrar-se em Angola um movimento de problematização e resistência cultural pelo qual se procura reafirmar a diferença da angolanidade por tanto tempo marginalizada pelos aparatos ideológicos do colonizador e, naquele momento histórico, pensada como um absoluto. Nesse movimento mais amplo, cabe às produções literárias o papel fundamental de difundir e sedimentar essa busca de alteridade na cena simbólica angolana. Articula-se, então, uma fala literária que tenta superar a fragmentação do dilacerado corpo nacional, restabelecendo-se, assim, não uma unidade perdida, já que esta nunca existiu, mas uma espécie de unificação em torno de ideais comuns que movessem a engrenagem da história em outro sentido<sup>99</sup>.

#### **4.1.1. “LOANDA E O KINAXIXI”: A CHEGADA DO COLONIZADOR**

A expansão portuguesa até o reino de Angola aconteceu em decorrência do comércio então desenvolvido com o reino do Congo, descoberto por Diogo Cão em fins do século XV. Habitado pelo povo Mbundu, o reino de Angola (ou Ndongo) era súdito do rei do Congo, região vizinha que, até a segunda década do século XVI, monopolizava as atenções políticas e comerciais portuguesas na costa ocidental da África. Quando as plantações de cana-de-acúcar da ilha de S. Tomé, explorada pelos portugueses, começaram a requerer maior número de escravos, foram os reis do Congo que corresponderam a esse aumento da demanda, capturando prisioneiros entre os povos limítrofes. Seu principal fornecedor teria sido o reino do Ndongo, ao qual então os comerciantes portugueses passaram a se dirigir logo que os negreiros identificaram essa origem dos escravos que compravam na foz do Zaire. A partir daí, também se iniciaram as primeiras relações de caráter político, com o envio de representantes da coroa portuguesa, encarregados de recolher informações sobre minas e metais preciosos, em

---

<sup>99</sup> PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra*. 2.ed. Niterói: EdUFF, Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007. p.17-18

especial a prata<sup>100</sup>. A narrativa “Loanda e o Kinaxixi” apresenta exatamente a chegada dos portugueses a Angola, quando ocorrem os primeiros contatos, através de uma narrativa em que se interpenetram o histórico e o mítico:

Ainda ninguém lhe conhecia sua voz profunda [da lagoa Kinaxixi, acima do mulundo da baía da ilha de Luanda]. A voz-silenciosa de Quianda, que era o pai-mãe da lagoa.

Um dia... tudo mudou. Os ares encheram-se de gritos, vozes de comando, toques de cornetas, trombetas, rufos de tambores e estrondos. Tinham chegado os mundeles.

Eram homens de outras terras, e tinham vindo pelo mar no alto bordo das caravelas, e velas, a transbordar de armas, cruzes e bandeiras. Estavam cobertos de armaduras e malhas, e agitavam pendões nas compridas lanças. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 8/9)

No reino mágico do Kinaxixi, o ameaçador surgimento dos portugueses, com “armas” e “cruzes”, anuncia o perigo de aquele universo ser dominado tanto pela força quanto pela religião dos invasores. Ao contrapor elementos míticos e históricos na rememoração de um evento crucial do passado angolano, Arnaldo Santos recupera os valores de origem essenciais à consolidação da identidade nacional:

Além das migrações e invasões que, na Antiguidade e nos primeiros séculos da Era Cristã, modificaram ou confundiram a repartição étnica inicial, é também, mas numa época mais recente, a imagem que um povo quer dar de si que é responsável pela instabilidade e proliferação subsequente dos mitos de origem. Na verdade, sob a pressão das circunstâncias, para responder a uma necessidade ou ambição, um país acaba sendo, às vezes, levado a constituir uma genealogia imaginária ou a reabilitar as origens há pouco tempo escondidas<sup>101</sup>

Factualmente, ainda no século XVI, ao longo das décadas seguintes intensificaram-se as relações entre Portugal e o Ndongo; contudo, as atividades comerciais pacíficas deram lugar à conquista militar de Angola, empreendida a partir do momento em que os

<sup>100</sup> ALBUQUERQUE, Luís de. Angola. In: ---. *Dicionário de história dos descobrimentos portugueses*. Vol. I. Lisboa: Caminho, 1994. p.68-73

<sup>101</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 210

portugueses constataram que a formação de uma colônia poderia solucionar a desorganização do comércio de escravos. Marcada por episódios de violência, provocados inclusive pela recusa dos habitantes nativos em se converterem à fé cristã, a colonização teve início com Paulo Dias de Novais, enviado em 1574 como capitão e governador de Angola, investido de largos poderes, com a obrigação de desbravar a costa e o sertão. É quando ocorre a fundação da cidade de S. Paulo de Assunção, próxima à baía de Luanda, conforme registrada na estória:

Então, o chefe desses homens que se chamava Paulo Dias de Novais falou a sua decisão: - Vamos fundar aqui [do lado da baía de Luanda] a cidade...

E assim fizeram. Mas como a cidade era ainda muito pequena ficou só vila de São Paulo de Assumpção [...].

O tempo foi passando mas, um dia, o chefe Paulo, já instalado no morro sobranceiro à baía, discursou assim:

- É tão manha a nossa Missão nestas paragens, que não podemos perder mais tempo... Naus e pataxos parados não pagam frete no rei D. Sebastião, de quem recebemos esta Conquista... e acrescentou logo-logo nas suas ordens:

- Vamos penetrar pelos interiores, e com a força das nossas armas avassalar estas terras, a ferro e fogo, até às minas de prata de Cambambe... – disse, porque era dessa e outras riquezas o que eles procuravam. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 9/10)

Considerando que “toda fundação de cidade, de reino ou de império chama um fundamento mítico”<sup>102</sup>, a ocupação do reino de Angola pelos portugueses corresponde, na perspectiva de Arnaldo Santos, a um confronto entre os valores da cultura africana, imbuída de um sentido cósmico, e os da cultura europeia que, fundamentada no cristianismo, impôs-se justamente contrariando os valores que ela própria se propunha a difundir. De modo similar ao já apontado na *Peregrinação* e na *História Trágico-Marítima*, aqui também os portugueses se atribuem o direito – recebido através do rei D.

---

<sup>102</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 210

Sebastião – de uma conquista que, mascarada sob missão evangelizadora, tem como verdadeiro propósito a usurpação dos recursos econômicos das terras dominadas.

Contudo, a narrativa traz a crença que, mesmo tendo sido impossível resistir à força dos invasores europeus, nem tudo que existia na região era de fato conquistável com “armas e crucifixos”. Apesar das transformações definitivas impostas pela colonização portuguesa, da própria natureza local continuou emanando um poder – “perigoso encantamento” – cuja magia até mesmo o homem branco receava:

- Que sítio é este onde a natureza e os animais se confundem em tão silenciosa harmonia? – e procuraram o nome. A resposta veio simplesmente no natural quimbundo de um homem da região, designando o pântano-lagoa: - Kinaxixi.

E eles muito se admiraram do seu nome e da sua natureza. E por momentos hesitaram em avassalar os homens, e se esqueceram das minas de prata.

A cobiça lhes perturbava demais o pensamento. Ali não havia riqueza que pudesse ser reduzida a ouro e prata. Apenas um perigoso encantamento, quizango de quianda ouviram assim desconfiados, entre os filhos da terra, uma silenciosa harmonia que adormecia os ânimos e tornava vivos os sentidos.

- Vamos... Não é o Kinaxixi, isso que procuramos... – comandou o chefe Paulo, acrescentando, depois de reflectir: - Este sítio não é conquistável com as nossas armas e crucifixos.

Prossigamos. – e seguiram avante.

No entanto, já tinham rasgado os véus daquela silenciosa harmonia quando desvendaram o corpo do Kinaxixi na sua virgem natureza, e Quianda o pai-mãe da sua vida interior, chorou nas suas águas subterrâneas.

Sabia que a partir daquele momento aquele lugar, onde os animais da savana iam beber livremente, deixaria de ser apenas o quinxixi e passaria a ser o Quinxixe, a região que os homens assim baptizariam e depois iriam invadir para caçar. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 11)

Tendo-se rompido de modo irrecuperável a idílica harmonia do Kinaxixe, ele jamais voltaria a ser o mesmo. A interferência nele realizada – a mudança do nome para Quinxixe – representa a irreversível agregação dos modelos do colonizador, os quais durante séculos encobririam os mitos originários daquela cultura: “enquanto uma comunidade étnica e lingüística – ou uma parte dela mesma – se desagrega ou se agrega

a outra comunidade, seus mitos de origem desaparecem, são recobertos ou, no melhor dos casos, se sobrepõem a outros nos conjuntos novamente criados”<sup>103</sup>.

#### **4.1.2. “A LIBERTAÇÃO DOS HOMENS-JINZÉU”:**

##### **UMA REVOLTA DO COLONIZADO**

Nessa segunda narrativa das *Estórias de Kuxixima*, é dado um salto temporal, da época do reinado de D. Sebastião para o século XVIII. As referências históricas nela presentes demonstram as mudanças ocorridas durante esse intervalo de duzentos anos em Luanda, então dividida em duas: a Cidade Alta e a Cidade Baixa. Luanda, primeira cidade fundada por europeus na costa ocidental africana (1575), refletia as preocupações arquitetônicas de outras cidades fundadas por portugueses no Brasil, como o Rio de Janeiro e Salvador. Uma das características desse colonialismo foi a falta de recursos humanos e materiais que limitava a presença portuguesa à costa de Luanda, região que, mesmo guardada ao norte por fortalezas formando uma linha de defesa e ao sul por acidentes geográficos impedindo a navegação, apresentava certa vulnerabilidade diante do perigo marítimo representado pelos concorrentes franceses e ingleses. Por causa disso, desenvolveram-se duas partes diferentes em Luanda: o centro e a periferia. No centro ainda se distinguiam duas zonas: a administrativa (Cidade Alta) e a comercial (Cidade Baixa)<sup>104</sup>, ambas referidas pelo narrador Kuxixima:

..... a cidade de São Paulo era muito estranha. Nessa Loanda estavam insistir conviver, lado a lado, duas cidades distintas. A Loanda Cidade Alta, e a Loanda Cidade Baixa.

<sup>103</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 209-210

<sup>104</sup> VENÂNCIO, José Carlos. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*. Lisboa: Estampa, 1996. Se em meados do século XVII a centralização administrativa de Luanda havia sido realizada para neutralizar qualquer ameaça vinda do mar, cerca de cem anos depois operou-se parte de sua descentralização, a fim de que a cidade ficasse mais operativa quanto às suas necessidades de funcionamento.

No entanto, só uma delas, a Cidade Alta [...], ousava enfrentar o Kinaxixi de Quianda.

- Essa Cidade Alta, é que mandava em tudo...

- explicou assim, devagarmente, Kuxixima. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 13)

A Cidade Alta constituía o centro político-militar - nele situando-se o palácio do governador, as residências dos capitães-gerais, a Câmara Municipal, ... - e ainda o centro religioso – sede de ordens, igrejas, escolas, hospitais, ... Já a Cidade Baixa concentrava tudo direta ou indiretamente relacionado ao comércio de escravos, inclusive as moradias dos traficantes. Enquanto isso, a periferia, formada pelas ilhas em frente da cidade somada à região a oriente e a zona comercial, era constituída sobretudo por quintais, onde eram instalados os escravos que aguardavam embarque e pelas palhotas dos escravos que trabalhavam em Luanda.

No século XVIII, Luanda apresentava uma distribuição populacional que refletia essa estrutura. A título de ilustração: se compararmos um bairro da Cidade Alta (ex: Sé) com outro da Cidade Baixa (ex: Corpo Santo), encontramos no primeiro um número bem maior de europeus, enquanto no segundo é maior a quantidade de Euroafricanos (mestiços). E convém destacar que em ambas as partes de Luanda a proporção de africanos livres era de apenas 20% do total desse grupo racial, contra 80% de escravos.

Tudo isso demonstrava uma desigualdade social que o narrador da estória aponta ao observar os homens brancos e pretos que circulavam pela Cidade Baixa como tipos de formigas, respectivamente salalé e jinzéu, tipo este representando os escravos acorrentados uns aos outros:

Aqueles seres minúsculos que davam pelo nome de homens, indo e vindo pela praia, desavindos, causavam muita estranheza. As terras deviam andar muito abrasadas porque esses homens, que eram brancos e pretos, pareciam reduzidos a salalé-formigas brancas e jinzéu-formigões pretos, e não tinham parança ao sol, sempre em busca cega.

No entanto, embora assim todos minúsculos pequeninos, havia uns que eram diferentes. Eram os homens-jinzéu.

No Kinaxixi lhes chamavam assim de homens-jinzéu porque talqualmente os quissondes seguiam agarrados uns nos outros, quais colares de missangas pretas. No entanto, diferentemente dos quissondes, não marchavam. Andavam se arrastando presos entre si, e não sabiam para onde ir. Não lhes unia a sua livre vontade de seguirem uns atrás dos outros. Estavam-lhes a ligar correntes de ferro, muitas vezes presas nos pés ou nos pescoços. Os lubambos. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 14/15)

Sem dúvida, o comércio de escravos era a atividade mais lucrativa, sustentando a economia local, a ponto de o próprio Senado da Câmara de Luanda fugir ao controle da Lisboa mercantilista. “Este órgão defendia, pelo contrário, os interesses locais dos habitantes da Cidade Baixa, que o mesmo será dizer dos traficantes de escravos, já que a maioria dos moradores dessa parte da cidade, directa ou indirectamente, vivia desse tráfico, assim como o próprio Senado usufruiu de um orçamento proveniente de parte dos impostos pagos no tráfico de escravos, a saber, 300 réis por cabeça”<sup>105</sup>.

Outro aspecto do contexto histórico inserido na narrativa é a dificuldade na obtenção de água potável em Luanda (problema que aliás permanece até hoje), agravadora de uma condição desumana à qual eram submetidos os escravos, destituídos de qualquer direito. Essa “estranha” situação é vista por Kuxixima como uma profanação daquele espaço sagrado do Kinaxixi:

Esses casos dos homens-jinzéu presos acorrentados não podiam acontecer no Kinaxixi. E na hora de beber água na lagoa, doía pensar no sofrimento daquela gente.

Dias a seguir aos dias, eles viam os homens-jinzéu passar [...] para beberem água. Essa água tinha o sabor de bacalhau, foi assim então que lhe deram esse nome no poço. Mas os homens-jinzéu eram escravos, tinham sido comprados, não podiam refilar o gosto da água. Bebiam. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 15/16)

---

<sup>105</sup> VENÂNCIO, José Carlos. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*. Lisboa: Estampa, 1996. p.34

Efetivamente, aos escravos só restava como alternativa o consumo de água salobra, conforme explicado por José Carlos Venâncio:

A qualidade da água e o direito de uso de determinadas fontes dependia [...] da estratificação social, isto é, a melhor água era consumida pelos estratos sociais mais elevados, enquanto os menos privilegiados se tinham de contentar com a água menos limpa, menos saudável. Isto, não porque houvesse uma legislação que regulasse essa situação, mas porque as melhores fontes de água se localizavam na Cidade Alta, deixando assim transparecer uma relação directa entre a localização das fontes de água e a disposição do espaço/dinâmica populacional.

[...] localizar-se-iam as cisternas com a melhor água da cidade na fortaleza de S. Miguel, na Cidade Alta e no Terreiro Público, na Cidade Baixa, zona comercial, possuindo os comerciantes mais abastados, assim como os funcionários e militares com cargos e postos mais bem remunerados, escravos que transportariam a água das referidas fontes até as suas casas.

O poço da Maianga [...] localizava-se na periferia. Possuía, em relação às cisternas acima mencionadas, uma água de qualidade inferior, o mesmo acontecendo com as fontes de água salobra, localizadas [...] numa área de transição entre a zona comercial e a periferia.<sup>106</sup>

Contudo, ainda que o tráfico negreiro representasse o fundamento da economia, outras atividades eram exercidas: “Nesses tempos, estavam a vir em Loanda navios e navios para carregar produtos e peças. E eram peças os dentes de marfim, as bolas de cera, os rolos de algodão e também as pessoas.” (*As Estórias de Kuxixima*, p. 16) Um dos principais produtos comercializados em Luanda era a farinha de mandioca, alimento-base na África Central e Ocidental. Convertida em ração-base nas viagens transatlânticas, a farinha de mandioca tornou-se tanto mais importante em Luanda quanto o acréscimo do número de navios a largarem do porto. Outros produtos que faziam parte da dieta dos escravos embarcados eram o feijão e, principalmente, o sal.

Uma prática frequente era a aquisição de escravos contra a venda de produtos importados, como o vinho e o azeite de oliveira vindos de Portugal. Tudo girava, portanto, em torno dessa atividade revoltante que o autor descreve como sendo capaz de

---

<sup>106</sup> VENÂNCIO, José Carlos. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*. Lisboa: Estampa, 1996. p.60-61

comover até mesmo as Quitutas, entidades emanadoras da força necessária à transformação daquela ordem injusta:

Porém, todo esse sofrimento as Quitutas filhas d'água do Kinaxixi, iam vendo, e se comoviam até que os homens-jinzéu eram embarcados como peças, sufocados nos porões. E então, um dia, não puderam mais se conter e se zangaram.

- Vamos no Bungo... lhes buscar...? – propuseram.

Esse era um dia do ano de 1730, em que durante quarenta dias a chuva grande d'água gorda nunca deixou de cair.

As tranças d'água estavam a ligar as nuvens com o Kinaxixi. Chovia, chovia e de todos os lados vinham as águas para a lagoa. [...] Foi então que as filhas d'água repetiram na Quianda da lagoa:

- É hoje. Vamos no Bungo... lhes buscar. – afirmaram, resolutas. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 17)

É significativo como a partir dessa etapa do livro seu aspecto histórico vai sendo cada vez mais permeado de elementos míticos, conforme se verifica acima na explicação lendária para o real acontecimento das enchentes de 1730:

Luanda foi fundada numa região semi-desértica, de clima tropical seco, onde a pluviosidade é irregular, não obstante uma das duas estações do ano ser a das chuvas. [...] É assim que encontramos uma relação directa entre períodos de seca e crises de fome, ou então entre enxurradas e crises de fome, as quais, por sua vez, terão implicação no surgir de epidemias. [...]

Segundo Ilídio do Amaral, terá sido o ano de 1730 marcado por nocivas enxurradas, matando muita gente na Cidade Baixa, ficando a restante enferma.<sup>107</sup>

Incabível questionar em qual dessas versões encontra-se a verdade: “longe de ser um produto da história, é o mito que vivifica com a sua corrente a imaginação histórica (*historienne*) e estrutura as próprias concepções de história”<sup>108</sup>. No imaginário angolano, a presença atuante de figuras míticas, imbuídas de um poder advindo das forças da natureza e do sagrado, é intrínseca ao próprio desenrolar da sua história.

<sup>107</sup> VENÂNCIO, José Carlos. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*. Lisboa: Estampa, 1996. p.73-74

<sup>108</sup> DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.390

Uma vez profanado pelo homem branco o espaço do Kinaxixi, sua reconstrução precisa ocorrer não através da assimilação dos processos do colonizador mas sim pela reafirmação dos valores culturais de origem. Nesse sentido, trata-se de uma fábula de moral e exemplo: as opressões são punidas e uma nova ordem é estabelecida. A intervenção mágica das Quitutas, provocando uma inundação com o propósito de libertar os escravos, parece anunciar uma resistência que, nos séculos posteriores, seria seguida por muitos:

Estava enfim livre o caminho para as Quitutas. Então as filhas d'água do Kinaxixi, em ondas e ondas de alegria, uma a uma invadiram as cubatas e sobrados e puseram em fuga os moradores, até que, por fim, chegaram nos quintais onde estavam presos os homens-jinzéu ligados uns nos outros pelos seus lubambos.

Mesmo quando [...] os donos de escravos, que tinham ocorrido nas pressas com seus criados armados de pás e picaretas para tentar travar as filhas d'água do Kinaxixi, já nada conseguiram. Era tarde.

As Quitutas do Kinaxixi já tinham abraçado os homens-jinzéu e lhes recebido nas suas vidas que levaram com elas, contentes por lhes poder entregar no mar.

[...] o exemplo das corridas das Quitutas do Kinaxixi, a cavalgarem na zuna pelas barrocas abaixo para libertar os homens-jinzéu, outros filhos-pequenos do Quinaxixe muitos anos depois, iam-lhes seguir também. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 18-19-20)

#### **4.2. O OUTRO PÉ DA SEREIA (2006), DE MIA COUTO**

O romance estrutura-se através de um contraponto entre duas épocas - o presente e o passado de Moçambique -, apresentadas em capítulos intercalados. No ano de 2002, o casal Zero Madzero e Mwadia encontra uma estrela caída do céu e, durante sua busca por um local para enterrá-la, descobrem num rio uma imagem de Nossa Senhora, junto com um antigo baú de manuscritos. Decidida a preservar a santa num determinado lugar sagrado, Mwadia parte então em uma longa viagem, durante a qual sua leitura daqueles antigos papéis revela um episódio histórico: a expedição do jesuíta português Gonçalo da Silveira, em 1560, ao reino do Monomotapa, designação do poderoso chefe que

governava essa região na costa oriental da África, cujas terras correspondem ao atual Zimbábwe.

A principal fonte de riqueza do Monomotapa – abundantes minas de cobre, estanho e ouro – despertou o interesse dos portugueses, que em meados do século XVI estabeleceram contatos pacíficos com esse império, mantendo entrepostos comerciais no vale do rio Zambeze. A primeira tentativa portuguesa de missionação no Monomotapa – imprescindível para a consolidação de sua influência nesse território – foi empreendida por Gonçalo da Silveira, então provincial da Companhia de Jesus na Índia, de onde partiu contando com o apoio e incentivo do vice-rei D. Constantino de Bragança.<sup>109</sup>

A recriação da trajetória do religioso, na obra de Mia Couto, aproxima o período colonial do tempo presente, uma vez que a referida estátua de Nossa Senhora surge como a mesma que na narrativa teria sido levada por Gonçalo da Silveira a bordo da nau onde viajou, acompanhado pelo padre Manuel Antunes, rumo ao “Reino do Ouro” com a incumbência de batizar seu imperador negro.

Refletir amplamente sobre um romance de tamanha complexidade exigiria uma leitura apta a dar conta de todas as suas camadas subjacentes de significação, conforme já realizada por Luanda Antunes Costa na primorosa dissertação *Pelas águas mestiças da história*. Tal abordagem, contudo, excede à dimensão de nosso trabalho, que se propõe assim a realizar um recorte bastante específico na obra: o resgate do imaginário das navegações, consolidado em narrativas de viagens como a *História Trágico-Marítima*, e sua simultânea desconstrução por um discurso em que múltiplas vozes se entrecruzam no reconhecimento da identidade cultural moçambicana. Para fundamentar nossa análise, convocamos nesse instante algumas palavras de Maria Cristina Pacheco a

---

<sup>109</sup> ALBUQUERQUE, Luís de. *Dicionário de história dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Caminho, 1994.

propósito da presença da história no olhar sobre a nação, conforme elaborado nas literaturas africanas dos anos 90:

parece ter-se tomado consciência de uma descoberta reveladora, que assusta e atrai ao mesmo tempo: a de que a Nação, afinal, não é homogênea nem culturalmente uma, como se quis ou desejou pensar, mas, pelo contrário, é multifacetada, policromática, variada. Os povos originais que a constituem têm tradições, mitos, rituais, comportamentos e histórias diferentes; e, se a Nação é constituída por todos eles, então há que buscar a memória, a história, o passado, todas as causas e elementos, enfim, que motivaram essas diferenças porque cada um desse ‘ingredientes’ faz parte integrante da actual Nação. Por isso, para compreender e abarcar de modo correcto a realidade dessas diferenças em presença, que o mesmo é dizer ‘no presente’, de molde a ser possível projectar-lhes um futuro – que será, no fundo, o futuro de toda a Nação – é necessário ir lá, às fontes essenciais, escritas ou actualizadas pela memória de gerações que as foram veiculando oralmente.<sup>110</sup>

#### 4.2.1. A MEMÓRIA DAS VIAGENS

Na recuperação dessa memória em *O outro pé da sereia*, parece-nos imprescindível ressaltar como tempo e imaginário se articulam para configurar uma nova visão do contexto no qual se inserem:

O imaginário afeta, fundamentalmente, nossa experiência histórica e nossa relação com o tempo. As seqüências do fluxo temporal não se ordenam mais em uma série linear de momentos revolutos; o presente é modelado por imagens sincrônicas a ele e que permitem sua legibilidade. A imagem se impõe como uma constelação formada por um clarão em que o Outrora fere, por assim dizer, o Agora; ela não é redutível a qualquer suporte narrativo, mas de natureza figurativa<sup>111</sup>.

Sendo essa relação entre o “outrora” e o “agora” fundamental na obra de Mia Couto, realizaremos um procedimento equivalente, partindo do âmbito temporal para campo literário: a aproximação de elementos temáticos e invariantes semânticas presentes tanto na *História Trágico-Marítima* quanto em *O outro pé da sereia*.

<sup>110</sup> PACHECO, Maria Cristina. Breves apontamentos sobre a relação história/literatura no caso das literaturas africanas de língua portuguesa. *Literatura e História – Actas do Colóquio Internacional*. Porto: 2004, p.60

<sup>111</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p.87

Desde suas mais remotas viagens, os navegantes sempre adotaram o costume de atribuir nomes aos lugares e gentes que iam descobrindo, visto que o ato legal de posse envolvia a nomeação. Nesse sentido, destacamos uma curiosa passagem do “Naufrágio da Nau São Paulo”, na qual o privilégio na atribuição do nome chega a causar desentendimentos a bordo:

Sobre o pôr do nome houve muitos debates e diferenças, por quererem os soldados, que se denominasse deles a ilha dos Soldados, por um a ver primeiro que todos no quarto da alva; e o capitão querer que tivesse seu nome, dizendo ser assim costume às ilhas novamente debaixo de suas capitâneas descobertas tomarem seus apelidos de capitães; o que o piloto desejava de glória e louvor não consentiu, nem teve conta com nada, senão depois de arrumada nas cartas em sua altura, lhe pôs seu nome, chamando-lhe a ilha de António Dias; dizendo-lhe alguns, que bem entendiam, que aos baixos somente se davam, e tinham os nomes dos pilotos; mas ele determinou brevemente esta questão (*HTM*, p.320).

Já no romance, o tópico de nomear recebe outro tratamento sob a ótica do Padre Manuel Antunes, ao iniciar sua viagem marítima na embarcação “Nossa Senhora da Ajuda”:

Foi lendo [o padre Manuel Antunes] as oficiais escrituras e dando conta dos nomes da viagem e do seu destino. Chamavam de Torna-Viagem a este percurso da Índia para Portugal. E chamavam de Contra-Costa ao Oriente de África. Tudo fora nomeado como se o mundo fosse uma lua: de um só lado visível, de uma só face reconhecível. E os habitantes do mundo oculto nem o original nome de ‘gentios’ mantinham. Designavam-se, agora, de ‘cafres’. A palavra fora roubada aos árabes. Era assim que estes chamavam aos africanos. Os cafres eram os infiéis. Não porque tivessem outra fé. Mas porque se acreditava não terem nenhuma. (*OPS*, p.62)

Esse investimento das esperanças de posse no maravilhoso poder do nome, durante a expansão do cristianismo, é comentado por Stephen Greenblatt: “a afirmação da posse está relacionada, no imperialismo cristão, com a oferta de um presente valioso. E essa oferta, por seu turno, relaciona-se com um conhecimento superior, o conhecimento da

verdade”<sup>112</sup>. Tem-se aqui caso específico palavra “cafres”, cuja conotação pejorativa Boaventura Santos apresenta: “negros agora transformados em primitivos e selvagens”<sup>113</sup>. De fato, a imposição dos nomes pelos portugueses demonstra que suas estruturas de colonizadores impediam uma percepção clara da alteridade daquelas terras e povos que eles acreditavam ser capazes de salvar das trevas ocultas para a luz da “verdade” única - a fé católica.

Assunto igualmente aludido nos relatos de viagens dos séculos XVI-XVII são as doenças a bordo, decorrentes em parte da péssima alimentação: “carne salgada assada e muito ruim” (*HTM*, p.294), “biscouto de regra todo podre das baratas, e com bolor mui fedorento” (*HTM*, p.313), etc. Além disso, somente com o transcorrer dos anos descobriu-se que o escorbuto (causado pela deficiência de vitamina C) podia ser evitado através do consumo de frutas cítricas – laranja ou lima. As enfermidades consistiam assim num dos principais motivos da perda de vidas, de modo que, especialmente sob condições climáticas adversas, era imprescindível todos manterem-se secos e aquecidos, segundo consta no “Naufrágio da Nau São Paulo”:

despois as chuvas, e tormentas [...] nos corromperam os corpos, pois de quinhentas e tantas pessoas, que na nau iam, não ficaram senão só quinze, que não passassem esta fúria de enfermidades, e doenças gravíssimas, assim os homens do mar, cursados e antiqüíssimos nesta carreira, como os mais fidalgos, soldados, mulheres, e meninos; e veio a cousa a tanto, que houve muitos dias juntos trezentos e cinquenta doentes, e dia que se davam setenta e outenta sangrias, e sangravam por meu mandado o barbeiro da nau, o piloto, e sota-piloto, e um grumete, que o fazia mui bem, e deram-se por todas, mil e cento e trinta e tantas sangrias. (*HTM*, p.291-292)

---

<sup>112</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p.111

<sup>113</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene, RIBEIRO, António Souza (orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2001. p.54

A fim de impedir que certas enfermidades dizimassem a tripulação e os passageiros debilitados, adotava-se usualmente o costume da sangria, procedimento também relatado em *O outro pé da sereia*:

O médico cheirava-se para confirmar se ele mesmo não estaria apodrecendo, atacado pela silenciosa peste que contaminava não apenas o navio mas toda a viagem. Nos barcos surgiam enfermidades que nunca ninguém antes sofrera. Doenças que pediam remédios que nem Deus nunca havia pensado. [...] sofria-se de castigos pela ousadia de navegar para além do horizonte, fazendo destino onde os céus se separam da terra.

[...] proliferavam falsos barbeiros na nau, sanguessugando tripulantes em troca de dinheiro. Bastava uns dias de mar para que a procura de sangria eclodisse como uma doença contagiosa. Os únicos que não recorriam ao barbeiro cirurgião eram os escravos. Eles sangravam o bastante quando, na paragem nas docas dos portos, limpavam o casco do navio, libertando-o das lapas e das cracas. (*OPS*, p.110-11)

Se o romance traz de volta a prática das sangrias, muitas vezes realizadas por indivíduos oportunistas sem nenhuma qualificação, Mia Couto acrescenta contudo essa alusão aos escravos, cujas condições a bordo raramente são mencionadas na *História Trágico-Marítima*, o que nele talvez possa ser explicado pela natureza metafórica da peste que assola a nau “Nossa Senhora da Ajuda”.

Recordemos agora outro tópico já destacado na coletânea de Bernardo Gomes de Brito - a ocorrência da tempestade e os subseqüentes esforços para evitar o desastre, como no “Naufrágio da nau S. Tomé”:

se acabou de encher o porão de água, e as bombas de se entupir com a pimenta, que foi ao porão, por onde já deixavam de laborar, e os homens a descorçar; mas aqueles fidalgos, religiosos, e cavaleiros honrados, com grande coração e ânimo trabalhando sempre, esforçavam os mais ao trabalho, persuadindo a não largarem os aldropes das mãos, porque isso os sustentava. Os oficiais gastaram aquele dia em desentupir as bombas, forrando os trepes com folha-de-flandres por se não tornarem a empachar. (*HTM*, p.511-512)

Durante os exaustivos trabalhos de esgotar a água dos porões inundados, todos são convocados a trabalhar, desde os nobres até os religiosos, sendo esse momento de luta

pela sobrevivência uma das poucas situações de crise em que se atenuam as diferenças sociais a bordo, evento descrito no romance de forma muito similar:

Os religiosos não queriam aceitar o facto, mas nessa noite mesmo eclodiu a mais grave das tempestades. Os mares cruzavam-se que pareciam altíssimos montes, os violentos balanços tinham quebrado traves e torcido cavilhas. Durante a noite inteira todos, inclusive D. Gonçalo, acudiram às bombas para retirar água que teimava em entrar na nau por variadíssimas frestas. (*OPS*, p.158)

Tema ainda bastante explorado na *História Trágico-Marítima*, as técnicas de construção das embarcações são minuciosamente explicadas por vários de seus autores - como pilotos ou mestres - que, possuidores de uma experiência vastíssima, demonstram sólidos conhecimentos sobre arquitetura naval, cartografia, geografia, regimes climáticos (ventos, correntes), etc. No “Tratado das batalhas da nau Chagas” chega-se a desenvolver uma embasada ponderação sobre o uso inadequado da querena italiana, “que se dá a estas naus, não por melhor fim, mas por se poupar parte do custo” (*HTM*, p.810). A título de ilustração, reproduzimos um trecho de semelhante consideração no “Naufrágio da nau S. Alberto”:

além de se apodrecerem as madeiras (posto que sejam colhidas em sua sazão) com a contínua estância no mar, e desencadernarem-se com as voltas da querena, e grande peso de tamanhas carracas, calafetando-as por este modo, recém mal a estopa por estarem úmidas e pouco enxutas: e quando depois navegando são abaladas de grandes marés, e combatidas de ventos rijos, despedem-na, e abertas dão entrada à água, que as soçobra. (*HTM*, p.566)

Essa crítica à falta de escrúpulos dos construtores, movidos pela desmedida cobiça, justifica-se inclusive sob o ponto de vista “tecnológico”: para a manobrabilidade do navio, eram necessários equipamentos confiáveis, “por não tomarmos a luva; coisa que entre os cinco perigos principais, e que mais os mareantes receiam, de fogo, água,

baixios, ou inimigos, é o maior, e o mais principal” (*HTM*, p.314). Daí a reincidência desse tema em *O outro pé da sereia*:

- *A situação é gravíssima! Este navio é um monte de remendos...*

A queixa do capitão era tardia e impotente. Naquele tempo, a ganância dos construtores de navios era tal que os faziam sem cuidado, mal acabados, mal calafetados, deixando entrar água pelas costuras. (*OPS*, p.158)

Episódio recorrente diante da iminência do naufrágio, o lançamento da carga ao mar sempre era a mais polêmica decisão a ser tomada como tentativa derradeira para escapar à tragédia. Aqui, parece-nos oportuno esclarecer que as naus transportavam não apenas mercadorias dos comerciantes (cada um deles a requerer que a carga do outro é que fosse sacrificada, nunca a sua própria), como também fazendas de El Rei, cuja salvação era prioritária.

mandou Francisco Barreto, por conselho dos oficiais dela [a nau] juramentados, alijar ao mar muitas fazendas de mercadores, como eram benjoim, do que se lançaram ao mar muitos quintais, e muitos fardos de anil, e algumas caixas de sedas, e muitas cousas da China muito ricas, e curiosas.

Aconteceu neste mesmo tempo, em que se lançaram ao mar estas fazendas, irem dar os trabalhares com uns fardos de anil (*HTM*, p.183)

Essa descrição inserida no “Sucesso que tiveram as naus Águia e Garça” surge de maneira quase idêntica no romance. Ao compará-los, atentemos para a repetição literal das mesmas palavras na enumeração dos produtos – “fazendas de mercadores”, “fardos de anil”, “caixas de seda” e “benjoim”:

- *Temos que deitar fora carga!*

Antunes quase sorriu. Não era apenas de um peso que se aliviariam. Mas de uma manifestação do pecado. Foi isso que sentiu quando viu deitarem ao mar fazendas de mercadores, baús de casados, fardos de canela e pimenta e caixas de seda. Quando atiraram pela borda a carga de benjoim o mar todo se encheu de perfumes. Por fim, quando vazaram os fardos de anil as ondas se tingiram de um azul intenso. Um azul flutuando sobre azuis. (*OPS*, p.158)

Essa inegável remissão à *História Trágico-Marítima* feita por Mia Couto novamente comprova o papel de fonte referencial dessa obra para a narrativa contemporânea de viagens, tanto na sua vertente portuguesa quanto na africana.

Por fim, no “Naufrágio da nau S. Bento”, tem-se outra vez o problema do excesso de carga como causa fulcral de mais um desastre:

aquela [nau] além de vir por baixo das cobertas, toda maciça com fazendas, trazia no convés setenta e duas caixas de marca, e cinco pipas de água a cavalete, e se tirou tanta multidão de caixões, e fardagem, que a altura destas cousas igualava o convés com os castelos, e chapitéu; o que ajuntado com a fúria do temporal, que todavia ia crescendo, fez sofrer a nau tão mal o pairo, que ficando muitas vezes afogada dos mares, eles entravam sem resistência alguma por ambos os bordos, e a traziam de todo vencida. (*HTM*, p.37-38)

Além da quantidade, a própria arrumação do carregamento – por vezes concentrado na parte superior da nau – comprometia sua estabilidade durante a navegação em águas revoltas. Associada a essa questão, o romance dá relevo ao “escândalo das quintaladas” (*OPS*, p. 161):

Apostava que se Silveira fosse contar os barris com água confirmaria, com certeza, que tinham embarcado menos unidades que o número previsto. A carga havia sido trocada por mercadorias mais rentáveis. No cais de Goa ficara água, entrara algodão. Ficara a água destinada aos escravos, entrara a riqueza destinada aos comerciantes. Muitos dos viajantes do porão não chegariam ao destino, mortos de sede e fome.

[...]

O padre referia-se aos fardos que cada elemento da tripulação tinha o direito de transportar. Na verdade, o porão não era suficiente para albergar tanta carga. As caixas tinham sido amontoadas no convés, de tal modo que era quase impossível circular entre o emaranhado de volumes. Tudo no navio era um negócio: o espaço, a comida, a água. Tudo se vendia, tudo se pagava. (*OPS*, p.161-162)

A criminoso substituição dos suprimentos de água e comida por produtos lucrativos é aqui agravada pela evidência de que, em caso de escassez de víveres a bordo, os escravos certamente seriam preteridos na sua distribuição.

Através dessa sucinta exposição, constatamos mais semelhanças que diferenças entre a *História Trágico-Marítima* e *O outro pé da sereia*, demonstrando a permanência nesse romance de inúmeros aspectos integrantes de um imaginário marítimo que remonta aos relatos de viagens sobre a expansão portuguesa. Com efeito, se o presente da nação moçambicana vem sendo construído sobre um passado do qual fazem parte vários povos, seria um equívoco renegar a memória<sup>114</sup> de qualquer dessas culturas – inclusive a do dominador – em nome da resistência anticolonial. Ao contrário: a estratégia para que esta seja plenamente exercida consiste tanto na reapropriação dos bens simbólicos deixados na periferia pelo colonizador quanto no diálogo crítico com seu legado histórico, ao qual aqueles valores originários preservados pela tradição oral irão agora se contrapor na formação de uma nova memória, capaz inclusive de reparar “os ultrajes do tempo”:

Longe de estar às ordens do tempo, a memória permite um redobramento dos instantes e um desdobramento do presente; ela dá uma espessura inusitada ao monótono e fatal escoamento do devir, e assegura nas flutuações do destino a sobrevivência e a perenidade de uma substância. [...] permitindo voltar ao passado, autoriza em parte a reparação dos ultrajes do tempo. A memória pertence de fato ao domínio do fantástico, dado que organiza esteticamente a recordação<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.180-181: “O imaginário de uma sociedade numa determinada época, imaginário global repercutido pelos psiquismos individuais e pelas suas produções (escritas, polémicas, artes, indumentárias, utilizações técnicas, etc.) é passível de pelo menos três durações, ou três memórias. A primeira é a mais ou menos ‘longa duração’ que os arqueólogos ou historiadores encontram nas suas investigações e que se mantém presente numa sociedade através de vestígios, documentos, monumentos, até mesmo paisagens naturais e humanas que permanecem no patrimônio de todos. É sobre esse alicerce que se estabelecem os mitos nacionais ou os traços míticos que garantem a identidade mais permanente de um grupo. A terceira, a mais curta, é a que é constituída pelo núcleo de três ou quatro gerações vivas [...]. A segunda duração, a média, está como na confluência das outras duas: ela é o ordenamento – pedagógico, intelectual, imaginário... – de um conjunto de núcleos que vivem num mesmo século e é activada por acontecimentos extrínsecos.”

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 402

## 4.2. AS ORIGENS RELIGIOSAS

No levantamento aqui realizado das temáticas pertinentes ao imaginário marítimo, intencionalmente deixamos à parte o tópico “religião”, dada a sua importância na reflexão sobre as manifestações simbólicas intrínsecas a qualquer grupo social. A aproximação entre esses domínios justifica-se pelo reconhecimento de que imaginário e religião têm em comum uma característica fundamental – a atividade simbólica:

a religião pode ser definida, sob um ponto de vista antropológico, como a atividade do homem criando e manipulando os símbolos do sagrado. Em qualquer sociedade [...] as representações (crenças), as narrativas (mitos), os comportamentos, os objetos, os tempos e os lugares (ritos) são extraídos do mundo profano para serem promovidos ao lugar de coisas transcendentais, sobrenaturais, ou seja, sagradas. [...] A religião é, portanto, um tipo particular de atividade simbólica, que consiste, de maneira geral, a dar sentido aos elementos já significantes<sup>116</sup>.

Por conseguinte, há em todas as religiões, mesmo nas mais arcaicas, a organização de um conjunto de imagens simbólicas essencial à representação do sagrado. Tais manifestações desde sempre acompanharam também os povos cristãos em suas trajetórias pelo mundo; no caso dos portugueses, seu registro pode ser encontrado inclusive nos relatos de viagens, desde as peregrinações medievais até as travessias marítimas.

Os perigos – reais ou fantasiosos – enfrentados pelos navegantes despertavam sua ânsia pela proteção divina, freqüentemente buscada sob o intermédio de santos padroeiros, a exemplo do “Naufrágio da nau Santa Maria da Barca”: “Têm todos os homens do mar tamanha devoção e veneração ao bem-aventurado S. Frei Pêro Gonçalves, e o têm por tão seu advogado nas tormentas do mar, que crêem de todo seu coração que aquelas exalações, que nos tempos fortuitos e tormentosos aparecem sobre

---

<sup>116</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 217-218

os mastros ou em outras partes das naus, são o santo que os vem visitar e consolar” (*HTM*, p.252). O papel do imaginário nas aparições (hierofanias) do religioso sempre foi tão central no pensamento humano que a convicção na existência de um plano metafísico, espaço da luta entre o bem e o mal, projetava-se na interpretação de fenômenos misteriosos e, portanto, tomados como provavelmente sobrenaturais:

ouvíamos claramente brados altos no lugar onde a nau quebrara, que por muitas vezes gritavam, dizendo: A bombordo, a estibordo, a riba, e outras muitas palavras confusas, que não entendíamos, assim e da maneira que nós fazíamos, quando já alagados vínhamos na força da tormenta que ali nos fez encalhar. O que isto fosse, nunca se pôde saber de certo, somente suspeitamos, que ou a nós se representava aquilo nos ouvidos, pelos trazermos atoados dos brados, que continuamente naquele tempo ouvíamos: ou eram alguns espíritos malignos que festejavam o que de alguns ali poderiam alcançar [...]. Mas qualquer destas que fosse, o certo é que foi, ou ao menos, a todos pareceu sê-lo; porque posto que ao princípio cada um cuidasse, que a ele só se representava aquele espantoso som, e pela dificuldade que nisso havia, não cresse ser verdade; a continuação do tempo fez perguntar uns aos outros, se ouviam o mesmo? E afirmando todos que sim, assentamos [...] ser alguma cousa das que tenho dito. (*HTM*, p.55 - “Naufração da nau S. Bento”)

Desde as mais remotas navegações, o medo da aparição desses “espíritos malignos” consiste numa das origens de uma série de superstições, como certa tradição dos escravos mencionada no romance: “dava sorte navegar levando sacos com terra” (*OPS*, p.109). Já os tripulantes aí sempre mantinham alguma chama acesa: “a fogueirinha fazia calar as trevas, desnortando os maus espíritos que moravam no oceano” (*OPS*, p.58)<sup>117</sup>. De fato, em *O outro pé da sereia*, múltiplas crenças permeiam o dia-a-dia dos embarcados, desvelando as representações imaginárias das diferentes culturas reunidas naquele pequeno universo: “O navio é uma ilha habitada por homens e os seus fantasmas” (*OPS*, p.54).

---

<sup>117</sup> Atentemos ainda para a informação trazida pelo personagem Benjamin Southman, o historiador afro-americano: “Segundo ele, era usual ornamentarem com figuras religiosas os barcos que transportavam escravos. Era um modo de santificar o crime, mas também uma maneira de se acrescentar um valor simbólico à viagem. Uma nau já não era apenas uma embarcação. Era um altar flutuante.” (*OPS*, p.193)

Para o jesuíta Gonçalo da Silveira, a partida da Índia na viagem rumo à costa africana significava que “dali em diante, o mundo se resumia àquela pequena nau, rompendo caminho entre os domínios que eram mais do Diabo que de Deus” (*OPS*, p.55). A libertação daquelas regiões longínquas que ele acreditava dominadas por forças malignas estaria representada em sua missão religiosa de batizar o imperador do Monomotapa. Ato fundador do imperialismo cristão, o batismo constitui uma cerimônia simbólica de posse durante a expansão portuguesa no além-mar:

Semelhante batismo acarreta o cancelamento do nome nativo – o apagamento de uma identidade estranha, talvez demoníaca – e, portanto, uma espécie de renovação: ele é, ao mesmo tempo, um exorcismo, uma apropriação e uma dádiva. O batismo é, então, a instância culminante do maravilhoso ato da fala: no enlevo do próprio nome, o movimento da ignorância para o conhecimento, a tomada de posse e a atribuição de identidade são fundidos num momento de puro formalismo lingüístico.<sup>118</sup>

Assim, pelo conhecimento da religião “verdadeira” – a do colonizador -, a “África inteira emergiria das trevas e os africanos caminhariam iluminados pela luz cristã” (*OPS*, p.51). Esse propósito, contudo, é posto em xeque pelo padre Manuel Antunes, figura que no romance expressa um discurso crítico, em sintonia com a voz do colonizado, ao questionar seu superior jesuíta sobre essa catequização:

- *Você, caro Manuel, põe na sua ideia a relevância da nossa missão no Monomotapa?*
- *É exactamente isso que eu me pergunto, D. Gonçalo: tem sentido tudo isto, D. Gonçalo?*
- *Que pergunta é essa?*
- *Tem sentido irmos evangelizar um império de que não conhecemos absolutamente nada?*
- *Você está cansado e o cansaço é inimigo do bem pensar.*
- *Pois eu nunca estive mais lúcido. Já pensou bem? Estamos descobrindo terras que nunca conheceremos, estamos mandando em gente que nunca governaremos.*
- *Cale-se, peço-lhe que não blasfeme.*

---

<sup>118</sup> GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p.122

- *Como iremos governar de modo cristão continentes inteiros se nem neste pequeno barco mandam as regras de Cristo?* (OPS, p.160)

De fato, as desumanas condições às quais estavam submetidos os escravos que, como em incontáveis navios portugueses, iam a bordo da “Nau Nossa Senhora da Ajuda” tornavam insuportáveis ao jovem sacerdote ignorar aquele tratamento:

- *Sabe, D. Gonçalo, o que levamos no porão das naus?*
- *Sei, são mercadorias.*
- *Nada disso, D. Gonçalo. Nós carregamos é o Diabo.*
- *Cruz credo, padre Antunes. Tenha tento nas palavras.*
- *É isso mesmo. É assim que fazemos nas conquistas: primeiro, segue o Diabo; só mais tarde é que enviamos Deus.*
- *As suas palavras são pecaminosas, meu filho.*
- *Desça lá baixo e veja com seus olhos, proferiu em desafio.* (OPS, p.161-162)

Manuel Antunes referia-se ao embarque das mercadorias dos comerciantes em vez da água dos escravos. Tal cobiça desmesurada – como já vimos, motivação fulcral de um expansionismo conquistador realizado sob a justificativa da cristianização -, demonstra a incongruência de que a catequese pudesse ser promovida pelos mesmos portugueses que pecam contra Deus e violam seus mandamentos. A percepção desse desvirtuamento dos valores católicos que fundamentavam a missão divina de Portugal no além-mar conduz o padre Manuel Antunes a uma gradativa assimilação das crenças nativas, a ponto de integrar-se ao seu próprio povo:

- *Acho que estou ficando negro, padre [Gonçalo].*
- *Negro?*
- *Sim, um cafre.*
- *Agora, começo a achar que você devia falar com o médico.*
- *Não, falo sério, Vossa Reverência, sinto que estou mudando de raça.*

Até dia 4 de Janeiro, data do embarque em Goa, ele era branco, filho e neto de portugueses. No dia 5 de Janeiro, começara a ficar negro. Depois de apagar um pequeno incêndio no seu camarote, contemplou as suas mãos obscurecendo. Mas agora era a pele inteira que lhe escurecia, os seus cabelos se encrepavam. Não lhe restava dúvida: ele se convertia num negro.

- *Estou transitando de raça, D. Gonçalo. E o pior é que estou gostando mais dessa travessia do que de toda a restante viagem.* (OPS, p. 163-164)

Essa transformação vivenciada pelo personagem exige uma análise que enfoque as representações identitárias em relatos de descobertas e narrativas de viagens, conforme lucidamente realizada por Boaventura Santos:

A identidade dominante reproduz-se assim por dois processos distintos: pela negação total do outro e pela disputa com a identidade subalterna do outro. Quase sempre o primeiro conduz ao segundo. Por exemplo, a identidade dominante e mesmo matricial da modernidade ocidental – Prospero/Caliban, civilizado/selvagem – reproduziu-se inicialmente pelo primeiro processo e depois pelo segundo. Em diferentes jogos de espelho, os dois processos continuam a vigorar.<sup>119</sup>

Entretanto, ainda de acordo com o ensaísta, os colonizadores portugueses são uma singular união de contrários, de Prospero e Caliban, tornando-se possível “que em certos momentos ou contextos sejam sobretudo Prospero ou, ao invés, sobretudo Caliban”<sup>120</sup>. No extremo dessas metamorfoses identitárias, teríamos, como no romance, um Prospero canibalizado.

Nesse sentido, podemos detectar várias estratégias pelas quais Mia Couto, nas palavras de Luana Costa, “textual e imagetivamente, dá forma discursiva aos entrecruzamentos de saberes, de sujeitos, enfim, de imaginários, sempre plurais, que estão na base da formação do grande mosaico cultural chamado Moçambique”<sup>121</sup>.

Tomemos, como exemplo, o episódio ocorrido durante o carregamento da nau em Goa: a estátua de Nossa Senhora escorregou dos braços de Manuel Antunes e afundou no lodo, sendo então salva pelo escravo Nimi Nsundi, a impedir que o pântano engolisse a imagem. Essa sua atitude justifica-se, pois o mainato acreditava ser aquele o local onde a santa realmente queria ficar:

---

<sup>119</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene, RIBEIRO, António Souza (orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2001. p.47

<sup>120</sup> Ibidem, p.65

<sup>121</sup> COSTA, Luana Antunes. *Pelas águas mestiças da história: uma leitura de O outro pé da sereia de Mia Couto*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2008. p.82

- *Essa Senhora não escorregou...*
- *Não escorregou?*
- *Ela desceu, só mais nada: desceu por vontade dela.*
- *Como por vontade dela?*
- *Essa Senhora eu já conheço, na minha terra chamam de Kianda. (OPS, p.52)*

A identificação operada pelo escravo entre a imagem cristã e a figura da Kianda demonstra uma interpenetração de crenças. Afinal, também no cristianismo existem vários testemunhos de “reliquias de santo que não podem mudar ou que voltam, constantemente, para o lugar de sua escolha. A obstinação dos objetos sagrados em afirmar sua preferência se exerce contra a instituição religiosa”<sup>122</sup>. Por outro lado, no tratamento dos diversos significantes do sagrado sempre é preciso desconfiar das falsas continuidades: “a permanente figurativa de um ser fantástico através dos séculos, como, por exemplo, a sereia ou o homem selvagem, não deve esconder as mudanças de significados”; “o mesmo personagem pode desempenhar papéis diferentes através das idades: o mesmo papel pode ser interpretado pelas máscaras que quase não se parecem”<sup>123</sup>.

Vale destacar ainda outro momento daquela já anteriormente comentada assimilação. Enquanto Gonçalo da Silveira preocupava-se em “*botar fora a peçonha que o diabo quer introduzir no barco para a perdição dos navegantes*” (OPS, p.200), Manuel Antunes, ao longo da missão pelo território do Monomotapa, constata “sentir-se cafrealizado”: “- *Agora estou certo: ser negro não é uma raça. É um modo de viver. E esse será, a partir de agora, o meu modo de viver*” (OPS, p.259). Decidido a não mais regressar a Lisboa e também a abdicar de ser padre, declara sua nova condição existencial a um perplexo Gonçalo da Silveira:

---

<sup>122</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 221

<sup>123</sup> *Ibidem*, p.250-251

- Não me pode deixar sozinho perante tão enorme desafio.
- Eu já não estava consigo há muito tempo.
- Pois saiba que, se me deixar, o seu nome será amaldiçoado e a sua alma ir-se-á juntar à dos gentios com quem tanto simpatiza.
- Saiba, D. Gonçalo, que a minha alma já vive entre os gentios. Além disso, Vossa Mercê já não pode tocar no meu nome.
- Você enlouqueceu, Manuel, você está possuído pelo Demo.
- Fui sujeito à cerimônia do magoneko. Na corte do imperador, abençoaram-me com um novo nome.
- Cruz Credo, se arrede daqui, Manuel Antunes.
- Chame-me pelo meu novo nome.
- Vade retro!
- O meu nome é Nimi Nsundi. Sim, Nimi como o escravo-mainato que morreu na nau. Como vê, eu já possuo os antídotos para as suas maldições. (OPS, p.260-261)

A mudança do nome durante essa cerimônia imbuída de toda uma ancestral sacralidade é significativa: “difundidos ou descobertos espontaneamente, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo”<sup>124</sup>.

A partir do instante em que Manuel Antunes adquire a conscientização de sua posição no espaço africano como Nimi Nsundi, acirra-se entre os dois personagens a tensão gerada pela transgressora integração do jovem à cultura nativa, cujos rituais tanto agora horrorizam Gonçalo da Silveira quanto no passado lhe impunham a tarefa de salvação dos infiéis: “Em Goa nunca fizera amizade com um africano. A pele escura não ajudava a ver neles uma alma. E no entanto, era essa mesma alma opaca que era o destino da sua viagem. A brancura daqueles espíritos, mais do que o Monomotapa, esse era o propósito daquela travessia” (OPS, p.201). De forma irônica, o narrador atribui a Gonçalo da Silveira um conceito absurdo de evangelização: o branqueamento das almas africanas. Essa convicção do religioso demonstra uma alteridade jamais ultrapassada,

---

<sup>124</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 30

visto que sua viagem limita-se ao desconhecimento do outro, em oposição à travessia iniciática empreendida pelo ex-jesuíta.

A incapacidade de transcender os preconceitos subjacentes numa doutrina supostamente igualitária acabou em parte responsável pela efemeridade do êxito dessa incursão na África Austral. Historicamente, após batizar reis e populações por cerca de um ano, Gonçalo da Silveira foi assassinado, vítima de um conflito de interesses, pois a presença portuguesa não agradava aos árabes, que durante séculos tinham mantido o monopólio do comércio na região e exerciam uma influência política importante.

Exaltado por Camões como mártir – “Vê do Benomotapa o grande império,/ Da selvática gente, negra e nua,/ Onde Gonçalo morte e vitupério/ Padecerá pela Fé santa sua” (*Lus.*, X, 93) -, o jesuíta teve sua trajetória preservada através de numerosas produções incentivadas desde o século XVI pela Coroa e pela Igreja. Contudo, em *O outro pé da sereia*, “o processo de ficcionalização dos dados historiográficos esvazia o mito colonial”<sup>125</sup>; prenunciando sua própria morte trágica, o personagem assume uma perspectiva crítica em relação ao papel dos portugueses nas terras da “Mãe do Ouro”:

Quando chegara à corte do Monomotapa, Gonçalo da Silveira tinha empreendido uma viravolta profunda nas suas prioridades espirituais. O maior inimigo já não eram os gentios. Nem eram os mouros. A mais grave ameaça resultava da conduta indecorosa dos portugueses em terras tropicais. Aqueles que deviam ser a prova viva da superioridade moral dos cristãos, acabavam deslustrando a tão árdua obra missionária. Razão tinha Manuel Antunes, que avisara, logo no início, que o Diabo viajava no porão das naus.

[...]

Durante anos, D. Gonçalo anteviu o longo desfile de monstros que iria encontrar em África. Havia um imenso catálogo de criaturas diabólicas. Havia os ciápodés, com seu único pé gigante, os ciclopes, as galinhas lanosas, as plantas-bichos cujos frutos eram carneiros, os cinocéfalos, os dragões, os antípodas, as bestas de cabeça humana que encarnavam Satanás. Nenhum desses seres prodigiosos ele encontrara em meses de andanças pelos sertões africanos. As mais malélicas criaturas com quem cruzava eram-lhe, afinal, bem familiares e tinham, como ele, embarcado em naus portuguesas. (*OPS*, p.310)

<sup>125</sup> COSTA, Luana Antunes. *Pelas águas mestiças da história: uma leitura de O outro pé da sereia de Mia Couto*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2008. p.118

## 5. A RECRIAÇÃO DO IMAGINÁRIO NAS TRAVESSIAS MÍTICAS

Desde tempos imemoriais, as viagens sempre representaram a possibilidade de aquisição de um conhecimento por aquele que, após ultrapassar quaisquer limites imagináveis, finalmente alcança a sonhada reintegração ao paraíso, seja qual for a sua configuração em cada cultura – portuguesa ou africana. Ao bem-aventurado, esse percurso mítico proporciona a descoberta de si mesmo, pela conquista de uma nova dimensão para sua própria existência:

Poder-se-ia escrever que a matéria-prima do mito é existencial: é a situação do indivíduo e do seu grupo no mundo que o mito tende a reforçar, ou seja, a legitimar. O mito é, simultaneamente, modo de conhecimento e modo de conservação. É, aliás, esta última característica que distingue o conhecimento mítico do conhecimento científico que é, no seu caso, técnica de transformação. É nas situações cosmológicas, escatológicas, teológicas, etc, problemáticas, que o mito vai encontrar o seu ponto de aplicação preferido<sup>126</sup>.

Na história da humanidade, a viagem de busca pelas origens é infinita: “o começo, gostaríamos de poder datá-lo numa cronologia, mas a origem foge sempre para trás, ao mesmo tempo que surgiu no presente sob o enigma do sempre-já-lá”<sup>127</sup>. Pela incessante reescrita das leis e dos mitos, essa dialética da origem e do recomeço se desenvolve no plano literário, quando rituais e palavras encontram-se para criar um mundo novo: “antes de um mito de origem, existe sempre outro [...]. Tudo se passa como se a fuga para trás da origem engendrasses um processo interminável de rescrita. Na ordem dos mitos [...], encontramos essa espécie de deiscência entre o começo idealmente datado e a origem fugaz que tentamos agarrar através do processo da rescrita”<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> DURAND, Gilbert. Mito e poesia. In: ---. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 44

<sup>127</sup> RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997. p.141

<sup>128</sup> *Ibidem*, p.141-142.

## 5.1. AS ESTÓRIAS DE KUXIXIMA (2003), DE ARNALDO SANTOS

### 5.1.1. “A GAIOLA DE BORDÃO E O XEXÉ”:

#### UMA EXPERIÊNCIA INICIÁTICA

Destituída de qualquer referência cronológica, essa terceira narrativa de *As estórias de Kuxixima* volta-se, com bem mais intensidade que as duas anteriores do livro para o campo mítico, visto que sua ação se concentra no pântano-lagoa do Kinaxixi. Na produção literária de Arnaldo Santos, nascido em Luanda no ano de 1935, o Kinaxixi é certamente um espaço privilegiado, tendo aí o autor passado sua infância e adolescência, conforme ele mesmo enfatiza:

O Kinaxixe transformou-se com o tempo num pretexto temático, mas que assentava numa realidade concreta. Ele existiu. O Kinaxixe foi também um espaço físico concreto, e que eu e uma certa juventude da época conheceu bem. A lagoa que deu ao local o nome de Kinaxixe, deu também origem que se tivesse criado à sua volta uma ambiente sócio cultural muito próprio. As pessoas tinham o hábito de ir lá na lagoa, umas para pescar, outras para brincar, era o nosso caso, outras por causa da Kianda, que era uma divindade real para quem vivia dessa tradição, sobretudo os que viviam próximo da lagoa, e que a ela faziam as suas oferendas e recorriam nas suas malambas. A lagoa criava à sua volta algo que hoje se pode traduzir com propriedade como uma certa consciência ecológica, na medida em que as pessoas se sentiam impelidas emocionalmente a visitá-la. Havia uma interdependência das gentes com esse ambiente físico que as atraía. Por sua vez, a lagoa estendia-se consoante as chuvas mas havia uma mancha vegetal que se prolongava numa pequena floresta que ia dar à Igreja da Nazaré, na praia, hoje Avenida Marginal. Tantas vivências de crianças que por ali passavam criam valores, ou pelo menos põem em causa a existência de certos valores.<sup>129</sup>

Essa lembrança do viver antigo de Luanda, ainda com a existência do Kinaxixi – atualmente já aterrado – como fonte de valores, reforça a imagem da cidade enquanto “um dos mais fortes referentes da ficção angolana pós-1950”<sup>130</sup>. Sua presença como cenário principal de inúmeras ações narrativas é de tal maneira significativa que ela

<sup>129</sup> SANTOS, Arnaldo. Entrevista concedida pelo escritor a Aguinaldo Cristóvão. Site [www.uea-angola.org](http://www.uea-angola.org), p.5

<sup>130</sup> PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra*. 2.ed. Niterói: EdUFF, Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007. p. 233

tornou-se objeto de ampla reflexão por Tânia Macedo em *Luanda, cidade e literatura*: “a um processo de paulatina reafrikanização de Luanda, realizado pelos escritores nos últimos cinquenta anos da literatura produzida em Angola, corresponderia, no plano político, a construção não apenas da Nação, mas também de uma especificidade nacional, ou seja, da ‘angolanidade’”<sup>131</sup>.

O crescimento de Luanda, espaço urbano com acentuada marca dos moldes de vida do homem branco, também surge em “A gaiola de bordão e o xexé” – o Kinaxixi é aí descrito como um lugar ameaçado pela gradativa aproximação da cidade, diante da qual tenta se preservar:

O Kinaxixi, e a cidade Alta e a cidade Baixa de Loanda não aceitavam suas distâncias de boa mente. Cada um procurava saber como é que o outro era na sua natureza.

[...]

E as distâncias entre o Quinaxixe e a cidade de Loanda começaram a diminuir, perigosamente. Às vezes os caminhos mais pisados, as picadas, se cruzavam. Eram as encruzilhadas. Inspiravam medo, faziam vacilar.

Por isso, no dia em que pela primeira vez, e com sua gaiola de bordão, Rita Cafifi se aventurou sozinho no Quinaxixe, ele também hesitou.

Rita era filho-pequeno de Nga Manda, quitandeira de maquezo e gengibre, e tinha nascido tão-somente nesse seu hábito natural de piscar seus olhinhos à toa, e era então que por essa mania lhe estavam a chamar de ‘Cafifi’. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 21/22)

Primeiro personagem infantil introduzido no livro, Rita Cafifi (“que pisca os olhos”) realiza suas aventuras justamente através do Kinaxixi, a partir do momento em que ganha de sua mãe “um pássaro azul cor do céu” – a xexé -, preso dentro de uma gaiola com alçapão. É na companhia dessa ave que o pequeno Rita ousará enfrentar pela primeira vez os perigos tradicionalmente associados ao Kinaxixi – lugar até então interdito para ele -, habitação de criaturas fantásticas ameaçadoras, como o muloji e o quifumbe. Rita, sempre carregando sua xexé-celeste, empreende assim uma trajetória

---

<sup>131</sup> MACÊDO, Tânia. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda (Angola): Nzila, 2008. p. 16

iniciática ao longo da qual surgem animais - o “velho camaleão” e o “puco-esperto” - para orientá-lo como guias, até que finalmente consiga alcançar a lagoa do Kinaxixi e aí encontrar seus amigos Dino e Gigi:

- Então essa é que é o Kinaxixi...?!

E não conseguia retirar o olhar nas suas águas que, de repente, lhe tinham fascinado e se tinham começado a transformar-se. Espreguiçavam em movimentos lentos, cada vez mais densas e barrentas, as ondinhas alisavam-se, já não eram d'água, tinham-se tornado espessas, sólidas e imobilizavam-se como um espelho de cobre-dourado, era já um campo-musseque liso e brilhante, lhe cambulando silenciosamente para ele lhe escorregar na zuna.

- Maravilha das maravilhas... – pensou no seu coração inocente o miúdo Rita, assentando-se ainda no chão de capim. E nesse seu encanto de enfeitiçamento encheu o peito de toda aquela festa das cores, dos sons e dos cheiros. Quanto tempo passou? Ele não percebeu.

Somente quando o formigão-nzéu lhe ferrou no braço e lhe avisou, é que lhe chegaram aos ouvidos os pios aflitos da xéxe-celeste. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 27)

Assim, a grande prova a ser ultrapassada por Rita é a aceitação do trágico destino de seu pássaro. Enquanto caído num sono induzido pelo “encanto de enfeitiçamento” das águas, uma cobra aproxima-se do menino; porém, atraída pelos pios da ave, em vez de picá-lo, o réptil se dirige à gaiola e, entrando pelo alçapão, devora a xexé-celeste. A revolta inicial de Rita contudo converte-se num doloroso aprendizado, através da lição de sacrifício dada pelo pássaro que altruisticamente oferece sua vida e por isso, dentro de uma concepção animista, consegue renascer da morte para a liberdade:

Naquele momento, Rita odiou o sol, odiou as árvores, odiou as flores, odiou o canto dos outros pássaros e odiou a lagoa. E recusou aceitar, raivoso:

- E agora... e agora...? – perguntava, inconformado.

Então o Gigi lhe explicou na sua seriedade calma, na luz das leis daquela terra, o verdadeiro entendimento.

- Ouve bem... não fica assim... Cada vez aquela cobra estava-te a esperar, e foi a celeste que te salvou... que foi no teu lugar... Rita Cafifi estremeceu, pensando nos pios aflitos da celeste que lhe avisava do perigo que corria, e toda sua raiva desapareceu, dando lugar a uma grande tristeza.

Então, depois, Gigi acrescentou só, prometendo:

- Agora... vamos-lhe vingar... e logo a noite vamos-lhe dançar na fogueira, na dança do deus cobra... Deixa só... um dia a celeste vai voltar...

No dia seguinte, quando Rita Cafifi se levantou, pensou que ainda estava a sonhar. Não acreditava no que via.

No pau-de-mandioca do quintal e saltitando no seu canto ciciado, uma celeste azul cor do céu tinha pousado na gaiola de bordão e parecia atraída para o painço da tabuinha do alçapão.

A sua celeste estava novamente ali, pensou Rita Cafifi. Ela tinha voltado e estava prestes a cair no alçapão e a ficar mais uma aprisionada.

Então, algo surgiu como um clarão na lembrança de Rita Cafifi, e ele correu a afastar o passarinho e a fechar o alçapão da gaiola de bordão.

A sua celeste azul cor do céu não mais teria que se sacrificar por si. Viveria sempre livre na floresta do Quinaxixe. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 29/30)

O tempo da infância - que a princípio remete à lúdica imagem do pássaro engaiolado – corresponde ao estágio inicial do processo de amadurecimento do personagem rumo à sua conscientização a respeito do perigo da morte. Alcançada a sabedoria pela experiência da dor, fica a certeza de que, se os erros do passado não forem repetidos e as armadilhas evitadas, nenhum sacrifício será novamente necessário. Exorcizada a ameaça da morte, concretiza-se o futuro sonhado: a libertação para um mundo novo, erguido sobre os alicerces da ancestralidade criadora de sua diferença.

### 5.1.2. “TESOURO DE QUIANDA”: A VISÃO MARAVILHOSA

Na tradição dos antigos missossos, prossegue a viagem de Rita para o conhecimento, ao longo da qual a criança encontrará seu destino. Já tendo realizado o percurso de descoberta da lagoa, a próxima etapa do seu crescimento é desvendar os segredos ocultos no Kinaxixe:

Mas o que é que a lagoa lhes [às donas-quimamães do Quinaxixe] estava a oferecer? Esse é que era o grande mistério para Rita Cafifi.

Rita Cafifi pensava, pensava, até que então lhe veio na cabeça uma idéia. E adivinho; era um tesouro.

Na lagoa havia um tesouro que as quimamães iam buscar quando precisavam, e só mesmo elas dispunham do segredo que lhes permitia chegar a esse tesouro. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 31)

A crença de um tesouro escondido na lagoa é assim incorporada nessa narrativa, embora Arnaldo Santos recuse enfaticamente qualquer remota associação com a idéia do Kinaxixe como uma espécie de “paraíso perdido na terra”:

Literariamente essa imagem é muito vulgar e serve com facilidade para me justificar da razão porque regresso sempre ao Kinaxixe como uma fonte de valores. Diz-se que o espaço da infância é sempre um espaço paradisíaco, independentemente das boas e más experiências vividas. Lembro-me de que, se alguma vez estive muito perto da morte essa sensação foi vivida no Kinaxixe. Tive paludismo grave, e durante um período incerto deixei de ter noção do tempo. Contudo essa má experiência não alterou o eterno encanto daquele lugar. O que conta foi o que me marcou na minha relação com esse mundo perdido no tempo.<sup>132</sup>

Na esperança de testemunhar a revelação do mistério, Rita passa a espionar todos, inclusive sua própria mãe, a realizarem estranhas cerimônias às margens da lagoa - rituais que, de modo similar à contação, propiciam que o conhecimento dos mais velhos alimente o imaginário do mais novo:

Nga Manda parecia estava a acender um fogo dentro das águas da lagoa. Mesmo sem vela, nem nada, só com as mãos. Ele [Rita Cafifi] não podia acreditar. Mesmo, nesse momento, os seus olhos nem que piscaram uma única vez, a admiração lhes abria desmesuradamente.

[...] ela cavou em cima das águas com a mão em concha, abrindo uma brecha enquanto ia enterrando sua reza lenga-lenga, ele ouvia a música, a cantiga era sempre a mesma.

Foi, então, que o fogo aconteceu. Na pequena cova aberta na água, um túnel começou a clarear, transluzente e o canto-confissão de Nga Manda foi descendo como uma semente luminosa, fagulha de fogo brando, descendo, descendo até que caiu no fundo da lagoa. Ali ficou, era então já uma estrela-de-fogo, sua luz se apagava e se acendia, qual um coração a bater.

Quando, por fim, Nga Manda parou de rezar suas malambas de mulher traída, as águas de barro voltaram a fechar-se sobre si mesmas e a estrelinha desapareceu. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 33-34)

Esses indícios da manifestação da Quianda deslumbram o pequeno Rita, que não consegue mais esquecer o maravilhoso segredo desvelado e, a partir de agora, carregado no seu coração com tamanha emoção que “quase não lhe deixava respirar”, até

<sup>132</sup> SANTOS, Arnaldo. Entrevista concedida pelo escritor a Aguinaldo Cristóvão. Site [www.uea-angola.org](http://www.uea-angola.org), p.5

causando preocupação à sua mãe. “Nessas aflições, Nga Manda pediu então ajuda em Quianda, que sempre lhe ouviu. Ela não sabia se espírito da lagoa, era espírito-de-homem ou espírito-de-mulher, mas esse espírito sempre lhe tinha ouvido” (*As Estórias de Kuxixima*, p. 35). Todas essas múltiplas configurações da Quianda, pesquisadas pelo etnólogo e escritor angolano Oscar Ribas, apresentam um traço comum – sua ligação com o mundo sobrenatural, de onde essa divindade surge como mensageira ou intermediária de pedidos:

Segundo um pescador centenário da ilha de Luanda – homem ainda isento de influências estranhas – a quianda revela-se, não sob a figura de semigente e semipeixe, conforme a tradição europeia – concepção já penetrada na mentalidade dos naturais de camadas mais adiantadas – mas revela-se em toda a plenitude humana, apenas com farta cabeleira e pelugem, sob as quais, por vezes, se fecha. Pode dirigir-se-nos ou solicitar-nos qualquer coisa, e, quando mal nos precatamos, desaparece misteriosamente.<sup>133</sup>

Ao término da narrativa, Rita participa de um fenômeno epifânico, durante o qual, através de um movimento ascensional, o personagem é levemente conduzido a flutuar, fundindo-se com a natureza: “Num momento, ele já não sabia se era o ar que lhe entrava no peito, ou se ele mesmo já era o próprio ar, o vento” (*As Estórias de Kuxixima*, p. 37).

Dá-se então o contato revelador com a Quianda:

No entanto, não sentiu medo. Nem mesmo quando no meio da lagoa a água começou sua dança circular, girando, girando, qual dança de bungulamento. E foi num redemoinho das águas bungulando que surgiu e se ergueu acima do leito da lagoa, algo parecido como grande cabeça sem rosto e cabelos revoltos, crespos pelos barros, e agitados pelas plantas vivas, quais pequeninas serpentes do fundo da terra. Era Quianda.

[...]

- Andavas na minha procura...? – a voz de Quianda era só o marulhar das águas, mesmo assim Rita entendeu.

- O que é que me queres... Quais são os teus desejos...? – Quianda novamente lhe perguntou sem descerrar as pequenas ondas suspensas que lhe cobriam como pálpebras.

Então, dessa vez, o monandengue Rita [...] na sua inocência respondeu:

- Quero também ver todas as riquezas da lagoa... o tesouro da lagoa...

---

<sup>133</sup> RIBAS, Oscar. *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958. p.41

- Então vem... – foi só o que disse Quianda quando começou a descer e as águas lhe obedecendo chamaram o miúdo Rita para o redemoinho.

Assim, Rita Cafifi foi afundando nas águas, afundando, afundando, mas a medida que ia entrando cada vez mais no interior da lagoa, a luz tornava-se mais intensa, por fim era mesmo qual próprio fogo do sol. Tinha pousado no fundo da lagoa.

Ali, então, e estendido em panos dourados brilhava o tesouro. O tesouro, eram todos os jingôndo que alguma vez se podia imaginar no mundo. Os ouros das gargantilhas, colares dos pulsos e dos tornozelos, os ouros dos dinheiros antigos [...], e as pérolas e diamantes.

- Todas elas estão a estremecer como a estrelinha-de-fogo... – Rita, admirou-se. Era como se cada jóia tivesse sua vida própria.

Foi então que Quianda lhe falou no ressoar das águas do fundo da lagoa:

- Quiseste conhecer o meu tesouro... então, agora já lhe podes ver. Aí estão as jóias... e é mesmo o que estás a pensar... Todas elas têm sua vida própria...

E explicou ainda: - Cada jóia destas que estás a ver, conta uma estória... são todas as malambas que me contaram... as rezas de dor... as queixas, os segredos de amor. Me ofereceram nas margens da lagoa enquanto as pessoas estavam a chorar. Essas lágrimas, eu depois lhes transformei assim nessas jóias...

E ainda quando o Rita Cafifi mudo de espanto não sabia o que falar, Quianda se foi diluindo, dizendo:

- Agora que já conheces as jóias do meu tesouro, nunca mais vais poder te esquecer delas... e vais viver na sua luz.

O brilho de todas aquelas jóias era tão intenso, emitiam tanta luz que os olhos do Rita não mais se tornaram a fechar. (*As Estórias de Kuxixima*, p. 37/38/39/40)

Ao término de seu rito iniciático, o jovem Rita atinge um nível superior de conhecimento. Se a contemplação do tesouro da Quianda lhe tirou os olhos, através dela adquiriu um bem simbólico muito mais valioso – uma visão interior que, capaz de integrá-lo ao cosmo revelador das profundezas da verdade, lhe permitirá ser o porta-voz da coletividade:

- Mamã, não chora... Eu venho-te dizer que assisti ao aparecimento de Quianda. Pareço que estou cego, mas não estou... Mesmo minha riqueza, a que recebi de Quianda é essa... de estar a ver melhor que os outros.

Mas como Nga Manda não lhe entendia assim, e sempre chorava mais, ele continuou:

- Vamos sentar na esteira... Logo vou-te contar tudo o que se passou.

E depois de ter contado a estória, disse no fim:

- Agora então já estás a perceber...? Minha riqueza é esta... A riqueza de poder ver tudo o que o povo pensa... A riqueza de poder conhecer os desejos

das pessoas, para lhes compreender e... ajudar também.. então dentro de mim, vai também nascer um tesouro igual ao de Quianda... (*As Estórias de Kuxixima*, p. 41)

Mesmo configurando uma experiência pontual de Arnaldo Santos pela literatura infantil, *As estórias de Kuxixima* têm o indiscutível mérito de contribuir na permanência de crenças como a existência da Quianda, “uma divindade real para quem vivia dessa tradição”<sup>134</sup>. Através desse livro, o escritor novamente se coloca ao lado de tantos outros empenhados na preservação dos valores culturais africanos, como Oscar Ribas, que incorpora esse mito de tal maneira em sua vida a ponto de atribuir sua própria cegueira à vontade da Quianda:

Tal como as quitutas, as aparições das quiandas também representam bom ou mau indício. E como elas ainda, também encarnam, mas só por simpatia, constituindo indivíduos anormais, como os deformados fisicamente.

Nesse caso, enquadra-se o próprio autor. A manifestação da sereia operou-se-lhe no sentido da visão, destruindo-o com a ausência da luz. Em compensação, dotou-o com o amor às pesquisas folclóricas e religiosas.<sup>135</sup>

Atuando de formas variadas, essas divindades simbolizam a visão que um povo com uma origem ancestral tem do mundo, a ser partilhada por todos aqueles realmente dispostos a enxergar o âmago da angolanidade – como Oscar Ribas, Arnaldo Santos e o pequeno Rita Cafifi.

## **5.2. O CONTO DA ILHA DESCONHECIDA (1977), DE JOSÉ SARAMAGO – A DESCOBERTA DE UM NOVO MUNDO**

Visto ser a memória de uma experiência biográfica o ponto de partida para a concepção tanto de *As ilhas desconhecidas* quanto de “A Grã-Canária”, nelas responsável pela exatidão de datas e identificação de lugares, fica estabelecido um

---

<sup>134</sup> SANTOS, Arnaldo. Entrevista concedida pelo escritor a Agualdo Cristóvão. Site [www.uea-angola.org](http://www.uea-angola.org), p.9

<sup>135</sup> RIBAS, Oscar. *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958. p. 41

contraste imediato entre as narrativas de Raul Brandão e de Jorge de Sena e o texto de José Saramago, em que inexitem quaisquer referências temporais ou espaciais. Na verdade, sua proposta ao escrever *O conto da ilha desconhecida* desenvolve-se com um propósito totalmente distinto, conforme esclarece o próprio autor:

Terminei hoje ‘O conto da Ilha Desconhecida’, com o que deverá ficar mais ou menos satisfeito (espero que sim) o pedido de Simonetta Luz Afonso, que queria que eu lhe escrevesse algo sobre o tema ‘Mitos’, destinado ao Pavilhão de Portugal da Expo 98 [...] Insistiu tanto que não tive outra saída que aceitar um trabalho que me iria dar água pela barba. Levei meses a encontrar uma porta de saída que ao mesmo tempo me servisse de porta de entrada, e finalmente acabei por usar aquela por onde entro e saio todos os dias: a porta da ficção.<sup>136</sup>

Essa enfatizada marca ficcional sem dúvida contribui para a compreensão de alguns aspectos relevantes da narrativa, por exemplo, a completa ausência de nomes próprios, inclusive em relação aos personagens, sempre designados da maneira imprecisa – o rei, o homem, a mulher, ... Todavia, é a vinculação da obra ao “tema Mitos” que melhor pode explicar esse desaparecimento dos nomes próprios: estudos sobre a hierarquia das partes do discurso imaginário mostram ser essa a primeira etapa de uma afasia progressiva, seguida da supressão dos nomes comuns, dos adjetivos e, por último, dos verbos<sup>137</sup>. A ausência do nome amplia o espectro da representação, de maneira que esse procedimento do escritor atribui ao conto uma dimensão universal. Além disso, múltiplas abordagens a propósito da sobrevivência dos símbolos e temas míticos na psique do homem moderno constataam que “a redescoberta espontânea dos arquétipos do simbolismo arcaico é comum a todos os seres humanos, sem diferença de raça ou de meio histórico”<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> SARAMAGO, José. *Cadernos de Lanzarote – Diário V*. Lisboa: Caminho, 1998. p.77

<sup>137</sup> DURAND, Gilbert. *O imaginário*. 3.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004. p.90

<sup>138</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 31

A apropriação que José Saramago realiza de elementos intrínsecos aos textos de viagens, seja através de sua reduplicação, seja por meio de sua transgressão, com certeza aponta um instigante viés de leitura. Detalhadas tentativas de estabelecer uma tipologia desse gênero narrativo em sua vertente contemporânea têm assinalado, a par de deslocamentos, coincidências com a respectiva literatura canônica, sendo que nessa postulação de uma teoria do discurso de viagem evidencia-se um traço específico: a valorização do novo, integrado por um processo dialógico à memória cultural. Essa busca da novidade impulsiona o viajante a quem finalmente, no encontro com o desconhecido, manifesta-se uma verdade metafísica desde sempre vislumbrada, como analisa Idelber Avelar:

O choque da novidade recaptura o momento epifânico que redimiria uma experiência reificada. Como nota Fredric Jameson, esse era o momento em que ‘o ser poderia de novo, por um breve momento, desocultar-se’. O que Jameson chama, na esteira de Heidegger, o desocultamento ou des-esquecimento do ser seria precisamente o relato de um encontro iluminador ou epifânico com a alteridade. Tropo fundamental desse encontro sempre foi, modernamente, a viagem, seja no tempo ou no espaço.<sup>139</sup>

No conto de José Saramago, o homem está imbuído dessa mesma aspiração quando, obstinadamente, enfrenta todas as dificuldades interpostas entre o cidadão e o centro de decisões (numa paródia às provas qualificantes impostas aos heróis) e, por fim à porta das petições, insiste junto ao rei para que sua solicitação seja atendida:

E tu para que queres um barco, pode-se saber, foi o que o rei de facto perguntou [...], Para ir à procura da ilha desconhecida, respondeu o homem, Que ilha desconhecida, perguntou o rei disfarçando o riso, como se tivesse na sua frente um louco varrido, dos que têm a mania das navegações, a quem não seria bom contrariar logo de entrada, A ilha desconhecida, repetiu o homem, Disparate, já não há ilhas desconhecidas, Quem foi que te disse, rei, que já não há ilhas desconhecidas, Estão todas nos mapas, Nos mapas só estão as ilhas conhecidas, E que ilha desconhecida é essa de que queres ir à procura, Se eu to

---

<sup>139</sup> AVELLAR, Idelber. Bildungsroman em suspenso – Quem ainda aprende com os relatos de viagens? In: ---. *Alegorias da derrota*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p.220.

pudesse dizer, então não seria desconhecida, A quem ouviste tu falar dela, perguntou o rei, agora mais sério, A ninguém, Nesse caso, por que teimas em dizer que ela existe, Simplesmente porque é impossível que não exista uma ilha desconhecida (*OCID*, p.16-17).

Nesse resgate da natureza do mito que atravessa séculos de literatura, José Saramago atualiza o sonho humano de alcançar um espaço perfeito – as ilhas desconhecidas –, estruturado sobre valores ideais, que se contrapõe ao lugar de partida da viagem. Na situação mostrada pelo conto, além de uma intrincada teia burocrática elaborada para garantir a concessão de obséquios ao rei (e nunca favorecendo seus súditos), desvela-se uma estrutura de poder historicamente autoritária, na qual a vontade popular era sempre reprimida, até o momento em que, pela primeira vez, a persistência de um indivíduo consegue quebrar a rígida ordem da cadeia de comando.

Os espaços insulares são geralmente representados sob duas formas: a “ilha-mundo” e a “ilha-monograma”<sup>140</sup>. Na ilha-mundo existe, de maneira concentrada, a diversidade universal, harmoniosa no caso das utopias ou, ao invés disso, marcada por conflitos étnicos e sociais. Em oposição à ilha-mundo, fundamentalmente heterogênea e complexa, há a imagem da ilha alegórica – do amor, dos demônios, do paraíso perdido - que se enquadra na categoria de ilha-monograma. Seria contudo possível o encontro de uma paradisíaca ilha-monograma a partir de uma desafortunada ilha-mundo?

Para o sucesso do homem em sua jornada entre aquele reino desconcertado (ilha-mundo) e o lugar desejado (ilha-monograma), a participação da mulher da limpeza conduz ao sentido primordial da viagem - o encontro com o outro, através do qual se dá a descoberta de uma fantástica ilha do amor:

La disposición concisa y sabia de los elementos del cuento que aquí se apuran virtuosamente en el arte del narrador para oralizar su escritura, traza un viaje

---

<sup>140</sup> DIEGUES, Carlos Antonio. *Ilhas e mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec, 1998. p.110

entre dos islas: una, claustromórfica, aquella de la que hay que escapar; otra, abierta en el horizonte, la que debe enfilear la proa de cada cual. Si atendemos a la doble concepción de la isla como circularidad cerrada que oculta en el eje de sus círculos concéntricos un enigma o un poder que pueda ser negativo, o, por el contrario, como ámbito de la plenitud descubierta y conquistada, el reino del que parte el relato sería sinónimo del primer significado – recuérdese que el rey se sabe una isla – y la libertad conseguida del hombre y de la mujer que zarpan al final consuman el segundo.<sup>141</sup>

Essa circularidade insular remete não somente ao aspecto espacial mas ainda à dimensão temporal, pois a imagem do círculo abarca também circuito, retorno eterno num tempo específico ao qual apenas o imaginário tem acesso: o *illud tempus*, que escapa às categorias lógicas (sem o “depois” que necessita do “antes”) e vincula-se a uma extensão figurativa diferente do território das localizações geométricas. Um processo mítico que se manifesta pela “substituição do tempo profano por um tempo sagrado: o *illud tempus* da narrativa ou ato ritual”<sup>142</sup>.

Em oposição às ambições materiais do rei diante da perspectiva de adquirir mais domínios – “E essa ilha desconhecida, se a encontrares, será para mim, A ti, rei, só te interessam as ilhas conhecidas, Também me interessam as desconhecidas quando deixam de o ser, Talvez esta não se deixe conhecer” (*OCIL*, 18) -, o propósito que aproxima o homem e a mulher da limpeza é de natureza também existencial:

Tens com certeza um mester, um ofício, uma profissão, como agora se diz, Tenho, tive, terei se for preciso, mas quero encontrar a ilha desconhecida, quero saber quem sou eu quando nela estiver, Não o sabes, Se não saís de ti, não chegas a saber quem és, O filósofo do rei [...] dizia que todo homem é uma ilha, eu, como aquilo não era comigo, visto que sou mulher, não lhe dava importância, tu que achas, Que é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não nos saímos de nós (*OCID*, p.40-41).

Essa divergência de opiniões entre o filósofo do rei e o homem, sobre ser ou não preciso o indivíduo sair de si para ver a si, traz a questão da verdade ontológica (em

<sup>141</sup> LLOPIS, Juan M. Ribera. Ilhas, illas, illes, islas, uharteak: pen(ta)ínsula. Revista COLÓQUIO LETRAS n. 151/152 – janeiro-junho, 1999. p.475.

<sup>142</sup> DURAND, Gilbert. *O imaginário*. 3.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004. p.74.

Heidegger, relativo ao *dasein*), presente ao longo dos séculos na filosofia e na literatura, sob variados enfoques de pensadores e escritores. “Fechado no ser, sempre há de ser necessário sair dele. Apenas saído do ser, sempre há de ser preciso voltar a ele”<sup>143</sup>. Gaston Bachelard, em *A poética do espaço*, dá continuidade a essa tradição analítica: “É preciso constatar que em antropologia metafísica os dois termos, exterior e interior, colocam problemas que não são simétricos. Tornar concreto o interior e vasto o exterior são, parece, tarefas iniciais, os primeiros problemas de uma antropologia da imaginação. Entre o concreto e o vasto, a oposição não é clara”<sup>144</sup>.

As constatações sobre os binômios interior-exterior e vasto-concreto propiciadas através dessa corrente investigativa surgem em perfeita sintonia, por exemplo, com a perspectiva atribuída no romance *O outro pé da sereia* à moçambicana Mwadia: “A viagem não começa quando se percorrem distâncias, mas quando se atravessam as nossas fronteiras interiores. A viagem acontece quando acordamos fora do corpo, longe do último lugar onde podemos ter casa” (*OPS*, p.65). “A viagem termina quando encerramos as nossas fronteiras interiores. Regressamos a nós, não a um lugar” (*OPS*, p.329). Assim, a personagem de Mia Couto descobre que, para realizar a verdadeira viagem de conhecimento, pela cíclica travessia de suas fronteiras interiores num eterno movimento de ida e volta, é preciso apenas um barco de imaginação:

os livros e os manuscritos eram as suas únicas visitas. Um dia, ela abria a caixa de D. Gonçalo da Silveira e perdia-se na leitura dos velhos documentos. [...]

Nesses últimos dias, Mwadia fechava-se no sótão e espreitava a velha documentação colonial. Agora, ela sabia: um livro é uma canoa. Esse era o barco que lhe faltava em Antigamente. Tivesse livros e ela faria a travessia para o outro lado do mundo, para o outro lado de si mesma. (*OPS*, p.238)

---

<sup>143</sup> BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p.217

<sup>144</sup> *Ibidem*, p.219

Desse modo, segundo afirma Margarida Braga Neves, n’*O conto da ilha desconhecida* “a necessidade vital de movimento, de navegar rumo ao desconhecido sentida pelo protagonista e logo compartilhada pela mulher da limpeza, surge como reacção não a uma necessidade de fuga a uma realidade ameaçadora ou alienante, mas a um apelo íntimo de índole metafísica em que, fora de si, cada um se busca a si mesmo”.<sup>145</sup> Entretanto, atender a esse chamado exige uma coragem que raros possuem frente ao “mar tenebroso” (*OCIL*, p.39), conforme constata o homem quando, ao tentar reunir uma tripulação, se depara com a recusa dos marinheiros que não acreditam na existência de ilhas desconhecidas e consideram impossível aquela procura: “A ilha desconhecida é coisa que não existe, não passa duma idéia da tua cabeça, os geógrafos do rei foram ver nos mapas e declararam que ilhas por conhecer é coisa que se acabou há muito tempo” (*OCIL*, p.56-57). É justamente pelo fato do homem conseguir elaborar em seu pensamento essa ilha imaginada, criando um novo mundo onde ela possua uma indubitável existência, que o distinguimos dos demais indivíduos:

O imaginário é um pensamento simbólico total na medida em que este último ‘ativa’ os diferentes sentidos de compreensão do mundo. Ao mesmo tempo, ‘reúne’ ao construir os esquemas de reconhecimento social: ou seja; ‘dinamiza’ ao fazer variar e evoluir sua própria produção. E é pelo fato de este pensamento simbólico ser um ‘mundo criador’ que se torna dificilmente acessível<sup>146</sup>.

Sem dúvida, a ousadia de aventurar-se pelo desconhecido nasce no indivíduo tão somente a partir de uma visceral ânsia de liberdade, capaz de fazê-lo ultrapassar quaisquer limites entre o mar e uma terra conhecida, cujos sinais o navegante busca encontrar:

---

<sup>145</sup> NEVES, Margarida Braga. Nexos, temas e obsessões na ficção breve de José Saramago. Revista COLÓQUIO LETRAS n. 151/152 – janeiro-junho, 1999. p.138-9.

<sup>146</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p.112

*Sinais de terra*, como indício de uma fronteira a transpor na viagem entre o conhecido e o desconhecido, o velho e o novo, aparecem em toda a literatura de viagem marítima. O conhecido e o velho seria aqui a terra, sede natural do homem, e o desconhecido e o novo o mar em que o homem ousou aventurar-se tardiamente e apoiado em suportes, os navios, que reproduzem dentro da água uma pequena terra, uma ilha vagante. Temos assim a confirmação de que o homem procede nos seus conhecimentos com a arma da comparação, procurando *reconhecer* o que a história convida a conhecer.<sup>147</sup>

No conto, esse (re)conhecimento apontado por Luciana Stegagno Picchio acaba projetado na caravela inventada pelo homem durante o episódio onírico, a qual com seus sinais de terra prometida – árvores e animais – é virtualmente uma ilha. Sabemos que “as consciências oníricas (sonho e devaneio) estão próximas das nossas construções mentais (representações, estereótipos ou utopias), mesmo daquelas que nós consideramos infalíveis (razão ou entendimento), até utilizá-las no singular. Imaginário e realidade são dois mundos que se visitam constantemente”<sup>148</sup>. Assim, embora na narrativa de José Saramago somente a mulher da limpeza seja capaz de compartilhar a crença na ilha imaginada pelo homem, existe sempre a possibilidade de que os sonhos individuais deixem de ser um objeto privado para a sociedade e consigam se religar aos imaginários coletivos.

Todavia, se ao longo das navegações foram tantos os sonhos de terras fabulosas nunca descobertas, esse homem não se satisfaz apenas com a imaginação; junto de sua companheira, concretiza o sonho de ambos ao transformar sua ilha desconhecida na própria embarcação, a navegar pelo mar da vida:

Acordou abraçado à mulher da limpeza, e ela a ele, confundidos os corpos [...]. Depois, mal o sol acabou de nascer, o homem e a mulher foram pintar na proa do barco, de um lado e de outro, em letras brancas, o nome que ainda faltava dar à caravela. Pela hora do meio-dia, com a maré, A Ilha Desconhecida fez-se enfim ao mar, à procura de si mesma. (*OCID*, p.62)

<sup>147</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *Mar aberto: viagens dos portugueses*. Lisboa: Caminho, 1999. p. 21.

<sup>148</sup> LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 235

Vislumbrando outra possibilidade para a redescoberta daquela ansiada harmonia do mundo, através da aventura iniciática do casal evidencia-se como José Saramago rejeita a visão que ironicamente atribui às palavras do filósofo do rei – “todo o homem é uma ilha” (*OCIL*, p.40-41) -, reiterando, ao contrário, a concepção renascentista expressa pelo poeta inglês John Donne de que “nenhum homem é uma ilha, isolado em si mesmo”<sup>149</sup>.

Nas coletâneas hagiográficas, as ilhas são o reflexo imediato do outro mundo, finalidade a atingir não exclusivamente pelo Santo, que apenas se encontra de passagem pela terra como representante de Deus, mas pelo Homem enquanto pecador arrependido em busca de salvação. Também do Renascimento, durante as grandes navegações, “o imaginário volta-se para ilhas distantes que materializam a aspiração de totalidade do conhecimento”<sup>150</sup>, quando então o desejo de elevação a um plano superior de existência dá origem à ilha utópica, no sentido atribuído por Thomas Morus. A aquisição de um saber ascensional na ilha idealizada (como a contemplação da ‘Máquina do Mundo’ camoniana) concretiza, na reflexão de Benjamin Abdala, “a aspiração por uma visão totalizadora”<sup>151</sup>, na qual se abre espaço para figurações utópicas que, nascidas da dimensão do sonho, superam pela imaginação os labirintos históricos.

N’*As ilhas desconhecidas* de Raul Brandão essa plenitude de conhecimento jamais é alcançada pelo viajante; de modo contrário, tanto em “A Grã-Canária” de Jorge de Sena atinge-se o saber absoluto pelo erotismo quanto na narrativa José Saramago celebra-se a potencialidade humana de sempre (re)descobrir o novo:

---

<sup>149</sup> DONNE, John. *Meditation XVII*: “No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main.”

<sup>150</sup> ABDALA Jr., Benjamin. Viajantes e viagens. In: ---. *De vôos e ilhas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. p.16-17.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p.20.

O capitão tornou a ler o cartão do rei, depois perguntou, Poderás dizer-me para que queres o barco, Para ir à procura da ilha desconhecida, Já não há ilhas desconhecidas, O mesmo me disse o rei, O que ele sabe de ilhas, aprendeu-o comigo, É estranho que tu, sendo homem do mar, me digas isso, que já não há ilhas desconhecidas, homem da terra que sou, e não ignoro que todas as ilhas, mesmo as conhecidas, são desconhecidas enquanto não desembarcamos nelas (OCID, p.27).

Nesse conto, o encontro epifânico com o outro é simbolizado através do ato criador e libertário de nomear o barco: “A Ilha Desconhecida”. De maneira genesiaca, acontece não um achamento, mas a construção de um mundo novo, que prescindia a existência de qualquer anterioridade. “A ilha pode ou não estar assinalada no mapa. Indispensável é que ela exista enquanto possibilidade de nomeação, ou seja, enquanto nome que reconcilia o verbo e a coisa. Como um fio de Ariadne, essa questão cruza o universo ficcional de José Saramago”<sup>152</sup>. De fato, ao conceber o percurso em torno do nome em termos de viagem, o autor instaura uma moderna simbologia para a imagem da ilha, aqui convertida em alegoria daquele almejado destino geográfico. Subvertendo as ‘regras’ consolidadas na literatura de viagens portuguesa, narra exclusivamente a partida dos mareantes, não o trajeto nem o retorno, concedendo aos protagonistas de sua fábula uma permanência infinita no lugar idílico, em que a ausência do tempo cronológico caracteriza a perfeição eterna. Além disso, resgata um mito que, de forma emblemática, norteia os sonhos daqueles jamais conformados com os limites do conhecido, como o Sr. José, do romance *Todos os nomes*:

sabia que não suportaria regressar aos gestos e aos pensamentos de sempre, era como se tivesse estado a ponto de embarcar à descoberta da ilha misteriosa, e no último instante, já com o pé na prancha, lhe aparecesse alguém de mapa estendido, Não vale a pena partires, a ilha desconhecida que querias encontrar já está aqui, repara, tanto de latitude, tanto de longitude, tem portos e cidades, montanhas e rios, todos com os seus nomes e histórias, o melhor é que te resignes a ser quem és. Mas o Sr. José não queria resignar-se, continuava a olhar o horizonte que parecia perdido...<sup>153</sup>

<sup>152</sup> NEVES, Margarida Braga. Nexos, temas e obsessões na ficção breve de José Saramago. Revista COLÓQUIO LETRAS n. 151/152 – janeiro-junho, 1999. p.139.

<sup>153</sup> SARAMAGO, José. *Todos os nomes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.48

## 6. CONCLUSÃO

O capítulo inicial da tese discutiu “A construção do imaginário” na *História Trágico-Marítima* e na *Peregrinação*, obras das quais destacamos exclusivamente pontos específicos que seriam retomados na leitura do *corpus* restante desse trabalho. No tópico “A escrita da viagem”, demonstramos como a presença de infundáveis referências à verdade expressa uma atitude característica do Renascimento, associada à idéia de que o olhar do viajante lhe proporciona um conhecimento factual a ser transmitido com a máxima exatidão. Produzidos na maioria a partir de experiências biográficas de sobreviventes, nesses discursos a visão constitui fonte de um saber empírico que legitima a autoridade de quem escreve. Contudo, mesmo nas narrativas baseadas em informações indiretas, obtidas através de testemunhos orais ou pesquisas documentais sobre os desastres, manifesta-se essa preocupação de lhes atribuir um caráter idôneo capaz de tornar indiscutível a autenticidade dos relatos.

Com efeito, a questão da verdade é intrínseca ao conjunto de valores que caracterizam a época dos descobrimentos, na qual a configuração exata do mundo torna-se imprescindível às navegações. A necessidade de cartas marítimas precisas explica a transição para o visual ocorrida no fim da Idade Média, quando uma sociedade em que até então preponderava a fala começou a se transformar num espaço de visualização. Na mudança da percepção qualitativa para a quantitativa, a visão trouxe a compatibilidade com a mensuração; essa quantificação, isto é, a compreensão da realidade como partes contáveis, justifica outra intenção recorrente nas narrativas de viagens – a brevidade e a insistência na concisão -, visando a garantir o cumprimento de sua função didática.

Outro assunto tratado nesse capítulo foi “A descrição da aventura”, que tanto na coletânea de Bernardo Gomes de Brito quanto na obra de Fernão Mendes Pinto surge

destituída do tom heróico que caracteriza a historiografia oficial dos descobrimentos. Se nos relatos de naufrágios são cruamente expostas as misérias da condição humana, na *Peregrinação* aparecem os infortúnios do narrador ao longo de sua luta para sobreviver e enriquecer nos reinos asiáticos. Distanciadas dos ideais cavaleirescos, essas narrativas trazem críticas contundentes à ideologia expansionista (mostrando a violência das conquistas portuguesas no Oriente), questionam os pressupostos da catequese religiosa (pondo em xeque os conceitos de barbárie e civilização) e ainda condenam com veemência a cobiça (evidenciando que o excesso da carga consistia na principal causa das tragédias).

Como última parte desse capítulo, tivemos “A configuração dos espaços”, com destaque para as naus (microcosmos da sociedade portuguesa, onde se reduplicavam os conflitos entre suas classes) e também as ilhas, cenários das disputas entre o Bem e o Mal desde a literatura clássica. O espaço insular, associado à idéia de paraíso terrestre, torna-se na Idade Média o objetivo de viajantes que empreendem jornadas iniciáticas em busca de ilhas longíssimas nos mares do fim do mundo. Sua concepção arquetípica, conforme elaborada por Camões n’ *Os Lusíadas*, coexiste, de um lado, com a perspectiva dessacralizante adotada por Mendes Pinto na descrição de algumas *ínsulas estranhas* na *Peregrinação* e, por outro lado, com a representação da derradeira possibilidade de sobrevivência para os naufragos, lugar de penitência enquanto se espera a salvação.

O segundo capítulo, intitulado “A experiência do imaginário em narrativas autobiográficas”, apresentou dois registros de viagens a ilhas efetivamente realizadas por escritores portugueses contemporâneos. No romance *As ilhas desconhecidas*, surge o arquipélago dos Açores, visitado por Raul Brandão em 1924 e visto então sem

quaisquer atributos paradisíacos, desde a infernal travessia a bordo de um vapor até o percurso terrestre através das ilhas açorianas, descritas como espaços nos quais a beleza da paisagem natural contrasta com as difíceis condições de vida que embrutecem o ser humano. Nesse resgate da tradição de viagens, questões atuais (como a emigração) são contrapostas a todo um imaginário marítimo de tempestades e monstros. Já o conto “A Grã-Canária” baseia-se na viagem realizada por Jorge de Sena como cadete da marinha em 1938, momento no qual a política fascista ocasionava um ambiente de violência a bordo do navio português e, de modo análogo, um clima de opressão no arquipélago espanhol. Nesse mundo desconcertado pela aliança entre o Estado Novo e o regime franquista, constata-se a transformação do *locus amoenus* da “Ilha dos amores” camoniana no *locus horrendus* da “Grã-Canária” seniana. Apesar disso, mesmo aqui é possível a revelação de um espaço edênico: ao fim da peregrinação do cadete por ilhas-bordéis, ocorre o encontro com uma ninfa-prostituta, numa epifania erótica pela qual o conhecimento do amor propicia uma ascensão divinizante.

No terceiro capítulo, “A descolonização do imaginário nas literaturas africanas”, mostramos como a história da expansão portuguesa até Angola e Moçambique é atualmente relida por escritores dessas nações, integrados a um projeto ideológico de resistência. Com suas identidades constituídas através da sabedoria ancestral, das tradições orais e do simbolismo mítico-religioso, ambas as culturas estiveram até recentemente relegadas a uma posição marginal pelo colonizador. A proposta de reafirmação dos valores de origem africanos encontra-se n’*As estórias de Kuxixima*: na narrativa “Loanda e o Kinaxixi”, Arnaldo Santos relembra a chegada do invasor no século XVI, quando ocorre a fundação da cidade e a irreversível transformação da lagoa onde habita a mítica Quianda; já em “A libertação dos homens-jinzéu” é abordado o

tráfico de escravos, principal atividade econômica de Luanda no século XVIII, cuja desumanidade provoca a revolta das Quitutas. Também é elaborada uma versão anticolonial da história em *O outro pé da sereia*, romance que intercala o presente e o passado de Moçambique: em 2002, recupera-se um acontecimento do ano de 1560 - a expedição do jesuíta português Gonçalo da Silveira ao reino do Monomotapa. Na obra de Mia Couto, apontamos o resgate do imaginário das navegações (através de uma comparação com passagens da *História Trágico-Marítima*), e sua desconstrução por um discurso em que múltiplas vozes se entrecruzam no reconhecimento da identidade moçambicana. Tais relações adquirem uma dimensão simbólica no âmbito religioso, considerando que os elementos de cada uma das diferentes culturas formadoras da nação ora se interpenetram ora se chocam, evidenciando a questão da alteridade.

O capítulo final, denominado “A recriação do imaginário nas narrativas míticas”, trouxe as viagens como possibilidade de aquisição de um saber capaz de proporcionar ao bem-aventurado a descoberta de si mesmo e a conquista de uma nova existência. Na estória “A gaiola de bordão e o xexé”, o menino Rita Kafifi passa por uma experiência iniciática, através da qual realiza um doloroso aprendizado sobre o sacrifício, a morte e a liberdade; em “Tesouro de Quianda”, prossegue a jornada do personagem, ao qual é revelado um mistério transfigurador, num ritual em que a divindade lhe concede a visão maravilhosa das profundezas da verdade. Por fim, retornamos ao mito das terras afortunadas no “Conto da ilha desconhecida”, em que José Saramago concretiza ficcionalmente um sonho há tempos buscado pela humanidade: a descoberta de um mundo novo, estruturado sobre valores ideais e alcançável por aqueles dispostos a realizar a travessia de suas fronteiras interiores no barco da imaginação.

\*\*\*

Ao longo dos séculos, o fascínio exercido pelo mar tem motivado a realização de viagens que levam os povos ao encontro dos seus sonhos - a riqueza, o paraíso, a sabedoria, o amor. Através da leitura dessas aventuras eternizadas pela palavra, cada um de nós recebe a oportunidade de compartilhar um imaginário deslumbrante, concebido pelos valores das mais diferentes culturas.

A literatura nos transforma em navegantes audaciosos que, mesmo cruzando águas revoltas, nunca desistem do seu rumo: a descoberta de mundos fabulosos, onde nossas origens permanecem intocadas pelas adversidades do tempo e da história, sempre à espera de que neles desembarquemos para recuperar nossos tesouros míticos.

Ainda que essas terras longínquas muitas vezes pareçam inatingíveis, ocultas por forças poderosas frente às quais nos sentimos desorientados, cabe a todos conseguirmos superar os medos e enfrentar os monstros, os abismos, a morte – esse desconhecido que nos inflige pavor e atração. Para o sucesso dessa jornada, a mais difícil tarefa de cada mareante é desenhar o mapa da sua própria travessia, seja em direção aos amplos horizontes ou às profundezas interiores – único porto verdadeiramente definitivo.

Durante esse percurso, sob ventos tão contrários, pelas imensidões oceânicas que ligam Portugal, África e Oriente, diversas vezes receamos que nosso fraco batel não resistisse às tormentas; mas a memória daqueles cujas vidas foram roubadas exigiu completarmos esse trajeto, em que estivemos ao lado de tantos que nos ajudaram a sobreviver às perdas e vislumbrar uma nova existência, como o jovem Rita Kafifi.

No término dessa viagem, acreditamos ter alcançado nossa ilha afortunada – um paraíso no qual se concretizam as esperanças reais em que, pela experiência da dor, se transformaram os desejos irrealizáveis.

## 7. BIBLIOGRAFIA

- 01) ABDALA Jr., Benjamin (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- 02) \_\_\_\_\_. Viajantes e viagens. In: \_\_\_\_\_. *De vôos e ilhas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. p.11-62.
- 03) AÇORES, O FASCÍNIO DO ATLÂNTICO. Revista OCEANOS. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, n. 1, junho de 1989. p. 50-101.
- 04) ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Dicionário de história dos descobrimentos portugueses*. 2 vol. Lisboa: Caminho, 1994.
- 05) \_\_\_\_\_. Fernão Mendes Pinto – a deambulação do “pobre de mim”. *Navegadores, viajantes e aventureiros portugueses – séculos XV e XVI*. Ed. Comemorativa do V Centenário dos Descobrimentos Portugueses: Círculo de Leitores, 1987. p.157-185.
- 06) AO ENCONTRO DE RAUL BRANDÃO. Atas do Colóquio realizado na Universidade Católica Portuguesa. Porto: Lello, 2000.
- 07) ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- 08) AVELAR, Idelber. Bildungsroman em suspenso – Quem ainda aprende com os relatos e viagens? In: \_\_\_\_\_. *Alegorias da derrota*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p.213-234.
- 09) BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- 11) BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- 11) BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. (Obras escolhidas III.) São Paulo: Brasiliense, 1989.

- 12) BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti (dir.). *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. Vol. I: *A formação do Império (1415-1570)*. Vol. II: *Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*.
- 13) BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- 14) BOXER, C. R. *The tragic history of the sea*. Cambridge: Cambridge University Press for the Hakluyt Society, 1959.
- 15) **BRANDÃO, Raul. *As ilhas desconhecidas: notas e paisagens*. Lisboa: Frenesi, 2001. (Nas citações, título abreviado por AID.)**
- 16) BRAUDEL, Fernand. *Memórias do Mediterrâneo*. Lisboa: Terramar, 2001.
- 17) **BRITO, Bernardo Gomes de. *História Trágico-Marítima*. Lisboa: Afrodite, 1971. (Nas citações, título abreviado por HTM.)**
- 18) BROCHADO, Costa. *Descobrimento do Atlântico*. Lisboa: Comissão executiva das comemorações do quinto centenário da morte do Infante D. Henrique, 1958.
- 19) BUESCU, Helena (coord.). *Dicionário do romantismo literário português*. Lisboa: Caminho, 1997.
- 20) \_\_\_\_\_. *Incidências do olhar: percepção e representação – natureza e registro na evolução do romance romântico*. Lisboa: Editorial Caminho, 1990.
- 21) BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. António de Lacerda Bulcão: trajectória do Açor e do Corvo. In: CENTENO, Yvette, FREITAS, Lima de (coord.). *A simbólica do espaço: cidades, ilhas, jardins*. Lisboa: Estampa, 1991. p.153-168
- 22) BURKE, Peter (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- 23) CALMON, Pedro. *História do Brasil. Vol. I: As origens (1500-1600)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

- 24) CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Porto: Porto, 1990.
- 25) CARVALHO, Alberto. Acerca dos “relatos de naufrágio”: significações narrativas e semânticas. In: SEIXO, Maria Alzira, CARVALHO, Alberto (org.). *A História Trágico-Marítima: análises e perspectivas*. Lisboa: Cosmos, 1996. p.13-65.
- 26) \_\_\_\_\_. Mas este é o mundo da *Peregrinação*, segundo Fernão Mendes Pinto (caminhos do Oriente). In: SEIXO, Maria Alzira, ZURBACH, Christine (org.). *O discurso literário da “Peregrinação”*. Lisboa: Cosmos, 1999. p. 11-59.
- 27) CARVALHO, Célia. Acerca da autobiografia na *Peregrinação*. In: SEIXO, Maria Alzira, ZURBACH, Christine (org.). *O discurso literário da “Peregrinação”*. Lisboa: Cosmos, 1999. p. 27-59.
- 28) CARVALHO, João Carlos. *Ciência e alteridade na literatura de viagens*. Lisboa: Colibri, 2003.
- 29) CARVALHO, Márcia Siqueira de. *A geografia desconhecida*. Londrina: Eduel, 2006.
- 30) CATZ, Rebecca. *A sátira social de Fernão Mendes Pinto: análise crítica da Peregrinação*. Lisboa: Prelo, 1978.
- 31) \_\_\_\_\_. Para uma compreensão da *Peregrinação*. In: PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. 2 vol. Lisboa: Relógio D’Água, 2001. p. 853-866.
- 32) CENTENO, Yvette, FREITAS, Lima de (coord.). *A simbólica do espaço: cidades, ilhas, jardins*. Lisboa: Estampa, 1991.
- 33) CHANDEIGNE, Michel (org.). *Lisboa ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

- 34) CHAVES, Rita, MACÊDO, Tânia (org.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006.
- 35) CHAVES, Rita, SECCO, Carmen, MACÊDO, Tânia (org.). *Brasil / África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.
- 36) CHACON, Vamireh. *A grande Ibéria: convergências e divergências de uma tendência*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2005.
- 37) CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 7.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- 38) CLÁUDIO, Mário. *Peregrinação de Barnabé das Índias*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.
- 39) COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- 40) CORBIN, Alain. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- 41) CORREIA, João David Pinto (apresentação crítica,...). *A "Peregrinação" de Fernão Mendes Pinto*. 2. ed. Lisboa: Comunicação, 1983.
- 42) CORTESÃO, Jaime. *A política de sigilo nos descobrimentos*. Lisboa: IN-CM, 1997.
- 43) COSTA, Luana Antunes. *Pelas águas mestiças da história: uma leitura de O outro pé da sereia de Mia Couto*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2008.
- 44) COUTO, Mia. *O Outro Pé da Sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.**
- (Nas citações, título abreviado por OPS.)**

- 45) CRISTÓVÃO, Fernando. *Condicionantes culturais da literatura de viagens*. Lisboa: Cosmos, 1999.
- 46) CROSBY, Alfred W. *A mensuração da realidade: a quantificação e a sociedade ocidental, 1250-1600*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- 47) DELUMEAU, Jean. *History of paradise: the garden of eden in myth and tradition*. University of Illinois Press, 2000.
- 48) \_\_\_\_\_. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- 49) DIEGUES, Antonio Carlos. *Ilhas e mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- 50) DOMINGUES, Francisco, CRUZ, Maria Augusta et al. *História dos descobrimentos e expansão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1999.
- 51) DONNE, John. *Meditations*. (Site [www.online-literature.com](http://www.online-literature.com))
- 52) DRÉGE, Jean-Pierre. *Marco Polo e a rota da seda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- 53) DURAND, Gilbert. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- 54) \_\_\_\_\_. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- 55) \_\_\_\_\_. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- 56) \_\_\_\_\_. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- 57) EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- 58) ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- 59) \_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

- 60) ENRIQUEZ, Eugéne. O outro, semelhante ou inimigo? In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.45-60
- 61) FAGUNDES, Francisco Cota. Eros on the Isle of Fascists: Jorge de Sena's "Grã-Canária" as Parody of Camões Isle of Love. *Portuguese Studies* 10: 193-214. London: Kings' College, 1994.
- 62) FINAZZI-AGRO, Ettore. Ir algures: a delimitação do ilimitado na literatura de viagens dos séculos XV e XVI. *Revista Vértice*, II Série, n.11, fevereiro de 1989. p.81-89.
- 63) FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- 64) FLANDRIN, Jean-Louis, MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. 3.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- 65) FRANÇA, Susani Silveira Lemos (trad., introd. e notas). *Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: EDUSC, 2007.
- 66) FURTADO, Júnia Ferreira (org.). *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade Atlântica – Europa, Américas e África*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig; PPGH-UFMG, 2008.
- 67) GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- 68) GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- 69) GARRETT, Almeida. *Viagens na minha terra*. Rio de Janeiro: Ediouro, /s.d./
- 70) GIL, Fernando, MACEDO, Helder. *Viagens do olhar: retrospectão, visão e profecia no renascimento português*. Porto: Campo das Letras, 1998.

- 71) GRAÇA, Luís. *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres (1560-1670)*. Lisboa: IN-CM, 1993.
- 72) GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- 73) GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977.
- 74) HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- 75) HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- 76) HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- 77) HUTTER, Lucy Maffei. *Navegação nos séculos XVII e XVIII. Rumo: Brasil*. São Paulo: Edusp, 2005.
- 78) JAUSS, Hans Robert. *A literatura como provocação*. Vega: Passagens, 1993.
- 79) JORGE, Carlos Figueiredo. A dimensão da pirataria na *Peregrinação*. Poder e contrapoder: uma ideologia da paródia. In: SEIXO, Maria Alzira, ZURBACH, Christine (org.). *O discurso literário da "Peregrinação"*. Lisboa: Cosmos, 1999. p. 61-93.
- 80) \_\_\_\_\_. Por uma genologia do texto de viagens. COLÓQUIO LETRAS 149/150 – julho-dezembro 1998. p.389-392
- 81) JOURDIN, Michel Mollat du. *A Europa e o mar*. Lisboa: Presença, 1995.
- 82) KAISER, Gerhard R. *Introdução à literatura comparada*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

- 83) LANCIANI, Giulia. *Os relatos de naufrágios na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.
- 84) \_\_\_\_\_. *Sucessos e naufrágios das naus portuguesas*. Lisboa: Caminho, 1997.
- 85) LANGENDORFF, Matthias. A imagem das religiões na *Peregrinação*. In: SEIXO, Maria Alzira, ZURBACH, Christine (org.). *O discurso literário da "Peregrinação"*. Lisboa: Cosmos, 1999. p.119-142.
- 86) LAPA, Manuel Rodrigues (selecção, tradução, argumento e prefácio). *Amadis de Gaula*. 5. ed. Lisboa: Seara Nova, 1968.
- 87) \_\_\_\_\_. *Quadros da História Trágico-Marítima*. 5. ed. Lisboa: Seara Nova, 1972.
- 88) LAPLANTINE, François, TRINDADE, Liana Sálvia. *O que é imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 2003.
- 89) LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- 90) \_\_\_\_\_. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- 91) \_\_\_\_\_, SCHIMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. 2v. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- 92) LEGROS, Patrick, MONNEYRON, Frédéric, RENARD, Jean-Bruno, TACUSSEL, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- 93) LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- 94) LEPECKI, Maria Lúcia. Da documentação à criação. In: *História Trágico-Marítima*. Lisboa: Afrodite, 1971. p.CXI-CXVI
- 95) LIGHT, Kenneth. *A viagem marítima da família real: a transferência da corte portuguesa para o Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

- 96) LIMA, Francisco Ferreira de. *O outro livro das maravilhas: a Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- 97) \_\_\_\_\_. O viajante do deslumbramento: Mendes Pinto e sua Peregrinação. In: CORRÊA, Almir Aquino (org.). *Navegantes dos Mares às Letras – Ideário da Navegação na Literatura Portuguesa*. Londrina: UEL, 1997. p. 66-77.
- 98) LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- 99) \_\_\_\_\_. *Trilogia do controle – O controle do imaginário. Sociedade e discurso ficcional. O fingidor e o censor*. 3.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- 100) LLOPIS, Juan M. Ribera. Ilhas, illas, illes, islas, uhartek: pen(ta)ínsula. Revista COLÓQUIO LETRAS n. 151/152 – janeiro-junho, 1999. p.473-482.
- 101) LOPES, Óscar. Raul Brandão. In: \_\_\_\_\_. *5 Motivos de meditação*. Porto: Campo das Letras, 1999. p.177-223.
- 102) LOURENÇO, Eduardo. O livro das maravilhas... In: CHANDEIGNE, Michel (org.). *Lisboa ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p.236-240
- 103) LOURENÇO, Jorge Fazenda. *A poesia de Jorge de Sena como Testemunho, Metamorfose e Peregrinação*. Santa Barbara: University of Califórnia, 1993.
- 104) LUCAS, Maria Clara de Almeida. As ilhas bem-aventuradas. In: \_\_\_\_\_. *A literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1986. p.67-75.
- 105) \_\_\_\_\_. Insula solistionis: uma ilha iniciática. In: CENTENO, Yvette, FREITAS, Lima de (coord.). *A simbólica do espaço: cidades, ilhas, jardins*. Lisboa: Estampa, 1991. p.73-85.

- 106) MACEDO, Helder. A Grã-Canária e a Ilha do Amor. *Jorge de Sena*. Nº especial de *Quaderni Portuguesi* 13/14: 167-173. Pisa: Giardini, 1983.
- 107) MACÊDO, Tânia. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Nzila, 2008.
- 108) MACHADO, Álvaro Manuel. *Raul Brandão entre o romantismo e o modernismo*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1999.
- 109) MADEIRA, Angélica. *Livro dos naufrágios: ensaio sobre a História Trágico-Marítima*. Brasília: UnB, 2005.
- 110) MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Portugueses no mundo do século XVI*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- 111) MAIA, Márcia Vieira. “A Grã-Canária”: visão do paraíso. In: ---. *Olhares de Eros: uma viagem na ficção breve de Jorge de Sena*. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras, 1996. Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa. p.205-272
- 112) \_\_\_\_\_. Uma ilha (des)afortunada: “A Grã-Canária”, de Jorge de Sena. In: CORRÊA, Almir Aquino (org.) *Navegantes dos Mares às Letras: ideário da navegação na literatura portuguesa*. Londrina: UEL, 1997. p. 231-240.
- 113) \_\_\_\_\_. Palavras ao mar: algumas ilhas (des)afortunadas na narrativa portuguesa. CD-ROOM dos Anais do III Seminário de Literaturas de Língua Portuguesa: Portugal e África, organizado pelo Instituto de Letras da UFF – 2004.
- 114) \_\_\_\_\_. As revoluções através do Atlântico: ondas da história no porto das letras. Atas do 2º. Colóquio do Pólo de Pesquisas sobre Relações Luso-Brasileiras / Real

- Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro - 2004. (Site [www.realgabinete.com.br](http://www.realgabinete.com.br).)
- 115) MARGARIDO, Alfredo. Os relatos de naufrágios na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto. *Estudos Portugueses. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*. Lisboa: Difel, 1991. p.987-1023.
- 116) MARGATO, Izabel, GOMES, Renato Cordeiro (org.) *Espécies de espaço: territorialidades, literatura, mídia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- 117) \_\_\_\_\_. *Literatura / Política / Cultura (1994-2004)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- 118) MÁRQUEZ, Gabriel Garcia. *Relato de um naufrago*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- 119) MARTINS, Oliveira. *Portugal nos mares*. Lisboa: Guimarães, 1994.
- 120) MELETÍNSKI, E. M. *Os arquétipos literários*. 2.ed. Granja Viana - Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2002.
- 121) MONIZ, António Manuel de Andrade. *A História Trágico-Marítima: identidade e condição humana*. Lisboa: Colibri, 2001.
- 122) \_\_\_\_\_. *Para uma leitura de Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Lisboa: Presença, 1999.
- 123) MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1982.
- 124) MORUS, Tomás. *A utopia*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- 125) MOURA, Carlos Francisco. *Teatro a bordo de naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Nórdica, 2000.

- 126) NEVES, Margarida Braga. Nexos, temas e obsessões na ficção breve de José Saramago. Revista COLÓQUIO LETRAS n. 151/152 – janeiro-junho, 1999. p.117-141.
- 127) NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- 128) \_\_\_\_\_. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- 129) \_\_\_\_\_. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- 130) \_\_\_\_\_. *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2008.
- 131) \_\_\_\_\_. *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- 132) PACHECO, Maria Cristina. Breves apontamentos sobre a relação história/literatura no caso das literaturas africanas de língua portuguesa. *Literatura e História – Actas do Colóquio Internacional*. Porto: 2004, p.57-61
- 133) PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. 2.ed. Niterói: EdUFF; Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007.
- 134) PALMA-FERREIRA, João. *Naufraágios, Viagens, Fantasias & Batalhas*. Lisboa: IN-CM, 1980.
- 135) PICCHIO, Luciana Stegagno. *Mar aberto: viagens dos portugueses*. Lisboa: Caminho, 1999.
- 136) PIGLIA, Ricardo. *O último leitor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

137) PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. 2 vol. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

(Nas citações, título abreviado por *Pereg.*)

138) PINTO, João Rocha. *A viagem: memória e espaço. A Literatura Portuguesa de Viagens. Os primitivos relatos de viagem ao Índico (1497-1550)*. Lisboa: Sá da Costa, 1989.

139) PINTO, Luiz Fernando da Silva. *Sagres: a revolução estratégica*. 10. ed. Brasília: Senac, 2006.

140) POLO, Marco. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. Porto Alegre: L&MP, 2009.

141) PORTUGAL E OS DESCOBRIMENTOS: O ENCONTRO DE CIVILIZAÇÕES.  
/Lisboa/: Comissariado de Portugal para a exposição universal de Sevilha, 1992.

142) QUEIRÓS, Eça de. *Contos*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

143) RAMOS, Fábio Pestana. *No tempo das especiarias: o império da pimenta e do açúcar*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2006.

144) RECKERT, Stephen. Insulas Estranhas, Orto Desejado. In: CENTENO, Yvette K., FREITAS, Lima de (coord.). *A simbólica do espaço: cidades, ilhas, jardins*. Lisboa: Estampa, 1991. p.121-152.

145) REIS, Carlos. Narrativas de viagens. In: BUESCU, Helena (coord.). *Dicionário do romantismo literário português*. Lisboa: Caminho, 1997. p.353-356

146) RIBAS, Oscar. *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958.

147) RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

- 148) RITCHIE, Carson I.A. *Comida e civilização: de como a História foi influenciada pelos gostos humanos*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.
- 149) RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Portugal e o mar: um mundo entrelaçado*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.
- 150) SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- 151) SANTOS, Arnaldo. *As estórias de Kuxixima*. Luanda: INIC, 2003.**
- 152) SANTOS, Boaventura de Souza. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene, RIBEIRO, António Souza (orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2001. p.54
- 153) \_\_\_\_\_. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. Porto: Afrontamento, 1999.
- 154) SANTOS, Douglas. *A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- 155) SARAIVA, António José. *Fernão Mendes Pinto*. 2.ed. Lisboa: Europa-América, 1971.
- 156) \_\_\_\_\_. Prefácio. In: *Peregrinação e outras obras*. Lisboa: Sá da Costa, 1961. p. VII-LII.
- 157) SARAMAGO, José. *Cadernos de Lanzarote – Diário V*. Lisboa: Caminho, 1998.
- 158) \_\_\_\_\_. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Nas citações, título abreviado por OCID.)**
- 159) \_\_\_\_\_. A morte familiar. In: *História Trágico-Marítima*. Lisboa: Afrodite, 1971. p.CIII-CIX

- 160) \_\_\_\_\_. *Todos os nomes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- 161) SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- 162) SCHAFF, Adam. *História e verdade*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- 163) SEED, Patrícia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do novo mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- 164) SEIXO, Maria Alzira. *Lugares da ficção em José Saramago*. Lisboa: IN-CM, 1999.
- 165) \_\_\_\_\_. *Poéticas da viagem na literatura*. Lisboa: Cosmos, 1998.
- 166) \_\_\_\_\_, ABREU, Graça (org.). *Les récits de voyages. Typologie, historicité*. Lisboa: Cosmos, 1998.
- 167) \_\_\_\_\_, CARVALHO, Alberto (org.). *A História Trágico-Marítima: análises e perspectivas*. Lisboa: Cosmos, 1996.
- 168) \_\_\_\_\_, ZURBACH, Christine (org.). *O discurso literário da "Peregrinação"*. Lisboa: Cosmos, 1999.
- 169) SENA, Jorge de. *Uma Canção de Camões*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- 170) \_\_\_\_\_. *A Estrutura de "Os Lusíadas"*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1980.
- 171) \_\_\_\_\_. *Estudos sobre o vocabulário de "Os Lusíadas"*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- 172) \_\_\_\_\_. *O Físico Prodigioso* (novela). 4. ed. Lisboa: Edições 70, 1986.
- 173) \_\_\_\_\_. A Grã-Canária. In: \_\_\_\_\_. Os Grão-Capitães (contos). 4. ed. Lisboa: Edições 70, 1982. p.215-259 (Nas citações, título abreviado por AGC.)**
- 174) \_\_\_\_\_. *Sinais de fogo* (romance). 4. ed. Lisboa: Edições 70, 1984.
- 175) \_\_\_\_\_. *Trinta Anos de Camões*. 2 v. Lisboa: Edições 70, 1980.
- 176) SERGIO, António. Em torno da *História Trágico-Marítima. Ensaios* – vol. VIII. Lisboa: Sá da Costa, 1974.

- 177) SIMÕES, Manuel (apresentação crítica, ...). *A literatura de viagens nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Comunicação, 1985.
- 178) SOW, Alpha I., BALOGUN, Ola, AGUESSY, Honorat, DIAGNE, Pathé. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- 179) TURCHI, Maria Zaira. *Literatura e antropologia do imaginário*. Brasília: UNB, 2003.
- 180) VENÂNCIO, José Carlos. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII: um estudo de Sociologia Histórica*. Lisboa, Estampa, 1996.
- 181) VILHENA, António Mateus, MANO, Maria Emília Marques (recolha, transcrição, actualização do texto, introdução e notas). *Raul Brandão e Teixeira de Pascoaes: correspondência*. Lisboa: Quetzal, 1994.
- 182) WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.19-43
- 183) WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- 184) ZILBERMAN, Regina. *Literatura infantil: autoritarismo e emancipação*. São Paulo: Ática, 1982.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)