

DEL PRELO

19

RIVISTA DA IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA



VIAGENS

Janeiro/Março
1991

ISSN 0871-0439

Propriedade

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

Director

DIOGO PIRES AURÉLIO

Coordenador

PAULO TUNHAS

Deposito, Redacção e Administração

R. de D. Francisco Manuel de Melo, 5, 5.^o
1092 Lisboa Codes

Distribuição

Digiveo
R. das Chagas, 2, 1200 Lisboa

Composição e Impressão

Officinas Gráficas da INCM

Preço

Número avulso 750300

Assinatura (4 números) 3700000
este preço não se aplica aos números especiais



«Tema mitológico» — Museu Nacional do Azulejo,
foto de Henrique Ruy.



- 3** — Editorial
- 7** — A viagem e a fala
por MARIA LEONOR CARVALHÃO BUESCU
- 27** — Da representação de novos mundos
por EGLANTINA MONTEIRO
- 31** — A geometria das viagens
por JOSÉ CARLOS BRANDÃO TIAGO DE OLIVEIRA
- 37** — Sugestões de leitura para um texto de João de Empoli
por ROSA MARIA DE FIGUEIREDO PEREZ
- 47** — A viagem na literatura portuguesa
por NUNO JÚDICE
- 61** — Cartas escriptas da India e da China
por JOSÉ IGNÁCIO DE ANDRADE
- 69** — Abel Salazar e o Médico que só sabe Medicina
por MANUEL CANIJO
- 75** — Livros na  PRELO



DUDE PRELO

Aborda-se neste volume um tema caro à literatura universal e, muito particularmente, à literatura portuguesa: a viagem. Inaugurado, no Ocidente, por Homero, a sua aura manteve-se até há bem pouco tempo e só «na nossa época, em que tudo está descoberto, no planeta, e o Outro Mundo não constitui já um pólo de interrogação colectiva» — como refere Nuno Júdice, no texto que a seguir se transcreve — parece anunciar-se o seu inevitável declínio. São, com efeito, cada vez mais raros os livros aonde ir buscar autênticos relatos de viagem, muito embora, ainda há não muitos anos, Agustina Bessa Luís, por exemplo, nos tenha dado algumas páginas antológicas na sua Embaixada a Calígula. As viagens, porém, tal como a sua narrativa, não são apenas fonte de informação que, eventualmente, se tornou caduca à medida que as distâncias se foram apagando no mapa do nosso ver e viver quotidiano. São também a prefiguração possível de um mundo imaginariamente partilhado e o reconhecimento da diferença que vai de um modo de ver a outro. Nesse sentido, a releitura que hoje se faz dos livros de viagem, se acaso perdeu o antigo fascínio por gentes e paragens inacessíveis, nem por isso se demora menos na análise do olhar do viajante e na demonstração dos artificios e preconceitos visíveis nos seus relatos.

São conhecidas as alterações que esta mudança de perspectiva ocasiona. Antes de mais, reduz-se o crédito habitualmente concedido à figura do viajante — aquele que era suposto ter «visto com os seus próprios olhos» — e desvendam-se os condicionalismos que por certo influíram na sua atitude, quer enquanto via, quer depois enquanto escrevia. Já Ricardo Reis se dava conta disto mesmo ao excluir, num outro contexto: «mas os pastores de Virgílio, coitados, são Virgílio / E a Natureza é bela e antiga». E Edward W. Said, no seu livro intitulado *Orientalism*¹, coloca a questão de forma decisiva, indo ao ponto de afirmar que «todo o autor que escreve sobre o Oriente (e isto aplica-se inclusivamente a Homero) assume algum precedente, algum conhecimento prévio do tema, aonde se apoia». Vejam-se, a propósito, as divertidas conclusões de Pierre Enckell sobre as cartas enviadas por Marx ao seu amigo Engels e às suas filhas Laura e Jenny, durante a viagem que fez à Argélia, já no fim da vida. Sempre que se põe a descrever as gentes e costumes do país, o circumspecto filósofo copia passagens inteiras de um livro então famoso, o antepassado do nosso *Guide Bleu*, que levava o título de *Guide-Joanne*².

Os condicionalismos que evidencia a escrita de qualquer viajante levantam, no entanto, outros problemas bem mais complexos do que o simples plágio, explícito ou implícito, tais como aquele a que François Hartog alude ao falar de «retórica da alteridade» a propósito da obra de Heródoto¹. Em que consiste essa retórica? Trata-se, fundamentalmente, de um conjunto de dispositivos utilizados pelo narrador na «fabricação do outro», isto é, na descrição de gentes e costumes presumivelmente estranhos aos seus leitores. Cada autor tem os seus recursos próprios, a sua maneira de narrar, mas há normas que se diria intrínsecas à literatura de viagens e que impõem, por exemplo, a atenuação de certos aspectos observados, de modo a tornar acessível o que, de outra forma, escaparia à compreensão alheia. Ou então, e em contrapartida mas com o mesmo objectivo, a transformação da simples não coincidência numa total contraposição, desenvolvendo-se a narrativa através de um sistema bipolar em que o «outro» se apresenta como «absolutamente outro», moral e socialmente antípoda.

Infelizmente, nem todos os aspectos que o tema sugere foi possível contemplar nas páginas deste volume. Apesar disso, julgámos importante reunir artigos elaborados no interior das disciplinas mais diversas, todos eles apostados em explorar os caminhos por onde regressar aos relatos de viagem e contribuir assim para o estudo de um assunto que tantas vezes se evoca por razões de natureza excessivamente historicista. A tanto se deve o presente número da Prelo.

DIOGO PIRES AURÉLIO

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, New York, 1978.

² «Un plagiat touristique signé Karl Marx», *Les Nouvelles Littéraires*, 19 de Julho de 1979.

³ François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980.

PRELO



Luis Filipe de Abreu
In *Imagens para Luis de Camões*
(INCM)

A viagem e a fala

por

MARIA LEONOR CARVALHÃO BUESCU

AS METAMORFOSES DA VIAGEM

Um tema universal, uma tipologia fundamental: viagem fabulosa, viagem real. Tipologia que, no entanto, esbate fronteiras e cria interações. Onde acaba o fabuloso e começa o real, e *vice-versa*? O fabuloso, o imaginário, o mítico, o fantástico, o simbólico, como categorias dificilmente definíveis, entrelaçam-se no universo literário e formam parte do património comum da Humanidade. Pensemos nas viagens de Ulisses e de Telémaco, na de Eneias, na viagem à lua de Luciano ou nas erranças de Hércules ou de Belerofonte, em busca da imortalidade, para só mencionar o capital literário da Antiguidade, passando pela viagem de São Brandão, Tândalo, Dante e de quantos encontraram no esquema da itinerância e da viagem o esquema de uma «demanda» transcendente.

Mas a distinção dicotómica entre o *real* e o *fabuloso* esquadria, efectivamente, a consciência do enunciador. Pensemos como em *Os Lusíadas*, eco e cristalização de um aparelho conceptual que marca o Renascimento e o Humanismo, constantemente se confrontam a viagem real e a viagem fabulosa:

Ouvi, que não vereis com vãs façanhas,
Fantásticas, fingidas, mentirosas,
Louvar os vossos, como nas estranhas
Musas, de engrandecer-se desejosas:
As verdadeiras vossas são tamanhas
Que excedem as sonhadas, fabulosas...¹

Ou ainda, na voz de Vasco da Gama:

Cantem, louvem e escrevam sempre extremos
Desses seus semideuses e encareçam,
Fingindo magas Circes, Polifemos,
Sirenas que c'o canto os adormeçam

Ventos soltos lhe finjam e imaginem
Dos odres e Calipsos namoradas,
Harpías que o manjar lhe cootaminem,
Decer às sombras nuas já passadas;
Que, por muito e muito que se afinem
Nestas fábulas vãs, tão bem sonhadas,
A verdade que eu conto, nua e pura,
Vence toda grandfoça escritura.²

E, contudo, torna-se evidente que a viagem chamada real, objecto de uma produção discursiva torrencial, vária e, porventura, inclassificável em termos taxonómicos, só é real enquanto dela não se apropriou o discurso literário, só é real, em suma, enquanto não assumiu a carga do transcendente e do metafórico. Então, o *literal* torna-se *literário*; a *literalidade* torna-se *literariedade*. Por efeito da fortuna, do sucesso, do horizonte de expectativa, da criação de uma retórica própria, transcende o real literal e entra, definitivamente, nos domínios do literário. É dessa literatura que nos ocupamos, ou melhor, de alguns aspectos sobre os quais reflectimos, no universo complexo e vário que constitui a Literatura de Viagens de descobrimento, em Portugal (ou melhor em língua portuguesa), no século XVI.

Ela forma um corpo literário altamente problemático em termos genológicos, já que cada texto pode, por si próprio, virtualmente, criar um novo género e dentro deste uma constelação potencial de formas de

narrativas, que podem ir do conto, à novela, ao romance, ao drama, e até à epopeia:

- *Diário de Bordo*
- *Roteiro*
- *Relaçam*
- *Enformaçam*
- *Carta*
- *Tratado*
- *Crónica*
-

Não é, pois, a organização do discurso em si mesmo, isto é, o paradigma genérico de estruturação do texto que constrói o universo da literatura quinhen-



tista de viagens como um universo de surpreendente unidade, para lá da diversidade. Nem é também o real, o verdadeiro, o empírico, o visual, o ouvido e o vivido que constituem o denominador comum que leva à identificação genérica e globalizante de uma multidão aparentemente heterogénea de textos. A nosso ver, a razão da unidade na diversidade, a definição desse universo literário próprio e único tem que ver, sobretudo, com o *objecto*, isto é, com a *transitividade*. É esse transitivo, essa resposta iminente a toda a pergunta de «o quê?», «quem?», que alimenta um novo imaginário ancorado, é certo, na literalidade do mundo real, infixa os pilares de uma memória *nova*. Instaure-se como fundamento e raiz do processo de individuação do Homem Europeu, que se pro-

jecta não só para além das fronteiras geográficas dos seus anteriores limites, mas na multiplicidade dos seus rostos e sistemas culturais e religiosos. É, portanto, descoberta, mas descoberta de algo e, sobretudo, descoberta de *alguém*, efeito jubiloso da imagem de Si Mesmo apercebida no espelho do Outro.

É assim que a historiografia peninsular e portuguesa se envolve e empenha na criação de uma nova tradição historiográfica que remete para a apropriação de marcas de exotismo de algum modo vinculado a uma a tropologia nascente, a que os historiadores quinhentistas, nomeadamente João de Barros, darão ênfase.

AZURARA, UM PRECURSOR?

Timidamente ou incipientemente, já Azurara dera conta da problemática da alteridade, contribuindo (de modo ainda primário, é certo, por precursor que é) para o conhecimento do *Outro* que não implica ainda identidade nem identificação, mas que não determina também ainda a imposição da sua própria imagem. Determina, sim, a construção de imagens a partir de uma visão — ainda que sumária — que pode chegar a uma operação analógica ou, pelo contrário, a uma visão diferencial. Com efeito, a caracterização do Outro faz-se através de um jogo de dissemelhanças em que não intervém — para já — senão um esquema de confronto.

Mais tarde, a historiografia portuguesa do século seguinte poderá considerar-se como o acervo monumental de materiais para o estabelecimento de uma verdadeira tipologia do encontro civilizacional. Mas esse encontro subjaz, como pista, já nas *Crónicas* de Azurara, nomeadamente, como é óbvio, na *Crónica*



dos *Feitos da Guiné*, como primeira tentativa para a apreensão da alteridade. É, portanto, um imaginário que está em construção: o imaginário do exótico, do novo, do encontro, do conhecimento, em suma.

Vejam, em breve comparação, os seguintes textos:

1

A pelleja dos da ilha da Gomeira he com varas pequenas, assy como frechas, agudas e tostadas com fogo. Andam nuus sem nhã cousa, de que teem pequena vergonha; scarnecem dos vestidos, dizendo que nem som outra cousa senom sacos em que se os homeês metem.

Nom teem senom pouca cevada, e carnes de porcos, e cabras, de todo porem pouco. Seu comer geralmente he leite e hervas, como bestas, e razes de juncos, e poucas vezes carnes; comem cousas torpes e çujas, assy como ratos, pulgas e pyolhos, e carra-patos. avendo todo por boa vyanda.

Nom teem casas, mas vivem em covas e choças. A maior parte do tempo despendem em cantar e bailar, porque todo o seu viço he folga sem trabalho [...]³

2

Melhorya de vida me parece que acho antre queelles moradores da ilha do Inferno, ca som abastados de trigo e cevada e legumes, com muytos porcos e ovelhas e cabras, e andam vestidos de pelles; mas nom teem casas, soomente choças em que passam sua vida [...] Sua pelleja he com astes d'amago de pinho, feitas como grandes dardos, muyto agudas, torradas e secas.

E son, vij.ataa nove bandos, e cada huñ teem rey, o qual ham de trazer sempre consigo, como quer que lhe a morte venha, atee que o outro que depois d'aquelle socede o senhoryo se acerte de morrer, de guisa, sempre tragam huñ morto e outro vivo. E quando assy o outro morre, que som dous mortos, que lhes é necessáryo leyxar huñ, segundo sua bestial hordenança, ou mais dereitamente direy costume, levam-no a huñ algar onde o lançam, e aquelle que o leva ao pescoço diz quando o lança, — que se vaa aa salvaçom.⁴

3

Os moradores d'esta ilha da Palma nom teem pam nem legumes, senom ovelhas, e leite, e hervas, e em esto se mantem. Nom sabem conhecer Deos, nem ffe nehã, senom pensam que creem. Como o outro gaado, som muyto bestyaaes; e dizem que teem certos que se chamam reis. E a sua pelleja he com astes como os de Tamarife, senom que lhe pooem, onde havia d'andar o ferro, huñ corno agudo, e no conto outro, empero nom tam agudo o outro da ponta. Nom ham pescado alguñ, nem o comem os desta ilha, e o que os de todallas outras fazem pello contraio, ca buscam engenho para o tomar, e se aproveitam delle em sua governança, senom aquestes soomente, que nem o comem, nem se trabalham de o tomar.

E seram os seus moradores quinhentos homeês, o que he grande maravilha, seendo tam poucos, e des o começo do mundo nunca seerem conquistados: no que se mostra que todallas cousas nom som mais que como Deos quaer que seja, e os tempos e termos que a elle apraz.⁵

Nos três excertos seleccionados encontram-se, já, as pistas para uma futura estratégia de aproximação, precedida de uma captação de imagens segundo um esquema de certa uniformidade. Em relação aos habitantes das ilhas da Gomeira, do Inferno (Tenerife) e da Palma facilmente se distinguem os seguintes modelos descritivos, que vão, aliás, constituir um «guião» permanente nas «relações», «enformações», «tratados» e «crónicas» posteriores:

- vestuário/nudez;
- alimentação e habitação;
- regime matrimonial;
- forma de governo;
- conhecimento da divindade;
- função guerreira e tipo de armas.

No primeiro caso (ilha da Gomeira), os habitantes «andam nuus sem nhã cousa». Um juízo de valor: «Teem pequena vergonha». Curiosamente, a reflexão

seguinte aponta para uma visão *a partir do* Outro; «scarnecem dos vestidos». Alimentam-se «como bestas» e comem «cousas torpes e çujas [...] avendo todo por boa vyanda». Habitam em covas e choças, descuram o trabalho...

A Ilha do Inferno, porém, ou ilha de Tanarife, suscita, por parte do Cronista, uma reflexão em que intervém uma comparação, reconhecendo aos habitantes uma «melhorya de vida» em relação aos da Gomeira: à penúria destes corresponde abastança «de trigo e cevada e legumes, com muytos porcos e ovelhas e cabras». Ao contrário daqueles, «andam vestidos de pelles». A forma de peleja é, porém, semelhante: «varas [...] como frechas, agudas e tostadas com fogo» no primeiro caso, «astes d'amago de pinho, feitas como grandes dardos, muyto agudas, torradas e secas». Vivem em choças, mas conhecem uma forma de governo e têm rei: O Cronista reconhece neles uma «bestial hordenança», mas reconhece também que vivem «mais como homens que algũs destes outros». Têm uma noção de divindade e «teem mulheres certas».

Quanto aos habitantes de Palma, não conhecem o pão e alimentam-se de leite e ervas. Não têm «ffe nenhũa» e «som muyto bestyaaes». Aponta-se-lhes (como duvidosa) a existência de rei.

Do conjunto destes excertos podemos extrair que se trata de documentos em que a função literária, efectivamente, se reduz ao m̀nimo. Documento-relatório que, no entanto, nos interessa na medida em que constitui a primeira germinação de um dos aspectos mais originais e impressionantes da Literatura Portuguesa do século XVI: a criação de um imaginário que vai da vivência à utopia e encontra a sua raiz na dialéctica do conhecer e do reconhecer, na premeditação ou preparação antecipada do conhecimento e do encontro civilizacional, em suma, na de-

cifração ou instauração de códigos e modelos de comunicação. A Humanidade (não só o Planeta na sua dimensão geográfica) explode e alarga-se e o encontro tornar-se-á comunicação e o conhecimento será sempre transitivo. A superação da diferença resultará da própria apreensão de diferenças e estas constituirão modelos capazes de atestar a permanência do Homem e não a sua circunstância.

A perspectiva epistemológica não está ainda lançada nem será obra de Azurara. Está, porém, em germinação, ainda que numa visão incipiente, ingenuamente inadvertida e absolutizada.

PARA UMA TIPOLOGIA DO ENCONTRO

Mas o *Encontro* e, subsequentemente, o *Contacto* entre Europeus e Asiáticos, entre Europeus e Americanos ou, ainda, entre Europeus e Africanos é qualitativa e tipologicamente diferente.

Assim, se nestes últimos casos a situação aponta para um frente a frente entre os «selvagens» e os «civilizados»⁶, em que o pressuposto é a incerteza de um desconhecido total, a política da força e a fascinação de uma cultura arcaica, pelo contrário, na relação incipiente — e incoactiva — com os Asiáticos esse frente a frente de certo modo se inverte nos seus pressupostos: os Europeus serão, em muitos casos, os *menos* civilizados; os *mais* bárbaros, os *mais* pobres: penso, por exemplo, em Fernão Mendes Pinto.

É que a descoberta do Mundo não corresponde, nas suas etapas geográficas, sempre a um encontro com o desconhecido. Se, na Europa do século XV, o

continente americano foi, de facto, descoberto ou achado, se se tratou, efectivamente, do encontro de um Novo Mundo, se o continente africano, se foi, em sucessivas etapas, revelando, o que é certo é que, pelo contrário, o Mundo Asiático era já um Velho Mundo. Corporizando um imaginário que a Idade Média cristalizara a partir de escritos como o do inglês John de Mandeville, ou pseudo-Mandeville, redigido por 1360; o *Itinerarium* de Wilhelm Von Rubruk, franciscano, enviado por S. Luís de França a Karakorum, capital da Mongólia; dos relatos de Pian del'Carpiño e de outros monges itinerantes e, enfim, a partir do *Livro de Marco Polo*, cuja difusão pela Europa foi enorme e que, em Portugal, foi motor, e foi desafio, trazido, provavelmente, pelo infante D. Pedro e incorporado na livraria real.

Não são, pois, imagens novas que se constroem, mas imagens velhas que se rectificam, se confirmam ou se refutam ou, mais ainda, materializam mitos, oferecem modelos, geram utopias.

Se, no encontro com os povos ameríndios, o Europeu crê encontrar-se com a geração de Adão, próxima da inocência original, pelo contrário, as populações e culturas diversíssimas da Ásia, desde o Indostão, a Sumatra e ao Japão, representam, de algum modo, uma humanidade já envelhecida, firmada sobre instituições consagradas, e senhora de um depósito cultural e mental cristalizado de tal modo, que faz dos Europeus — e penso de novo em Mendes Pinto e nos seus companheiros — os exóticos, os pitorescos, os bárbaros, os que desconhecem os códigos e padrões de uma civilização já estratificada ao longo dos séculos. Mais ainda, eles não «tomam posse» de coisa alguma, como quando, soberbamente, infixam a Cruz no solo americano ou quando, nas palavras de João de Barros⁷, «tomam posse de huma grande árvore que estava em hum teso, afastada al-

gum tanto da aldeia, lugar mui disposto para se fazer a fortaleza, em a qual a árvore mandou arvorar huma bandeira das Quinas Reais, etc.». Pelo contrário, entre os povos asiáticos eles são os «estrangeiros». «Vós, estrangeiros, vós pobres estrangeiros», é o apelativo que constantemente define a imagem do europeu aos olhos dos asiáticos: uma imagem reflectida, condicionada, muitas vezes, por conjuntura ou por estratégias de interesse, de poder ou de sobrevivência.

Em qualquer caso, porém, quer no encontro do europeu-civilizado com o ameríndio-selvagem; quer no encontro do europeu-bárbaro com o oriental-supercivilizado, a Europa e o Europeu são sempre o padrão a partir do qual se constrói a imagem da contrastividade. E, em qualquer caso, igualmente, a marcha processual, do encontro ao contacto, parece ser idêntica.

DA RETÓRICA DO OLHAR AO ESPECTACULAR

Efectivamente, é pelo olhar que conhecemos o Outro e pelo olhar também o Outro nos conhece. É, de certo modo, a pragmatização da proposta de Sócrates no *Alcibíades* (*Primeiro Alcibíades*): «ao dirigir o olhar para os olhos de alguém, vemos o nosso próprio rosto reflectir-se no órgão visual daquele que fitamos, como se fosse um espelho.» E acrescenta: «Assim, se os olhos contemplassem outros olhos e dirigissem o olhar para o que de melhor existe nele, isto é, a pupila que lhe permite ver, eis que, nessas condições, ver-se-ia a si mesmo». Estabelece-se, assim, a dialéctica infinitamente permutável do *ver* e do *ser visto*, do *ver* e do *mostrar-se*.

Instaura-se então, como primeiro passo, a tentativa de comunicação através de meios expressivos não-linguísticos, mais precisamente, a comunicação gestual e a montagem de cenários espectaculares, isto é, dotados de visibilidade. Recolhi, entre os mais significativos depoimentos dessa primeira tentativa para ultrapassar a barreira da incomunicabilidade linguística, a *Carta* de Pêro Vaz de Caminha, escrita em 1 de Maio de 1500:

O capitão, quando eles vieram, estava assentado em ũa cadeira, e ũa alcatifa aos pés por estrado, e bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço [...].

Acenderam tochas e entraram e não fizeram nenhuma menção de cortesia, nem de falar ao capitão nem a ninguém. Pero um deles pôs olho no colar do capitão e começou de acenar com a mão para terra e depois para o colar, como que nos dizia que havia ouro em terra; e também viu um castiçal de prata e assi mesmo acenava para a terra, como que havia também prata. Mostraram-lhe um papagaio...; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como que os havia i. Mostraram-lhe ũa galinha; case haviam medo dela e não lhe queriam poer a mão. E depois a tomaram como espantados. [...] Viu então um deles ũas contas de rosario brancas; acenou que lhas dessem e folgou muito com elas [...]; e acenava para a terra e então para as contas e para o colar do capitão, como que dariam ouro por aquilo [...].

Segue-se um saboroso «diálogo» gestual através do qual os dois grupos se comunicam, superando a «diferença».

Neste texto de excepcionais implicações hermenêuticas, encontramos, com efeito, as componentes de premeditação, improvisação e ritual que caracterizam estes primeiros encontros. A premeditação, isto é, o planeamento a-priorístico está presente na *mostra* do ouro, da prata, de alguns animais domésticos e, principalmente, do papagaio. Trata-se de objectos-teste, destinados a compulsar identidades e referen-

tes entre as populações contactadas. Mas a improvisação revela-se nas reacções e contra-reacções perante os objectos não preparados para o encontro: o colar do capitão, as contas brancas do rosário. A parte ritual é claramente denotada no aparato da recepção: a atitude majestosa do capitão, muito bem vestido, numa cadeira e uma alcatifa aos pés, rodeado dos seus homens e tochas acesas, releva de um comportamento semiótico altamente significativo. Releva também do valor simbólico das acções espectaculares, que aos olhos (aos nossos olhos) de uma civilização caracterizadamente consumista, utilitária e des-sacralizada se afiguram não necessárias, não úteis e, portanto, quase absurdas.

Na economia de linguagem que o caracteriza, este texto dá, parece-me, cobertura aos passos que referi. Contudo, quanto à saudação, o Autor faz questão de sublinhar que «não fizeram nenhuma menção de cortesia». Noutro continente (e sublinharei que a dificuldade está apenas na escolha das múltiplas situações exemplificativas), no continente africano, o encontro-contacto-comunicação de Diogo d'Azambuja com Caramanã assenta nos mesmos suportes⁸: «Diogo d'Azambuja [...] pôs em ordem toda a sua gente. Assentado em ũa alta cadeira; vestido em um pelote de brocado, com um colar d'ouro e pedraria e os outros Capitães todos vestidos de festa; e assi ordenada a outra gente, que faziam ũa comprida e larga rua». Esta é a apresentação de Si Mesmo, o mostrar-se e o ser visto, que encontra simetria no comportamento de Caramanã, que, diz o texto, «como também queria mostrar seu estado, veio com muita gente». E aqui encontramos o registo de uma forma *diferente* de vestuário, não ausência de vestuário, mas vestuário diferente: «Os trajes de suas pessoas», diz o Cronista, «eram os naturais da sua própria carne, untados e mui luzidos... Cousa que eles costumavam

por louçainha». E acrescenta, pormenorizando, a descrição: «traziam dous pages trás si; ũ lhe trazia um assento redondo de pau para se assentar e outro o escudo da peleja», isto é, respectivamente, as insígnias de majestade e de poder. A saudação ritualizada é também objecto da surpreendente descrição de Barros e constitui, talvez, um dos primeiros depoimentos para a construção de um verdadeira arquivo simbólico ao nível do gestual. A majestade de Caramançã é, desde logo, manifestada na «continência de sua pessoa», encaminhando-se «com uns passos mui vagarosos, pé ante pé sem mover o rosto a parte alguma». Expressivamente, o narrador — que não testemunhou a cena, mas a ouviu relatar — capta a mensagem transmitida pelo ritmo do andar, postura do rosto, impassibilidade da expressão fisionómica. Aproximando-se os dois chefes, porém, Caramançã «tomou a mão de Diogo d'Azambuja», e tornando-a a recolher deu um trinco com os dedos, dizendo esta palavra *bere, bere*, que quer dizer *paz, paz*, o qual o trinco entre eles é o sinal da maior cortesia que se podia fazer. Mas o depoimento amplia-se numa hermenêutica da saudação e da hierarquia e o Cronista comenta: os demais «no modo de tocar os dedos fizeram esta diferença d'el-rei: molhado o dedo na boca e de si limpo no peito o tocaram, cousa que se faz do menor ao maior em sinal de salva» (saudação). As testemunhas deste notável encontro, porém, não deixam de notar, no olhar dos outros, a imagem de si mesmos, ou, uma vez mais, a visão a partir do Outro, já que nos diz que Caramançã «esguardava todalas continências que Diogo d'Azambuja fazia».

De facto, se o gesto, a postura, o jogo fisionómico, constituem, de algum modo, uma linguagem que a natureza fez comum a todalos homens, como afirma João de Barros, o que é facto é que, em numerosíssimos casos, encontramos, como a saudação de Cara-



mança já revelou, sistemas simbólicos e rituais que distinguem e restringem as sociedades. A essas distinções e restrições estão sempre atentos os homens da descoberta. Se, efectivamente, eles serão os primeiros tradutores, é já tradução e interpretação a hermenêutica do gesto, do ritual e da postura.

AS ERRÂNCIAS DE FERNÃO

A *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, ao lado de *Tratados, Relações e Informações* é um verdadeiro Dicionário «multilíngue» da comunicação extralinguística. Ao longo dos seus capítulos, que correspondem ao complicado itinerário de vaivém entre Goa, Malaca, Cantão, Pequim, o Japão e Sumatra, os gestos, posturas, comportamentos, tornam-se significantes e permitem a apreensão de mensagens à partida ininteligíveis.

Se, por um lado, há sinais e sistemas de sinais que permitem uma comunicação assente num código que poderíamos considerar universal (ajoelhar, levantar as mãos, derramar lágrimas), em outros casos, porém, está-se em presença de códigos particulares e específicos exigindo um esforço de interpretação e legibilidade: «meter o dedo na boca», «levar a mão à testa», «depenar as barbas», «bater na coxa», «bulir com a cabeça», «levantar os olhos», são outros tantos sinais que o observador descodifica, interpreta e, em última análise, repete e imita, numa tentativa de aculturação ou integração no grupo dos Outros, num esforço de comunicação e de eficácia do contacto.

Na *Peregrinação*⁹, o mais complexo e denso dos textos que integram a Literatura de Viagens, entre o fabuloso e o real, entre o mimético e o estratégico, modelo e paradigma da demanda e do encontro, podemos, segundo creio, estabelecer uma tipologia diferenciada, segundo um esquema tricotómico:

1 — O *Eu* (ou o protagonista identificado com o *eu* do narrador assumido como *nós*, isto é, o grupo), apresenta-se com um estatuto de predominância em relação ao *Outro*.

2 — O *Eu* apresenta-se em relação ao *Outro* em termos de estatuto igual.

3 — Como terceira possibilidade tipológica, o *Eu* é, em termos de estatuto, inferior em relação ao *Outro*: é esta situação, aliás, que, se intentarmos uma sondagem de frequência, se me afigura como predominante.

O europeu presente na *Peregrinação* é, por definição, o estrangeiro, o «diferente», aquele que *chega* e não possui o espaço nem detém o *poder*. De facto, o que parece caracterizar a imagem que os Orientais têm dos Europeus, na ocorrência, dos Portugueses, é, fundamentalmente, uma visão diferencial, baseada sobretudo na dissemelhança e nos mecanismos mentais que ela comporta. Essa imagem é construída não já apenas nessa primeira instância do instrumento da informação — o olhar —, mas numa segunda instância que é o próprio discurso. *In absentia*, o Oriental constrói um imaginário totalizante a partir de um referente parcial. Utiliza, como figura ou tropo, a parte pelo todo, sinédoque realizada quer a partir da imagem que os próprios Europeus pretendem ou podem dar de si mesmos, quer a partir de um discurso que é também uma estratégia, na medida em que fabrica os seus próprios instrumentos. Se o Oriente era, como vimos, para os Europeus dos séculos xv e xvi já de certo modo um Velho Mundo, a Europa é que é, para os Orientais, um novo e incógnito Mundo que vai ao seu encontro e que, mais do que a descobrir, vai ser descoberto: ou melhor, vai dar-se a descobrir. Para os Orientais é a Europa o *cabo* do Mundo, ou, se quisermos, um mundo de revés, o verdadeiro desconhecido: «avendo respeito», diz Fernão Mendes no Cap. 115¹⁰, «a sermos nós gente estrangeira e de terra e de nação tão remota que até então não havia ali de nós nenhũa notícia nem livro ou escritura algũa que fizesse menção do nosso nome nem se achava quem entendesse a nossa linguagem». Assim, à curiosidade responde com curiosidade, mas os Orientais são

aqueles que, possuindo o *poder*, na sua própria terra se encontram em posição desfavorável em relação ao *saber*: eles só poderão *saber* aquilo que os Europeus quiseram ou deixaram que eles saibam: estes, de certo modo, contrapõem ao poder, portanto, o *saber* e o *querer*. Um exemplo ¹¹:

«Na povoação de Fumbau nos fomos com Anrique Barbosa e c'os quarenta Portugueses ao aposento onde a princesa vivia [...]. E mandando-nos assentar em ùas esteiras [...] nos esteve perguntando [...] por algũas cousas novas e curiosas [...] e o poder que el-rei de Portugal tinha na Índia se era grande, e quantas fortalezas havia nela e em que terras estavam e outras muitas cousas desta maneira.» E acrescenta o texto: «das respostas que os nossos lhe davam mostrava ficar satisfeita».

A imagem que os Europeus dão de si, não pode, pois, ser verificada em função de um referente-ausente. Ela é, em suma, a que circunstancialmente *querem* dar de si, ou aquela que o Outro espera que seja dada. Imagem que se desenvolve hiperbolicamente, no sentido da euforia ou da disforia, na apresentação estratégica de Si Mesmo, em conformidade com as vantagens do momento. Eis um exemplo:

«O Nautaquim tornou de novo a [...] perguntar-nos por muitas cousas muito miudamente, a que respondemos mais conforme ao gosto que nele vñamos, que não ao que realmente era verdade [...]». O sujeito narrador diz porquê: «por não desfazermos no crédito que ele tinha desta nossa pátria». E continua a hipertrofia da realidade: «A primeira foi dizer-nos que lhe tinham dito os Chins e Léquios que Portugal era muito maior em quantidade, assi de terra como de riqueza que todo o império da China, o que nós lhe concedemos. A segunda, que também lhe tinham certificado que tinha o nosso rei sogigado, por conquista de mar, a maior parte do mundo, a que tam-

bém dissemos que era verdade. A terceira, que era tão rico o nosso rei, de ouro e prata, que se afirmava que tinha mais de duas mil casas cheias até ao telhado, e a isto respondemos que o número de duas mil casas nos não certificávamos, por ser a terra e o reino em si tamanho [...] que era impossível dizer a certeza disto». ¹²

Na ausência de uma visão directa é, portanto, o discurso que preenche de figuras fictícias o espaço vazio da realidade e cria um imaginário.

Auto-imagem eufórica, que pode vir ao encontro de um discurso anterior, premonitório e até profético e pretende dar-lhe confirmação. Dessa situação, que de algum modo evoca os acontecimentos que envolveram a conquista do México e até a determinaram, é expressivo o segundo passo ¹³: «(o rei do Aarú), abraçando-me, disse muito alegre: 'Afirmo-te, meu bom amigo, que toda esta noute sonhava que dessa fortaleza de el-rei de Portugal meu senhor, me vinha todo este bem que agora *tenho diante dos meus olhos*, com o qual espero em Deus de defender minha terra'. Mais expressivas, ainda, as palavras de Nautaquim ¹⁴: «Que me matem se não são estes os Chenchicogis, de que está escrito em nossos volumes que, voando por cima das águas, têm senhoreado, ao longo delas os habitadores das terras onde Deus criou as riquezas do mundo».

Mas, a imagem de Si Mesmo, deliberada e pragmaticamente construída, de acordo com a conveniência estratégica do imediato, é, na maior parte das vezes, não uma hipertrofia euforizante, mas, pelo contrário, disforizante: hipóbole da desgraça, da pobreza, da desventura. São estes, de resto, os argumentos de um discurso a cada passo recorrente, que apela para a piedade, a compaixão ou o perdão, numa tentativa, por vezes ardilosa, de captar benevolência e tolerância. A imagem do português comum, andante pelo

Oriente, parece encontrar-se na «caricatura», ou paródia, como proposta hiper-realista de uma representação.

O registo mais característico, talvez, da situação referida, é o episódio ocorrido no Bungo, em Osqui (Usuqui), onde o daimioto se refugiara da agitação da capital. Af, Fernão Mendes e os seus companheiros assistem à representação caricatural e, portanto, crítica de Si Mesmos.

Num primeiro momento, que considere a situação inicial, que desencadeia o andamento episódico, os portugueses, recebidos generosamente e com urbanidade pelo daimiô, são alvo de «galanteria e zombaria». Motivo: o facto de que «nos viram comer com a mão [...] porque, como toda esta gente costuma a comer com dous paus, como já por vezes tenho dito, têm por muito grande sugidade fazê-lo com a mão, como nós costumamos».

A zombaria suscita nos portugueses reacções que vão desde a humilhação à tolerância: «Estando nós no meio desta afronta, porém, sofrendo já melhor a zombaria, pelo gosto que víamos que el-rei e a rainha tinham dela.» Segue-se a representação da farsa, na qual a princesa e as suas companheiras, «filhas dos principais senhores do reino», dão conta de uma imagem que corresponde a um tipo, uma vez que o sujeito narrador afirma que «já em Tanixumaa tinha visto outra farsa que se teve com Portugueses, semelhante a esta». A figura do português, representada pela princesa, aparece «em trajo de mercador com um terçado d'ouro na cinta, e tudo o mais muito apropriado ao que representava». No discurso que sustenta, porém, ajoelhando diante de rei, apresenta-se como velho, pobre, arruinado, com muitos filhos para sustentar. No prosseguimento da cena dramática, efectivamente, apresentam-se os seis filhos, ricamente vestidos, também «em trajos de homens mercadores,

com seus terçados e adagas de ouro». Essa apresentação, sublinho, é desajustada em relação ao conteúdo apelativo do discurso: «Poderoso rei e senhor [...] a necessidade em que me vejo me faz... etc.» Ora, tal contradição encontra-se, de facto, naquelas situações que podemos considerar que serviram de sustentação à caricatura e de que ela se apropriou. Donde, a interrogação fundamental: em que medida a própria vivência do português no Oriente não é já representação dramática? Em que medida a representação da princesa não será, então, representação da representação? É que, de facto, o estrangeiro da *Peregrinação* é sempre protagonista de uma acção que se apresenta segundo leis dramáticas. Ele é sempre estrangeiro e representa ora o papel do estrangeiro mais forte e mais rico, ora o do estrangeiro carecente de piedade e de protecção. «Vós estrangeiros, vós, pobres estrangeiros, pobres cristãos», são os apelativos que mais frequentemente definem, como imagem reflectida mas condicionada, o Europeu aos olhos dos Asiáticos, especialmente dos dos chins e dos japões: imagem que se caracteriza por um estatuto de pobreza e de impotência, de negação em relação ao *ter* e ao *poder*, às vezes como táctica para *ter* e para *poder*.

Verifica-se, pois, uma oscilação entre as imagens euróicas e disfóricas, tacticamente condicionadas, como instrumento de autodefesa ou de prossecução de objectivos ou, em última análise, de sobrevivência.

Parecem ser, de facto, essas as imagens predominantes, insistentes, intencionais, na apresentação de Si Mesmo. É que, nas categorias mentais do homem do Renascimento — ou deste homem do Renascimento —, como que permanece o sentido medieval da *dignitas* que se manifesta contraditoriamente pelo fausto, pela riqueza ou, pelo contrário, pela humilhação, diria que teatralmente exteriorizada, como es-

pectáculo ou encenação. E são essas duas componentes, a riqueza ou a memória dela e, pelo contrário, a humilhação e o sofrimento ou memória deles que constituem os dois pólos sempre hiperbólicos, sempre hipertrofiados que funcionam na apresentação do Eu minoritário, imerso num Outro maioritário, que, possuindo o *poder*, vai apenas ter acesso a um *saber* parcial e condicionado. Daí, parece que o observador maioritário tem apenas ou, pelo menos, tendencialmente, como equipamento conceptual disponível as percepções da *diferença*, enquanto o observador minoritário pode operar, utilizando modelos analógicos. As imagens do *Outro* serão filtradas pelas categorias decorrentes desses modelos. Tenta, pois, encontrar analogias e, através delas, a legitimidade.

ANALOGIA E DISSEMELHANÇA

De facto, eu diria que o pensamento analógico está insistentemente presente no discurso narrativo da *Peregrinação*, onde encontramos a cada passo um jogo de equivalências, que podem, de resto, constituir registos de manipulação literária, retirando ao discurso a exclusividade de uma prática histórica.

1) Linguísticas, constituindo aquilo que foi chamado já a obsessão etimológica de Fernão Mendes Pinto, obsessão também presente, aliás, na obra de muitos ou quase todos os autores portugueses da época. Exprimem-se tais equivalências por locuções do tipo «que quer dizer», «que em nossa linguagem quer dizer», etc.;

2) de valores económicos, dando quase invariavelmente o valor cambial das moedas em relação, quase sempre, ao cruzado: «E perguntando ali os embaixadores (cidade de Xolor) que copia se tirava ali de prata cada ano, lhes foi respondido que seis mil picos, que fazem oito mil quintais da nossa moeda», etc.;

3) de dignidades e hierarquias: «Talagrepos que entre eles são como capuchos»; «nos encomendaram muito em Chifuu, que era o alcaide»; «upo de açoute, que são como algozes ou beaguins entre nós»; «nos vieram buscar à prisão dous chumbins que são os meirinhos da execução»; «os Oyaas que são como duques», etc.;

4) de grandezas, extensões e espaços (de que já dei o exemplo da cidade de Pequim, entre outros);

5) de situações sociais, banquetes, cerimónias, entremeses, farsas e festas, exprimindo-se por locuções do tipo «ano nosso modo»;

6) estimativas estéticas, éticas e culturais: «ermidas», «sala térrea feita quase de modo de igreja», «O cam [...] com um bentinho como frade lançado ao



pescoço»; «a esta mulher foram ver os embaixadores e lhe beijaram o pé como a Santa». Etc.

Parece que, efectivamente, ao confrontar-se com o *Outro* que subitamente se diversifica em múltiplos *Outros*, o homem europeu e Fernão Mendes Pinto, tomado como seu arquétipo no espaço discursivo da *Peregrinação*, se enquadra numa dupla visão e tenta, através dos mecanismos proporcionados pela analogia, metamorfosear a *diferença* em *identidade*. Criar, em suma, cenários alternativos. Essa operação analógica parte do estabelecimento prévio ou apriorístico de séries de correlações, formando um aparelho conceptual que permite o reconhecimento. A *diferença* é então sentida *não* como anomalia ou desordem mas, pelo contrário, como garantia da ordem na diversidade.

O conhecimento parte, pois, de um exercício de pensamento analógico, ao afirmar, através de uma manobra lógica, o *Mesmo* no *Outro*. Trata-se de encontrar no *algures* o *aqui*, de reconhecer no *Outro* o *Eu Mesmo*; enfim, subverter ou renunciar definitivamente a uma concepção absoluta e unitária do Mundo, através da instauração do relativo e do plural.

Erige-se assim, pela primeira vez, aos olhos do Europeu, até então um «homem tranquilo», a problemática da alteridade. Não sem perplexidades, não sem, até, um certo sentido trágico, e, sem dúvida, não sem inquietação.

Porque *conhecer*, não significa necessariamente aceitar o *Outro* e assumir os seus valores, mas legitimá-los. Existe, entre dois extremos possíveis, uma gradação subtil de mil posições intermédias que, aparentemente isenta de juízos valorativos, não deixa de ter como padrão um determinado modelo universal cujas categorias entram em tensão com o olhar particular. Posicionamento bem mais complexo do que a tipologia estabelecida por Todorov¹⁵, a qual se

me afigura demasiado simplista para explicar e até para descrever a complexidade dos possíveis situacionais. Assim, Todorov estabelece três situações-tipo:

1 — O *Outro* é bom ou mau (assinalemos, desde já, o maniqueísmo da definição); amo-o ou não o amo. É inferior ou superior.

2 — Assumo os valores do *Outro*, identifico-me com ele, ou, pelo contrário, assimilo-o a mim próprio, imponho-lhe a minha imagem. É a situação-tipo característica das relações de dominação/submissão.

3 — Perante uma imagem imposta por simples evidência a reacção perante o *Outro* é de neutralidade ou indiferença.

No caso ou nos casos, se entendermos a *Peregrinação*, acima de tudo, como uma imagem de pluralidades, esta terceira modalidade tipológica não aparece representada: a constatação de uma evidência nunca provoca neutralidade nem indiferença, mas uma gama complexa, gradativa, extremamente diversificada e até subtil de reacções de emoção, de cognição, de volição, envolvendo a totalidade do esforço psíquico.

É por isso que a cada passo deparamos, quase com angústia, com a tentativa desesperada de instaurar a utilização de uma ou várias linguagens, códigos assentes em suportes de vária ordem e que para além ou, melhor, antes da linguagem articulada «com palavras a seu modo» ou «como nos ensinavam os intérpretes», assenta numa retórica gestual e de comportamento e pressupõe as possibilidades múltiplas de uma translinguística.

Segundo os mecanismos que tentei descrever, efectivamente o *Eu* e o *Outro* encontram-se em constante permutabilidade, alternando as suas posições, numa gramática de comportamento, entre o sujeito e objecto, envolvendo, no seu limite, um reconhecimento,

um encontro consigo próprio. O Reconhecimento supõe, pois, o recurso a uma espécie de hierarquia: o irredutivelmente diferente, em que a comunicação falhou; o redutivelmente diferente em que a comunicação se efectuou mas não permitiu qualquer fenómeno de integração ou convergência, isto é, não se tornou eficaz na neutralização de uma relação conflitual ou coerciva. Finalmente, a identificação do Mesmo no Outro. Reconhecer será, como conhecer, uma acção transitiva mas sem sentido reflexo. Ao partir em busca do Outro, o encontro dá-se então consigo mesmo, a partir de sinais de reconhecimento e de reconhecimento do reconhecimento. Revestido de ambiguidade, o *Eu* começa por parecer o *Outro* e acaba por ser *Ele Mesmo*: inesgotável dialéctica entre o *ser* e o *parecer*.

UM PARADIGMA: INÊS DE LEIRIA

Desta situação, com implicações epistemológicas, surgiram-me como paradigma os capítulos 91 e 116 que, no fundo, me parecem ser actualizações de um mesmo modelo, construídos segundo o mesmo esquema. Trata-se, respectivamente, do encontro-reconhecimento com Inês de Leiria e com Vasco Calvo. E de tal modo essas (aparentemente) duas situações correspondem a um só modelo, que ocorreria perguntar se não se trata, efectivamente, de um estereótipo, com algumas, poucas, variantes. Tomei como corpo de análise o primeiro desses passos, o reconhecimento de Inês de Leiria. A marcha da narração desenvolve-se em sucessivos momentos-sequência que conduzem do desconhecimento ao conhecimento, destes ao reconhecimento e, finalmente, à incorporação.

1) Os portugueses, como grupo adventício, estrangeiro e minoritário, auto-apresentam-se e são vistos pelos *Outros* segundo o seu próprio discurso: «respondíamos conforme ao que já tínhamos dito muitas vezes, que éramos naturais do reino de Sião e que nos perdéramos no mar com ãa tormenta, indo de Liam-pó para a enseada de Nanquim, e que éramos mercadores que já fôramos ricos e tivéramos muito nosso, inda que nos viam desta maneira». É mais uma vez evidente a subjacência de um conceito de riqueza que, não sendo contabilisticamente assumida — eles apresentam-se agora como pobres —, funciona como discurso da honra.

2) Inês de Leiria pertence ao grupo, o grupo maioritário: não tem nome — ainda: é apenas «Ua mulher que estava ali presente à volta de outras mulheres». Deu-lhes «dous mazes de esmola como a pobres». A esmola marca, pois, um distanciamento e estabelece uma hierarquia superior/inferior, a partir do *ter*.

3) O comportamento dos estrangeiros e, sobretudo, o seu discurso de auto-apresentação revelam ou sugerem a sua identidade *mas*, sublinharei, só perante aquela que na ocorrência detinha o *saber* e a legibilidade do discurso e que, parecendo *Outro*, vai manifestar-se com o *Mesmo*: a mulher, «ouvindo a nossa prática respondeu... e nos encomendou muito que não curássemos de fazer viagens compridas, onde Deus permitia fazer as vidas tão curtas».

4) O grupo maioritário tendo, pois, recebido uma informação, reage com uma contra-informação e vai agora procurar, através de sinais sucessivos, certificar-se da identidade do grupo em confronto: «mas logo após isto, desabotoou a manga de um jubão de citim roxo que trazia vestido e, arregaçando o braço, nos mostrou ãa Cruz que nele tinha esculpida, como ferrete de Mouro».

5) Perante o novo estímulo-sinal, que funciona como código ou senha, o grupo em confronto, Fernão Mendes e os seus companheiros têm, por sua vez, de mostrar que possuem a chave desse código e que a mensagem foi recebida. Trata-se de comprovar a identificação que está a ser feita pelo Outro. Diz o texto: «em o vendo, pondo os joelhos em terra, c'o o devido acatamento e alguns com lágrimas nos olhos respondemos». Mais ainda, acrescenta: «tomando-lhe todos juntos o braço em que tinha a Cruz, a beijámos». Nesta resposta, obviamente, encontramos a ritualização da postura de joelhos, o beijar do sinal sagrado e as lágrimas que acrescentam a dimensão emocional ao reconhecimento. A Cruz tatuada no braço da velha chinesa, que, em outros lugares, aparece como pendão de reconhecimento nas velas e bandeiras, que, no caso de Vasco Calvo é constituída por um pendente de prata «com mais de um palmo de comprido», documenta a utilização, como modelo comunicativo, de um mitograma, em que, segundo definição de A. Leroi-Gourhan, por exemplo ¹⁶, «a imagem, sendo estranha a qualquer marca oral fonetizada, é dotada de uma extensibilidade que a escrita não possui e contém todas as possibilidades de exteriorização». Estamos, pois, em presença de um estímulo que envolve e mobiliza, uma das categorias da memória: *memoria rerum*, a qual conduz à transposição dum *cadeia semântica* significativa numa *série icónica*. Podemos dizer ainda que se trata de um sinal visual, utilizado como estruturante da memória.

6) Mas, num sexto passo do mútuo reconhecimento, vamos, finalmente, encontrar o apelo à segunda espécie de imagens correspondentes à segunda das categorias da memória: se o mitograma assenta na chamada *memoria rerum*, vamos encontrar agora o estímulo assente na *memoria verborum*, a qual consiste

na transposição de uma *cadeia semântica* numa *cadeia fonética*. Apelemos para o texto: «ela, dando um grito, levantando as mãos para o Céu, disse alto 'Padre nosso que estás nos Céus, santificado seja o teu nome'». «É isto», continua o texto, «disse-o na linguagem portuguesa, tornando logo a falar chim, como que não sabia mais do português». Convém, a este propósito, sublinhar a importância e a função simbólica de determinados textos ou simples fórmulas que funcionam como indicadores de referentes culturais. Trata-se de uma memória de palavras, *memoria verborum*, uma secção específica do arquivo simbólico de indivíduos ou de grupos. É nesse sentido que parece pertinente, como faz Marcel Mauss ¹⁷, a inclusão dos símbolos orais no grande elenco de símbolos sociais: «L'emploi des symboles oraux», diz Mauss, «n'est qu'un cas, de l'emploi des symboles». As fórmulas rituais apresentam-se, pois, como complementares da ritualização gestual.

Lembraremos, ainda no interior do texto da *Peregrinação*, mais um, de entre os vários casos paralelos, quando Coja-Acém utiliza, como estratégia de incorporação, a fórmula ritual de reconhecimento e apelo à oração dos muçulmanos: «lah hilah hilah lah Muhamed roçol halah»: «não há divindade a não ser Deus», etc.

Ora, a marcha processual continua a ser idêntica à dos passos anteriormente descritos: perante o estímulo, os cristãos têm de responder e confirmar a sua identidade, legitimando-a. Assim fizeram, segundo o texto: «e dissemos tudo o que ela deixara por dizer da oração do Padre Nosso, para que soubesse que lhe falávamos verdade». Senha e contra-senha.

Assim, no processo de busca da legitimidade do grupo inferior ou minoritário, verifica-se uma gradação sucessiva de provas que corresponde à pergunta: «Quem és?» É por isso que a última e suprema prova, a utilização da fórmula ritual, anula definitivamente

a barreira entre o *Eu* e o *Outro*: «quando ela isto ouviu e entendeu daqui que éramos Cristãos, toda banhada em lágrimas [...] nos disse: Vinde, Cristãos do cabo do Mundo». Num plano de análise narrativa, trata-se de um verdadeiro epílogo: a consagração da *agnorisis*. Os recém-chegados — melhor, os recém-reconhecidos — são então recebidos, isto é, admitidos num espaço que, no fundo, equivale a um templo, isto é, a um lugar consagrado. Aí, diz o texto que lhes é mostrado «um oratório em que tinha ãa Cruz de pau dourada com ãs castiçais e ãa alâmpada de prata» — descrição, aliás, quase literalmente idêntica à do pequeno santuário de Vasco Calvo.

Porém, só agora, como suprema e recíproca revelação, surgem os Nomes: por um lado, Inês Leiria e, com ele, a história recuperada da mulher que se afirma filha de Tomé Pires e que com o nome assume ou recupera a existência. Por outro lado o nome, ainda que colectivo — Cristãos do cabo do Mundo.

Este passo apresenta-se, tecnicamente, como um episódio, dotado de unidade e coerência, e de um andamento narrativo próprio, funcionando até com uma relativa independência, isto é, totalizado na sua especificidade e na sua qualidade emblemática.

A VIAGEM FEITA FALA

No entanto, de outro ponto de vista, não já num plano estritamente literário, desejaria não deixar passar sem referência um aspecto certamente de grande valor informativo, isto é, a alusão às «orações que lhe deixara seu pai escritas, que depois lhe furtaram os chins. À despedida», diz-nos também o texto, «Cristóvão Borralho lhe fez um caderninho na letra china

em que lhe deixou escrito o *Pater Noster*, a *Ave Maria*, o *Credo*, a *Salve Regina*, os Mandamentos e outras muitas orações boas». Trata-se de uma informação importante a vários títulos já que:

1.º aponta para a circulação de catecismos manuscritos;

2.º para a manobra fonológica da transliteração e equivalência alfabética;

3.º mostra a estrutura comum das *Cartinhas* e *Catecismos*, *Abecedários* e *Alfabetos* que, como textos manuscritos, alguns, mais tarde impressos, circularam pelo Oriente. Mostra, finalmente, o fenómeno de interferência linguística com a persistência das fórmulas titulares em latim, como estruturante linguístico de carácter ritual.

E se as situações referidas constituem o que podemos considerar não já um «grau zero» da comunicação, mas, em todo o caso, emissão e captação de mensagens, segundo códigos não-linguísticos, eis que a *viagem* se torna *fala* quando, num passo já linguístico, o viajante aspira à integração e apropriação da língua dos povos estrangeiros. Estratégia de sobrevivência, às vezes, como se retira, por exemplo, do relato de Frei Gaspar da Cruz¹⁸: «e avia já muitos dias que ho pediam aos Portugueses, mas como lhe nam sabiam ho nome que nós usamos, nam se acabavam de entender...»; curiosidade pelo exótico, o novo e o desconhecido para que, no dizer de mesmo autor, se tornasse «claro ho que dantes estava escondido»¹⁹; desafio hermenêutico, vocação linguística: «Não têm os Chinas letras certas por parte, pollo que tem muito grande multidão de letras, significando cada ãa cousa por ãa letra. De maneira que ãa só letra lhes significa céu e outra terra e outro homem. E assim de todas cousas. E todavia há-de saber que também usam de

certos caracteres para escrever nomes que são ou parecem ser peregrinos. Esta é a cousa por que em toda a China há muitas línguas de maneira que ũa se não entende a outra por fala, nem os Cauchins Chinas com os Chinas, nem os japões nem os mesmos chinas se entendem por palavra e todos se entendem por escritura. [...] Muitas vezes pratiquei com homens discretos, como poderia ser entendido — se tantas gentes por escritura não se entenderem por fala e nunca podemos cair em como seria, senão uma vez estando em ũ porto de Cauchim China. O escrivão do navio que era China fazia ũa carta pera os louthias da terra, pera que nos mandassem dar por nosso dinheiro mantimentos. Quando lhe vi escrever a carta, disse-lhe que pera que escrevia carta, pois bastava dizerem-lhe de palavra: disse-me que os nam entenderiam por palavra. Deixei-lhe acabar a carta e pedi-lhe que me fizesse o *a b c*. Fez-me só as quatro letras. Disse-lhe que me fizesse as letras todas do *a b c* e respondeu que me não podia logo assi fazê-las, que eram mais de cinco mil. Caf eu logo no que podia ser...»²⁰. O mistério da escrita ideográfica começa a ser desvendado no encontro do frade e do escrivão china, no diálogo da curiosidade, no desafio de um saber integrado e multilateral, que passa por um entendimento multilinguístico e termina na meta utópica da comunicação universal e da universalidade dos quadros e categorias mentais.

Quando Thomas Morus cria o *Utopiensium Alphabetum*, jogando com pontos e formas geométricas, ele está, efectivamente, a atribuir uma função sócio-genética ao acto da escrita, já que, como diz J. Derrida, «l'écriture c'est un écart de la nature»²¹, distanciamento que se fundamenta na dissemelhança radical entre a substância gráfica e a substância fónica. Distante da natureza, a escrita é criação dos homens, código e cifra, possibilitando a comunicação além do

tempo e da distância e a construção de pilares de uma memória colectiva: alteridade e memória. Criação dos homens, ela está para além ou fica aquém dos *Universais* da linguagem, meta talvez utópica, que perseguia o pensamento linguístico da Idade Média, que os filósofos de Port-Royal re-interpretaram e que, em última análise, como modelo de formalização, reaparece na gramática generativa. Citarei o seu próprio criador, Chomsky: «A gramática filosófica assemelha-se muito de perto à gramática generativa corrente.»

Os *Universais* remetem, pois, para um conceito que corresponde a uma inquietação: o encontro de um modelo capaz de corresponder à diversidade das línguas e possibilitar a integração comunicativa.

Começemos pela recolha aleatória da matéria informe, substância linguística amorfa, passível de organização, consistindo nas listas vocabulares e, por vezes, fraseológicas que fazem parte de relatos de viagem, ou, mais tarde, de recolhas mais amplas resultantes de estadias temporárias mais prolongadas. Numa breve análise classificativa, parecem distinguir-se já alguns campos de significação rudimentarmente representados, segundo critérios distributivos. Trata-se, diríamos, do passo intermédio entre o «grau zero» da comunicação gestual e a pedagogia missionária, a qual irá, finalmente, encontrar os instrumentos pedagógicos para a definitiva abolição das barreiras linguísticas.

Com efeito, nesses léxicos rudimentares, à primeira vista caóticos e ocasionais, em que nem sequer foi observada a ordenação alfabética, já utilizada, por exemplo, na Idade Média em certos glossários alcobacenses, parece, no entanto, poder identificar-se uma grelha distributiva, a nível semântico, correspondente ao que podemos considerar campos de interesse.

Da *Relação de Pigafetta*, que tomamos com um dos textos tipologicamente representativos, fazem parte vários vocabulários, nomeadamente o dos «Gigantes da Patagónia» e dos «povos gentios da região das Molucas». Aí, ao que chamaremos «estruturas de sobrevivência», desencadeando o contacto, como fórmulas de saudação, alimentos, vestuário, ordens ou imperativos imediatos do tipo «traz-me aquilo», «vem cá», «senta-te», etc., seguem-se as designações que apontam para o estatuto social: o *chefe*, o *rei*, o *grande general*, o *nobre*, o *homem bom*, etc. Em seguida vêm, com insistência e uma certa sistematização, *as partes do corpo humano e as idades do homem*. As partes do corpo apresentam-se segundo uma ordem de cima para baixo, isto é, começam pelas designações dos *olhos*, *nariz* e *boca*, para terminar no *torozelo* e na *planta dos pés*, pormenorizando até ao nome dos diferentes dedos das mãos.

As estruturas gramaticais estão apenas representadas pelo pronome *nós* e às vezes *vós*, apontando, o que parece evidente, para a estrutura dialógica da comunicação.

Vêm a seguir os *acidentes e estados da natureza*, os *animais* (sobretudo os peixes) e os *números*. Ocasionalmente, estruturas de *parentesco*, apontando para a especificidade sociológica dos povos em consideração, os produtos que interessam à mercadoria e à actividade comercial, ou que podem constituir estímulos de procura.

Também o relato da viagem de Vasco da Gama é seguido de dois apêndices, o primeiro constituído por uma relação geográfica e económica dos reinos ao sul de Calecut e o segundo, aquele de que neste momento nos ocupamos, do qual consta um vocabulário malaio: «Esta é a linguagem de Calecut».

Neste documento notaremos, em alguns casos, a presença de estruturas de oposição ou de analogia,

奇	Ki [Seos] admiráveis ou sublimes	才	Tsai, [Em] talento [e]
詩	Xé versos	德	tão virtudes
大	ta grandemente	超	Claro exceder [o poeta] aos
興	kim, florceram; [e agora]	人	jen, [mas] homens, [mas]
立	il levantou-se-lhe	因	ta por
碑	pei [este] monumento	妒	ta inveja
傳	choa [para] passal-o ia	被	pi foi
世	ai gerações.	難	nan perseguido ou sofreu trabalhos.

denotando mecanismos associativos: *beijar/morder*; *noite/dia*; *chuva/água*; *leste/oeste*; *norte/sul*; *cão/cadela*; *homem/mulher*.

A designação das armas: *espada*, *adarga*, *arco*, *frelcha*, *atirar o arco*, peças de vestuário: (*calça*, *barrete*), peças do aparelho náutico: *agulha*, *verga*, *remo*, *góvea*, *adriça*, *âncora*, etc.

Segue-se, significativo passo que não consta, geralmente, deste tipo de recolhas, um novo *item* correspondente a «nomes de pessoas».

Mas este foi, certamente, um primeiro passo; durante o século XVI os Portugueses tornam-se intérpretes e políglotas: *A Arte da Língua Malabar* do Padre Henrique Henriques, *a Cartinha em Tamul e Português* (1554), feita por três malabares jesuítas, o *Vocabulário Canari* e a obra monumental do Padre João Rodrigues, autor da *Arte da Língua Japónica*, da *Arte Breve* e, finalmente, o *Dictionarium Latino, Lusitanum-Japonicum* (1595) são alguns dos feitos laboriosos e eficazes para a desbabelização e a abertura ao mundo oriental, na transposição de um alfabeto a outro, de um sistema de escrita a outro. Em paralelo, o trabalho mediático de Anchieta, com a sua *Arte da Língua mais falada na Costa do Brasil* (1595), atribuindo, através de uma aguda sensibilidade acústica e análise fonológica, um alfabeto, instrumento de durabilidade, a uma língua votada a uma fugidia oralidade.

Segue-se-lhe de perto *Catecismo brasílico* do Padre Leão, o de António Aratijo, o de Luís Vicenzio, Ruiz de Montoia, cujo título, significativo, é de sublinhar: *Conquista Espiritual e Arte Guarani*.

O Mundo Ocidental, Mundo Novo dotado agora de escrita, entra no grande e humano colóquio, de Oriente a Ocidente, passando, para utilizar a expressão camoniana, pelo «meio do Hemisfério».

É importante ainda notar que estas obras relevam, afinal, de um novo trifarismo, criando novas tríades linguísticas: não já, latim, grego e hebraico, mas latim, português e qualquer que os homens falem: kari, tupi, guarani, tâmil, japonico e o próprio sânscrito. O homem português, intérprete, Tzuçu, como os japoneses cognominaram João Rodrigues, faz da sua língua a língua mediática e mediadora, propiciadora do diálogo e da comunicação numa incessante transitividade em busca dos outros.

Diálogo que, proveniente da vocação interpretativa e desencadeando-a, é potenciado por uma dupla

aprendizagem e um duplo ensinamento: os Portugueses aprendem a língua dos Outros (e criam os instrumentos necessários), os Outros são também chamados à aprendizagem da língua portuguesa, num esquema de reciprocidade que se torna interação e condição para um diálogo intercultural.

Através da transmutação da viagem em fala, o discurso do século XVI é um discurso aberto, de projectos por acabar e para acabar: infinitude que é afinal o caminho de metamorfose e de promoção da Humanidade em busca do entendimento, partindo do grau zero de um primeiro encontro, procurado ou aleatório mas sempre incerto, em direcção às formas plenas e recíprocas do conhecimento e do triunfo da consciência.

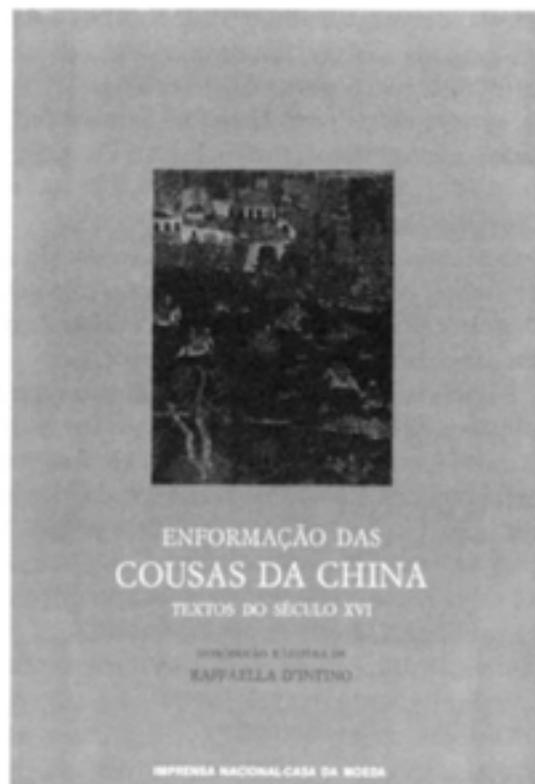
Por condição e por conjuntura, os homens desse tempo haviam-se tornado particularmente sensíveis a esse facto que mobiliza a reflexão de sociólogos, antropólogos, filósofos e linguistas: a diversidade multiplicada das línguas. Segundo as palavras de George Steiner, «languages have been through human history, zones of silence to other men...». Confrontados pela primeira vez com essas zonas de silêncio, gramáticos que são, cumulativamente, missionários, marinheiros, mercadores, escrivães de bordo, soldados ou aventureiros, eles procuram e encontram naquilo que exemplarmente Walter Ong²² designou como tecnologia da palavra, o projecto de comunicação e desbabelização: intérpretes e tradutores, protagonistas da grande aventura do século XVI, em busca de Anti-Babel.

¹ *Os Lusíadas*, I, 11.

² *Idem*, v, 88-89.

³ *Crónica da Guiné*, cap. LXXX, ed. de A. J. Dias Dinis, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1949.

- ⁴ *Idem*, cap. LXXX, ed. cit.
- ⁵ *Idem*, ibidem.
- ⁶ Remeto para o título da obra de Bitterli, *Los «salvajes» y los «civilizados»*. *El encuentro de Europa y Ultramar*, México, 1982.
- ⁷ *Déc.* 1, liv. III, cap. 1.
- ⁸ *Idem*, III, 1, p. 157.
- ⁹ Utiliza-se, neste ensaio, a edição da INCM, Lisboa, 1983, segundo a transcrição de Adolfo Casais Monteiro.
- ¹⁰ *Idem*, cap. 115.
- ¹¹ *Idem*, cap. 4.
- ¹² *Idem*, cap. 133.
- ¹³ *Idem*, cap. 22.
- ¹⁴ *Idem*, cap. 133.
- ¹⁵ *La Conquête de l'Amérique*, Seuil, 1985.
- ¹⁶ *O gesto e a palavra*, Lisboa, Edições 70.
- ¹⁷ *Essais de Sociologie*, Paris, Minuit, 1969.
- ¹⁸ *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China*, Évora, 1569, ed. por Raffaella d'Intino, *Enformação das Cousas da China. Textos do século XVI*, INCM, Lisboa, 1989, pp. 147 e sgs.
- ¹⁹ *Ob. cit.*, p. 214.
- ²⁰ *Op. cit.*, p. 214.
- ²¹ *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1963.
- ²² *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, London and New York, 1989.





Da representação de novos mundos

por EGLANTINA MONTEIRO

A literatura de viagens vale pelo que tem de original e primeiro. É um lugar único, um momento excepcional, a revelação de outros mundos. O que nos prende ao texto é ser o registo de um primeiro olhar. Agora, existem de todos os cantos da terra exaustivas descrições, fotografias e filmes, temos mesmo um conhecimento e várias técnicas, falta-nos, porém, a inocência e a incerteza que são os condimentos de toda a aventura, incluindo a do conhecimento. Levi-Strauss teve a sinceridade de dizer que gostaria de ter vivido no tempo das grandes viagens, «quando nos era oferecido um espectáculo em todo o seu esplendor, um espectáculo que ainda não fora estragado e maldito»¹. Foi o desconhecido em toda a sua plenitude que

se nos escapou. Efectivamente, hoje em dia, o universo dos hotentotes, dos bochimanes ou dos índios da Amazónia já não parece encerrar qualquer segredo ou surpresas; no limite, são para nós interessantes e curiosos mundos. Em contrapartida, é o modo como os marinheiros descrevem tais lugares e semelhantes gentes que se tornou o lugar do exotismo.

Representando diferentes tipos de profissões, viajantes e exploradores foram registando os aspectos mais visíveis e talvez também os mais dignos de interesse, das sociedades por onde passavam ou ficavam por alguns dias, semanas ou meses. Dotados de um aparelho teórico rudimentar, os homens da armada, sempre habituados a fazer diários de bordo, foram dando conta, de uma forma metódica e precisa, dos seus contactos com os indígenas. A eles se devem as mais preciosas e fascinantes informações. Já nos finais do século XIX Roberto Ivens e Brito Capello, exploradores do sertão africano, falavam assim das danças em terras da Lunda:

A viagem terminou sem incidente notável, tornando-se apenas digno de menção especial o modo sempre cavalheiresco do amfitrião, e um monumental batuque a que na última noite fomos obrigados a assistir.

Este género de danças africanas, em geral de uniformidade e monotonia insuportáveis, constituem para o indígena o maior dos deleites.

A lado de uma fogueira onde estão sentados meia dúzia de músicos, vasto círculo de homens e mulheres, agitando-se, fazem *charituri* espantoso.

Gritos, urros, palmas e compasso com os bumbos, produzem um efeito indescritível, que é considerado tanto mais perfeito quanto mais atoador. Dos grupos, em redor, saem alternadamente indivíduos, que no amplo espaço exibem os seus conhecimentos coreográficos, tomando atitudes grotescas.

Por via da regra são estas representadas por mímica erótica, que as damas, sobretudo, se esforçam por tornar obscena, sem graça, sem *cachet*, vergonhosamente indecente, e só própria para inflamar os obtusos bestuatos dos devassos senhores. Após

tres ou quatro voltas perante os espectadores termina o dançarino por dar com o próprio ventre na primeira *nympha* que lhe aparece, saindo esta a repetir cenas idênticas ¹.

Ainda desta grande epopeia pelo interior de África várias são as descrições de rituais antropofágicos, dos quais transcrevemos os do *zuala-mavumo*!

Os povos da região marginal do Cu-ango diz chamarem-se *zuala-mavumo* os quais puxando desde crianças a pele da barriga, chegam a estende-la por maneira tal, que não precisam de panos para lhes cobrir as partes pudendas, caindo aquela até aos joelhos. São canibais, segundo afiança! e mais ao norte tem como fronteiras os cutibques, antropofagos também, anões de cabeça desenvolvida e muito ferozes. Estivemos em diversos acampamentos, onde havia gente morta para ser comida, que em geral os sobas grandes dão a quem lhes vai pagar tributo. Quase sempre fazem isto escondidos nas mais densas florestas. Os processos empregados espantam! Começam por esquartejar o cadáver, depois espalmam as mãos cortadas pelos pulsos, rasgam-nas na direcção dos dedos, introduzem-lhes sal, espetam-nas num pau, e colocam-nas junto do fumeiro! Aos pés, barrigas e braços fazem o mesmo! O corpo é cortado como se faz a um porco! Os chefes comem a cabeça! De noite à luz das fogueiras dançam mas as mulheres não podem aparecer ².

Estes hábitos ou outros não menos violentos, tais como as violações ritualizadas, a escravatura, a promiscuidade sexual ou o infanticídio foram na sua maior parte não só banidos como reduzidos à nossa compreensão. O efeito subversivo da diferença radical de outro homem e de outro mundo esbate-se, o efeito salutar das questões que a alteridade nos coloca e a luta pela sobrevivência a que a confrontação nos obriga, desaparecem pouco a pouco do nosso horizonte. Temos, hoje em dia, uma alteridade completamente assimilada e desinfectada, ou seja, morta, e que nos é dada ver nos museus e nas reservas naturais de bichos e gentes por esse mundo espalhados. Só assim os podemos encarar e só desta forma não nos podem fazer mal.



Todavia, o contacto permanente de culturas tão díspares não resultou na tribo homogénea que Macluhan previra. Neste e naquele outro canto do mundo, e que pode bem ser na esquina de uma grande metrópole, o exotismo emerge, por vezes, com a violência dos antigos selvagens.

A divisão do planeta em primeiro, segundo e terceiro mundos já não é uma figura da actualidade. No Ocidente foi o primitivismo que redefiniu as artes, os gestos, as vestes e até o próprio corpo. As lutas intertribais, até agora só auscultáveis no Médio Oriente, Ásia e África, incendiam a Europa; em contrapartida, nos outros continentes os artistas usam suportes e técnicas ocidentais, constroem-se televisões e fazem-se *T-shirts*.

A antropologização do quotidiano, das artes e das ciências foi já encetada; o olhar distanciado do antropólogo projecta-se agora sobre a sua própria civilização, onde novas culturas surgem, justamente no momento em que os povos estranhos deixam de existir.

Mas a reflexão do Ocidente sobre si mesmo em nada altera o sentido da sua experiência essencial e que fez sempre deslocar os homens para longe de si mesmos, para longe da civilização a que pertenciam. A

paixão pela origem, que é o modelo mais radical da alteridade, apareceu sempre como o impulso das grandes viagens. A origem que parecia perder-se quando se tratava da própria civilização ganha agora outras dimensões.

As notícias que diariamente nos chegam pela televisão, rádio e jornais não são, de facto, menos estranhas do que as descrições dos hábitos e das paisagens tropicais. Contudo, os velhos diários de bordo permanecem inverosímeis e os seus heróis, os fundadores de um novo ser e de uma nova era que agora declinam.

É com a melancolia deste olhar e com o sentimento ambíguo de quem não sabe bem o que é o bem e o mal, o justo e o injusto, o selvagem e o civilizado, que lemos as memórias daqueles homens que, convictos das suas missões e da superioridade da sua cultura, abriram as portas da representação de novos mundos.

¹ *Tristes Tropics*, Ed. 70, Lx. 1979, p. 47.

² *De Benguela às Terras de Jacca* — vol. I — Imp. Nacional, 1881, p. 70.

³ *Ibidem*, p. 225.

Moedas

Mensageiras de Cultura

Mesmo as simples moedas que utilizamos todos os dias são feitas com elevada preocupação cultural. Servem-se de temas da História, da tradição popular e de valores a transportar para o futuro.

Nas moedas de 1, 5 e 10 Escudos figuram rosáceas de rendas tradicionais e filigranas. Na moeda de 20 Escudos é representada uma rosa-dos-ventos da cartografia antiga. Na moeda de 50 Escudos reproduziu-se um navio português de três mastros, a partir de uma cerâmica hispano-mourisca de c. 1425-1430.



A nova moeda de 100 Escudos é dedicada à Ciência Portuguesa, através da figura de Pedro Nunes, matemático e cosmógrafo do século XVI. Dá-se também relevo à Europa comunitária em que Portugal se integra e onde terá o seu futuro. É a nossa primeira moeda bimetálica, com um anel exterior em cuproníquel e o núcleo em bronze-alumínio.



inm

IMPRESA NACIONAL - CASA DA MOEDA, E.P.
LISBOA • PORTO • COIMBRA

Fabricamos Moedas • Cunhamos História

IMPRESA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA, NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO



A geometria das viagens*

por
JOSÉ CARLOS BRANDÃO TIAGO DE OLIVEIRA

* A RAUL MARCIAL, *in memoriam*

A literatura de viagens ocupa-se daquilo que, em matemática, corresponde a três conjuntos e duas transformações.

O primeiro conjunto é um segmento de tempo, finito; a primeira transformação transpõe sobre o espaço, e é descrita localmente pela velocidade, ou pelo tempo de paragem; o segundo conjunto é uma trajetória, geralmente na superfície terrestre, contínua sempre; a outra transformação é a narração, por palavras ou imagens, da viagem e circunstâncias; o último conjunto, único acessível ao estudo, é o texto final.

Que nos diz o texto sobre a forma da trajetória? Como é que a matemática permite compreender e comparar as várias formas de viajar? Será que as narrações alteram a geometria, por exemplo, perturbando a continuidade?

* Comunicação apresentada no colóquio «A Literatura de Viagens e os Descobrimientos Portugueses».

Questões a que tentaremos responder, apresentando duas classificações, de natureza geométrica. A primeira corresponde a um detalhe dum tratado canónico jaino, que não sabemos datar. A segunda é topológica. Refere-se ao número de pontos de fronteira, numa trajectória, e também à dimensionalidade sugerida na sua descrição.

Em alguns casos, não se encontram exemplos literários de viagens, mas apenas algo mais modesto: uma geometria da linha de universo de um narrador ou protagonista.

Não julgamos que constituam contra-exemplos, são antes sintomas da usual inadequação entre a simetria classificatória de um modelo matemático, inspirado em Pambuccian (cf. bibliografia), *versus* a variedade não-estruturada de um *corpus* empírico.

Num parágrafo final, sugerir-se-á uma geometrização da temporalidade de algumas viagens. O texto, na sua globalidade, é entendido como uma reflexão a partir da vida e obra de Lanza del Vasto.

I — *Uma religião muito bela e muito estúpida* António Tabucchi

O jainismo compreende, desde o seu início, uma lógica, uma aritmética e uma geometria. É no conjunto dos «samitis», preceitos enumerados nos textos canónicos, de forma a assegurar a circunspecção nos actos, e mais precisamente no «*eshana-samiti*» (que previne as faltas susceptíveis de serem cometidas na colecta de esmolas), que se encontra talvez a mais antiga das classificações geométricas dos deslocamentos.

Assim, é permitido ao monge mendicante proceder de uma das seis formas seguintes:

- 1 — Seguir uma linha recta, dirigindo-se, por exemplo, à ida, a cada uma das casas situadas do lado direito do caminho, e, à volta, às casas da esquerda.
- 2 — Seguir uma linha recta, batendo somente em casas separadas por uma distância grande.
- 3 — Seguir em ziguezague, primeiro à direita, depois à esquerda, de novo à direita, etc.
- 4 — Descrever uma espiral, partindo de um ponto escolhido como central, e daí para a periferia.
- 5 — Descrever uma espiral inversa, da periferia para o centro.
- 6 — Mendigar sucessivamente em quatro casas formando os ângulos de um quadrado (in A. Guérinout, cf. bibliografia).

Gravura a água-forte de D. Fernando, 1852



II — *La raison du voyage, c'est le retour* Lanza del Vasto

Uma trajectória circular não tem ponto de fronteira.

Um segmento tem dois pontos fronteiros, e disso se falará no parágrafo que segue. A solução intermédia, a da fronteira reduzida a um ponto, encontra-se nas trajectórias cuspidais, ou com a forma de uma lágrima, que sendo globalmente circulares, incluem um ponto apenas acessível por um lado, onde o caminho de volta repete os passos da ida, no sentido contrário.

O círculo pressupõe um centro fixo invariante. A viagem que volta e que por isso, simbólica ou topologicamente, é circular, pressupõe, pelo contrário, um ponto fixo, origem e destino.

Se se repete, a viagem circular torna-se cíclica, ou periódica. É o caso das peregrinações, ou viagens colectivas, regidas por um calendário mais ou menos intervalado, e geralmente de significado religioso (a

Khumba Mela, que a cada doze anos visita Hardwar ou Allahabad; a Kalachakra, bienal e alternando lugares sacros do budismo, etc.) (cf. *Les pèlerinages*, bibliografia). É mister do *saddhu* indiano fazer e refazer essas viagens sagradas (cf. Tripathi, bibliografia).

Um ocidental, nos anos 30, seguiu idêntico caminho. Lanza del Vasto partiu em busca de Gandhi, e de lá decidiu voltar (o círculo). Não antes de se ir banhar no Ganges, nas suas fontes, apenas acessível no percurso para montante (a cúspide), que retomou como início do seu regresso.

Uma vez de volta na Europa, fundou uma comunidade, A Arca (a origem), donde divergiu, em sucessivas viagens. Literárias umas — de volta à Índia, a ver Vinôba —, inéditas outras — a Jerusalém, durante a guerra, «único peregrino entre duas fileiras de tanques».

Os círculos que descreveu percorreram vários continentes. No entanto interrompeu a sua última viagem, sem fechar a circunferência. Aquele a quem chamavam «O Peregrino» expirou em 1981, em Barcelona.



III — *Maldicha ciudad, jamais volveré a verte*

Juan Goytisolo

Numa viagem que não existiu, decerto, a não ser por escrito, o protagonista despede-se assim de Barcelona e parte para Tânger.

São segmentos, topologicamente, as viagens que não têm regresso, qualquer que seja o motivo.

Por curiosa coincidência, ocorrem com frequência nas obras, como na vida, de prosadores da Roménia. Mencionaremos Panaît Istrati, Mircea Eliade, e sobretudo Vintila Horia.

É a sensação de irreversibilidade ou não retorno que se colhe em obras deste último, como «Viagens aos centros da Terra», inventário que foi das ideias de uma época já revolta; ou, mais ainda, em «Deus nasceu no exílio», onde o protagonista, Ovídio, banido por Augusto no Ponto Euxino, aos poucos se liberta do desejo de voltar a Roma.

Identicamente, em viagens que vale a pena comparar com as de Lanza del Vasto, Anagarika Govinda não mais retomará o caminho do Tibete, e Ossendowski percorrerá a Mongólia e a Manchúria, em trajectos que são os da fuga a um exército armado.

Um segmento pode ser fechado, aberto ou semifechado consoante inclui 2, 0 ou 1 dos seus pontos limítrofes.

Um texto de viagem inclui quase sempre o seu princípio e fim. É o caso dos que referimos acima. No entanto, a perda accidental de um fólio (na viagem apócrifa *El Informe de Brodie*, de Borges), a inexistência do objectivo almejado — O Eldorado do coronel Churchward — ou a sua indescritibilidade (em *El acercamiento del Almotasin*, de Borges também, ou na

viagem mítica do Simurgh), sugerem a possibilidade de segmentos abertos em algum dos extremos.

Outras referências de incompletude de um trajecto linear são cinematográficas e não se podem considerar, senão metaforicamente, de viagens. Neles não se conhecem as origens «aonde a história começa»:

— «O menino selvagem», «O enigma de Gaspar Hauser».

IV — *A minha meta é o ponto sem dimensão*

Agostinho da Silva

A dimensão linear, igual a 1, é uma necessidade para trajectos que são descritos no tempo. No entanto, vários são os artificios narrativos que sugerem uma dimensionalidade menor. Pode-se, porventura, pensar na dimensão zero, a do ponto associado a uma viagem. É o caso do poeta da «Ode Marítima», cheia que é de paisagem e movimento, cujo narrador se diz imóvel.

Mais rara é a sugestão de uma dimensão fractal, intermédia entre zero e um. No entanto ela é possível. Vejamos como.

Um conjunto de Cantor clássico é definido como um segmento de recta, do qual se exclui o terço mediano. A cada um dos dois que remanescem é aplicado idêntico procedimento-exclusão do terço médio, e assim por diante. No limite obtém-se um conjunto de pontos isolados, cuja dimensão (definida por Hausdorff — cf. Mandelbret) é igual a $\frac{\log 2}{\log 3}$.

Qualitativamente, trata-se de conjuntos intermitentes, de lacunaridade a diferentes escalas. Ora,

geometricamente, basta uma analogia entre dois comportamentos semelhantes em escalas diferentes, que podem ser, por exemplo, intermitências, para sugerir visualmente uma forma fractal (isto é, de dimensão não inteira). Porque não utilizar o mesmo efeito em literatura?

Veja-se o que faz António Tabucchi, no seu «Nocturno Indiano». Torna todas as noites de uma viagem pela Índia, interrompendo arbitrariamente a escrita no tempo de cada madrugada.

Essa suspensão no tempo é repetida em mais que uma ocasião, pondo entre parêntesis uma duração pequena. Eis o que faz o escritor, sempre com o cenário de um hotel — em Bombaim, em Panjim, em Forte Aguada!

«Pela minha parte, você partiu realmente» (neutralização dos parágrafos anteriores)

«Contou uma história que não me parece oportuno relatar» (a noite então descrita fica desde logo separada entre um antes e um depois da história, sem continuidade)

«Também não tenho vontade de ser encontrado» (o que impede o desenlace natural previsto desde a primeira página do livro).

Lacunaridade a pelo menos duas escalas, violação da continuidade. Artíficos do escritor que aumentam o *suspense* e alteram a trama temporal.

O livro de Tabucchi, por tudo isso, leva a abrir duas perspectivas:

Aparece como parte de um livro maior, que não chega a ser escrito (esta é uma ideia digna de Borges).

Prepara e antecede a história de um encontro, por repetição, a passos acelerados de uma viagem já feita.

O que levanta o problema já visto nas peregrinações, da viagem como repetição.

V — *I will never arrive to Ixtlan*

Don Genaro

And to Tranquitas, and Piedras Negras

Don Juan

É comum na viagem que repete outra viagem (ou sobre os traços de outro viajante) ser mais rápida que a primeira. É mais dirigida, não hesita tanto. Pode convergir: é o «Dr. Livingston, I presume?» de Stanley.

Outras vezes, é um poeta que percorre os passos deixados por um outro. Caso de Ruy Cinatti, buscando em Samoa o túmulo de Stevenson, ou de Agostinho da Silva seguindo Tomás Gonzaga, do Brasil até à ilha de Moçambique, no seu último «Diário de Bordo».

Pelo menos, num caso, as notas de viagem de um autor, depois romanceadas nos «Imemoriais», permitem ilustrar o paradoxo de Aquiles e da tartaruga: apesar da rapidez maior, os tempos de espera impostos pelas rotas marítimas, correntes, marés, calendários de navegação entre as ilhas da Polinésia, impediram Segalen de encontrar Gauguin em vida. Ao contrário da aporia de Zenão, onde o movimento nunca atinge o alvo, aqui o corredor chega demasiado tarde, a tempo apenas de arrebatar em leilão a parcela da obra de Gauguin para que estava financeiramente prevenido.

Dá-se assim o caso de duas trajectórias, descritas uma — a de Gauguin — por uma sequência de quadros, a outra — a de Segalen — por notas e livros, que coincidem pontualmente na sua geografia, chegando a ser simultâneas, mas de distância não nula.

Separam-nas tempo e espaço, no ponto inicial; uma fracção apenas de tempo na fase final.

O que envolve um novo paradoxo, face às metáforas geométricas que convencionámos adoptar. Ambos os trajectos, a quietude de Gauguin, a busca de Segalen, medidos no espaço são segmentos fechados: têm princípio e fim bem explicitados. Mas, situada no tempo, a viagem que Segalen empreende em busca de um destino — um homem, entretanto desaparecido; constitui um segmento aberto...

BIBLIOGRAFIA (por ordem de referência)

- PAMBUCCIAN — *Four variants for Eternity-Proceedings*, L. M. P. S., Moscovo, 1987.
- GUÉRINOUT — *La Religion Djaina*, Paris, 1926.
- COLECTIVO — *Les Pèlerinages*, Sources Orientales, Paris, 1960.
- LANZA DEL VASTO — *Les pèlerinages aux Sources*, Paris, 1943.
- LANZA DEL VASTO — *Vinôba ou le nouveau pèlerinage*, Paris, 1954.
- MICHEL RANDOM — *Les puissances du dedans*, Paris, 1966.
- JUAN GOYTISOLO — *Juan sin tierra*, Barcelona, 1985.
- JUAN GOYTISOLO — *Reivindicação do Conde D. Julião*, Lisboa, 1983.
- Cahiers des amis de panait Istrati*, Valence, 1977-80.
- MIRCEA ELIADE — *A prova do labirinto*, Lisboa, 1986.
- VINTILA HÓRIA — *Viagens aos centros da terra*, Lisboa, 1960.
- VINTILA HÓRIA — *Deus nasceu no exílio*, Lisboa, 1962.
- ANAGARIKA GOVINDA — *The Way of the white clouds*, London, 1960.
- FERDINAND OSSENDOWSKI — *Bêtes, Hommes et Dieux*, Paris, 1924.
- FERDINAND OSSENDOWSKI — *L'Homme et le Mystère, En Asie*, Paris, 1925.
- BORGES — *Obra completa*, Buenos Aires, 1974.
- ATTAR — *The Conference of the birds*, London, 1954.
- AGOSTINHO DA SILVA — *Dispersos*, Lisboa, 1988.
- MANDELBRET — *The fractal Geometry of Nature*, S. Francisco, 1982.
- ANTÓNIO TABUCCI — *Nocturno Indiano*, Lisboa, 1987.
- CASTANEDA — *Journey to Itilan*, Nova Iorque, 1972.
- SEGALLEN — *Os Inmemoriais*, Lisboa, 1971.





Sugestões de leitura para um texto de João de Empoli

por ROSA MARIA DE FIGUEIREDO PEREZ

A literatura de viagens tem sido objecto de duas abordagens preferenciais: a da História e a da Literatura. E no entanto é em grande medida nesses textos que o pensamento etnológico encontra as suas raízes: foi nesses relatos, muitas vezes ricos de curiosos apontamentos etnográficos, que se apoiaram os primeiros estudos produzidos em Antropologia.

Tratar-se-ia de avaliar em que medida parte da construção teórica sobre sociedades outras não estará presa a esse primeiro olhar e a um conjunto de categorias elaboradas no interior dele*.

* Esta ideia esteve na origem de um seminário dirigido pelo Professor Doutor José Carlos Gomes da Silva no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, no interior do qual se construíram parte destes pressupostos.

A *Viagem as Índias orientales*¹, impressa pela primeira vez pelo italiano Ramuzzi, resulta de um itinerário realizado em 1503 pela armada de Afonso de Albuquerque. Empoli, de origem florentina, viaja numa das quatro naus dessa armada, como feitor ao serviço dos armadores Marchiones, comerciantes florentinos estabelecidos em Lisboa. Mais tarde, será nomeado pela coroa portuguesa feitor-mor de toda a armada e é ao seu serviço que morre na China em finais de 1517.

Este texto coloca-nos perante uma das questões conceptualmente mais sedutoras da literatura de viagens do século XVI: a percepção/representação dos novos objectos de conhecimento.

A forma como são apreendidas as sociedades escalonadas ao longo do extenso e atribulado percurso Lisboa-Índia evidencia duas atitudes absolutamente distintas. A primeira (através da qual são identificadas as organizações sociais encontradas até chegar ao subcontinente) caracteriza-se pela maximalização da *diferença*, sublinhada por traços distintivos como o *canibalismo*, o consumo dos alimentos *crus*, a *ausência* de qualquer *tecnologia*, a *deformidade física*, indicadores que tornam essas sociedades irreduzíveis aos referentes culturais do Ocidente; a segunda (através da qual é identificado o porto indiano de Coulão), substantiva-se na ênfase das *semelhanças*, atitude que permite traduzir os traços culturais das sociedades em questão para os referentes da cultura ocidental.

Desta forma, Vera Cruz, descoberta na sequência de um desvio para abordar o cabo da Boa Esperança evitando as «muitas correntes, cachopos e baixos» da costa da Guiné e da Etiópia, é caracterizada pela inexistência de técnicas (os homens andam nus, as suas armas são dardos com as pontas cobertas de espi-

nhas — o que sugere que desconhecem o ferro e a tecelagem) e pela prática do canibalismo (tão mais aberrante quanto a carne é consumida *fumada*, como os europeus consomem a carne de porco, sem a intervenção do fogo de cozinha, mediador cultural da passagem da Natureza à Cultura).

Passado o cabo, e navegando ao longo da costa, a armada chega à Aguada de S. Brás. Os seus habitantes (que neste caso conhecem o ferro usado nas suas armas), cobrem-se de peles de animais e exibem as marcas de uma certa deformidade física: «não tem cabellos; tem a cabeça tinhosa, e os olhos ramelosos». São, além disso, caracterizados pela *ausência de norma* («não tem lei»), consomem os alimentos *crus* e *não possuem uma linguagem articulada*.

Nos antípodas da civilização europeia, perto das fronteiras inquietantes da animalidade, estas personagens acumulam os traços que costumam identificar o *selvagem*, mas um *selvagem* que acusa os sinais de uma certa degenerescência, de uma certa degradação, marcada fundamentalmente pela prática do *canibalismo*. Estas duas sociedades são assim projectadas para um estágio de *natureza* anterior à emergência da *cultura* — se aceitarmos a dicotomia consagrada por Lévi-Strauss.

Num texto dedicado à análise da representação iconográfica do Novo Mundo no século XVI, Bernadette Bucher² chama a atenção para a existência de sistemas classificatórios em que a deformidade acompanha a degenerescência, física e cultural, da qual o canibalismo constitui um traço privilegiado de identificação, concebido «[...] par une partie de la société européenne du seizième siècle comme le moteur d'un processus régressif qui va à rebours de l'ordre de l'univers et entraîne celui-ci vers une destruction progressive et inéluctable» (Bucher, 1977:76).

E sugere que: «[...] en contraste avec la quasi-perfection anatomique et surtout figée et neutre de l'Amériquien, surgissent parfois, de façon sporadique, des types qui s'écartent de ces normes: géants et nains, hommes sans tête, d'autres échevelés, barbus et d'air sauvage (en contraste avec l'Indien imberbe) et, surtout, un type de femmes qui reparait avec une plus grande fréquence au cours des volumes et qui, à l'encontre du canon des proportions respecté dans l'image des autres Indiennes, sont affectées d'une poitrine disgracieuse aux seins pendants, parfois associée à l'aspect de jeunesse robuste des autres femmes, parfois au contraire à des vieilles hideuses et décharnées» (*ibidem*, 46).

— Coloca a questão: «Est-ce effet du hasard ou bien peut-on découvrir derrière ces récurrences un réseau de sens non-dit, tissé à partir d'écarts différentiels entre les formes 'dans la norme' et celles de l'anomalie?» (*ibidem*, 47).

Nas representações pictóricas como nos textos dos viajantes do século XVI o que estaria a operar nesse processo de destacar a *diferença*, caracterizada pela degenerescência física e social (marcada real ou metaforicamente pela simbologia da *queda*), seria a própria *justificação da conversão*.

A forma como é caracterizado Coullão demonstra, por inversão, esta ideia. Coullão, um porto marítimo da costa do Malabar, teria sido abordado pela *primeira vez* pelos Portugueses nessa viagem, na sequência do insucesso do comércio de especiarias em Cochim. Diz Empoli que: «[...] partindo de Cochim fomos ao longo da costa boas duzentas e sincoenta milhas, até chegarmos a uma terra que se chama Coullão, a qual ainda ninguém tinha hido descobrir»¹.

E no entanto um traço de identificação decisivo liga os Portugueses a essa terra desconhecida: «[...] logo que nos avisinhámos, fizemos-lhes dizer pelo nos-

so interprete, que eramos *Christãos*, e assim que isto ouvirão tiveram grande prazer, dizendo que *tambem eles o erão, e que estavam aqui desde o tempo de S. Tomé*»².

A partir dessa confluência fundamental que é o *cristianismo*, as diferenças culturais são desvalorizadas. O rei Nambiadora (isto é, Namboodiri) e a sociedade que governa não provocam a menor estranheza cultural, pelo contrário, a sua caracterização é feita com recurso aos referentes sociológicos do Ocidente: «[...] estivemos esperando que ElRei chegasse á praia, o que tardou o espaço de huma hora, apparecendo então com innumeravel gente, toda por ordem dividida em esquadras, com espadas e rodellas *ao nosso modo*, depois seguirão-se os archeiros, a estes os lutadores untados com os seus oleos e prontos para entrarem em combate, em que se exercitão muito; depois os contratadores e negociantes, como banqueiros, ourives, e outros artistas que chamão Zetti [...]»³.

Curiosamente, o Malabar é tido como uma situação excepcional no interior do sistema de castas⁶, com base na ocorrência contra a norma da patrilinearidade hindu do princípio de descendência matrilinear⁷ e na existência, contra o princípio de endogamia de casta, de alianças entre as mulheres Nayar, consideradas Shudras, personagens de baixo estatuto sociológico, e os Brahmanes Namboodiri, a casta socialmente mais privilegiada.

A caracterização sumária que é feita dos habitantes de Coullão e da sociedade indiana em geral («Descuidei-me de contar os uzos, e costumes dos Malabares e gentios da India, o que prova a minha pouca memoria», p. 228), enfatiza o seu civismo e higiene, qualidades esperáveis de velhos cristãos. O reconhecimento religioso arrasta o reconhecimento cul-

tural. Por oposição ao que se passa com os habitantes da Aguada de S. Brás (gente sem lei, tihosa e rame-losa), ele fornece a base de identificação sobre a qual é construída a *troca*, económica num primeiro tempo, e, por extensão, *cultural*, entre Portugal e a Índia.

Se aceitarmos colocar as coisas nestes termos, o texto de Empoli sugere-nos a abertura de um *dossier* etnológico sobre a percepção do *outro* na literatura de viagens.

¹ In *Coleção de Notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas* Que vivem nos Domínios Portuguezes ou lhes são Vizinhas: Tomo II, n.º VII, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1813, pp. 219-229.

² Bernadette Bucher (1977): *La Sauvage aux seins pendans*, Paris, Hermann.

³ *Op. cit.*, p. 224, destacado nosso.

⁴ *Op. cit.*, p. 224, destacado nosso.

⁵ *Op. cit.*, p. 224, destacado nosso.

⁶ Cf. sobretudo Luís Dumoiat, 1966, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, cap. V, pp. 155-159.

⁷ No *Dicionário de História de Portugal* dirigido por Joel Serrão (1971, Lisboa, Iniciativas Editoriais), na entrada referente a Coullão (pp. 733-734, vol. I/A-D), este princípio de descendência matrilinear é identificado com um *matriarcado* apresentado de uma forma que parece bastante presa a um conjunto de descrições de viagens: «Na sua orgânica social era um matriarcado e o soberano sempre uma rainha, que, como outras mulheres do reino, tinha vários maridos. A sucessão dinástica fazia-se sempre na linhagem feminina [...]. A rainha era assistida por um conselho de homens e mulheres e dispunha, para a sua guarda pessoal, de um batalhão de 300 amazonas.»

COLLECCÃO
DE NOTÍCIAS PARA A HISTÓRIA
E GEOGRAPHIA
DAS NAÇÕES ULTRAMARINAS,
QUE VIVEM
NOS DOMÍNIOS PORTUGUEZES,
OU LHE SÃO VIZINHAS:
PUBLICADA
PELA
ACADEMIA REAL DAS CIÊNCIAS
TOMO II. N.º VII.



LIVRO A
DE TYPGRAPHIA DA MUSEU NACIONAL
1813
DE N.º 2. ALF. DE ARAL

176

INTRODUÇÃO

pelos fins de 1504, conservou os desejos de se empregar de novo no commercio e navegação do Oriente; e com effeito já em 1512 o vemos figurar outra vez na Índia, não já como Fictor, mas como Capitão e Senhoria da ndo em que hia (1), persistindo naquella carreira até além de 1516, época em que na Ilha de Samatra lhe ardeu o seu navio com quanta fazenda levava debaixo da coberta (2). Achava-se elle nesta occasião de caminho para a China em companhia de Fernão Pentes, que allí era mandado por El Rei de Portugal, e não podendo já continuar a viagem como Capitão, em consequencia daquelle desastre, foi nomeado Fictor mór de toda a Armada, e neste cargo se conservou até ao fim da sua vida. Chegando a Nanto foi mandado em embaixada ao Governador, a pedir licença para a Frota entrar no porto de Cantão, e depois que allí chegou foi segunda vez expedido com a maior pompa e solemnidade, por Embaixador ante os mesmos Governadores de Cantão, onde esteve bastantes dias em terra igualmente accito e bemquisto dos Chins e dos Portuguezes. Finalmente sendo aquelle clima contrario á saúde dos Europeus, enferrou gravemente naquella mesma Cidade, e se finou pelos fins de 1517, ou principio do anno seguinte, com universal sentimento de quantos o conhecerão (3).

João de Empoli era Florentino de Nação, e creveo em Italiano em fórma de carta a sua primeira jornada, que apparece impressa por João Baptista Ramozio, de donde a traduzimos.

VIA-

(1) Barros Decad. 2.ª Liv. IX. Cap. IV.

(2) Barros Decad. 1.ª Liv. II. Cap. VI.

(3) Barros Decad. 3.ª Liv. I e II.

VIAGEM
A'S
INDIAS ORIENTAES,
POR
JOÃO DE EMPOLI.

CAPITULO I.

Da terra chamada Vera Cruz ou Brazil, dos costumes, armas, e creença de seus habitadores; do porto chamado Agoada de S. Braz; do modo de vestir dos homens e mulheres daquelle lugar.

Partimos de Lisboa no dia seis de Abril de mil quinhentos e tres, na Armada do Capitão mór Affonso de Albuquerque, a qual se compunha de quatro náos; huma de trezentas toneladas chamada Santiago, outra de trezentas e sincoenta chamada Espirito Santo, outra de cento e sincoenta chamada S. Christovão, e outra finalmente de cem chamada Catharina Dias; e hindo todas de conserva principiamos a navegar direitos a Cabo verde, do qual quando houvesmos vista, tomou o Capitão conselho com os seus Pilotos, sobre o rumo que se devia seguir para ser melhor a navegação até ganhar o Cabo da Boa Esperança; porque o caminho que de ordinario se fazia, era ao longo da costa de Guiné da Ethiopia, em a qual ha muitas correntes, cachopos, e baixos; e fica além disto sotoposta á Equinocial, acalmando por esta causa muitas vezes o vento: para fugirmos pois della, deliberamos engoitar-nos de settecentas e sincoenta até oitocentas legoas, e navegando nesta volta obra de vinte e oito dias, em huma tarde avistámos a terra, que já por outros tinha sido descoberta, ainda que mais por conjecturas do que por terem abordado nella, e se chama a Ilha da Ascenção jurto á qual estivemos toda a noite, quasi a porto de nos perdemos com hum grande temporal e vento de travessa.

Ea

Esta Ilha não tem nenhum valor segundo podêmos observar; e partiado della navegámos tanto, que nos achámos muito engolfados na altura da terra da Vera Cruz ou Brazil, descoberta alguns annos antes por Américo Vesputio (a), da qual se tira grande quantidade de canafistula, e de pia Brazil; e não achámos mais nada de valor. Os naturaes são de boa presença, andão nus tanto homens como mulheres, sem cobertura alguma, fazem labores pela pelle até á cintura, adornão-se com pennas verdes de pipagios, e enfião nos beiços espinhas de peixes; as suas armas são huma especie de dardos com as pontas cobertas das ditas espinhas; tem a fé Epicoria, e sustentão-se ordinariamente de carne humana, a qual se-cão ao fumo como nós a carne de porco. Partindo deste lugar, continuando a nossa navegação para voltar para o Cabo da Boa Esperança, quando estavamos em frente da Ilha de S. Thomé, perdemos de vista o nosso Polo Arctico, e nos fomos avizinhando ao Antartico; e antes que podessemos ganhar aquelle Cabo tivemos huma grandissima tempestade, navegando as mais das vezes em arvore seca sem palmo de vela, ora a Poente ora a Levante, porque naquelle lugar não se encontrão outros ventos senão os sobrelitos; em fim com ajuda de Deos vingamos o Cabo, á vista do qual chegimos aos seis de Julho; e partindo daqui ao longo da costa entrámos em hum porto que lhe fica visinho, chamado a Agoada de S. Braz, por ter sido descoberto naquelle dia, e por isso se fez huma pequena Ermida em sua memoria. Esta paragem he abundantissima de agoa doce, a qual se tira de covas feitas á mão, porém não tem mais nada de prestimo, salvo muitos animaes domesticos proprios para comer: custa cada vacca huma campainha das medianas, e nós assim as comprámos; pois o ouro ou prata não o terião estimado, sendo aquellas campainhas o que mais prezio. Os homens não tem cabellos; tem a cabeça tinhosa, e os olhos remelosos, vestem-se até á cintura com peles sem sem-lhe

(a) Por aqui se vê que foi esta a quarta vez que os Portuguezes abordarão em o Brazil; a primeira como vimos, capitaniada pelo seu descobridor Pedro Alvares; e a segunda e terceira em companhia de Vesputio: he de advertir que os Autores que tração da primeira viagem de Affonso de Albuquerque omittem todos esta particularidade, dando só por causa da sua demora os ventos contrarios com que teve a comba

lhe tirarem o pêllo, e cobrem as partes naturaes com hum couro a modo de bainha: as mulheres trazem tamẽem hum semelhante vestido de pelles, e lhe ajuntão hum.a cauda do mesmo, que lhe cabe tanto por traz como por diante, e assim andão cobertas, e tem os peitos muito grandes. Os homens uzio de huma especie de dardos com a ponta de ferro, pois aqui se acha alguma porção deste metal: não tem lei nenhuma; comem carne crua segundo vimos; a sua falla he gutural, e acompanhada de accenos e assobios, não os tendo nunca ouvido explicar huma palavra expeditamente; e ainda que entre nós houvessem homens que sabião diferentes lingoas, nunca lhe poderõs construir huma unica expressão, em fim são homens brutos: e eis-aqui quanto nos foi possível comprehender da dita terra.

CAPITULO II.

De huma povoação chamada Pate; dos sinais que denotão no mar a visinhança da terra; do monte Delli, e como chegando nós a Cochim ouvimos ter sido derrotado, e expulso o seu Rei Mouro; e outra vez restituído aos seus Estados pelo Capitão Francisco de Albuquerque. Da fortaleza sobre o rio Repelim; do Reino de Coullão ainda não descoberto donde achámos Christãos chamados Nazarenos, que alli ficão do tempo de S. Thomé.

Partimos deste porto, e navegando ao longo da costa soffremos algumas tormentas que nos tornavão difficil avizinhar-mo-nos outra vez a ella, em fim andamos tanto para diante, que chegámos a Çofalla, onde he a mina de ouro, e S. Magestade faz huma Fortaleza bem abastecida de artilheria, e com boa guarnição. Partimos daqui para Melinde, em cujo porto devíamos entrar segundo o regimento que levavamos, para esperar o Capitão môr que se tinha esgarçado com a grande tormenta que passavamos: e determinando cumprir esta ordem, era-nos o vento opposto de sorte, que estando basta encetando para tomar o porto, e pedir hum Piloto que nos levasse às Indias, por causa do perigoso golfo que tinhamos a atravessar; jámais o podêmos conseguir, e as agoas nos leváreo muito para baixo até huma terra chamada Pate, a qual he cercada de muitos baxos; de maneira que scendendo o

nosso Piloto, humas vezes achava trinta braças, outras dez e ainda menos; e assim por não termos outro remedio largi-nos em quatro braças com bastante receio da nossa porção; porque se tivesse soprado o vento contrario largosamente teriamos naufragado todos: não podêmos pois cumprir com o regimento de ElRei, por estar já muito adiantada a monção para atravessar o golfo (pois quem não se acha em o mez de Setembro nas Indias, não o pôde atravessar, sendo os ventos seis mezes de Levante e outros seis mezes de Poente), e assim deliberamos a deixar o dito regimento e o Piloto; e partimos principianlo a entrar naquelle golfo, cuja travessa he de oitocentas e mais legoas, e navegando por elle quinze dias achámos os navios da nossa conserva, excepto a não Catharina que tinha hido ao fundo com a tempestade (a), e todos juntos ficámos muito alegres, e com grande satisfação contámos huns aos outros os perigos passados, e seguimos a nossa viagem com bastante susto, porque neste golfo ha algumas vinte e quatro mil Ilhas, nas quaes se se errasse o canal dariamos á costa; por isso mesmo se aqui fizessem impressão todos os ventos, como acontece nestes nossos mares, nenhuma não se salvaria; porém no tempo em que passámos, sempre o vento costuma ser favoravel o hum só; pois como já disse, não sopraõ senão os Poentes e os Levantes. Quando estavamos a sair do canal, vimos os seguintes sinais de visinhança de terra, que a todos são notorios: principia-mente achámos as agoas brancas opezar de estar a costa ainda na distancia de cento e cincoenta legoas; depois vimos o mar cheio de cobras, em tanta abundancia que não se pôde exprimir; são delgadas e compridas em proporção, e ardio com a cabeça fóra da agoa: o terceiro e ultimo sinal são caranguejos vermelhos, não muito grandes: quando se encontrão todas estas mostras sabemos que estamos visinhos á terra, a setenta legoas del-

(a) Já notámos que os thresos Authores não contavão nenhuma das particularidades desta jornada de Afonso de Albuquerque, por isto guardão silencio sobre a perda desta não Catharina Diaz que talvez ignorão; como pois as não que partião de Lisboa erão quatro, e ficando assim reduzidas ao numero de tres, provavelmente só com estas he que os mesmos Historiadores fizeram conta; resultando daqui a duvida que advertimos na introdução.

della. Seguindo pois a nossa navegação chegámos ao monte Delli primeira terra da India chamada ao principio Molabad: daqui fomos a Canmor aos onze de Setembro, aonde refrescamos para allivio de tantos trabalhos e tormentas quantas tínhamos passado, e comprámos as mercadorias que achámos. Partindo daqui ao longo da costa chegámos a Cochim, fazendo escala por Calicut e outras terras circumvisinhas, e abordando alli achámos terem tambem chegado as náos do Capitão mór Francisco de Albuquerque, as quaes partirão de Lisboa em numero de tres; e oito dias depois de nós; e com este encontro tivemos grande contentamento, e soubemos como á sua chegada tinham achado destruido o Reino de Cochim, e expulso o seu Rei pelos Mouros e gente de Calicut; por cujo motivo o Capitão mór com seus bateis e gente destruiu o acampamento dos inimigos, com algumas mortes de humá e outra prate, tendo depois entregado ao Rei os seus Estados. Juntos os dous Capitães deliberarão fazer guerra a ElRei de Calicut como já por outras vezes tinha acontecido, e mandarão construir em o lugar de Cochim huma Fortaleza, sobre a embocadura do rio Repelim, muito forte, de madeira cercada de grandes fossos, com muita gente, e artilharia que cada huma das náos deo para ella se prover. Feito isto principiámos a pedir carga, e achámos haver na terra doze mil cantaras de pimenta, que o outro Capitão que havia chegado primeiro que nós, já tinha comprado; e depois de muitas questões que com elle teve o nosso Capitão sobre a divisão della, nos louvámos nos Feitores de ElRei que aqui estavam, e foi julgado que as especiarias fossem dos que primeiro tinham chegado (a). Achando-nos assim sem esperanças, e mal contentes por termos perdido tanto os nossos corpos, e vindo de tão longe para depois voltarmos sem carga: deliberámos antes não tornar

Notic. Ultramar. N.º VI.

li

a

(a) O nosso Barro provavelmente por politica quiz occultar estas questões entre os dous Commandantes, e contentou-se de dizer que quando elles se ajuntáão, repartirão entre si o trabalho, ficando ao cargo de Francisco de Albuquerque a carga das náos, e ao de Affonso de Albuquerque a construcção da Fortaleza. Assim escreve Barros Decad. 1.ª Liv. 7.º Cap. II. Depois em o Capitulo seguinte diz que o motivo porque Affonso de Albuquerque foi carregar a Coullão, foi por huma Emboizada que a Rainha lhe mandára a este fim, offerecendo-se a dar carga ás náos.

a Portugal, e buscar a nossa ventura mais avante em algum outro lugar que ainda não fosse conhecido; e partindo de Cochim fomos ao longo da costa boas duzentas e sincoenta milhas, até chegarmos a huma terra que se chama Coullão, a qual ainda ninguem tinha hido descobrir, e aqui surgimos ao longo da praia, na costa brava, cousa de seis milhas distante de terra; e tendo surgido de tarde, quando era meia noite principiou a ventar muito, com vento contrario, e travessia da terra, durando esta tormenta cinco dias com tanta força, e com o mar tão grande, trazendo o vento tanto impeto que perdemos quatro ancoras, e ficámos sobre huma com pouca esperança de remedio, de sorte que a maior parte da gente já se tinha despido para se salvar a nado se necessario fosse. Porém não quiz Deos usar com nosco tanta crueldade, fazendo cessar a tormenta, acabada a qual mandou-me o Capitão a terra para saber o que nella havia: armado o batel leváram-me á praia com muitas trombetas e ceremonias, e achei nella huns quatrocentos homens que nos aguardavão para nos ver e aos bateis, parecendo-lhes ambas as cousas muito admiráveis; logo que nos avisinhámos, fizemos-lhe dizer pelo nosso Interprete, que eramos Christãos, e assim que isto ouvirão tiverão grande prazer, dizendo que tambem elles o erão, e que estavam aqui desde o tempo de S. Thomé, e chamavão-se pelo nome de Christãos tanto homens como mulheres assim como nós, e desta casta de gente haverá tres mil pouco mais ou menos: logo nos levarão a ver huma Igreja mediana, feita a nosso modo com Santos e Cruz, e com a invocação de Santa Maria, á roda da qual habitão os Christãos chamados Nazarenos que no-la offerecerão para morada: depois fomos apresentados ao Rei chamado Nambadorá (a) o qual nos recebeu com muita alegria e amor; e perguntando-lhe se tinha especiarias que nos dar para a carga de tres navios; respondeu nos que em vinte dias se obrigava a carregallos com as que quizessemos, e assim tornámos para a não a dar esta resposta ao Capitão; principiando a aprontar os navios com grande festa; em fim carregámos tanto quanto era mister ao nosso desejo; e até dizer mais não.

CA-

(a) Erros faz passar estes contratos entre os Governadores da terra e Affonso de Albuquerque, e não diz huma palavra a respeito desta entrevista com o Rei.

CAPITULO III.

Como El Rei de Couão veio para visitar o General, e do magnifico preparo que para isso fizeram tanto hum como outro.

ESTANDO já determinados a partir, o Capitão mór e El-Rei de Couão desejosos ambos de se verem, determinão dia para isso, e quando este chegou, o Capitão mór pôz em ordem todos os seus batéis bem providos de artilharis, bandeiras, estandartes, e flamulas; e mandou cobrir o em que hia com hum pano de veludo, e no lugar em que havia de sentar-se pôz muitos adornos de retalhos de seda lavrada á mourisca, e elle mesmo vestido de brocado com capa á Veneziana, e com muitas joias e caddas de ouro, mui soberbamente ornado como cumpria a huma pessoa que representava El-Rei de Portugal: nós outros estávamos preparados cada hum segundo as suas poses; e chegando junto a terra sonde ha hum porto, surgidouro natural das náos da India, deitámos ancora, e estivemos esperando que El-Rei chegasse á praia, o que tardou o espaço de huma hora, apparecendo então com innumeravel gente, toda por ordem dividida em esquadras, com espadas e rodellas ao nosso modo, depois seguio-se os archeiros, a estes os lutadores unidos com os seus oleos, e prontos para entrarem em combate, em o que se exercitão muito; depois os contrahedores e negociantes, como banqueiros, ourives, e outros artistas que chamão Zetti; depois os Naires, que são como entre nós os Senhores de representação; após estes os Bramines, quatro dos quaes, dos mais principaes, trazião o Rei em huma especie de andor magnifico, da feição de paviola, com quatro braços de marfim muito bem trabalhados, e em cima d'elle o Rei assentado a seu modo sobre os pés á maneira de alfaiate, bem ornado com panos lavrados de seda e algodão, com muitos aneis de valia, e hum barrete de veludo carmezim coberto de joias, do comprimento de dous palmos pouco mais ou menos, dentro do qual ficão metidos os cabellos. Atrás d'elle hão muitos elefantes e cavallos, ainda que estes não são naturaes do paiz como os elefantes; e depois muitas musicas de trompas, characollas, atabales, e tromberas: logo que chegou diante

li ii

dos

226

V I A G E M

dos batéis do Capitão mór parou com toda a sua gente, e estando assim vindo este disparar toda a artilharis, e tocar todas as tromberas, e fez-se conduzir a terra nos batéis para desembarcar, e beijar a mão a El-Rei; o que elle apenas vio, usou de tal arte, que andando á toda sem dizer palavra, toda a sua gente se apartou d'elle bastante longe, e com isto mostrou que queria fiar-se de nós, antes que nos fiassemos d'elle. O Capitão assentou-se sobre os hombros dos seus marinheiros para se não molhar no desembarque, e El-Rei veio para o receber, metendo-se na agua até aos joelhos; e assim estiverão na marinha junto ao batel fazendo grande festa, e antes que se despedissem hum do outro, fizeram os seus Capitulos e accordo pelo modo seguinte.

CAPITULO IV.

Do accordo feito entre o Rei de Couão e o Capitão General, a respeito de mercadorias e de tudo o mais; dos usos e costumes dos Malabares, e Gentes da India.

ELREI se obrigou a dar todas as especiaris que na terra se colhessem, e nós obrigamo-nos a carregallas; estipulando-se hum preço certo, tanto para as ditas especiaris, como para as nossas mercadorias: depois pedimos que a pessoa que aqui ficasse por parte de El-Rei de Portugal, tivesse a seu cargo a administração da Justiça aos Christãos quando houvesse mister, e isto tanto aos nossos como aos que achámos em terra, os quaes até então são reputados como entre nós os Judios, e como elles maltratados. El-Rei condescendo em tudo, ainda que lhe pareceo extraordinario tiralles da sua jurisdicção, mas por fim houve-o por bom. Deute accordo se lavrou Escritura em huma lamina de prata, e o Capitão se recolheo com grandes ceremonias de huma e outra parte. Desejando os Christãos da terra ver os nossos Sacerdotes, o Capitão mór fez desembarcar o Frade com dous Padres, todos revestidos com os seus paramentos Ecclesiasticos, hindo ao diante delles grande acompanhamento de gente dos nossos e dos Christãos da terra, e chegados á Igreja com grandes ringeres se começou a celebrar Missa solemne ao toque de campanas, estando a Igreja toda armada, e cheia de homens e mulhetes Christãos. He desnecessario dizer e

quanto a devoção era grande; logo que a Missa se acabou começou o Frade a pregação, e o interprete (que era homem muito capaz) se o Frade dizia bem, ainda interpretava muito melhor, de maneira que a cousa continuava com grande fervor e zelo; e em outro dia que depois nos demorámos até se completar a carga, baptizaram-se infinitas pessoas dos Gentios da terra, e persuadimo-me que com ajuda de Deos, não sómente o Serenissimo Rei de Portugal adquirirá aqui grande honra e riqueza, mas tambem me atrevo a dizer que no espaço de sincoenta annos se converterão muitas gentes, a quem Deos proteja com a sua infinita graça. Partidos daqui aos quinze de Janeiro nos fizemos na volta de Cochim, para ver o que tinha feito a Armada, a qual achámos já partida, e defronte de Calicut a ponto de fazer accordo com ElRei: não tinham elles ainda podido obter especaria para todas as náos, porque supposto lhe tinham promettido mil e duzentas cantaras, não completarão depois a dita conta, com o que estavam pouco satisfeitos; por isso lhe demos duzentos sacos de pimenta que sobravão das nossas náos. Isto concluido, partimos e fomos directos a Cananor donde tomámos agoa, arroz, e peixe; e dahi sahimos a vinte e sete de Janeiro, levando a bordo hum Piloto Mouro para atravessar o grande golfo de Meca; fazendo-nos novamente á véla, quando julgavamos já reillo passado, estivemos quasi dando á costa sobre tres Ilhas muito proximas, e a pique de perder-nos: sahindo deste perigo chegámos a Moçambique, e continuando ao longo da costa, antes que vingassemos o Cabo da Boa Esperança soffremos huma grande tormenta, na qual para não me entender muito, disse sómente que no primeiro de Maio de mil quinhentos e quatro he que podemos ganhar o dito Cabo. Dalli continuámos a navegar sobre a nossa direita, e parecendo-nos já estar defronte de Cabo verde, viemos no conhecimento de que estavamos ainda mais strazados, e proximos á costa de Guiné. Aqui nos tomou huma calma de sincoenta e quatro dias, em todos os quizes creio não andámos mais de seis legoas, de sorte que já estavamos sem nenhuma esperança: tinhamos apenas tres pipas de agoa, e nenhum vinho, os mesmos apparatus da náo estavam todos consumidos, e a gente principiava a adoecer por maneira, que em trinta e cinco dias só da nossa náo deitámos ao mar setenta e seis pessoas, não nos fi-

TABOADA DOS CAPITULOS.

- CAPITULO I.** Da terra chamada Vera Cruz ou Brazil; dos costumes, usas, e crença de seus habitadores, do porto chamado Agoa de S. Braz; do modo de vestir dos homens e mulheres daquelle lugar. - - pag. 219.
- CAP. II.** De huma povoação chamada Pate; dos sinais que denotão no mar a vizinhança de terra; do monte Delli, e como chegando nós a Cochim ouvimos ter si-lo derrotado, e expulso o seu Rei Mouro; e outra vez restituído aos seus Estalos pelo Capitão Francisco de Albuquerque. Da fortaleza sobre o rio Repelin; do Reino de Conlão ainda não descoberto, donde achámos Christãos chamados Nazarenos, que alli fiedrão do tempo de S. Thomé. - - - - - 221.
- CAP. III.** Como ElRei de Conlão veio para visitar o General, e do magnifico preparo que para isso fizeram tanto hum como outro. - - - - - 225.
- CAP. IV.** Do accordo feito entre o Rei de Conlão e o Capitão General, a respeito de mercadorias e de tudo o mais: dos usos e costumes dos Malabares, e Gentios da India. - - - - - 226.

RN

*Mais do que a simples soma dos seus componentes,
um organismo vivo.*



Em continuo esforço para evoluir para além do actual e ser mais do que a simples junção de forças dos seus trabalhadores diariamente aplicados a fazerem mover organizada e eficientemente a "máquina" empresarial e quase três mil veículos.

Nas suas mãos, dia a dia, mais de um milhão de vidas, pois a segurança dos veículos não depende apenas do profissionalismo, sangue-frio e inteligência dos condutores.



É constante a luta para manter em perfeitas funções não só os motores como todas as engrenagens e dispositivos que concorrem para a operacionalidade desta grande "máquina" de transporte. Equipas de manutenção repetem com estudada regularidade lubrificações, revisões mecânicas e eléctricas substituições de peças e as reparações necessárias.

Dia após dia, efectuam-se limpezas, desinfecções e lavagens indispensáveis nos carros que servem milhares.

Estudam-se percursos, horários e ligações. E tudo tem de ser gerido como um grande organismo vivo que se alimenta, desgasta, regenera, funciona.



Tudo tem de se processar sob as perspectivas dos cálculos económicos e da defesa dos recursos humanos nesta sinergia devotada ao serviço de transporte de pessoas e bens.



RN RODASIA
NACIONAL
INVESTIMENTOS
FINANÇAS, S.A.



A
viagem
na
literatura
portuguesa *

por NUNO JÚDICE

* Este texto acompanha uma exposição e emissão videográfica, com o mesmo título, da responsabilidade do Instituto Português do Livro e da Leitura, a quem se agradece a autorização expressa para a presente transcrição.

Tradicionalmente, as obras que desenvolvem o tema da viagem surgem arrumadas, nas histórias literárias, num compartimento específico a que se dá o nome de literatura de viagens. Não é só aí, porém, que o leitor poderá encontrar a evasão à realidade do dia-a-dia, e aos gestos da sua rotina, que constitui uma das motivações da leitura. A literatura define-se, desde logo, perante a viagem de uma forma ambígua: é que toda a escrita implica essa fuga. É certo que podemos detectar uma curva de variação de menor a máxima no afastamento do real; mas basta que a linguagem se defina esteticamente por oposição à linguagem comum, escrita ou falada, do quotidiano, para que se verifique uma diferença na percepção do real — sendo isso que, no espírito do leitor, opera o transporte para esse espaço outro do real que é o imaginário.

Se em todas as literaturas a viagem constitui um dos momentos culminantes da definição estética, é na cultura greco-latina que essa definição atingirá a sua evidência plena com, respectivamente, a «Odisseia» de Homero e a «Eneida» de Virgílio. Momentos fundadores, deles se parte para um percurso cujo termo só se avista na nossa época, em que tudo está descoberto, no planeta, e o Outro Mundo não constitui já um pólo de interrogação colectiva, como no passado. A herança clássica encontra-se também, naturalmente, na nossa literatura, sendo «Os Lusíadas» de Camões a obra que ocorre de imediato para traduzir a continuidade dessa tradição.

O que Camões tem de particular é o facto de tratar o assunto das Descobertas, e em especial a viagem de Vasco da Gama à Índia, no momento em que, passado o apogeu do reinado de D. Manuel, o entusiasmo inicial se dissipou e se começa a sentir a descrença e o desencanto, de resto bem explícitos na fala do Velho do Restelo, que dá a entender a existência com algum peso na época de uma atitude antiexpansionista. Trata-se de um ponto contraditório com a intenção épica do poema, mas que Camões supera pelo facto de se voltar mais para a descrição dos feitos do passado do que para o presente, num gesto que pode ser visto como de subtil alusão a uma decadência que o poeta se limita a sugerir — e, provavelmente, também a tentar esconjurar, como se depreende da referência ao rei D. Sebastião, a quem o poeta chama a «maravilha fatal da nossa idade». O elogio não terá correspondência com a realidade histórica, já que o breve reino do Desejado terá o infausto desfecho na batalha de Alcácer-Quibir, na qual perecem o rei e grande parte da aristocracia.

Com o poema de Camões, a viagem portuguesa vai, assim, situar-se sob um duplo auspício, positivo e negativo, correspondendo a parte positiva a um passado em que se realiza a descoberta e a negativa a um presente que tem o desastre anunciado no horizonte próximo do poeta: desastre que, de resto, a pungente descrição do naufrágio de Sepúlveda já configura. Na linha desta narração, secundária ou meramente episódica no poema camoniano, encontra o leitor porém o início de um filão que tem o seu apogeu na «História Trágico-Marítima», compilação de folhetos de cordel efectuada por Bernardo Gomes de Brito em 1735-36, por um lado, e na «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto (1614), por outro lado. No primeiro caso, é o relato das viagens que não chegaram ao fim de um modo feliz, com todo o cortejo de incidentes dramáticos e o retrato da miséria humana que foi o corolário da exaltante aventura naval dos portugueses; do outro lado, tem-se o itinerário particular de um aventureiro, com a mistura de ousadia recambolésca e de sacrifício dos princípios de humanidade (ou, mais de acordo com a época dos acontecimentos, de humanismo) para salvar a pele e conseguir a sobrevivência de que a escrita dá a relação.

Temos, portanto, a sorte de encontrar documentada essa passagem decisiva da nossa História através destas obras — entre outras, de que cabe destacar os cronistas (João de Barros, Damião de Góis, Diogo do Couto) —, as quais nos dão o lado mítico (Camões), humano (a História Trágico-Marítima) ou picaresco (Fernão Mendes Pinto) desses acontecimentos. Se pensarmos, numa perspectiva de continuidade, no que vai ser o desenvolvimento do tema na literatura, compreenderemos talvez melhor o desenrolar dessa linha de um sentimento decepcionante da História (e

dessa história, em particular) ao longo de vários séculos. O sebastianismo ajudará a compreender o fenómeno; mas não é suficiente.

Das três partes que a viagem compreende — a partida, o percurso, o regresso —, o sebastianismo vai pôr a tónica na terceira, não enquanto realização mas enquanto esperança, corolário ainda de um messianismo difuso que o sentimento da grandeza passada (e perdida) acentua. Poderíamos falar, neste caso, de um mito português, dada a especificidade histórica da sua génese e ainda o facto de ele não ter paralelo em qualquer outra cultura europeia. A persistência com que esse mito actua no nosso imaginário torna, por outro lado, o fenómeno digno de particular realce. Há um desvio do acontecimento em si — o percurso — para aquilo que, em princípio, seria o acessório — a partida e a chegada; o que tem, como consequência, uma deriva do plano do real para o plano psicológico em que a viagem vai aparecer como um reflexo desencadeando toda uma série de efeitos que de-formam ou con-formam o real em função de uma vivência interior que não tem tradução no nível físico, exterior, que caracteriza a aventura da viagem e a figura do viajante.

Não será de surpreender, nesta linha, que esse conceito de viagem vá ao encontro do ideal romântico, mais preocupado em encontrar as portas de saída do real para o mundo subjectivo do autor do poema ou do herói da ficção do que em relatar peripécias mais ou menos exóticas. Por definição do próprio romantismo, esses seres — autor e/ou herói — são criaturas exiladas no mundo e na sua realidade; sendo a passagem por este espaço uma prova que mais não visa do que conseguir atingir a imagem do outro mundo — o

paraíso, terrestre ou celeste — de que o real, numa interpretação do mito platónico, não é mais do que um reflexo degradado. Consequência deste ponto de partida é a leitura sacrificial do mito, desembocando na punição do herói, indispensável para que o espaço terrestre possa ser purificado da culpa original que consiste, afinal, no facto de que todos foram («somos») cúmplices na via dolorosa que leva a Alcácer-Quibir (como, de resto, o disse o orador que celebrou o sermão de exéquias pelo rei, no Mosteiro dos Jerónimos).

A gravidade desse discurso ressoa, em pano de fundo, no «Frei Luís de Sousa» de Almeida Garrett (1799-1854), publicado em 1844, que constitui uma revisitação do mito na sua forma mais canónica. O peregrino da Terra Santa que, consigo, traz os fantasmas da batalha de regresso a um reino em que eles, aparentemente, foram esconjurados — a viúva de um dos combatentes, D. João de Portugal, voltou a casar-se e teve uma filha, procurando levar uma vida normal — não é, apenas, a sombra do marido que pretende retomar esse lugar que outro (Manuel de Sousa Coutinho) entretanto ocupou. Com ele, é um Portugal velho, o do sonho de grandeza e de império, que se interpõe na vida daqueles que procuram restabelecer a normalidade e reintegrar o país na sua dignidade — que passa, de resto, pela reconquista da independência à usurpação de Castela.

O que é interessante, na peça de Almeida Garrett, é verificar como essa sombra cresce ao ponto de se tornar um obstáculo decisivo não só à continuação da vida normal do casal como à própria perpetuação dessa vida — a filha de ambos, D. Madalena e Manuel de Sousa Coutinho, morre; e o casal, irremediavelmente separado, ingressa na vida conventual, que

será o equivalente da morte civil, interrompendo o sonho de uma nova existência, desligada desse passado, e adiando, senão mesmo anulando, o próprio desejo da independência que era personificado na figura da filha, Maria, vítima inocente deste drama.

A geração romântica, a que Almeida Garrett pertence, dá assim um fecho talvez excessivamente pessimista àquilo que, no plano da História, parecia não ter essa leitura. O desfecho das lutas liberais — consequentes à usurpação do trono por D. Miguel, adepto da monarquia absoluta, cujo despotismo intolerante e violento condena ao exílio tanto Garrett como Alexandre Herculano, que foi o outro representante desse espírito do romantismo português — redundou na derrota do Absolutismo; mas, em contrapartida, vinga na sociedade portuguesa uma nova casta dominante — os barões — a cuja mediocridade é atribuída a falta dum projecto de regeneração — ou reconstrução — colectiva no sentido do progresso de que a França ou a Inglaterra eram o paradigma. Se lermos, de Garrett, as «Viagens na Minha Terra» (1846), temos a cada passo a imagem desse país interior cujo aflitivo atraso e desprezo pelos próprios valores mais profundos da terra — monumentos, paisagens — é atribuído a essa nova classe:

Ora eu, que sou ministerial do Progresso, antes queria a oposição dos frades que a dos barões. O caso estava em a saber conter e aproveitar.

O Progresso e a liberdade perdeu, não ganhou.

Quando me lembra tudo isto, quando vejo só conventos em ruínas, os egressos a pedir esmola e os barões de berlinda, tenho saudade dos frades — não dos frades que foram, mas dos frades que podiam ser.

Este pessimismo é temperado por uma confiança no próprio povo que dá o contraponto positivo a uma



Alexandre Herculano
em Vale de Lobos

visão que, em Herculano, mais lúcido quanto à realidade social e dispondo de uma perspectiva histórica do presente, se deixa conduzir a uma decepção que será vivida pelo escritor no próprio plano pessoal, conduzindo-o à retirada da vida pública para esse outro exílio que foi Vale de Lobos. É num texto das «Lendas e Narrativas» que encontramos testemunhada essa posição vivida pelo poeta: «De Jersey a Granville (1831)». A passagem pelo estrangeiro é apresentada como uma condenação cujo fim se apresenta na perspectiva de um «regresso ao paraíso», o que se deixa ver logo no desabafo inicial:

Abandonávamos, enfim, o solo de Inglaterra.

É certo que Herculano passara nesse país as provações de um exílio político, determinado pelo seu alinhamento pelo rei liberal, D. Pedro, no conflito que o opunha à usurpação do trono pelo irmão, D. Miguel, e os seus partidários absolutistas. Mas é mais profundo do que o mero conflito político esse sentimento que o leva a identificar o desterro com uma passagem pelo inferno, analogia que as citações de Dante presentes no texto tornam transparente, bem como a provação «iniciática» da travessia do canal no «chasse-marée» durante uma noite tempestuosa em que o naufrágio chega a ser uma possibilidade. Trata-se de uma condição que ele compara à de Aasvero, o judeu errante «que a maldição de Deus guia, em meio do desprezo dos homens, em meio dos vitupérios e dos trabalhos, por uma peregrinação sem termo e sem horizonte».

A expressão de felicidade pelo termo da provação do exílio e pela antevisão do regresso próximo à pátria, introduz uma subtil marca de humanidade no rosto austero com que o historiador se deixou consagrar para a posteridade. Se tal retrato o opõe a um Garrett mais atento às solicitações da vida, ambos encontram esse aspecto em comum e que vem, afinal, de uma experiência idêntica (em Garrett um pouco amenizada pelo lado mundano da sua estadia inglesa). Trata-se de uma herança que vão deixar à segunda geração romântica, que terá um dos seus expoentes em Camilo Castelo Branco (1825-1890).

Se Herculano e Garrett tiveram essa vivência cosmopolita e, ainda que na circunstância adversa do exílio, conheceram outros espaços, Camilo situa-se numa zona geográfica limitada entre o Mondego, a sul, e a fronteira com a Espanha, a norte. Aí localiza a existência dos habitantes da sua comédia humana,

cujas viagens não ultrapassam os caminhos dessa província cujos costumes, anacrónicos numa Europa que vive a primeira industrialização, têm o seu emblema na liteira que serve de meio de transporte aos personagens camilianos. A perspectiva da partida, por outro lado, confunde-se com a condenação derradeira. Em «Amor de Perdição», Simão Botelho embarca na nau que o leva para o degredo — após a sentença pelo assassinio do homem que pretendia a mão de Teresa, cujo amor por Simão era contrariado por ódios familiares ancestrais — para morrer, ainda à vista de terra e do convento onde a sua amada agoniza.

Trata-se de um cume hiperbólico para fechar um percurso que tivera o seu início no século XVI, com o «Auto da Índia» de Gil Vicente, os poemas de Sá de Miranda ou o lamento do Velho do Restelo, em «Os Lusíadas», reflectindo a atitude de oposição a essa atracção da viagem, do desconhecido, da aventura, responsável pelo despovoamento da terra que, desse modo, se ia confundindo com a «terra gasta» do mito arturiano. Referência a uma tradição que talvez não resulte de uma atitude consciente, por parte de Camilo, ela representa a interiorização de uma desconfiança de séculos perante o mundo — o outro mundo e o mundo dos outros — característica dos representantes do Portugal antigo, que se opõem à cultura cidadina, desenraizada desses valores do solo que o progresso necessariamente vem ameaçar.

A década de 1870 vem introduzir uma alteração decisiva nesta mentalidade conservadora. A viagem é encarada como o meio por excelência de sair do espaço ideologicamente atrasado do país. Os homens de 70 olham para o exterior com um ar que nada tem a ver com a desconfiança castiça dos seus predecessores; e alguns deles — Eça de Queirós, Jaime Batalha

Reis, Guerra Junqueiro (este, tardiamente) — irão ingressar na carreira diplomática, que os levará para fora de Portugal durante longos períodos. Outros, como Antero de Quental, sentir-se-ão atraídos pelo estrangeiro: e apesar de não conservar boas recordações dessas estadias, prejudicadas pela doença que o aflige, o poeta passa algum tempo em Paris, onde chega a trabalhar como tipógrafo, e faz uma viagem algo aventureira aos Estados Unidos. Dessa geração, porém, aquele para quem o estrangeiro constituirá uma fonte permanente de ensinamentos, que vai apontando como exemplos que Portugal poderia seguir (e se descontarmos o seu ódio à Inglaterra, que tem origem em motivos políticos), é Ramalho Ortigão, cuja obra regista essas observações de um viajante atento ao exterior, embora muitas vezes apressado e superficial.

Para estes homens, que constituem uma geração que acredita, por algum tempo, na capacidade de os intelectuais poderem intervir de uma forma pedagógica na modificação da estrutura mental, social e política do país, viajar tem o duplo aspecto de recolha de informações e de modelos para essa evolução desejável e de fuga à estreiteza cultural dos seus contemporâneos. Para alguns, virá a ser o destino final que arrasta a mitificação da pátria perdida — caso de Eça: outros irão encontrar na morte voluntária (Antero) a resposta desesperada a uma inquietação resultante do falhanço sistemático das suas propostas inovadoras. Um dos seus méritos, de qualquer modo, é a crítica relativamente à tradição e a primeira tentativa — essa, de resto, conseguida — de desmitificação da atitude que consiste em alimentar o presente das glórias antigas.

Para além dos aspectos circunstanciais, ligados à



Guerra Junqueiro
numa pintura de Abel Salazar
(Casa-Museu Abel Salazar)

doutrina positivista, na filosofia, e à influência do realismo, na literatura, que fazem a novidade desta geração, o que fica como sinal de uma transformação profunda é a mudança do cenário e da situação social

em que se inscrevem acção e personagens da ficção. Eça de Queirós (1845-1900) retrata e dá corpo a figuras que têm uma vivência europeia: Fradique Mendes, Carlos da Maia, Jacinto, são, entre outros, reflexo de uma nova classe que vê em Paris o centro do universo. Misto de diletantes, de intelectuais e de novos ricos, eles são três facetas de uma personalidade única que oscila entre o desejo centrífugo de rejeição de uma Lisboa medíocre e acanhada do ponto de vista mental e o impulso centrípeto de retorno a um país autêntico, despido da superficialidade citadina, limpo do pecado civilizacional, de que o paradigma é a quinta de Jacinto em «A Cidade e as Serras», na qual ele irá encontrar o ar limpo da serra, a noiva e a felicidade. A viagem, então, corresponde mais uma vez ao momento do regresso e à redescoberta dessa autenticidade que só se deixa ver depois de os olhos terem tido contacto com outras paisagens e outras realidades.

Eça, porém, não se limita a este esquema clássico, ainda na linha do percurso de Ulisses que tem em Jacinto, encontrando em Tormes a sua Ítaca, um epígonos à altura. Gonçalo, o herói de «A Ilustre Casa de Ramires», tem como ponto de partida a situação final de Jacinto. Ele é o fidalgo rural que começa por fazer a viagem romântica, interior, egóista, que se resume à descida até ao passado em busca de raízes mais ou menos imaginárias capazes de darem consistência à falta de valores do presente. Gonçalo, assim, vai escrevendo um romance histórico, passado na época medieval, em torno dessa história mítica dos seus antepassados. Mas o refúgio na História (como fizera Herculano e, em certa medida, o Garrett dramaturgo), não pode ser a solução para o presente. Eça apontará uma outra direcção, que tem o sentido de uma nova partida, ao levar o seu personagem para a

Zambézia onde irá fazer fortuna na plantação de coqueiros, cacau e borracha. O apelo da viagem tem, aqui, uma conotação interessada, do ponto de vista económico, sugerindo que é na exploração dos recursos africanos em Portugal poderá encontrar a fonte de riqueza (e regeneração) que a metrópole não oferece. Trata-se de um apelo que fica sem resposta — por falta de capacidade, e de condições, da sociedade para se desenvolver nesse sentido.

Eça vem, então, fechar o ciclo iniciado, na primeira metade do século, com Garrett, quando este olhou para a terra portuguesa e descobriu, surpreendido, uma dimensão desconhecida do ser nacional; Camilo continuou esse percurso, mas limitado por uma formação romântica e provinciana que irá prejudicar, pelo seu anacronismo, uma inesgotável capacidade de escrita. O romance de Eça vai, portanto, constituir uma proposta de saída do impasse romântico, revelando horizontes, para além do acanhado muro da tradição, que poderiam funcionar como os pontos de fuga de um modelo de sociedade esgotado e esterilizante da vontade e da inteligência nacionais.

A poesia da segunda metade do século passado apresenta as mesmas contradições que a prosa, expressas embora numa forma, num tempo e com um conteúdo diferentes. Temos, assim, um Cesário Verde (1855-1886) que se aproxima da atitude de Eça relativamente à viagem. A ânsia da partida é registada em «O sentimento de um ocidental»:

Batem os carros de aluguer, ao fundo,
Levando à via-férrea os que se vão. Felizes!
Ocorrem-me em revista, exposições, países:
Madrid, Paris, Berlim, S. Petersburgo, o mundo!

Trata-se de uma vivência apenas sonhada, que o poeta não concretiza. No poema perpassam igualmente evocações marítimas, e o quadro do naufrágio de Camões em que o poeta teria salvo «Os Lusíadas» a nado, é aludido como se fosse a imagem de Épinal da aventura, na qual coincidem a memória histórica e a invenção literária. O visualismo de Cesário consegue fazer com que o poeta possa compensar o lado pequeno-burguês e rural dos seus quadros caseiros com essa visão imaginária que acaba por ser o lugar de onde é possível obter uma perspectiva crítica, de uma lucidez distante e quase irónica, sobre a realidade de um aqui asfixiante sob a luz do gás, a névoa, a doença, mas também luminoso em certos dias de uma cidade ou de um campo transfigurados pela objectividade (e quase que se poderia acrescentar, pela objectiva) da linguagem do poeta que à dureza substantiva do real, sacrifica a subjectividade de um pensamento deformado pelo sentimento do *spleen*. Jogam, em Cesário, as dimensões e planos que compõem a complexidade desse real, funcionando como peças de uma imaginação que delas se serve para criar um mundo para onde só é possível entrar através dessa linguagem pessoal e dos códigos que lhe estão subjacentes.

A oposição pós-romântica entre o aqui e o além, aquele marcado pela banalidade e pelo tédio e este confundindo-se com um paraíso inatingível, em que tanto se pode ver a infância perdida como a visão de um espaço de prazer e de luxúria, é já explícita em Cesário, cuja sensorialidade explora essa dicotomia na alternância da euforia e da depressão. Mas será em António Nobre que a primeira parte desta oposição — entre um aqui vivido disforicamente e um além conotado com o país paradisíaco da infância — se expri-

me de um modo que se irá reflectir na própria evolução da poesia portuguesa, criando uma escola baseada no culto da saudade. O «Só» de António Nobre (1867-1900) vai ser o livro-culto dessa corrente, nele se exprimindo o permanente desajustamento entre o poeta que habita a errância — viajando por França, residindo temporariamente em Paris ou, posteriormente, procurando alívio para a tuberculose em sanatórios diversos (Suíça, Portugal, Madeira) — e um imaginário que ficou preso a uma província mitificada, onde a paisagem é vista como o berço de um Eu de que os adultos cuidam com a ternura rude da gente do campo ou do mar. Nobre faz-nos ouvir as vozes que vêm dessa infância arquetípica, com a evocação de cantos de embalar ou de lendas tradicionais, de refeições festivas ou de passeios em férias; e a nostalgia sugerida por essas vozes ou imagens do passado reforça o sentimento melancólico de aceitação desse presente a que o exílio forçado do poeta empresta uma tonalidade dramática:

Vi a Ilha loira, o Mar! Pisei terras de Espanha
Países raros, Neves, Areais;
Cantando, ao luar, errei nas ruas da Alemanha,
Armei na França minha tenda de campanha...
E tédio, tédio, tédio e nada mais!

A poesia retoma, assim, a tradição romântica — nomeadamente garrettiana — da viagem vivida como uma maldição, na linha do mito do judeu errante referido por Herculano. É certo, porém, que o sentimento não é o mesmo, nem talvez a convicção com que literatura e vida se haviam interpretado. Cesário, por razões estéticas, e Nobre, por um dandismo que conferiu à sua figura um tom algo distante e aristocrático, situam-se numa concepção de literatura que faz da vida um dos elementos que compõem o poe-

ma. O facto biográfico é, assim, trabalhado e objecto de uma selecção de modo a poder harmonizar-se com a força e com as próprias exigências do equilíbrio do texto. Entramos no universo do esteticismo que anuncia a corrente simbolista e que, por outro lado, é o instante em que a linguagem começa a adquirir o estatuto de um outro continente, susceptível de se abrir ao poeta, que o irá explorar como se se tratasse de uma paisagem física.

Esta será, então, a última descoberta possível neste século em que, no entanto, a literatura de viagem tradicional também teve os seus representantes. Distinguir-se-ão dois, que indicam de resto as duas direcções diferentes que se abrem aos portugueses, divididos entre o apelo marítimo e o caminho da Europa. O primeiro documento cobre o princípio do século até aos primeiros e difíceis anos de afirmação do regime liberal. Trata-se das «Memórias do Marquês de Fronteira e d'Alorna» (1802-1881) que, devido às suas convicções antiabsolutistas, acompanhou a diáspora dos partidários de D. Pedro no exílio europeu. A sua descrição dessa estadia, narrada num estilo a que não faltam nem ironia nem humor, apesar da dimensão trágica dos acontecimentos vividos, dão um retrato único desse período relativamente esquecido da nossa história. O outro documento é o relato da expedição de Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, «De Angola à Contra-Costa» (1886), em que encontramos bem expresso o confronto de duas civilizações — confronto que, nesta obra, tem apenas o seu reflexo no plano civilizacional, apresentando de uma forma pitoresca mas que procura ter uma certa objectividade o quadro do interior africano com as suas componentes diversas — população, fauna, flora, geografia, clima.

Trata-se de dois documentos excepcionais pelo objecto particular da sua atenção, que não se encontra em quaisquer outros autores da época focados dessa forma exclusiva e, além disso, acompanhada de uma qualidade estilística minimamente aceitável; tanto mais excepcionais quanto os dois géneros — memorialística e relato de viagens — não terão uma continuidade significativa no século xx. Exceptuar-se-á, porém, o «Diário» de Raul Brandão (1867-1930), que constitui uma descida ao mundo interior de um autor que na sua obra, quer romanesca quer teatral, explora o abismo da alma, realizando o que se pode designar por uma «circum-navegação» da loucura, particularmente original na nossa literatura. Brandão interessa-se, de resto, pela viagem em si mesma, explorando o lado desconhecido do país em textos como «Pescadores» e «As Ilhas Desconhecidas», que dão um olhar atento sobre as praias, a população, as paisagens que compõem um mosaico geográfico a que o habitante da cidade pouca atenção prestava. É, por outro lado, no período da 1.ª República (1910/20), e na linha do movimento da «Renascença Portuguesa», que procura valorizar e redescobrir o ser nacional, que uma série de homens se vão dedicar a essa visita de um Portugal desconhecido. Surgem os «Guias de Portugal», da responsabilidade de, entre outros, Raul Proença; Jaime Cortesão escreve sobre «Portugal, a Terra e o Homem»; Teixeira Gomes traça algumas aguarelas em prosa de um Algarve que teremos já dificuldade em reconhecer, após as desfigurações a que o surto turfístico dos anos 70 veio submeter grande parte do seu litoral.

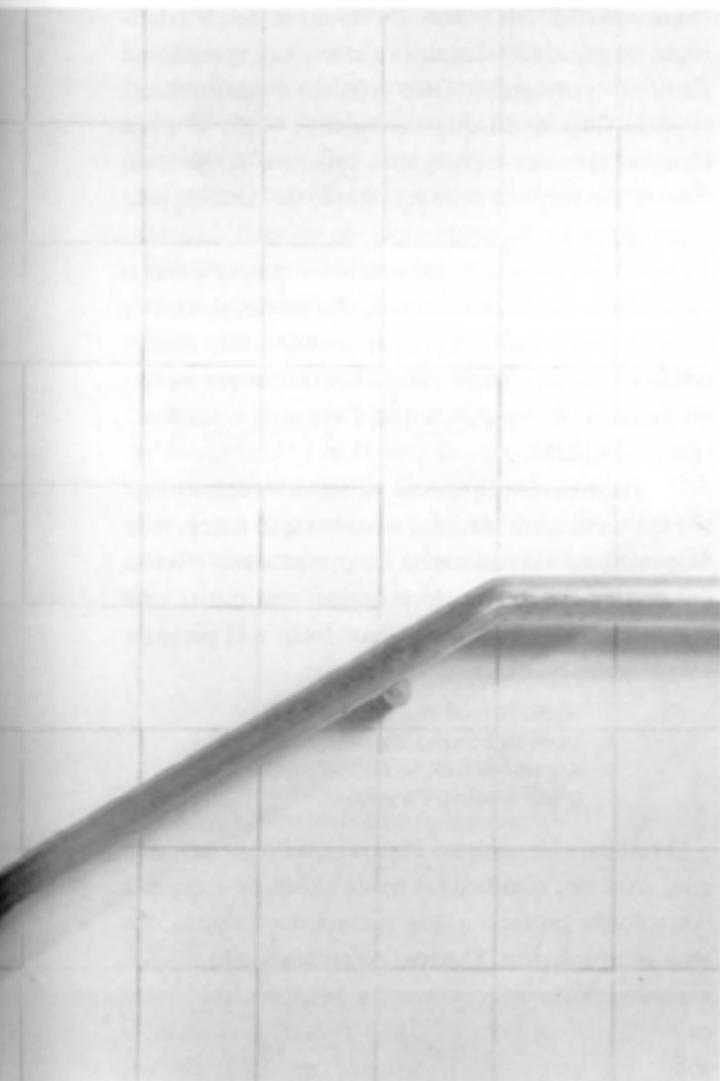
Esta viagem é, talvez, a que maior interesse deveria despertar entre nós. Com efeito, o divórcio entre a província, vítima crónica do esquecimento do pro-

gresso, e a cidade, sobretudo Lisboa, sede do(s) poder(es), contribuiu fortemente para que o olhar que se deita para lá do horizonte urbano passe por cima do país e vá recair sistematicamente noutros espaços de maior interesse turístico ou cultural; e não deixa de ser significativo, já nos nossos dias, que José Saramago tenha voltado a fazer essa «Viagem a Portugal» (1981) — revisitação dos lugares da memória, pessoal ou colectiva, em que por vezes o tempo parece ainda parado, mostrando imagens que quase coincidem com as que, décadas atrás, outros descreveram. Esse esforço da geração intelectual que acompanhou a breve aventura do nosso primeiro regime republicano inscrever-se-á, então, na mesma linha de chamada de atenção do Garrett de «As Viagens na Minha Terra», precursor afinal do rumo mais fecundo para a viagem portuguesa contemporânea.

A literatura dessa época, porém, terá uma outra vertente muito diversa desta. O seu ponto de partida é o cosmopolitismo — resultado da influência dos movimentos vanguardistas, como o futurismo ou o cubismo — e os seus membros (Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, José de Almada Negreiros) sofrem, antes de mais, influências estrangeiras: França, Inglaterra, Estados Unidos, Itália... A literatura é, então, uma porta de saída do horizonte fechado do país. Tentando encontrar uma linguagem comum com os escritores de outras literaturas, os homens do «Orpheu» (1915) abrem um processo de divórcio com os seus conterrâneos, que o escândalo provocado pela publicação da revista amplia a uma dimensão praticamente nacional.

É Fernando Pessoa (1888-1935) quem, necessariamente, melhor irá definir um novo espaço de viagem para a linguagem literária. A sua aventura é a de tirar





Fernando Pessoa
per Júlio Pomar

Azulejos na estação do Metropolitano do Alto dos Moinhos

a língua portuguesa de um quadro mental, mas também sintáctico e vocabular, acanhado pela adjectivação e pelos bons sentimentos herdados tanto do romantismo como igualmente do lado moralista do realismo-naturalismo, e dar-lhe a dimensão de um olhar cósmico cujo modelo se encontra em Walt Whitman. Sabemos, é certo, que Pessoa não constitui apenas uma unidade, mas se distingue sobretudo pela diversidade de si próprio com os seus heterónimos; e nessa diversidade encontram-se contradições entre os termos do poema — e, noutro plano, entre o que uma e outra das personalidades em que se desdobra vão afirmando. O Pessoa ortónimo que recusa a própria ideia de viajar:

Viajar? perder países!
Ser outro constantemente,
Por a alma não ter raízes
De viver de ver somente!

é, assim, contrariado pelo Álvaro de Campos do «Opíatrio» e da «Ode Marítima», que são hinos à sensação da partida e do percurso — nisto indo ao encontro de um sentimento universal, tónico, da viagem, afastando-se radical (e revolucionariamente) da visão portuguesa, ou melhor, «lusfada» na interpretação saudosista e nacionalista tanto do termo como do tema.

Lendo a «Ode Marítima» apercebemo-nos, porém, de que tem nela tanto peso esse lado inovador como as referências a uma tradição que a linguagem procura subverter — a partir, no entanto, da sua recuperação poética. Viajar, mais do que a travessia de um espaço geográfico, concreto, é o sonho que a leitura e a inovação da própria memória desencadeiam. Campos parte tanto de obras de adolescência (a literatura

de evasão de que «A Ilha do Tesouro» de Robert Louis Stevenson é um paradigma) como de romances tradicionais (a «Nau Catrineta» que surge em fundo rítmico de lengalenga na ode sensacionista):

Lembro-me e as águas caem sobre o meu coração e lavam-no da vida,
E ergue-se uma leve brisa marítima dentro de mim.
Às vezes ela cantava a «Nau Catrineta»;
Lá vai a Nau Catrineta
Por sobre as águas do mar...
E outras vezes, numa melodia muito saudososa e tão medieval,
Era a «Bela Infanta»...

A memória literária é, então, um adjuvante essencial para a realização da viagem; mesmo que, na letra do texto, o poeta se limite a estar no cais, assistindo ao espectáculo da vida marítima que desperta com a madrugada. E esta atitude de Campos vai, de facto, subverter radicalmente tudo o que se inscreve nesta tradição do viajante literário e/ou literato: viajar não depende de uma memória do facto vivido, não depende sequer de um investimento subjectivo e pessoal na ideia do progresso, nada tem a ver, finalmente, com processos interiores de transformação do homem. O viajante pessoano está imóvel, quando muito está de pé mas em frente da mesa onde escreve a poesia. A viagem, para ele, é algo que se realiza dentro da linguagem, sendo as paisagens e os acontecimentos do percurso esses *topoi*, citações, lugares comuns, que vêm de uma experiência literária, totalmente distinta da experiência vivencial que o Romantismo consagrara como uma das fontes essenciais da criação.

Com Pessoa, estamos prestes a chegar ao fim de uma viagem que teve o seu início em «Os Lusíadas» e terá o seu termo na «Mensagem»: trata-se da viagem

como ideia literária e como fio condutor de uma definição do génio (do «engenho e arte», na expressão de Camões) português. Com efeito, a exuberância — mais fingida do que verdadeira — do visjante Campos tem um contraponto reflexivo no próprio Pessoa que vai fazer uma revisitação da História para construir o monumento final da epopeia lusitana. Trata-se de um monumento verbal — mas que tem o seu Panteão (as figuras dos reis, dos heróis, dos escritores), o seu brasão, os seus emblemas: tudo obedecendo a essa construção imaginária que estará no fim do percurso nacional, e à qual Pessoa dá o nome de Quinto Império.

O refúgio nesse continente mítico — e futuro — será então, em certa medida, a constatação desesperada de que o passado está morto e o presente não é senão um vestígio incerto da glória antiga; sentimento esse que a «Prece» — poema com que fecha a II parte de «Mensagem» — exactamente traduz:

Senhor, a noite veio e a alma é vã.
Tanta foi a tormenta e a vontade!
Restam-nos hoje, no silêncio hostil,
O mar universal e a saudade.

O futuro, esse, deixa-o Pessoa envolto no nevoeiro que, para ele, significou o modo subtil de escapar à tentação da profecia a que sucumbiram alguns dos seus companheiros. Outros, no entanto, não se chegaram a aventurar nesse oceano da especulação mítica — ficando-se pelo território apesar de tudo mais sólido da literatura. É o caso de Mário de Sá-Carneiro, que retoma o *topos* de Nobre de uma «Lusitânia» que fica, não como sucede no «Só», no «Bairro Latino» mas sim no Quartier Latin — cosmopolitismo órfico *oblige*; e é sobretudo o caso de Almada Negreiros, trazendo na sua poesia o furor futurista

que o leva, no «Litoral», a devorar sentimentos e paisagens com o ritmo das linhas férreas — num comboio português não tão aventureiro como o aeroplano, nem tão veloz como o Bugatti (meios de transporte que Marinetti utilizou na sua poesia e também, ao que parece, na vida real), mas ainda assim um pouco mais moderno do que as diligências românticas.

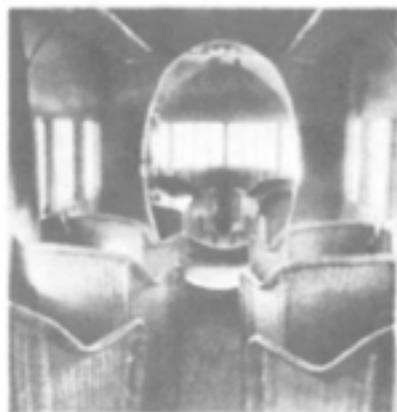
Em toda esta aventura, vemos que são mais aqueles a quem, segundo a expressão que Eduardo Lourenço utiliza a respeito de Camões, podemos chamar «argonautas do espírito» do que os verdadeiros viajantes, esses que a vida condenou às «andanças do demónio» (as antigas como as novas) de que tratam os belíssimos contos de Jorge de Sena. O apelo da terra natal, para o que dela está afastado, sente-se de um modo que deixa ouvir, em eco, o lamento de Camões, exilado.

Junto dum seco, fero, estéril monte,
 inútil e despido, calvo, informe,
 da natureza em tudo aborrecido,
 onde nem ave voa ou fera dorme,
 nem rio claro corre ou ferve fonte,
 nem verde ramo faz doce ruído.

Bugatti 1928



Interior de um dos primeiros aviões de transporte de passageiros. Instalado num bombardeiro Goliath da Primeira Guerra Mundial.



PRELO

E compreender-se-á então, nesta linha, a visão utópica que da última viagem portuguesa vem dar José Saramago quando, em a «Jangada de Pedra», recoloca Portugal no caminho das antigas navegações. Só que, desta vez, não são as naus a levarem os aventureiros, e depois deles os comerciantes, e depois deles uma parte do povo em busca de melhor vida: é o próprio país (arrastando atrás de si toda a Península Ibérica) que se põe em movimento, como que a sugerir que talvez fosse esse o único modo de reconciliar a nossa natureza com um empreendimento a que, por um lado, nos obriga a nossa situação geográfica, mas que teve o seu reverso em sucessivas desilusões e regressos aos longo da História. Saramago reage, é certo, ao destino e ao projecto europeus que constituem essa outra direcção que, talvez por demasiado fácil, nunca foi verdadeiramente desejada nem seguida. Mas o ilogismo monstruoso dessa jangada, talvez por absurdo, acaba por vir confirmar a inevitabilidade dessa adesão europeia: ainda que o inconsciente da imaginação literária, tanto como o passado histórico, não nos deixem cortar as amarras deste cais de tantas partidas e chegadas.

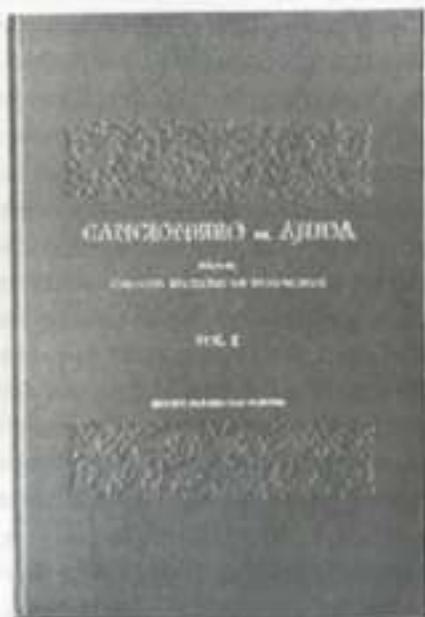
UM MONUMENTO DA CULTURA PORTUGUESA



Se o *Cancioneiro da Ajuda* foi sempre uma verdadeira legenda da língua portuguesa, a edição preparada, em 1904, por D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos constitui a consagração definitiva e até hoje insuperável da nossa lírica medieval.

Reeditado pela INCM, com um prefácio de Ivo de Castro, um glossário das cantigas e uma esmerada apresentação gráfica, o *Cancioneiro da Ajuda* tornou-se

agora uma obra ao alcance de todos os estudiosos e bibliófilos. Um património imprescindível a qualquer biblioteca.



IMPRESA NACIONAL
CASA DA MOEDA

CARTAS
ESCRITAS
DA
INDIA E DA CHINA

NOS ANOS DE 1815 A 1835

POR
JOSE IGNACIO DE ANDRADE

A SUA MULHER

D. MARIA GERTRUDES DE ANDRADE.

Tomo I.



LISBOA
NA IMPRENSA NACIONAL.

1843.



St. M. de Aguiar fez em 1815

CARTA I.

SAHIDA DE LISBOA.

*Já a vida passo a passo se desliza
Depoés patria mostra que separam.
Ficava o casto Tejo, e a frouca serra
De Cintra, e nella os olhos se alongavam.*

Camões, Lira. Cant. V.

MUITO custa deixar a patria, ó virtuosa Maria, quando para sahir d'ella é preciso entrar nos domínios de Neptuno, e deixar de vêr-te! N'este amargurado instante presagia o meu coração molambo vaticínio. — Parece abrir-se na esteira do navio profundo abysmo, que me impõe a volta para sempre. — Que lugubre pensamento!

Não pude deixar de contemplar o universe, e lembrar-me de tudo quanto existe na vastidão do mundo. Asomava ao longe a escarpada serra de Cintra, cantada pelo insigne Camões, onde se acham variados primores da natureza enriquecida pela arte. Valles cultivados, e cortados de regatos, fontes, cascatas, e palacios magníficos. Imagina a sensação dolorosa, que soffri com a triste lembrança do mar dilatado, que tenho de saltar, antes de tornar a beber contigo a purissima agua da fonte dos amores.¹

De todos os filhos da terra, os marceutes são os mais desgraçados: além da saudade, que motiva a ausencia da patria, e

¹ Fonte singular pela salubridade, a frescura de seus costumes; corre na ponta do Marquês de Pombal.

1 -

CARTAS DA INDIA E DA CHINA.

das pessoas caras ao seu coração, soffrem o martyrio dos perigos, em que o mar abunda, sobre privações continuas. Respiram ar infecto em sua estreita morada; nutrem-se de alimentos quasi sempre nocivos; e algumas vezes, avos Tantalos, experimentam os horrores da sede no meio do oceano.

Graças aos genios cultivadores das sciencias, que têm publicado maravilhosos inventos em favor da humanidade! Em todas as minhas viagens aproveitei as suas descobertas, e colhi tão boa fructo, que precisando de oito mezes, de anno 1805, para ir á China pelo oceano grande, estrei no porto de Macão, tomando a equipagem saude perfeita. Cook, navegador celebre, nega este bom resultado, quando a viagem excede a tres mezes. Avalia, pela sentença d'aquelle juiz experimentado, o meu desvelo no tratamento da tripelção.¹



CARTA XIX.

OS LUSITANOS E OS INGLEZES NA AFRICA E NA INDIA.

Nous ne peut acqûir dans leurs projets nouveaux
Ces Portugais aulens qui volent sur les eaux.
O soulans de l'Asie guidèrent leur ardeur !
Que de faits immortels ont signalé leur cours !

ROUSSEAU.

DERRALDE procurei n'esta cidade a terre consagrada por Holwell à memoria de 146 inglezes, no lugar da prisão onde morreram 125. Já não existe! Os inglezes, vão demolindo os monumentos que attestam a sua fraqueza antiga, e erigindo outros, onde mostram a sua moderada ambição. Em lugar d'aquelle monumento da sua fraqueza, estão levantando immensa casa forte, de pedra lavrada na Europa, para afferrolhar n'ella o producto dos impostos lançados por elles em todo o Indostio.

Helvecio tratao de barbaro o mogol, que mandou encarcerar os 146 prisioneiros inglezes, na prisão referida. ¹ Que diria, se existisse ainda, e visse mais de oitenta milhões de indios flagellados por esses, que então elogiou? Os lusitanos deram por motivo de suas conquistas na Africa, e na Asia, o empenho de combater inimigos, que lhe tinham desolado a patria. Quando Vasco da Gama aportou em Calicute, já lá encontrou musulmanos, que intrigaram contra os portuguezes. Não satisfeitos ainda de terem seus maiores conquistado a Espanha, straves-

¹ De l'homme, T. 2.^o pag. 206.

saão os Pyreneos, os Alpes, e chegado ás portas de Roma, no tempo de Fabio, e Marcello, dirigiram-se à India, e avassallaram grande parte: a qualquer lugar, onde os lusos aportavam, tinham de se ver ás mãos com a raça musulmana.

Quando o illustre D. Henrique appareceu no Douro, ² tinham os lusitanos soffrido trezentos e quarenta annos de jugo arracoco; mas assia que o famoso conde dirigiu as lanças portuguezas, começaram a fugir d'ellas as falanges mauritanas. Centavamos quatrocentos setenta e dois annos de triumphos, quando a morte de um rei temerario lançou na patria dominio estranho: assim ficámos sem meios de poder concluir o desagravo da offensa. Que motivo levou os inglezes a invadir a India? Os lusitanos foram combater os mouros seus inimigos, os inglezes têm comprado braços mauritanos para agriilhoarem indios, e mogoles.

Defendem hoje o trafico da escravatura no oceano atlantico, e flagellam no oriente os povos mais pacíficos do mundo. A escravidão é mais, ou menos acerba, em razão do caracter, e costumes dos individuos, que a supportam. Os cafres nascidos em terra agreste, são ferozes, e por natureza escravos. Os paes são os mesmos, que vendem seus filhos! Assim, torna-se meos pesada a escravidão dos cafres em qualquer país, onde tenham as cousas necessarias à sua existencia, e se vejam a salvo de paes deshumanos.

Os indios vivendo em solo ameno, e bem cultivado, são pacíficos, e livres em suas castas. Os pretos folgam de ver as mãos tintas em sangue; os indios fogem só de avista-lo. Quaes serão mais felizes? os pretos encarando as faldas dos Andés, no gozo de cousas, que lhes faltavam no seu país, ou os indios supportando guerra cruel, na defesa de seus lares, e penates, ultrajados, e opprimidos por inglezes, e musulmanos?

Helvecio fallando dos lusitanos, e dos inglezes, usouy estes

² No anno 1499.

por valentes, e generosos; vituperou aquelles por supersticiosos, e mesquinhos. Muitos homens amigos da verdade escreveram falsidades; Helvecio n'este caso foi grande peccador. Nossos maiores guerreando os sectarios de Mahomet, fulminaram a pena de Talião; vindicta desculpavel em seculo tenebroso: os ingleses no presente tomaram por officio degolar os discipulos de Bramá, prohibidas por sua religião de matar animal algum.

Quanto á generosidade, pódes fazer d'ella perfeita idéa, pelos dois casos seguintes.—*Thomas de Sousa*, fez escrava uma bella rapariga (belleza do paiz) promettida em casamento a um moço: que a idolatrava: sabendo este a sorte da sua amada, correu a participar do seu captivo. *Thomas de Sousa* testemunhando a commoção dos dois amantes, ao avistarem-se, disse-lhes, abraçando-os:—Ide viver livres acode quizerdes. ¹—

Os ingleses indo escravisar homens á costa da Mina, dit o ABBADÉ RAYNAL, sendo accommettidos pelos indigenas, fugiram, deixando em terra um companheiro, que se achava em ponto distante. Generoso preto tendo a sua canôa no logar da praia, onde se achava o boteão, e vendo o perigo a que estava exposto, tomou-o na canôa, e levou-o ao navio. Assim que o inglez pôde chegar com a voz aos seus, gritou:—*Sois uns frances; eu não só resisti, mas tambem trago um captivo.*—

Assim que aportou na America, vendeu por algumas patacas o ente generoso, que o tinha livrado da morte! Não teria o filosofo de Voré, noticia destes factos, quando deprimis os lusitanos, e elogiou os ingleses?

Tratando de valentia, não fallarei nos doze de Inglaterra: bem cantados foram pela Epica Tuba do insigne Camões: deixarei em silencio os feitos praticados na patria, contra os mouros,

¹ Le glorieux Sousa, qui sut dompter l'amour
Dans ces climats solens où son feu ne dévore,
Et qu'après Scipion la vertu somme encore.
EMERSON.

e Christãos, que usarem accommetto-la: não direi nada das façanhas, que assolharram a Africa: bastará lembrar algumas das proezas feitas na Índia.—Os portuguezes foram atacados no Passo Cambalão, por trinta e nove mil homens, commandados por insignes capitães sarracenos. A nossa força consistia em dois navios, e quarenta homens: porém commandados por DUARTE PACHECO. ² Este nosso heroe concluiu a guerra em cinco mezes, coberto de gloria. Verificou-se depois, que n'ella perdéra o inimigo dezoito mil homens.—Qual dos dois foi mais valente? Leonidas morrendo nas Thermopilas, com os seus trezentos espartanos, ou Pacheco triumphando no Passo Cambalão, com os seus quarenta portuguezes?

Em 1756, oitocentos ingleses, na fortaleza d'esta cidade, bem guarnecida, tendo ao rio, em frente d'ella, muitos navios armados, tudo foi vencido pelo Joten Chiragi-El-Doulat. Foi este quem mandou entrar os 146 prisioneiros na casa onde morreram 123. Se quarenta lusitanos debellarão trinta e nove mil sarracenos, deveriam bastar setenta ingleses para derrotar setenta mil soldados mogoles. O seu chefe, Chiragi-El-Doulat, apenas contava 23 annos de idade: todavia, derrotou oitocentos ingleses! ³ Avalia por estes factos a critica do illustre Helvecio.

Se aquelle filosofo elogiou os ingleses, por conservarem os principios liberaes na sua ilha, não se lembrou de que essa duração provem da sua posição geographica: que os lusitanos assumiram seus direitos politicos em 1152, e que os ingleses, a seu exemplo, só os puderam resgatar em 1215. Que pretendia Helvecio dos portuguezes, no fim do seculo passado? Não viu elle queimar em França o seu livro do espirito? Se trinta milhões de habitantes sequiosos de liberdade não puderam, no tempo de Helvecio, quebrar os grilhões, que tanto os oppri-

² Jeronymo Osorio. Vida d'El-Rei D. Manoel.

³ Quadro do Infante. O exército de Chiragi-El-Doulat comprehende-se de setenta mil homens.



Foto
de Gérard Castello Lopes

in Porto da Vista,
(INCM)

PRELO



Abel Salazar e o médico que só sabe medicina

por MANUEL CANIJO

* Comunicação apresentada no II Simpósio de Medicina do ICBAS, em 22 de Novembro de 1989. Já depois de este texto estar impresso, deu-se o falecimento do Prof. Doutor Manuel Canijo. A sua inclusão nas páginas da *Prelo* ficará, assim, a constituir também uma homenagem ao Médico e ao pensador, cuja dimensão intelectual e humana é bem retratada na apreciação aqui feita de Abel Salazar.

Prelo agradece ao Dr. Carlos Soares de Sousa, director do *Boletim do Hospital de Santo António*, onde este texto havia já sido publicado, a permissão para a sua republicação.

Ao aceitar o convite para vir aqui participar nesta evocação de Abel Salazar, fi-lo com a apreensão de cometer um atrevimento. Abel Salazar foi cientista, artista e filósofo. Com que legitimidade posso falar dele, eu que não sou nenhuma daquelas coisas mas um prático de neurofisiologia clínica? Tranquilizei-me ao pensar que tenho de comum com ele, e com toda a gente, a trágica condição de «este bicho da terra tão pequeno», este ser finito com a cabeça voltada para o infinito, o infinito do tempo e da curiosidade. Abel Salazar foi, maximamente, isto mesmo, porque foi um grande amador. Não cabe aqui, nem na minha competência, a análise da sua obra. É a figura do grande amador, como referência paradigmática, que aqui me interessa.

O que define o grande amador — e todos os grandes profissionais o são — é o sentido do gratuito, que é o especificamente humano, aquém e além da necessidade. O profissional obedece à disciplina e ao rigor; o amador é movido pela paixão e a imaginação.

Abel Salazar, profissional a tempo inteiro na sua actividade académica e de investigador científico, foi, no conjunto da sua obra e da sua vida, um grande amador, impelido para a afectividade da acção por um alto sentido da intervenção social, mas fundamentalmente possuído pela interrogação sem limites, com o sentido da sua, gratuita, importância absoluta:

Que eu conheça o que o mundo
Preserva intacto no seu âmago

Palavras de Goethe que definem o sentido da vida em Abel Salazar, o grande amador em equilíbrio trágico entre a finitude dada e a infinitude concebida.

De Abel Salazar fica mais a figura humana e o que a obra transmite de intensa actividade criativa do que

o específico da própria obra. Alguém escreveu que «a crítica racional norteadada pela ideia da verdade é aquilo que caracteriza a Ciência, ao passo que a fantasia (entenda-se: a imaginação criadora) é comum a toda a criação, quer se trate de arte, do mito ou da ciência». Abel Salazar foi mais criativo do que crítico: a prevalência da imaginação fê-lo ser cientista, artista e filósofo. Do pensamento de Abel Salazar, dos mais originais e mais altos da nossa cultura contemporânea, pouco ficará de fundamental na linha da grande ciência ou da grande filosofia, como de resto pouco tem ficado entre nós no que respeita a pensamento teórico ou sistemático.

Mas não é a obra de um comentador, é a obra original de um grande amador, isto é, de um grande interrogador e de um grande criador.

Grande entre os grandes, se se entender, com Jorge Luís Borges, que «toda a obra humana é precária, mas não o é a sua feitura».

Da obra e das atitudes ressalta uma figura e uma exemplaridade, que é o que interessa aqui considerar. Antes de tudo a liberdade: da liberdade do pensar à liberdade do agir.

Conheci Abel Salazar tinha eu 13 anos, na minha casa do Alentejo, onde passou alguns dias com o Dr. Corino de Andrade, de quem o meu pai era grande amigo.

A perturbação de ter lá em casa um génio foi tal que, talvez por isso, de pouco me lembro. Vestia um fato de flanela cinzenta, de seu desenho; depois do jantar bebia meia dúzia de cafés e fumava ininterruptamente cigarros «Provisórios», os mais baratos da época, cuja cinza deitava nas argolas dos guardanapos. Andava encantado com a largueza, a grandeza, do Alentejo e com o seu particular cromatismo. O meu pai levou-o a ver a paisagem, duma colina de Aljustrel: com grande espanto e intensa admiração es-

perou o que lhe pareceu uma hora por Abel Salazar, sentado numa pedra, concentrado sobre a visão que o fascinou.

A impressão que ficou na minha família foi a de um ser profundamente isolado no seu mundo, com uma sensibilidade profunda para o mundo dos outros; um total alheamento dos interesses materiais; o desprevenimento das chamadas conveniências; a despretenção absoluta.

Li em tempos uma conferência de Abel Salazar intitulada «Ciência e Religião». Uma nota final indicava que aquele texto tinha sido lido na aula de abertura do curso de Histologia daquele ano.

Houve quem o visse, à porta da Faculdade de Medicina, ajudando a carregar uma carroça, com material, em mudança, da sua cadeira de Histologia.

Expulso da cátedra pelo salazarismo, fez-se tipógrafo, profissão que o salazarismo lhe interditou por a não considerar consentânea com o seu estatuto de professor catedrático.

Morreu em 1946, com 57 anos, de um cancro do pulmão, tendo passado por isso com a maior dignidade. Também aí terá sido livre como grande filósofo, se filosofar, disse-o Sócrates, é aprender a morrer.

O Salazarismo, como qualquer outra ideologia totalitária, não comportava um homem assim. Independentemente da opção política de oposição ao regime, Abel Salazar não era comportável para o salazarismo, como não seria para um qualquer comunismo no poder, pelo simples exercício da sua liberdade, pelo seu modo integral de a praticar.

Da integridade e da altura do espírito à liberdade do agir e à liberdade do pensar, para mim o característico da personalidade de Abel Salazar e a sua máxima exemplaridade.

Lê-se na apologia de Sócrates: «Como é que tu, excelente homem, que és ateniense e cidadão da maior

cidade do mundo e da mais famosa pela sabedoria e pelo poder, como é que não tens vergonha de pôr os teus cuidados em amealhar dinheiro o mais possível e em buscar a fama e as honrarias, ao passo que não tomas qualquer cuidado nem preocupação com o teu pensamento, com a verdade e com a tua alma?»

O contrário, ponto por ponto, desta admoestação de Sócrates, se tem de dizer de Abel Salazar, e é esta a sua maior honra e o seu maior elogio.

O título que dei a estas minhas notas de evocação e homenagem a Abel Salazar pretende, expressamente, limitar o seu alcance, pois não me cabe a análise da sua obra filosófica que, aliás, não está feita, por ser difícil, e por ser incómoda para as ideologias militantes.

Que a homenagem ao pensador, na minha circunstância e na circunstância deste Simpósio realizado nesta instituição de ensino médico, seja uma tentativa de pensar aquela frase de Abel Salazar, ou por ele adoptada: «Um médico que só sabe medicina nem medicina sabe», e sobre um seu corolário que ele afirmou na porta do seu laboratório de Histologia: «Guerra ao urso!»

Acto esplêndido de liberdade de espírito e de liberdade de comportamento, afixar à entrada de um laboratório de uma Faculdade de Medicina esta frase: «Guerra ao urso!» Para além do seu valor moral e estético julgo que não será forçar as coisas reconhecer nela a crítica da especialização, esse mal necessário, quando entendida como um bem em si.

Em 1968 houve na Rodésia uma manifestação de protesto contra a pena de morte. Palavras de Edward Milton, carrasco em *part-time*:

«Há anos que enforco pessoas e nunca vi tamanho alarido.» Comentário do *Time Magazine*: «profissionalmente incapaz de compreender aquele tumulto».

O «urso» médico só sabe medicina.

«Um médico que só sabe medicina nem medicina sabe.»

Coloca-se aqui a questão geral da relação entre filosofia e ciência e a questão mais circunscrita do que não sabe o médico que só sabe medicina — figura evidentemente abstracta mas tendencialmente muito real.

Abel Salazar, na linha do positivismo lógico do Círculo de Viena, considera a metafísica, como forma de conhecimento, uma absurdidade.

Só há conhecimento científico. Escreve Abel Salazar:

A Metafísica nem tem lugar no domínio das ciências nem no das artes; quando tenta invadir estes domínios transforma-se em ciência ou em arte; e, quando foge de uma ou de outra dissolve-se por completo em nada (*Que é Arte?*, 2.ª ed., p. 200).

O erro histórico da Metafísica consiste em supor que o seu campo é racional, quando o seu campo é emotivo. E a prova é que todo o movimento metafísico ou degenera numa mística, ou, se tenta invadir o campo lógico, logo af se dissolve. (*Que é Arte?*, 2.ª ed., p. 201.)

Alguém disse que os cientistas precisam tanto dos filósofos da ciência como as aves precisam dos ornitologistas.

Conta-se a história de dois homens que se conheceram num cruzeiro de férias e, um dia, conversando na amurada do navio, revelou-se a um deles que o outro nunca tinha lido Platão, e exclamou: «Como se pode viver sem ter lido Platão?» Nessa altura uma onda maior sacudiu o navio e o homem que tinha lido Platão caiu ao mar: «Socorro, que não sei nadar...» e o outro: «Como se pode viver sem saber nadar?!» Esta desqualificação positivista da filosofia é um sofis-



Pintura de Abel Salazar (Casa-Museu Abel Salazar)

ma, pois na realidade a palavra *viver*, nos dois respectivos contextos, tem acepções diferentes: saber nadar é condição para *sobreviver* quando se cai ao mar; ter lido Platão é para *viver* melhor este trânsito da vida.

Muitos, e alguns dentre os maiores, concordam

com Abel Salazar. Eu, aqui, discordo radicalmente dele — e não será esta a pior maneira de lhe prestar homenagem. O que vou dizer a seguir não me pertence, é uma espécie de sumária revisão bibliográfica, orientada, naturalmente, por pressupostos meus,

que se inspiram fundamentalmente na leitura de Karl Popper, um dos maiores filósofos deste século e, segundo alguns, o maior filósofo da Ciência. O que direi surgirá dogmático — não é aqui o lugar para a sua discussão — mas deve ser entendido pelo que é, e que só pretende ser: um ensaio, aporético, de compreensão.

A convicção positivista de que a Filosofia e a Metafísica não cabem na Ciência vem da concepção tradicional do processo científico, que Popper subverte. Esta questão crucial é resumida por Bryan Magee, um comentador de Popper, deste modo: «O critério tradicional do método científico tem as seguintes etapas, por esta ordem, cada etapa dando origem à seguinte:

- 1) Observação e experimentação;
- 2) Generalização indutiva;
- 3) Hipótese (de uma teoria);
- 4) Tentativa de verificação da hipótese;
- 5) Confirmação ou infirmação;
- 6) Conhecimento (estabelecimento, ou não, da teoria).

Popper substitui isto por:

- 1) Existência de um problema, usualmente resultante do conflito com uma teoria pré-existente;
- 2) Solução proposta, isto é, proposta de uma nova teoria;
- 3) Dedução de proposições testáveis a partir da nova teoria;
- 4) Testes, isto é, tentativas de refutação pela observação e a experiência, entre outras coisas (mas somente entre outras coisas);
- 5) Estabelecimento de uma preferência entre teorias em competição.»

«Se se interroga o esquema de Popper sobre de onde vem a teoria em 1) cujo colapso constitui o problema, a resposta breve é: do estágio 5) de um processo anterior.» Trata-se pois, segundo Popper, da priori-

dade da teoria em relação à prática. Disse Brito Camacho que se a prática fosse prevalente, o burro, que anda toda a vida em volta da nora, tinha inventado a geometria. Diz Magee: «Cada organismo (do homem à amíeba) tem reacções ou respostas inatas e, entre estas, respostas adaptadas a situações sobrevenientes. Estas respostas podem ser descritas como *expectativas*, sem que isto implique que estas expectativas sejam conscientes.»

O recém-nascido «espera», neste sentido, ser alimentado: o seu problema é alcançar o seio, a sua «teoria» é o modo de o conseguir.

Poder-se-á afirmar, digo eu, que para Popper a teoria se inscreve, prioritária e decisivamente, nas «pregas» do comportamento.

Radica aqui o que direi a seguir.

Escreve Giulio Giorello, jovem e notável filósofo italiano: «Segue-se que a matemática — e mais geralmente a ciência — não é um apanhado de receitas 'neutras' a que a escola nos habituou; que a filosofia — isto é, o espírito crítico — se introduz 'nas próprias malhas da ciência'; que, por fim, o trabalho científico não pode passar, pelo menos nos momentos mais audaciosos e criativos, sem a metafísica e a teologia.» (*As razões da Ciência*, p. 54).

«Em resumo: a história das ideias científicas pode expor-se como uma série de passagens para conjecturas sempre mais insólitas: a maior eficácia — quer cognoscitiva, quer técnica — consegue-se através de 'abstracções' e até de 'ficções' e surgem (aquelas conjecturas) através de contrastes em que é difícil traçar, rigidamente, a separação entre ciência e metafísica (ou entre ciência e teologia); mas estes contrastes não são mais do que a expressão — pública e controlada — da tensão que, em toda a investigação, se instaura entre os pólos de uma aporia fundadora.» (*Id.*, pp. 54-55.) Para Imre Lakatos, na linha de Popper,

não há descoberta (científica) sem núcleo metafísico (*id.*, p. 87). E diz: «A filosofia da ciência sem a história da ciência é vazia; a história da ciência sem a filosofia da ciência é cega.»

Isto mesmo que venho de evocar encontra-se em linguagem comum em «O cérebro consciente» do neurobiologista inglês Steven Rose: «Explicar e compreender o cérebro [...] coloca problemas ligados à filosofia e ao poder [...]. O trabalho científico realizado, as perguntas feitas à natureza, a metodologia e a terminologia utilizadas, não reflectem somente a lógica interna do assunto mas também os móbeis e pressupostos do próprio cientista [...]. Os conhecimentos de base sobre o funcionamento do cérebro, assim como muitas interpretações e experiências, reflectem estreitamente as ideias do experimentador sobre o cérebro humano — e, por consequência, sobre os homens.» Deve concluir-se, resumindo, com Karl Popper, que todos os homens são filósofos, que em tudo, e também na Ciência, a filosofia se introduz, pois, como alguém disse, «a filosofia contribui de uma maneira essencial para nos tornar conscientes daquilo que estamos a fazer» (Geymonat, *As razões da Ciência...*, p. 119).

Um médico que só sabe medicina:

— Não sabe o quão pouco sabe de medicina porque desconhece a extensão infinita de não-saber e desconhece o valor positivo do erro: não sabe que o saber se constitui e se desenvolve à custa da correcção sucessiva dos erros — toma a conjectura pela certeza: não sabe que «aqueles que não sabem que é possível estar errado não podem aprender nada excepto o saber fazer» (G. Bateson, 17).

— Confunde os modelos com a realidade. Desconhece a natural tendência não-racional para confundir o «mapa com o território», para confundir o nome com a coisa nomeada, para confundir a formalização

conceptual, necessariamente redutora, da realidade, com a própria realidade. Assim, o médico que só sabe medicina traduz literalmente o que vem nos livros e toma em absoluto os dados analíticos. Vem daqui, do médico que só sabe medicina, a desqualificação actual da clínica.

— O médico que só sabe medicina, não sabe o quanto não sabe de outras coisas. Está como os artesãos na Apologia de Sócrates: que «por fazerem bem o seu ofício todos se julgavam muito entendidos mesmo em coisas mais importantes e essa ilusão obscurecia-lhes o saber profissional».

— O médico que só sabe medicina desconhece as implicações éticas do seu ofício, desconhece-as pelo menos em profundidade, pois não sabe que a referência ética é condição de possibilidade do agir correcto e do próprio pensar.

— Desconhece o «pattern que liga», o padrão que liga, de que fala Gregory Bateson: «Quebrem o padrão que liga todas as rubricas do conhecimento e destruirão necessariamente toda a qualidade. Que padrão liga o caranguejo à lagosta, a orquídea ao narciso e todos os quatro a mim? E a mim a vocês? E a nós seis à amíiba por um lado, e ao mais escondido esquizofrénico?» Esta é uma maneira negativa de dizer que o médico que só sabe medicina não sabe de um critério unificador daquilo que sabe, isto é, não sabe daquilo que sabe. Não acede, por exemplo, à função da homeostasia na determinação da autonomia de um organismo em correlação com o mundo que o rodeia com o seu potencial de entropia. — Não sabe, em suma, que quando diz depreciativamente: «isso são filosofias», fala em nome de escórias de outras filosofias, que desconhece, nomeadamente as formas primárias do positivismo. — E estes desconhecimentos obscurecem-lhe o saber profissional. O médico que só sabe medicina nem medicina sabe.

LIVROS NA PRELO



G. W. F. Hegel
Prefácios

Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, 254 págs.

Este volume recolhe os prefácios de Hegel às seguintes obras: *Sistema da Ciência*, primeira parte; *Fenomenologia do Espírito* (1807); *Ciência da Lógica* (edições de 1812 e 1831); *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (edições de 1817, 1827, 1830, incluindo também o Discurso de Berlim de 1818); *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820); e, finalmente, ao livro do seu discípulo H. F. W. Hinrichs, *A Religião na Relação Interna com a Ciência* (1822).

A recolha dos prefácios hegelianos permite uma visão de conjunto do seu sistema e oferece uma excelente introdução no elemento da sua filosofia. Para mais, sabendo-se a importância que para Hegel (tal como para Fichte) assume a questão do *começo* em filosofia, possui em si a vantagem de reunir os textos-chave nesta matéria.

Como Carmo Ferreira salienta, Hegel cuidou particularmente destes liminares; eles articulam-se por meio de três problemas: a intenção pedagógica, o projecto sistemático e a intervenção na actualidade (pp. 9-10); e a inteligibilidade dos prefácios requer uma dilucidação do que está em jogo em cada um destes casos. Deve dizer-se que o rigor crítico e o cuidado posto em esclarecimentos vários ao longo desta edição permitem pensar que tal objectivo foi atingido. O que não quer evidentemente dizer que nas apresentações aos prefácios se ofereça apenas matéria indiscutível e não passível de dúvida. Como seria de esperar, de resto, não é sobretudo assim na apresentação do prefácio das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. A consideração «irrefutável» de Hegel como «um liberal extremamente crítico do liberalismo, um neoliberal por antecipação» (p. 181) é efectivamente discutível. Trata-se sem dúvida de uma questão complexa, e as virtudes muito reais da simplificação (Popper, por exemplo), acabam por se gastar. Mas conviria talvez reconhecer que a identidade entre o real e o racional defendida por Hegel pouco tem que ver com aquela sugerida por Popper no *Essay on man: WHATEVER IS; IS RIGHT*. Não se trata de uma providencial conciliação entre o *amor sui* e o *amor Dei*, entre o interesse particular e o interesse da virtude, o que Hegel propõe. Num certo sentido, são os dois termos que perdem significado e algo novo surge; e o que surge não é certamente um liberalismo mitigado — o que surge é algo especificamente moderno, se bem que pertencendo à família do que Eric Voeglin chama *gnosticismo*.

Mas não se pode pedir a quem se lança na empresa de reunir, traduzir e

comentar os prefácios de Hegel a decisão, sem dúvida abstrusa, de não tomar partidos interpretativos. Tanto mais que Carmo Ferreira o faz de forma cuidada e excelente, sem nunca deixar de fundamentar as suas asserções (todas as apresentações terminam com uma lista dos problemas que as respectivas obras de Hegel têm suscitado contemporaneamente e com uma panorâmica dos mais significativos estudos a esses problemas dedicados).

O que talvez seja realmente discutível é o estatuto especial conferido a Hegel na história da Filosofia, que a citação de Foucault extraída de *L'ordre du discours* que abre a Introdução geral da recolha exemplifica. A inescapabilidade de uma posição face a Hegel aí afirmada é porventura mais problemática do que se pretende. Em todo o caso, porquê essa relação seria mais urgente e complexa do que face a Platão, Aristóteles, S. Tomás, Leibniz ou Kant? Será que os problemas hegelianos são mais «actuais» — ou, não é se calhar apenas uma outra maneira de o dizer, será que o seu discurso tece mais fundamente as teias da nossa realidade do que os outros discursos filosóficos? Trata-se aqui de uma decisão profunda e respeitável mas eminentemente discutível.

De qualquer modo, são questões que em nada afectam o mérito desta obra. Ela encontra-se organizada com base em critérios que permitem uma leitura fortemente esclarecedora dos textos de Hegel e representa, como se diz, um acontecimento filosófico não só para os estudiosos do pensamento hegeliano em Portugal, como também para aqueles cujo contacto com o elemento desta filosofia não atingem o grau da intimidade mas que por ela desejam ser interrogados.

Paulo Tunhas

NA IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA
AS MELHORES EDIÇÕES DE FILOSOFIA



**ARISTÓTELES E PLATÃO
HOBBES E ESPINOSA
LEIBNIZ, KANT E HEGEL**

Traduzidos e apresentados por especialistas:
Eudoro de Sousa, José Trindade dos Santos,
João Aloísio Lopes, Diogo Pires Aurélio,
Luís Martins, Leonel Ribeiro dos Santos,
António Marques e Manuel Carmo Ferreira.



**E OUTROS ESTUDOS
DE FILOSOFIA**

por Ana Luísa Janeira, Fernando Belo,
Fernando Gil, João Paulo Monteiro,
José Enes, Manuel Maria Carrilho
e M. S. Lourenço.



IMPRESA NACIONAL - CASA DA MOEDA

«Uma coisa receio: A vida é curta e muito longa a arte.»
J. W. Goethe, *Fausto*

Permanece para mim um mistério que Wagner tenha posto de lado aquele que de entre todos os mitos melhor serviria a realização das suas ambições artísticas, melhor se identificaria com a sua própria biografia, melhor se mediria com a desmesura do seu projecto «ardente e despótico», como tão bem o definiu Baudelaire. Esse mito é *Fausto*; a animosidade que manteve com o autor de *La Damnation* não deveria bastar como justificação do alheamento.

Em *Wagner* (Éditions du Seuil, 1989), Marcel Schneider, referindo-se à total dependência de Wagner relativamente a Luís II da Baviera, arrisca a comparação: «[...] assim se realizava o evangelho faustiano que Wagner praticara toda a sua vida: 'No começo era a acção'».

Estranho Mefistófeles este que não concebe sobreviver ao seu *Fausto*: três anos após a morte de Wagner, o *Rei das Sombras* mergulharia para sempre no lago Sarnberg. Em todo o caso, um Mefistófeles benéfico que tudo dá e pouco ou nada recebe em troca, além de, como diz Schneider (*op. cit.*, p. 47), «Palavras, palavras... com elas terá de se contentar este rei shakespeariano para toda a vida.» Mas dever-se-á perguntar se — por muito pouco sinceros que nos pareçam hoje os «Meu Rei amado e cheio de graças», ou «Meu admirável Rei profundamente amado» com que Wagner sempre iniciava as suas cartas — se pode considerar insignificante uma tão profusa, tão cuidada, tão apaixonada correspondência. Em *L'Eschanteur et le Roi des Ombres* (escolha de cartas por Blandine Ollivier, Perrin,

1979) poderá o leitor encontrar as mais importantes peças dessa epistolografia a todos os títulos excepcional). Quanto a *Margarida*... o tema da redenção pelo amor percorre toda a dramaturgia musical wagneriana; e depois há Cosima, perfeitamente à altura da personagem. Neste aspecto, nada mefistofélico, Luís II em nada terá contribuído para o desponar ou desenlace dessa paixão, porque, por muito que o desgostasse, nunca terá tentado pôr-lhe fim. Ou antes, um Mefistófeles pela negativa, isto é, positivo.

Resta-me a satisfação na esperança de que Wagner terá deixado o projecto de um drama musical faustiano para o fim da sua vida (tendo em conta que a *Abertura Fausto*, composta no início de carreira, não virá a ter qualquer peso na posterior publicação do *Musikdrama*), esperança essa voluntária e precariamente firmada numa passagem da longa carta endereçada a Luís II em 1 de Outubro de 1874: «[...] Mas se o céu me der a longevidade de um Goethe, de um Haydn ou de um Gluck, eu poderei vir a colher frutos que até agora nunca terão amadurecido para um outro.»

Quem se quiser aventurar através da mirífica floresta bibliográfica que é a wagneriana, depara desde logo com um fáustico dilema: negociar com as *Trovas* uma prorrogação de tempo, sem o qual o comum dos mortais não conseguiria levar a cabo a tarefa de todos os meandros percorrer, ou dar ouvidos a Pascal e, uma vez na Floresta, seguir em frente e sem desvios, colhendo os frutos do conhecimento que o Acaso nos coloca no caminho.

Temente a Deus e ciente de que só esta segunda via torna possíveis estas linhas e mais conversável a vida, centrar-me-ei nesse já citado *Wagner*

Marcel Schneider

Wagner
Editions du Seuil, 1989

Chéreau, Boulez

Histoire d'un «Ring»
Pluriel, 1988

de Marcel Schneider, que logo no prefácio tem a bondade de caucionar o bom senso da minha opção: «Não nos surpreendamos, depois disto, que apenas Jesus Cristo e a sua antítese Napoleão tenham suscitado mais livros do que Wagner. A bibliografia deste contém mais de quarenta e cinco mil números.»

Sendo um livro que não se perde em demasiados detalhes biográficos — para tal incursão remete o leitor para a bibliografia apresentada no final e bastante aumentada nesta edição em relação à de 1960 —, a bem informada e seleccionada análise que faz do sentido da vida e da obra do poeta-compositor torna-o manipulável quer por iniciados quer por noviciados ou meramente curiosos, embora peque por uma excessiva confiança em relação aos testemunhos autobiográficos de Wagner, que, como se sabe, são em grande parte forjados. Mas sobretudo consegue sempre situar-se para além de qualquer julgamento moral e extra-artístico em que cai a maior parte dos comentadores, sem dúvida encorajados pelo carácter complexo e vida incerta do compositor-poeta.

Que Wagner tenha sido egoísta, ingrato, invejoso, vingativo, que ele se tenha servido de expedientes e tenha sabido muito bem como aliar os amores e o interesse, que ele tenha mudado de gostos, sistemas filosóficos e opiniões políticas, nada disso reterá a atenção da posteridade: Wagner partilha a condição humana, e as suas fraquezas, que são as nossas, não nos dizem nada de novo. Se ele figura entre os grandes nomes do século XIX, se suscitou a nomeação gloriosa e infamante de «caso Wagner», é necessário procurar outra explicação para a sua singularidade (*op. cit.*, p. 10). Assim como se abstém de tirar ilações de du-

vidosos ou não provados dados biográficos, sacrificando ao rigor e ao pundonor a polémica fácil e espectacular a que se prestam algumas hipóteses em aberto:

«Louis Geyer adorava o seu filho adoptivo: era ele o verdadeiro pai de Richard Wagner, como alguns afirmam? O próprio músico o cria: a sua convicção pode estar errada. Neste ponto, resta-nos a nós acreditar ou não em Wagner.» Muito bom gente se serviria dessa paternidade duvidosa para as mais mirabolantes especulações, sendo desde logo a mais evidente a que decorre da contradição agónica entre a origem semita e as mistificações da propaganda nazi.

Mas o aspecto mais curioso deste livro talvez seja a habilidade retórica com que Schneider manipula a simbologia do Quatro na lógica interna da obra do autor da *Tetralogia*. É assim que detecta *quatro grandes etapas: a primeira*, marcadamente influenciada pelos grandes temas históricos, pelo romantismo alemão e pela ópera italiana, em que Wagner aprende o *métier* através de um forte instinto de imitação (o papel da *imitação* na obra de Wagner daria lugar a elucubrações das quais só cabe aqui o enunciado), durante o qual compõe *Die Feen* (baseado num conto de Carlo Gozzi, *La donna serpente* — justificadamente, a meu ver, um dos autores que mais óperas inspirou), *Das liebesverbot* (segundo *Measure for Measure* de Shakespeare) e *Rienzi* (baseado num romance de Bulwer); *a segunda*, na qual Wagner se assume libretista e faz as suas primeiras grandes descobertas musicológicas e abandona a História para se voltar para a Lenda — *Navio Fantasma*, *Tamhauser*, *Tristão e Isolda* e *Lohengrin*; *a terceira*, a fase do *Anel do Nibelungo*, em que troca a

Lenda pelo Mito; e finalmente, com *Parsifal*, a concentração na Acção Sagrada (o próprio Schneider chama a atenção para a artificialidade da divisão em fases e para a impossibilidade de a associar a qualquer ordem cronológica, uma vez que Wagner se dedicava por vezes simultaneamente a mais do que uma obra, interrompendo uma para iniciar outra, parando com esta para retomar aquela). Também os quatro pontos cardeais terão para Schneider um papel: «Concebemos Wagner como uma bússola: ele orientar-se-ia sempre para o norte. [...] Espírito universal, Wagner abarca todas as direcções: primeiro o sul, depois o ocidente e o norte, o oriente por fim.» (*Op. cit.*, p. 81.) Primeiro, com *Rienzi*, a influência do Sul, o Sul do vinho (em oposição ao Norte da cerveja, para utilizar a terminologia nietzschiana), da sensualidade e do sol; a orientação setentrional, com *Tamhauser*, o *Navio Fantasma* e *Lohengrin*; o ocidente celta, com *Tristão e Isolda*; e por fim o misticismo oriental com *Parsifal*. Se pensarmos que uma das obras que mais terá influenciado Wagner é composta por quatro andamentos, que foi copiando e recopiando a sua partitura que ele aprendeu a arte da composição, que é com ela que se inaugura cada *Festival de Bayreuth*, mais ainda, que foi durante muito tempo a única obra não wagneriana admitida na *Colina Sagrada*, forçoso é conceder todo o crédito à correspondência que Schneider estabelece entre cada andamento da *Nona Sinfonia* de Beethoven e a vida de Wagner. A infância, *Allegro ma non troppo* (1813-1833); o despoletar do génio, *Molto vivace* (1833-1864); a escalada para a glória, *Adagio molto cantabile* (1864-1872); a apoteose, *Finale* (1872-1883). Com um pouco mais de

persistência, na *Tetralogia* teria oportunidade de testar o discernimento da sua tese enebriando-se com uma definitiva prova dos quatro: não são quatro as categorias com que nos é explicado o mundo, a saber, *Nibelungos*, *Gigantes*, *Walsungs* e *Deuses*?

No capítulo seguinte, demonstrando o seu excelente critério, Schneider aborda as relações de Wagner com Nietzsche, sem prejuízo de outras referências igualmente importantes, como Luís II, Schopenhauer, e inúmeras outras personagens que cruzaram a sua vida, apoiando-o com fervor ou opondo-se-lhe radicalmente. Liszt, Baudelaire, Von Bulow (este preferindo partilhar a mulher, Cosima, a abandonar o mestre), Gautier, Mallarmé, etc., no grupo dos primeiros; Berlioz, Marx e a sociedade bem pensante da época no dos segundos.

Nietzsche passaria do apoio incondicional patente nesse belo livro que tem por título *A Origem da Tragédia* ou nos mais variados depoimentos — como a carta que Schneider transcreve: «Sou absolutamente incapaz de criticar esta música a sangue-frio; ela faz com que eu vibre em cada fibra, em cada nervo; nunca me senti assim arrebatado como ao ouvir a última abertura» — até uma frontal oposição, que ditaria panfletos como *O caso Wagner* ou *Nietzsche contra Wagner*.

Segundo Schneider, é nas cartas a Peter Gast que Nietzsche mais claramente explica essa mudança radical, e ele mesmo nos diz: «Nietzsche viu em Wagner o artista ideal, uma espécie de prefiguração de Zaratustra. Quando ele se apercebeu que o pensamento do músico oscilava entre o pessimismo schopenhaueriano, o budismo e o cristianismo, abandonou-o: Wagner não o podia ajudar a instaurar o optimismo moderno, aristocrático, para além do

bem e do mal, que ele queria fundar e para o qual encarregou Zaratustra de pregar em seu nome. A desmesura de Wagner suscitou a desmesura de Nietzsche [...] a leitura do poema de 'Parsifal' bastou para o desgostar. [...] Adivinha-se que Zaratustra, tanto um remoque como uma criação vingativa, será o anti-Parsifal por excelência [...]» (*Op. cit.*, pp. 56 e 57.)

Mas se, como daqui se depreende, foi a exaltação da renúncia como vontade suprema que levou Nietzsche a afastar-se de Wagner, então já antes, e perante o *Anel do Nibelungo*, na mente daquele se teria começado a desenhar esse custoso corte. Numa das referidas cartas a Peter Gast, Nietzsche é bem explícito: «Nada me poderá compensar da perda de simpatia de Wagner. Se por vezes dou por mim a sonhar com ele e sempre nessa confiante intimidade que era a nossa... Tudo isso é do passado — e de que serve ter razão contra ele sobre certos pontos? São estes os mais duros sacrifícios que os princípios que regem a minha vida e o meu pensamento exigiram de mim!» As razões, o próprio Wagner no-las explicita na carta de 6 de Novembro de 1964 a Luís II: «Wotan, a encarnação de uma onnipotente vontade de viver, decidiu-se pelo seu próprio sacrifício. Agora ele sente-se todo poderoso, porque é maior na renúncia do que no desejo. [...]» (*L'Enchanteur et le Roi des Ombres*, p. 35.)

Com a grandeza que se lhe reconhece, Nietzsche transfigura o que noutra seria pura traição numa atitude sublime, qual *Brunnhilde* na desobediência a *Wotan*. Uma «amizade de estrelas», como ele se refere, que há-de acarretar a inimizade na terra.

A principal virtude deste livro de Schneider está pois na forma como consegue em menos de duzentas pági-

nas tratar com pertinência os principais temas e enunciar as problemáticas fundamentais de uma obra com inumeráveis possibilidades de leitura, uma obra monstruosa que se propõe nada mais nada menos do que decidir do destino e sentido de todas as coisas, uma obra onde coabitam, com uma mestria e fluidez que só encontram paralelo na obra romanesca de Proust, a minúcia e a dimensão monumental.

As razões do repúdio do *bel canto* e da utilização da linguagem sinfónica, a melodia sem fim e a função dramática da dissonância e do *leitmotiv*, os fundamentos filosóficos e estéticos do drama wagneriano, aquilo que realmente representa inovação, é apresentado por Schneider com uma clareza que nunca cai no simplismo. E mesmo as passagens mais sentenciosas e quiméricas se mantêm dentro dos limites da composição e da credibilidade. «É que a obra de arte não é o resultado de uma experiência vivida, mas uma tentação superada, um sonho transportado para o plano estético, um desejo jamais satisfeito», «A obra de Wagner assemelha-se a Atena brotando do cérebro de Zeus já adulta e completamente armada. Um longo exercício da vontade a prepara: quando ela surge, ela está terminada», «O que era a dama para o cavaleiro nos romances de Chrétien de Troyes, isto é, um objecto inacessível de amor e admiração, uma ocasião de mostrar a sua obediência, o seu valor e a sua fidelidade, é o que o userano se torna para o vassalo na ética amorosa inventada por Luís II» (p. 11).

Não estando isento de algumas imprecisões de linguagem [nomeadamente quando se refere a «as forças divergentes do puro e do impuro, do religioso e do profano» (p. 93), sendo mais correcto no jargão estabelecer-se a antinomia entre sagrado e profano],

Schneider revela a sua perspicácia no enunciado de uma problemática que raras vezes tem sido aludida — pelo menos nas dramaturgias desmitificadoras em voga: a entrada do pecado (ou da pecabilidade) no mundo. Embora, a meu ver, peque outrossim por não iluminar a discussão com esse verdadeiro livro de cabeceira que é *O conceito de angústia* de Kierkegaard, onde encontraria com que elucidar tanto o atentado de *Wotan* ao estado de inocência do mundo como a sua consequente angústia. Mas ouçamos o que sobre isto Schneider nos diz: «O Ouro do Reno conta-nos o pecado original. É por uma sequência de culpas inexpiáveis que *Wotan* comete o crime que vai desarmonizar o Universo, atentar à paz e à inocência do mundo» [...] «No plano metafísico, experimentamos as mesmas dificuldades em conciliar o determinismo fatal e a liberdade do herói no pensamento de Wagner, que no cristianismo a onipotência de Deus e o livre arbítrio do homem. *Wotan* vê-se manietado pelas inscrições do seu juramento, é a *Valquíria* que, desobedecendo, cumpre o voto secreto do seu coração. Mas para que *Siegfried* atinja a redenção, é preciso que *Wotan* o obrigue a quebrar a sua lança. Em que consiste então o livre arbítrio do herói? [...] Na teologia cristã, não é o deus que comete o pecado original, é a sua criatura. No *Anel*, *Wotan* comete o crime, daí a sua queda final. Que é que lhe sucede? O homem.»

No capítulo em que Schneider destrinça, na amálgama perfeita e na unidade inexpugnável que constitui o ciclo do *Anel*, os principais afluentes da tumultuosa e obstinada torrente wagneriana e inventaria as fontes primordiais — bibliográficas e lendárias — de Wagner, os comentadores de que se serve (privilegiando Thomas Mann) e



as obras que cita relevam do seu bom gosto e e de uma erudição apreciável. São referidos Schopenhauer, Schlegel, Novalis, mas também outros mais obscuros e muito menos apontados como os poemas noruego-islandeses das *Ed-das*, a versão medieval germânica do *Nibelunge-Nôt*, a *Saga dos Valnangs*, os dramas sobre Siegfried de La Motte-Fouqué e de Hebbel, o poema sueco de Lenstrom, *Signed och Brynhilda*, etc. Estranhamente, nenhuma referência é feita àquela obra que o próprio Wagner tinha indicado na sua autobiografia, como a sua principal fonte inspiradora; nas páginas em que Wagner relata a sua estadia em Toplitz, escreve: «Além do mais, viu-se também que eu trazia sempre comigo um grosso livro que abria quando, nos bancos solitários, repousava ao lado da minha garrafa de água. Era a 'Mitologia alemã' de Grimm.» (Richard Wagner, *A minha vida*, trad. franc., Plon., cit. em *Histoire d'un «Ring»* — Bayreuth 1976-1980, Pluriel, p. 107.) A essa *Mitologia Alemã* Wagner iria emprestar as suas apolíneas faculdades criadoras, dando forma ao seu caos dionisíaco e tornando inteligível o seu sentido oculto. Uma lacuna que, à conta das inúmeras pistas deixadas por Schneider e face à prodigiosa documentação existente, lhe terá de ser perdoada.

Em contrapartida, no já citado *Histoire d'un «Ring»* (o imprescindível testemunho dos responsáveis por essa tão atractiva quanto licenciosa produção profanamente francesa do *Anel* no centenário de Bayreuth), outras e complementares pistas são indicadas, principalmente nos comentários de Pierre Boulez, Patrice Chéreau e François Regnault, com a bênção do actual guardião do templo, Wolfgang Wagner.

Pode não se concordar com a leitura

que do *Anel* fizeram Boulez e Chéreau (e as vozes discordantes — chegando ao tom de ameaças mortais — vieram dos mais diversos quadrantes e com uma violência que contradiz totalmente o carácter museológico que em dada altura se quis atribuir à dramaturgia musical), mas o que é certo é que ambos tinham ideias, souberam-nas concretizar e expuseram-se transmitindo-as por escrito e sobre elas reflectindo sem demagogia.

Boulez, cujo papel doutrinário na escola atonal deveria talvez problematizar — e se problematiza, com que coerência? — a sua participação em Bayreuth (se o universo gravítico está para o pensamento tonal como o universo em expansão para o pensamento atonal, para quê perder tempo com simples maçãs...?), começa por fazer o historial do *Festival* desde o momento em que recebeu o convite de Wolfgang Wagner. Por aí ficamos a saber pormenores que o documentário que antecede a versão televisiva escamoteia, e que permitem tirar algumas ilações. «Primeiro contactei Ingmar Bergman: ele respondeu-me por telegrama que Wagner era aquilo que ele mais detestava no mundo. Peter Brook, ao longo de uma grande conversa, disse-me que naquele momento não se sentia muito interessado num trabalho desses. Entrou então na liça Peter Stein, do qual já tinha tido oportunidade de apreciar montagens na Schaubühne de Berlim. As suas relações com Bayreuth foram-se agravando, ao ponto de levarem ao fim de alguns meses a uma ruptura definitiva.» Como se sabe, a escolha acabou por recair sobre Chéreau, o que não deixaria de levantar a velha questão chauvinista, agudizada no que diz respeito a Bayreuth. Reflectindo sobre o problema, Boulez não perde a oportunidade de atingir outras zonas sensí-

veis. «Eu pergunto-me se a reacção teria sido a mesma no nosso querido país: imaginemos o centenário de *Pelléas et Mélisande*, por exemplo, confiado a uma equipa estrangeira.»

Antes de passar a uma descrição minuciosa, quadro a quadro, da partitura do *Anel*, Boulez detém-se numa reflexão genérica sobre a sua interpretação da obra, expondo não só o seu ponto de partida — dialéctico — mas também argumentando, *a posteriori*, contra algumas críticas à sua direcção.

Não estando em causa o espectáculo em si — cuja crítica, posto que estimulante, não teria aqui lugar —, e já que o objecto deste trabalho é, tanto quanto a sua natureza o permite, literário, parece-me que o material teórico de que Boulez e Chéreau se servem e a preferência, afirmada em inúmeras referências e citações, por comentadores como Adorno, traem uma certa soberberia no olhar; acusam uma tradição que — tanto quanto sei, hegeliana — se traduz numa necessidade de, no vasculhar de contradições, encontrar explicações a qualquer preço, e reflecte uma visão desapaixonada que exclui o sublime — pelo menos como possibilidade.

Como o próprio Boulez admite, a obra de Wagner é demasiado *composita*, barroca, vasta, contraditória, irracional sobretudo, para que se possa circunscrevê-la a uma ideologia, seja ela marxista ou a igualmente insustentável do tradicional triunfalismo germânico. Nisto o discurso de Boulez é certamente lúcido. Mas como manter com Wagner um relacionamento puramente intelectual, empenhado até onde o permite a mera curiosidade, cuja demarcação teórica opera como precaução contra qualquer contágio mais entusiasta?

Chegamos então ao ponto em que,

como dizia Mircea Eliade, se torna necessário desmistificar as desmistificações. No caso de Wagner talvez não fosse mau que em Bayreuth se promovesse uma representação literal do *Anel*, como nenhum de nós ainda viu; uma operação de limpeza que permita estabelecer uma espécie de «grau zero» do wagnerismo; por uma vez, deixar Wagner e a sua obra falarem por si; devolver ao público um Wagner desmaquilhado, descaracterizado que foi por sucessivas tradições e operações de re-habilitação, que, se nalguns casos são o resultado da universalidade da obra, noutros apenas reflectem a circunstância de ela estar a ser um mero pretexto para confrontações alheias à arte e a por vezes bem impertinentes e dogmáticas operações de actualização: situar uma obra nos dias de hoje nem sempre ajuda à sua compreensão.

António-Jorge Pacheco

István Hargittai, ed.

Symmetry — Unifying Human Understanding

Computers and Mathematics with Applications

Vol. 12 B, n.º 1/2, 3/4, Pergamon, Oxford, 1986

Symmetry II

Computers and Mathematics with Applications

Vol. 17, n.º 1/3, 4/6, Pergamon, Oxford, 1989

Rafael Catalá, ed.

Ometeca

Vol. 1, n.º 1, Corrales, New Mexico, 1989

Duas colectâneas, muito diferentes em extensão e em ambição, revelam um mesmo sentimento, a necessidade de unificar aquilo a que C. P. Snow chamou as duas culturas.

É mais larga (pelo menos geograficamente) a via traçada por Hargittai, que reúne algumas dezenas de textos que revelam aspectos da simetria em Matemática (ao nível tanto dos formalismos como dos objectos), nas ciências (com ênfase na química e na cristalografia), e nas artes (música, arquitectura, etc.).

Folheando as 1045 + 1072 páginas destas antologias (posteriormente editadas em livro pela Pergamon), retivemos, algo arbitrariamente, um interesse recorrente pela obra de Escher; a forma não muito sistemática com que os fractais são abordados; uma ênfase maior nos aspectos espaciais da simetria e assimetria do que nos temporais; um belo estudo sobre literatura, de Pavlovic e Trinasjic; dois textos de autores lusófonos, o de Lima de Freitas sobre o número 515 em arte, e o do etnomatemático Parclus Gerdes (Moçambique) acerca da geometria dos padrões decorativos do Sul da Índia; e ainda, por exemplo, um estudo da simetria nas encadernações «bookbinding», nos movimentos de Tá Chi, nos desenhos das crianças chinesas...

O caudal de ideias desencadeado por estas colectâneas não vai parar: uma nova colectânea, centrada nas simetrias pentagonais, recentemente sistematizada a partir do trabalho de Roger Penrose, e que ocorrem tanto na natureza como na arte, está em preparação; e I. Hargittai acaba de lançar (1990) o primeiro número de uma nova revista, *Symmetry*, editada pela VCH (Weinbein, New York); neste número, é dada ênfase à obra de Vasarely.

Ometeca é um termo asteca que significa «duas coisas numa» — «two in

one». A intenção do corpo redactorial, estreitamente ligado à Society for Literature and Science, é a de fazer uma revista de expressão inglesa e ibérica sobre as relações entre literatura e ciência. Este volume apresenta alguns textos de «cienciapoesias», da lavra de Rafael Catalá, a «Pedra Filosofal», de António Gedeão, e uma variedade de escritos essencialmente centrados nas obras de Borges e Severo Sarçuy. Aqui também, o movimento de ideias de que a *Ometeca* faz parte ultrapassa o âmbito da revista. Anuncia-se já o intercâmbio de textos entre a revista C.T.S. — Ciência, Tecnologia, Sociedade, editada pela A.C.T.P., em Lisboa; e a preparação de uma antologia sobre literatura e ciência no espaço cultural ibérico.

Unificar duas culturas desperta a interrogação «quais são elas?». Conheçamos os colóquios de Córdova e Tsckaba, que puseram em contacto, respectivamente, físicos e místicos; e gente da ciência, ocidental e do Japão. Em ambos os casos, é discutível se houve alguma aproximação a uma síntese; e a linha de demarcação entre as culturas era traçada diferentemente.

Neste preciso ponto, *Ometeca* e *Symmetry* não sintonizam totalmente. Se um dos pólos de oposição entre duas culturas — o «esprit de géométrie», a ciência, é constante, o lugar do outro — o «esprit de finesse» — varia. Num caso, tende a especializar-se na poesia; no outro, será mais vasto que o próprio conceito de arte.

Questão de gosto do editor, ou de real dificuldade no delimitar da segunda cultura?

José Carlos Tiago de Oliveira

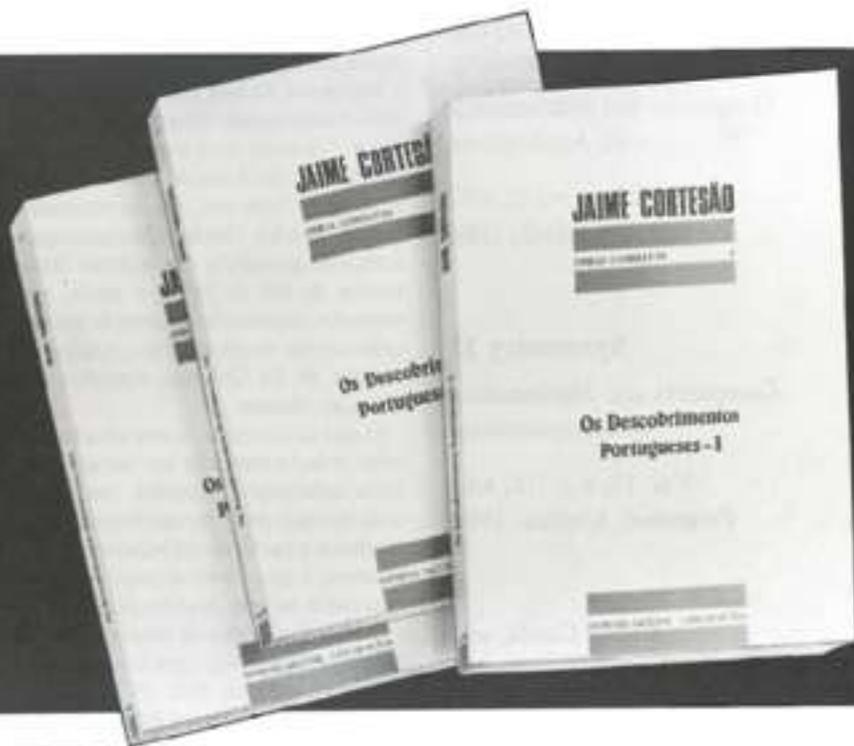
LIVROS
DA
IMPRESA
NACIONAL

JAIME CORTESÃO

OBRAS COMPLETAS

"A atitude de Jaime Cortesão [...] é marcada pela afirmação da função pública da história como estígio da consciência livre."

Jorge Borges de Macedo



INCM

IMPRESA NACIONAL - CASA DA MOEDA

IMPRESA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO



N.º 6
JÁ À VENDA

Preço: 650\$00



RELANÇAMENTO
N.º 2
DE NOVO À VENDA

Preço: 500\$00



Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrim. Portugueses

PALAVRAS NO TEMPO

As grandes entrevistas do DN
numa antologia histórica



Volume 1. Política (já à venda em todas as livrarias)
Volume 2. Cultura (a lançar brevemente)

Uma edição

Diário de Notícias

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

ESTRATÉGIA DE APOIO A INTERNACIONALIZAÇÃO DA ECONOMIA PORTUGUESA

O Banco de Fomento e Exterior, correspondendo aos objectivos
de internacionalização da economia portuguesa,
cria novos apoios financeiros
ao investimento empresarial no estrangeiro

CRÉDITO PARA INVESTIMENTO

Linha de crédito com as seguintes características:

Montante:

Até 2 milhões de contos;

Aplicação:

Realização ou aquisição de capital social de empresas sediadas no estrangeiro que tenham como objectivos, designadamente, promover a venda de produtos de origem portuguesa no exterior e instalar ou adquirir unidades produtivas em outros países.

Beneficiários:

Pessoas singulares ou colectivas.

Moeda e Taxa de Juro:

As operações poderão ser contratadas em qualquer das moedas aceites pelo Banco de Portugal e beneficiarão das melhores condições dos respectivos mercados.

Prazo:

Até 7 anos.

Garantias:

As usualmente praticadas pela Banca

CAPITAL DE RISCO

Dotação Inicial:

Até 500 000 contos.

Objectivos:

Estimular a criação ou desenvolvimento de empresas no estrangeiro por iniciativa de agentes económicos portugueses ou outras entidades por eles controladas.

Aplicação:

Participação no capital social das empresas referidas, directamente pelo BFE ou através de sociedades de capital de risco, suas participadas.

Apoios Complementares:

Possibilidade de acesso ao conjunto de apoios gerais ou específicos praticados pelo BFE, de acordo com as respectivas condições e ainda de assistência nos estados de viabilidade do investimento.



Banco de Fomento e Exterior

O investimento como força criadora



1002750480001