

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**ENTRE A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO:  
O PARAÍSO RESISTENTE**

**BRENDA CARLOS DE ANDRADE**

Recife, fevereiro de 2007

**BRENDA CARLOS DE ANDRADE**

**ENTRE A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO:  
O PARAÍSO RESISTENTE**

DISSERTAÇÃO apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Letras em cumprimento às exigências  
para obtenção do grau de mestre.

Área de Concentração: Teoria da Literatura

Orientador: Prof. Dr. Roland Gehard Walter

Recife, fevereiro de 2007

**Andrade, Brenda Carlos de**

**Entre a memória e o esquecimento: o paraíso resistente/ Brenda Carlos de Andrade. - Recife : O Autor, 2007.**

**83 folhas**

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CAC. Teoria da literatura, 2007.**

**Inclui bibliografia**

**1. Literatura comparada 2. Literatura brasileira - crítica. 3. Literatura estrangeira – crítica. 4. Identidade I. Título.**

**82.091  
809**

**CDU (2.ed.)  
CDD (22.ed.)**

**UFPE  
CAC2007-11**

# **ENTRE A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO: O PARAÍSO RESISTENTE**

**BRENDA CARLOS DE ANDRADE**

Banca Examinadora:



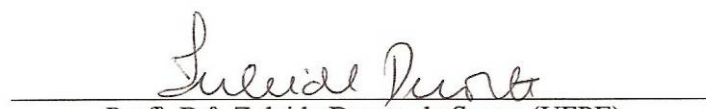
---

Prof. Dr. Roland Gerhard Walter (UFPE)  
ORIENTADOR



---

Prof. Dr. Antonio Paulo Rezende (UFPE)



---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Zuleide Duarte de Souza (UFPE)

## **AGRADECIMENTOS**

A minha mãe, Teresinha Carlos, pelo amor e compreensão, pelo esforço constante de tentar me ensinar a querer ser sempre alguém melhor e, acima de tudo, por ter sido minha primeira e maior professora, minha “interlocutora nas vicissitudes, companheira nas esperanças”.

A meu pai, Antonio de Pádua, que exigiu de mim sempre uma postura irretocável com os estudos, pelo seu amor incondicional.

A meus irmãos, Júlia, amiga mais antiga, e João Pedro, por me lembrarem constantemente que existe vida fora da academia.

À professora Sônia Ramalho e à professora Virgínia Leal, minhas primeiras orientadoras, a quem devo muito do meu aprendizado e postura na academia, pelo apoio desde meus primeiros anos da graduação.

Ao professor Roland Walter, por tudo porque seria difícil enumerar cada um dos tópicos.

Ao professor Alfredo Cordiviola, pelos últimos quatro anos de aprendizagem, de apoio, pela co-orientação extra-oficial e, principalmente, por me fazer acreditar.

À professora Zuleide Duarte, pelo aconchego do abrigo, pela biblioteca e, acima de tudo, pelo carinho com que me acolheu.

Ao professor Anco Márcio, por sua postura, exigindo sempre dos alunos o máximo e, às vezes um pouco mais.

Ao professor Antônio Paulo Rezende, pela disponibilidade e simpatia com que me recebeu e aceitou ler meu trabalho.

Ao Departamento de Letras e ao Programa de Pós-Graduação em Letras desta universidade, por me proporcionarem a melhor formação que poderia ter.

Aos meus professores da Universidade Católica de Pernambuco, pela formação, compreensão e o carinho que recebi deles.

A Bione e Rogério, por fazerem parte do processo paralelo de formação intelectual, pela amizade e pelo desafio da convivência que me fez sempre querer melhorar, compartilhando não só as angústias e vicissitudes do curso de mestrado, mas, também, seus momentos mágicos.

A Carmen e a Fabiana, companheiras, amigas constantes, sem as quais nem o projeto nem essa dissertação teriam sido concluídos.

A Ana Adelaide, Flávia Guimarães, Adriana Dória, André e demais companheiros do programa, pela convivência agradável e as constantes trocas de conhecimento.

A Carol, Artur, Theresa e Érica, pela constante presença e apoio, que se tornaram imprescindíveis nos últimos meses de trabalho.

Ao CNPq, que financiou não só essa dissertação de mestrado, como também financiou minha formação inicial em pesquisa com o PIBIC.

À Professora Angela Dionísio, pelas oportunidades e pelo aprendizado decorrente delas.

À Diva, pela solicitude e presteza dos serviços prestados.

## SUMÁRIO

Resumo.....	2
Abstract.....	3
Introdução.....	4
Capítulo I: Era o Paraíso.....	14
Capítulo II: Feitiço do Paraíso.....	41
Capítulo III: Paraíso em xeque: passagens do Paraíso.....	54
Capítulo IV: Ilhas de Memória: imaginação e desejo na (re)construção do lugar de origem.....	63
Considerações Finais.....	78
Referências bibliográficas.....	80

## RESUMO

O trabalho analisa, ao tratar da temática do paraíso na América ou a América enquanto paraíso, os elementos ou percepções relativos a esse imaginário na literatura contemporânea do continente, diferente do recorte dominante nos textos e trabalhos até então publicados. Interessa saber como o mito do paraíso perdido integrado à própria formação identitária americana é percebido, lido e relido no imaginário estético-literário atual. Em outras palavras, como esse mito presente na formação do continente americano foi atualizado pelo trabalho de memória nas sociedades contemporâneas. Para tal análise foram selecionados dois romances: *O Feitiço da Ilha do Pavão* de João Ubaldo Ribeiro e *Passages* de Émile Ollivier, que foram analisados seguindo a perspectiva estabelecida.

**Palavras-chave:** Memória, América, Identidade, Utopia.



## **ABSTRACT**

This work analyzes the elements and perceptions related to the theme of the paradise in America or America as paradise in the contemporary literature of the continent, which differs from the main lines of approach in this area. My purpose was to know how the myth of lost paradise is translated into the creation of American (in a broader sense) identity itself is felt, read and reread in the contemporary aesthetic-literary imaginary. In other words, how this myth, present since the formation of the American continent, has been actualized by the work of memory in society nowadays. In order to pursue this study, two novels were selected: João Ubaldo Ribeiro's *O Feitiço da Ilha do Pavão* and Émile Ollivier's *Passages*, that were analyze following the established perspective.

**Key words:** Memory, Americas, Identity, Utopia

## INTRODUÇÃO

Construções paradisíacas parecem ter sempre habitado a imaginação humana. Se é bem verdade que essas construções fazem parte da história da humanidade, ainda é mais quando se trata da história da América como um todo: esse continente foi construído sob o signo da promessa paradisíaca. As imagens que se avolumaram na Idade Média de paraísos celestes e terreaux, incluído neste último uma das grandes lendas da época, o reino do Preste João, ganham força de verdade com a descoberta do Novo Mundo/América. O território novo com suas variedades naturais cria, aos olhos de uma sociedade que começava a se ver como corrompida, um espaço límpido para recomeçar e uma possibilidade concreta de ter acesso ao Paraíso. Contemporaneamente, tornou-se impossível não compreender a experiência americana a partir da formação de um imaginário que remete sempre a esse desejo. No entanto, faz-se necessário notar que a apropriação desses mitos por diferentes comunidades e diferentes nações levou a resultados distintos.

O Paraíso vislumbrado no Caribe ou no Brasil é, muitas vezes, fruto de uma exuberância da natureza sedutora, é um paraíso *a priori*, já pronto e construído. Independente de tal fato condizer ou não com a realidade, é essa percepção que parece transpassar ao longo dos séculos. Já a América vista pelos primeiros puritanos destoa um pouco, ou mesmo muito, dessa realidade paradisíaca *a priori*, é um espaço selvagem que precisa ser construído. O Paraíso passa, nesse caso, a ser moldado em diálogo direto com o Velho Testamento, especificamente com o livro do Êxodo, quando o povo escolhido, o povo de Deus, após fugir do Egito passa quarenta anos isolado no deserto. O paralelo entre o povo de Israel e os Puritanos se torna óbvio e proveitoso para esses primeiros colonizadores da América do Norte.

...since the days of Tyndale, English Protestants had drawn a parallel between England and ancient Israel. Now, in the migration to New England, Puritans found that parallel even more compelling. Centuries earlier, for example, God had led the Jews out of Egypt,

through the Red Sea, and into the Promised Land. Now God led the Puritans out of England, across the Atlantic Ocean, and into another promised land. The Puritans made the most of this comparison. In the Puritan imagination, England became Egypt, the Atlantic Ocean became the Red Sea, the American wilderness became their own land of Canaan, and the Puritans themselves became the new Israel. (Hughes: 2003, 30)<sup>1</sup>

As adversidades, tanto na Canaã bíblica quanto na Canaã ‘reconstruída’ pelos puritanos, são como um teste divino pelo qual eles terminarão passando incólumes só para provar e aumentar a glória de Deus. O pacto forjado com Ele, ou melhor, nos termos da Bíblia, a Aliança é que vai marcar as primeiras gerações de colonizadores desse lugar que mais tarde virá se chamar Estados Unidos. A consciência dessa aliança e dos sacrifícios que ela implica bem como a tentativa de restaurar os modelos cristãos antigos, ou melhor dizendo os rituais dos primeiros cristãos, termina por moldar os primeiros mitos fundadores norte-americanos: o mito da nação escolhida (*chosen nation*) e o mito da nação natural (*nature’s nation*).

A origem do projeto para essa dissertação está na constatação não só de um retorno cíclico ao tema do Paraíso na América, mas também da incrível presença desse discurso nos mais diversos níveis e nos mais diversos países do continente americano: dos discursos megalomaniacos de políticos norte-americanos embasados na idéia do “*manifest destiny*” até o componente desiderativo que caracteriza a eterna espera de um futuro promissor na América Latina. Impressiona como todo esse material, mesmo quando subliminarmente, expressa em sua superfície retalhos que remetem a raízes instauradas profundamente na alma e no sentimento do ser americano.

A tópica das visões do paraíso parece já ter sido bastante abordada, especialmente quando relativa à invenção/ao descobrimento da América, por teóricos e especialistas em obras como “Visão do Paraíso” de Sergio Buarque de Holanda, “The Quest of Paradise” de Charles Sanford e “Wilderness and Paradise in Christian Thought” de George Williams (os

---

<sup>1</sup> ...desde os tempos de Tyndale, os protestantes ingleses estabeleceram um paralelo entre a Inglaterra e o antigo Israel. Agora, na migração para Nova Inglaterra, os puritanos acharam o paralelo ainda mais interessante. Séculos antes, por exemplo, Deus havia guiado os judeus na fuga do Egito, pelo Mar Vermelho, para a Terra Prometida. Agora, Deus guiava os puritanos para longe da Inglaterra, pelo Oceano Atlântico, e para uma nova terra prometida. Os puritanos aproveitaram ao máximo essa comparação. Na imaginação deles, a Inglaterra tornou-se o Egito; o Oceano Atlântico tornou-se o Mar Vermelho; as terras selvagens da América tornaram-se a sua própria Canaã e os puritanos, eles próprios, tornaram-se um novo Israel. (Todas as traduções feitas ao longo do texto são da autora)

dois últimos citados por Holanda no prefácio à segunda edição de sua obra). Esses estudos, situados mais ou menos nos anos 60, poderiam ser caracterizados como um primeiro momento mais sistemático de uma preocupação com o tema da América percebida enquanto paraíso desde o descobrimento e de suas implicações na formação cultural futura do continente. Fica evidente uma retomada dessa abordagem do mito do Paraíso em trabalhos produzidos nas últimas décadas, com os preparativos para a comemoração dos 500 anos de “descobrimento” da América, seguida pelas comemorações locais de diversos países. Esses estudos, em sua maioria, parecem, no entanto, abordar o tema nas produções da época do descobrimento (cartas, diários, relações) ou nas ficções caracterizadas como literatura de fundação.

O presente trabalho pretende, ao tratar da temática do paraíso na América ou a América enquanto paraíso, analisar os elementos ou percepções relativos a esse imaginário na literatura contemporânea do continente, diferente do recorte dominante nos textos acima citados. Interessa saber como o mito do paraíso perdido integrado à própria formação identitária americana é percebido, lido e relido no imaginário estético-literário atual. Em outras palavras, como esse mito presente na formação do continente americano foi atualizado pelo trabalho de memória nas sociedades contemporâneas.

Dentro dessa perspectiva, vários romances se prestariam para tal análise, entretanto privilegiou-se a análise comparativa entre as obras *O Feitiço da Ilha do Pavão* de João Ubaldo Ribeiro e o romance *Passages* de Émile Ollivier (escritor haitiano/canadense). A determinação na escolha desse *corpus* deu-se por dois eixos distintos: um externo às obras e outro interno. O eixo externo, embora não seja preponderante, pode fornecer um espaço de reflexão entre o contexto local (nacional) e um outro país simbólico do continente, o Haiti, por se tratar de uma das primeiras colônias a se tornar independente na América. O eixo interno reforça a importância da comparação das duas obras, pois ambas trazem percepções quase opostas sobre o paraíso como herança – enquanto na obra de Ollivier ele aparece quase como uma maldição, na de Ribeiro se mostra como uma bênção ainda não totalmente aproveitada. As duas coincidem, porém, numa visão projetiva otimista/esperançosa.

A dissertação aqui apresentada, portanto, visa analisar nos romances de João Ubaldo Ribeiro e de Émile Ollivier elementos das percepções iniciais do continente

enquanto paraíso e de que forma esses elementos se articulam para se projetarem numa utopia como imagem de um devir histórico e nas construções de identidades americanas.

Em pesquisas de trabalhos sobre o tema foi constatado que a bibliografia existente, conforme já dito, se restringe a produções da época do descobrimento e a obras caracterizadas como literatura de fundação. Com relação aos estudos sobre os romances selecionados, foram encontradas três dissertações sobre *O Feitiço da Ilha do Pavão*, respectivamente: Santos (1999), Correa (2001) e Geremia (2001)<sup>2</sup>. O material encontrado sobre *Passages* constitui-se de publicações internacionais, sendo a maior parte em periódicos enfocando a questão da memória nas obras do autor. Trabalhar com os romances selecionados associados ao tema do paraíso significa, então, propor uma abordagem diferente das já desenvolvidas, pois, ao mesmo tempo em que se funda em linhas de pesquisa já estabelecidas, possibilita, ao uni-las, abrir novos caminhos para a compreensão de traços comuns nas identidades da América. Sergio Buarque de Holanda, no prefácio à segunda edição do seu livro *Visão do Paraíso*, afirma que:

Marcando tão vivamente os começos da expansão das nações ibéricas no continente, era inevitável, não obstante, que o mesmo tema paradisíaco chegasse a imprimir traços comuns e duradouros à colonização das várias regiões correspondentes à atual América Latina. (Holanda, 2000: xv)

Embora Holanda se limite, nesse trecho, às colônias das antigas nações ibéricas – mais adiante ele abarca também a América anglo-saxônica em sua afirmação – é provável que esse pensamento seja extensível a todo continente. Se os traços impressos pelo tema paradisíaco não só são comuns na América como são duradouros, há a possibilidade deles se constituírem como marca identitária no continente. Mais adiante no prefácio Holanda admite a “força do contágio” da imagem edênica e a possibilidade de um estudo sério sobre as novas formas que essa imagem tomou com o passar do tempo.

---

<sup>2</sup> Correia, no dia 29 de janeiro de 2007, defendeu uma tese, *Metáforas do Arquipélago: diversidade e transculturação nas Américas*, que incluía um estudo sobre *O Feitiço da Ilha do Pavão*. Entretanto ainda não foi possível a leitura desse material devido à recente defesa.

Dessa forma, a investigação dos motivos edênicos nas obras selecionadas pode iniciar um profícuo debate a respeito de um traço de identidade, aparentemente, pertencente a todo continente americano, num momento em que as identidades nacionais parecem estar sendo dissolvidas/implodidas com o processo de globalização que vivemos. Ao mesmo tempo as propostas de estéticas do pós-modernismo como as de Linda Hutcheon (1991) caracterizam, como um dos elementos básicos do momento, uma releitura crítica do passado, que como parte da estética não apresenta soluções para o presente, mas, no processo de recriação/reconstrução, acaba por fazer refletir sobre as construções fundadoras (narrativas mestras), o que parece ser o caminho para entender e, talvez, encontrar caminhos para negociar algumas crises do presente. Investigar as obras de Ollivier e Ribeiro significa, portanto, uma tentativa de compreensão da formação das características identitárias na América, suas similaridades (solo mútuo) e suas características específicas em diferentes locais e diferentes leituras.

No romance *Passages*, são intercaladas passagens das vidas dos personagens, que foram forçados ou estão sendo forçados a emigrar. Enfocam-se, assim, alternadamente, um grupo de haitianos que se vêem forçados a partir para os Estados Unidos e um escritor haitiano que vive no Canadá já há muitos anos. No primeiro caso, a ilha (Haiti) funciona como elemento que repele e, no segundo, como elemento que atrai. Embora os ideais pareçam opostos, o que move esses personagens é uma busca incessante de uma terra prometida, uma imagem do paraíso.

No romance de João Ubaldo Ribeiro, *a Ilha (do Pavão)* parece constituir claramente o próprio espaço do paraíso, um quase paraíso. Toda a narrativa aparece circunscrita a esse espaço geográfico. Um dos motores da obra é a luta para isolar a ilha do resto do mundo de forma a não deixar que ela seja invadida por valores corrompidos, tornando-se um lugar *abençoado*, a própria terra prometida.

A partir dos comentários das obras apresentados acima, faz-se necessário levantar os questionamentos relacionados a seguir. Como se constitui o imaginário do paraíso nas duas? Qual a relação (semelhanças e diferenças) entre o paraíso vislumbrado/imaginado pelo migrante e o paraíso construído (ou que se tenta construir) na Ilha do Pavão? Qual a diferença entre o ideal de paraíso entre o recém emigrado, aquele que já emigrou há algum tempo e do que permanece em sua terra? Como as estratégias de memória e esquecimento

remodelam o mito do paraíso nas obras selecionadas para análise? Que semelhanças entre esses paraísos podem corroborar a hipótese do paraíso como marca identitária na América?

Iniciou-se o processo de análise dessas questões a partir de quatro pressupostos base: (1) as obras *Passages* de Émile Ollivier e *O Feitiço da Ilha do Pavão* de João Ubaldo Ribeiro através de trabalhos de reapropriação (memória e esquecimento) do mito do paraíso perdido, que dominou a América no início da colonização, reconstroem criticamente a história da América (o diacrônico no sincrônico); (2) as reminiscências do paraíso perdido se constroem através da paródia (Hutcheon, 1991) do contexto sócio-histórico-cultural dos povos latino-americanos, mais especificamente brasileiros e haitianos; (3) o Paraíso desempenha, nessas obras, a função de um devir, uma perspectiva de futuro, embora no presente ele possa ser lido tanto como uma maldição quanto como uma bênção; (4) as marcas do paraíso expressas nas obras selecionadas podem ser incluídas/percebidas como traços característicos de identidade no continente americano.

Embasado nos pressupostos, acima citados, pretendeu-se investigar como o mito do paraíso terrestre, difundido no continente americano desde a época do descobrimento, é relido e reestruturado na forma e no conteúdo das obras *Passages* de Émile Ollivier e *O Feitiço da Ilha do Pavão* de João Ubaldo Ribeiro, caracterizando uma possível marca de identidade na América Latina. Num primeiro momento, então, foram identificados os elementos discursivos que apontam, nos documentos do descobrimento do séc. XVI, uma relação explícita entre a América e o Paraíso Terrestre (capítulo I) para, no momento seguinte, tentar relacioná-los com esses elementos discursivos reaparecem nas obras selecionadas para análise (capítulos II e III). A terceira parte se dedica a comparar as diferenças e semelhanças nas apropriações do discurso do paraíso nas duas obras (capítulo IV).

Ao pensar o mito do Paraíso Terrestre como uma característica da formação identitária do ser americano, chama a atenção a resistência, enquanto memória, desse signo. Na verdade, é a memória que articula essa percepção inicial da América com esse traço persistente na formação cultural ao longo dos séculos de fabricação da América. A memória parece ser a chave, ou ferramenta, para entender esse processo de construção que remonta constantemente às origens. Através dela, é possível pensar esse processo cíclico, essa tentativa constante e renitente de retorno à primeira visão da América, a “visão do

paraíso”. Usar claramente os processos de memória para entender esse traço, torna-se ainda mais interessante se pensarmos que, esse material, que chamamos memória, constitui-se de atos falhos, esquecimentos e criações que tentam preencher lacunas, forjar sentidos, dar identidades. A memória surge, por sua vez, atrelada a uma ambivalência: o binômio lembrança e esquecimento. Os dois termos costumam aparecer vinculados ora compondo um mesmo processo de cognição ora se confrontando enquanto processos opostos. A compreensão de uma ou outra possibilidade costuma gerar diferentes questionamentos e abordagens no que se refere a estudos sobre esses dois processos.

O dois termos parecem compor lados diferentes de um mesmo processo que gera questionamentos em diferentes áreas do conhecimento humano. Tenha relação com o coletivo ou com o individual, esse processo se caracteriza, normalmente, por encontrar-se na base para construção de paradigmas identitários e, por isso, abarca os dois movimentos de lembrança e de esquecimento. As duas práticas são essenciais na formação de modelos de identidades aceitáveis. Esquecer determinados fatos implica uma maior valoração (lembrança) de outros e, o contrário, lembrar-se de algo implica o esquecimento de outra coisa. Ou ainda segundo Davis y Starn:

For example, nothing could be more basic to most people than the contrast between memory and forgetting – or actually be more vulnerable even to mild questioning: isn’t forgetting only the substitution of one memory for another; don’t we forget to remember, or remember to forget? (Davis e Starn, 1989: 2)<sup>3</sup>

Harald Weinrich, em seu livros *Lete: arte e crítica do esquecimento*, os toma como processos distintos e excludentes, ao final pregando a arte do esquecimento como a mais adequada e necessária na atualidade. Essa compreensão dos dois em blocos diferentes coaduna-se, de certa maneira, com a concepção clássica de que a memória seria como um bloco para estocagem de dados e o esquecimento seria a perda das lembranças/memórias armazenadas devido à danificação desse banco.

---

<sup>3</sup> Por exemplo, nada pode ser mais básico para a maioria das pessoas do que o contraste entre memória e esquecimento – ou ser verdadeiramente mais vulnerável mesmo à inocente questão: não é o ato de esquecer apenas uma substituição de uma memória pela outra; não nos esquecemos para lembrar ou lembramos para esquecer?



Com uma proposta um pouco mais ousada no que diz respeito à compreensão do que seja memória, Israel Rosenfield destaca, na área da neurologia, seu caráter mutável como consequência do processo de formação do cérebro. Baseado na teoria de Gerald Edelman sobre a função cerebral e contra a idéia de que a memória seja armazenada no cérebro, Rosenfield argumenta:

Il n'existe pas de souvenirs spécifiques au niveau cérébral; ne s'y trouvent que les moyens nécessaires à la réorganisation d'impressions antérieures, destinées à donner une réalité concrète au monde incohérent et irréel de la mémoire. Les souvenirs ne sont pas immuables mais sont des reconstitutions opérées sur le passé et en perpétuel remaniement, qui nous donnent un sentiment de continuité, la sensation d'exister dans le passé, le présent et le futur. Ce ne sont pas des unités discrètes, se perpétuant à travers le temps, mais un système dynamique. (Rosenfield, 1994: 87)

Antes, no prólogo, Oliver Sacks escreve ainda sobre a teoria de Edelman:

Il [Edelman] nous fournit une explication radicalement nouvelle du cerveau et de l'aptitude de l'organisme à la categorization des perceptions; de sa capacité – sans avoir été pour cela préprogrammé ni «câblé» comme une machine – de se créer un monde perceptuel et sémantique qui lui est propre, à partir des milliards de stimuli, chaotiques et non identifiés, qu'il reçoit; mais aussi comment, peut-être, il parvient à créer de la conscience et du langage, sans avoir besoin pour cela des capacités «innées» chères à Chomsky. (In: Rosenfield, 1994: 13)

Assim, a memória aparece no livro de Rosenfield como produto de estímulos do presente que determinam sua natureza moldando os fatos do passado. A idéia de memória como um sistema dinâmico continuamente criando um presente, recriando um passado e se projetando em um futuro, imaginado de acordo com as categorias e estímulos suscitados em determinado momento, parece, no entanto, não deixar muito espaço para o esquecimento, pois, se a memória é fruto de uma criação do presente com bases em estímulos por nós recebidos, o que seria o esquecimento? Se não existe um estoque de memórias no cérebro, não há nada a esquecer a nível individual, uma vez que não há nada armazenado que se possa esquecer. Dito de outra forma, se cada vez que lembramos

alguma coisa, estamos, de fato, criando um novo objeto referencial, não poderíamos, então, considerar o não lembrar, já que se trata de uma criação, algo novo.

No campo coletivo, no entanto, onde se criaram distintas formas de conservação da memória fora do cérebro, é possível que haja uma categoria que se possa chamar de esquecimento. Nesse caso, o esquecimento seria, dito de uma maneira superficial, toda omissão voluntária ou involuntária de um fato acontecido. Em casos de desconhecimento sobre a matéria como, por exemplo, comunidades e/ou tradições sobre as quais já ninguém sabe e que também não tenham deixado marcas no mundo de hoje, poder-se-ia falar, talvez, de perpetuação do esquecimento, já que em determinado momento elas foram omitidas da história. Maurice Halbwachs, em *A Memória Coletiva*, relaciona o esquecimento com a dissolução dos grupos aos quais determinadas memórias eram associadas: “Esquecer um período de sua vida é perder contato com aqueles que então nos rodeavam” (2004: 37). Dessa forma, o esquecimento, mais do que uma simples omissão, seria a perda de conexão com o passado ou determinado período do passado, sendo assim um processo determinado pelo presente ou pelo local ocupado no presente por aquele que recorda.

Poder-se-ia questionar a diferença entre os dois processos de esquecimento e de memória, já que, muitas vezes, a memória também é vista como uma construção elaborada a partir do presente e, por isso, condicionada por ele. Na introdução ao número 26 da revista *Representations*, dedicado à memória, Davis e Starn chamam a atenção exatamente para isso quando afirmam: “...whenever memory is invoked we should be asking ourselves: by whom, where, in which context, against what?” (1989: 2). Talvez seja necessário compreender os dois não enquanto processos opostos, mas sim como duas faces de um mesmo processo que necessita dos dois para se concretizar. Ao se trabalhá-los, então, é preciso sempre ter em conta que eles são articulados a partir de um lugar sócio-histórico-cultural e, por isso, são condicionados.

É nesta perspectiva, formada por pólos que aparentemente se negam, que se encontrou o espaço de criação de identidades individuais ou coletivas (sejam étnicas, nacionais entre outras). Tradições, histórias, identidades são, assim, fomentadas em uma estreita passagem entre memória (lembrança) e esquecimento, o que explica o caráter maleável e mutável dessas “criações” (ainda que muitas vezes se queira pensá-las como

fixas/estáticas e imutáveis), já que a base mesma que as fundamenta se situa em um terreno movediço, que, não somente permite como, se caracteriza pela própria mutabilidade. A esse respeito é interessante lembrar Hall (1998), que prefere referir-se a tais manifestações identitárias, não como identidades, senão como identificações, o que traz a idéia de uma construção cambiante.

Pode-se dizer que, como em todas as nações, foi na estreita passagem entre memória e esquecimento que se começaram a formar identidades latino americanas, com o agravante que, como em todos os lugares que sofreram um processo de colonização mais ou menos recente, essa construção/criação não costuma(va) passar-se somente entre diferenças internas, senão entre choques intra- e interculturais. Em consequência, estes choques entre os materiais a serem esquecidos ou lembrados tomaram grandes dimensões no continente americano (ou nações colonizadas de uma maneira geral). Definir-se entre estrangeiros e populações nativas surgiu como um desafio e descobrir nosso espaço no meio desses enfrentamentos (interno e externo / memória e esquecimento) sempre pareceu a função daqueles que escreveram a América. Vários autores e especialistas já falaram desse espaço surgido dos enfrentamentos entre as culturas colonizadora e colonizada. Quando escreve a esse respeito, Homi Bhabha (2003) defende uma estratégia interessante – a mímica – através da qual se cria um lugar de releitura cultural, em que a repetição sempre é simbólica e sempre acrescenta alguma coisa àquilo que é dito. A repetição, assim como a memória/lembrança, seria sempre uma (re)criação do já dado – “quase o mesmo, mas não exatamente” (Bhabha, 2003: 134). Ou melhor explicado em suas próprias palavras, a mímica seria “...um discurso na encruzilhada entre o que é conhecido e permitido e o que, embora conhecido, deve ser mantido oculto, um discurso proferido nas entrelinhas e, como tal, tanto contra regras quanto dentro delas” (Bhabha, 2003: 135).

Assim, o presente estudo visa compreender como os processos de memória e esquecimento, assimilação e repúdio, (re)construíram e assimilaram formas dos discursos iniciais sobre o descobrimento, atualizando-as e validando-as enquanto traços característicos do continente americano, não se voltando para uma visão nostálgica, uma tentativa de recuperação passadista. Tais traços característicos na formação identitária na América, embora possuam uma base comum, acabaram diferenciando-se devido a histórias locais.

## **CAPÍTULO I**

### **ERA O PARAÍSO**

No princípio era o Verbo, e o Verbo  
estava junto de Deus e o Verbo era  
Deus. (João 1:1)

Embora possa aparentar um certo despropósito um início de trabalho acadêmico com o Evangelho segundo São João, outras palavras não se enquadrariam melhor. Não só porque a temática do capítulo engloba um mito fundador que se forjou a partir de bases religiosas (cristãs), mas também e principalmente porque esse primeiro versículo do Evangelho de São João encarna perfeitamente a construção ou invenção da América, tema que subjaz ao longo desse capítulo. A América foi antes de tudo verbo. Não se quer dizer, contudo, que não houvesse um referente material para esse “verbo”, mas sim que, para além do que realmente fosse esse referente material, a idéia de América forjou-se no imaginário, do que hoje chamamos civilização ocidental, a partir de um viés fundamentalmente discursivo. E esse viés discursivo tendeu a interpretar esse espaço recém descoberto como o Paraíso Terrestre ou, ao menos, como reflexo desse Paraíso.

Esse problema da tensão entre o referente e a interpretação que dele se fez é uma das grandes preocupações de Edmundo O’Gorman em seu livro *A Invenção da América*. Partindo da simples afirmação tida como senso comum histórico: “Colombo descobriu a América em 1492”, o autor desenvolve algumas dezenas de páginas para demonstrar a incoerência ou mesmo a impossibilidade de tal assunção. Para O’Gorman as bases dessa incoerência se fundam nos documentos de Colombo, que morreu acreditando que teria chegado na ponta mais oriental da Ásia, sendo assim integrando, ao velho imaginário medieval sobre o Oriente, a recente descoberta e interpretando-a a partir de referentes conhecidos, símbolos da idéia que se tinha do Oriente naquela época.

Mas perguntamos se isso foi verdade o que ele, Colombo, fez ou se isso é o que agora se diz que ele fez. (...) Esta colocação é decisiva, porque revela, de imediato, que quando os historiadores afirmam que a América foi descoberta por Colombo, não descrevem um fato

em si evidente, mas sim nos oferecem a maneira pela qual, segundo eles, deve-se entender um fato evidentemente muito diferente: é claro que chegar a uma ilha que se acredita próxima ao Japão não é a mesma coisa que revelar a existência de um continente que, até então, ninguém suspeitava que existisse. Em suma, vê-se que não se trata daquilo que, por documentos, sabe-se que aconteceu, mas de uma idéia a respeito daquilo que se sabe que aconteceu. (O’Gorman, 1992: 25-26)

O’Gorman evidencia na sua análise a tensão que existe entre um fato, nesse caso histórico, e a interpretação que dele se faz. Essa tensão vai se expressar em dois níveis: primeiro, na relação dos historiadores com os documentos históricos (material de que trata o autor no livro citado) e segundo, na relação de Colombo e de outros viajantes, como Vesúcio, com o novo espaço encontrado. No primeiro caso, o tem-se como resultado uma construção, se não errônea, ao menos complicada, já que sobrepõe a idéia de América, fato *a posteriori*, à descoberta de Colombo, fato *a priori*. Funda-se nessa incoerência, aparentemente negligenciada pelos historiadores, a crítica de O’Gorman a um dos fatos mais “óbvios” para história americana. Entretanto, surge com sua análise um outro problema: se a idéia de América é algo *a posteriori* o que era esse espaço geográfico durante esse lapso temporal? Se a resposta se insinua na ponta da língua (um espaço onde se dá a projeção de desejos dos europeus), há de se admitir que tal resposta não diverge muito da idéia de América forjada posteriormente, depois que esse espaço é concebido como continente individualizado. É preciso ter claro que a crítica do autor não é irrelevante, deve-se, porém, estar consciente de que não se pode apagar tal afirmação da história das Américas sem apagar-lhes um traço de seu próprio processo de construção/invenção.

Afirmar que Colombo descobriu a América em 1492 faz parte do processo de criação desse continente no imaginário mundial, ou ao menos ocidental. Porque, se é correta a avaliação de O’Gorman de que esse continente não foi descoberto/inventado pelo Almirante, parece indubitável que, apesar de Colombo aparentemente jamais ter acreditado haver chegado a um outro lugar que não fosse às Índias Orientais, todas aquelas imagens que se forjam no imaginário dos viajantes posteriores passam pela leitura/interpretação que delas deu Colombo. Em outras palavras, tanto ele como os outros leram esse novo espaço a partir de esquemas pré-estabelecidos pelas imagens medievais do oriente, que aqui podem simplesmente significar um lugar distante capaz de absorver os anseios e desejos do imaginário europeu de época. Se não se sabia o que se estava descobrindo, associou-se esse

espaço a uma idéia plausível para os contemporâneos: a possibilidade concreta de um paraíso terrestre. “La invención es una experiencia sin precedentes, cuya novedad puede ser tanto la creación de un objeto como la acción de descubrir algo que no se conoce pero que ya existe” (Ainsa, 1998: 32). Certamente os viajantes posteriores a Colombo já estavam conscientes da novidade desse espaço, diferente desse primeiro viajante, o que por si só dá uma outra conotação às repetições de lugares comuns do discurso do descobrimento. No entanto, tal “divergência” não anula o fato de ter sido o Almirante o primeiro a enunciá-los, provavelmente, é a primazia desse discurso respaldado por ser o primeiro a estar fisicamente na terra e associá-la à imagem do Paraíso Terrestre construída ao longo da Idade Média que lhe franqueie ainda o direito de figurar ainda como descobridor desse continente. Afinal, se ele não disse que aqui era um Novo Mundo, seus relatos ajudaram a moldar o grande mito fundador das Américas: o do Paraíso Terrestre, pois ele leu esse lugar através de esquemas passados, criando um espaço onde passado discursivo e realidade material se uniam formando uma nova possibilidade física. Ainda que essa possibilidade não parecesse, aos olhos dos primeiros, tão novidade assim.

Por lo tanto, España descubrió América a partir de su encuentro ‘físico’ y la develó al mundo como algo ‘real’ y existente. Al hacerla ingresar al espacio del Occidente conocido, lo hizo incorporando a la historia universal no sólo la nueva realidad descubierta, sino también el pasado, lo que era la propia historia americana, tal como reflejaban las variadas expresiones de culturas y civilizaciones abordadas. En ese sentido, España no tenía por qué ‘inventar’ América, en tanto el continente ‘ya’ existía con anterioridad al 12 de octubre de 1492. No se trataba más que del encuentro de un Nuevo Mundo que poseía un rico patrimonio al que lo único que había que hacer era ‘inventariar’ para mejor conocerlo. Pero nada más ajeno a una invención que un ‘inventario’. (Ainsa, 1998: 29-30)

Se há um problema de ambigüidade para os historiadores, tal ambigüidade não é menor quando se trata da interpretação da América pelos próprios viajantes. Em seu livro *De la Edad de Oro al El Dorado*, Fernando Ainsa expõe claramente o problema dessa ambigüidade constitutiva do ser americano através de dois mitos bastante explorados durante o descobrimento e ao longo da conquista da América: a Idade de Ouro e El Dorado. A tensão entre fato e interpretação é exposta nesse livro em outros termos, ao pensá-la, Ainsa funda seus pólos entre o *ser* e o *dever ser* americano, entre realidade e desejo. Binômios esses que justificaram a forte presença, ou melhor a função histórica das utopias nas Américas, no caso os dois mitos seriam exemplos paradigmáticos dessas

utopias e a variação entre um e outro poderia bem medir a instabilidade do ser humano entre o desejo de harmonia e necessidade de material de sobrevivência ou mesmo, e principalmente, a vontade de enriquecer rápido pelo acúmulo de riquezas materiais frutos dessas expedições marinhas. Fique claro que no substrato mais profundo os dois são lidos como utopias, como expressões profundas do desejo europeu/humano, como duas representações do paraíso. No entanto, ambos se adaptam a contingências díspares, embora não excludentes.

En efecto, los territorios donde se concilian los valores antinómicos del Edén y El Dorado pueblan la “geografía utópica” estructurada alrededor de la certeza, que el espacio ideal de la Tierra Prometida se encuentra en algún lugar del mundo recién descubierto. El único problema es localizarla y hacerla suya. Justamente en nombre de esa conquista se organizan la mayor parte de las expediciones “al final de las cuales se encuentra a la vez el botín y el prodigio”. (Ainsa, 1998: 113-114)

Esses dois mitos podem ser tomados como duas leituras/interpretações diferentes da América enquanto Paraíso Terrestre: a Idade de Ouro simboliza a idéia de paraíso espiritual, fundada no próprio mito grego da Idade de ouro e na idéia do paraíso cristão; El Dorado se volta mais para um paraíso carnal, expressão das necessidades e anseios terrenos e que pode, de certa forma, ser associado à idéia de paraíso islâmico e seu jardim das delícias, lugar onde todas as privações a que o corpo foi submetido em terra seriam compensadas. “Este doble carácter otorga a la expedición la dimensión de haber iniciado el espectacular desarrollo de la aventura humana de la conquista del ‘tesoro’ como símbolo, sentido de expedición y descubrimiento en el cual el hombre cree recuperar el derecho a la felicidad perdida en la Edad de Oro” (Ainsa, 1998: 115). Embora ambas as visões possam parecer divergentes, convergem no que Ainsa vai chamar de intenção e função utópica (Ainsa, 1998: 159), ou seja, ainda que seus conteúdos variem, eles cumprem uma necessidade projetiva do *dever ser americano*, entre “el oro botín, y el oro prodigio; el metal y la Edad de Oro perdida, lo real y lo ideal siempre confundidos” (Ainsa, 1998: 129).

Assim, nessa ambigüidade entre necessidades bem terrenas e materiais e o desejo de um espaço harmonioso, místico e de paz espiritual, parece se forjar o discurso dos vários viajantes que nas Américas pisaram e descreveram suas gentes, fauna e flora. Os relatos de viagem dos três viajantes abaixo analisados vão demonstrar essas construções

ambíguas a partir de três momentos/perspectivas distintas, mas sempre trazendo esse pendore entre o espaço harmonioso de um paraíso espiritual e um paraíso mais humano de abundância de riquezas materiais e prazeres. Entre Colombo e Caminha o que se vê é uma mudança imensa de olhar: da surpresa que subjetiva o olhar a uma aparente objetividade. Num ponto equidistante dos dois, encontra-se Américo Vespúcio, que se já não tem o olhar “inocente” de Colombo, tampouco deixa de repetir um acervo de mitos medievais ligados ao paraíso ou a locais fantásticos e, até mesmo, como Colombo, chega a afirmar a possibilidade de ser, esse espaço, o Paraíso. À diferença do “descobridor das Américas”, Vespúcio parece não se espantar com nada e fazer, simplesmente, uso de um discurso já construído, de topos já exaustivamente repetidos, para se referir ao “Novo mundo”. Suas cartas e relatos usam de um repertório de imagens picantes e pitorescas, aparentemente, construído de um amálgama de diversos relatos já difundidos e com uma intenção de fomentar na imaginação de seus leitores/receptores um espaço do bizarro e do exótico.

## **CRISTOVÃO COLOMBO**

Esta parte tem como objetivo analisar a construção do discurso ambíguo nos textos sobre “América” escritos por Colombo nos primeiros anos do descobrimento. Dessa forma, instaurando, como discurso fundador, uma identidade ambígua constantemente permeada de traços opostos, que nos caracteriza e persegue como americanos, traço explorado, hoje em dia, por críticos e estudiosos da área como caracterizador de uma identidade nas Américas, mais especificamente, e em todos países frutos de processos colonizadores.

Nos últimos anos ganhou força, nos estudos culturais e literários, a idéia de uma formação de identidade que situa indivíduos e culturas em uma espécie de “entre-lugar”, como afirma Silviano Santiago, especialmente quando referindo-se a nações e espaços que viveram processos de colonização. Pondo em xeque, assim, uma noção mais estática de cultura que serve para unificar, mas, também, para neutralizar e ocultar diferenças, propõe



uma perspectiva mais crítica de fenômenos artísticos, políticos e econômicos. Esse lugar seria ao mesmo tempo um ponto de encontros e de choques, onde a diferença pode ser vista e compreendida. Vários estudiosos já trabalharam com uma noção de que seria essa zona que, guardando as devidas diferenças, parecem convergir para uma compreensão, em geral, semelhante, como o “terceiro espaço” de Bhabha e o “entre lugar” de Silviano Santiago.

Ainda que esse processo de situar pessoas em zonas limites esteja conectado com o processo de globalização (novas possibilidades de contatos entre diferentes áreas), nas Américas isso aponta para uma ligação intrínseca com a herança de uma colonização que desde o princípio inscreveu o continente em uma zona de ambigüidade e ambivalência constituída de opostos. Como escreve Walter:

Since the European ‘discovery’, conquest, and subsequent colonization of the continent, Americans (in the hemispheric sense) had to develop the notions of self and nation in the liminal space between colonization and decolonization, between the imitation of an imposed Westernized model of identity and the creation of an alternative pattern that would express cultural realities different from the Western norm.<sup>4</sup> (Walter, 2003: 18)

No entanto, a ambivalência se fez presente antes dos conflitos gerados a partir de choque inter- e intra culturais, entre colonizador e colonizado. Os primeiros discursos produzidos sobre o continente americano, como os de Colombo, parecem caracterizar a América, a sua natureza e suas gentes, ora como divina ora como demoníaca, ainda que surja com mais freqüência a natureza divina desse espaço. Sergio Buarque de Holanda argumenta que era necessário, para Colombo, não enxergar os perigos de forma que sua empresa não fracassasse logo do princípio. Seu argumento aponta para uma solução bastante explicativa para a predominância do elemento paradisíaco na escritura de Colombo, entretanto, graças a ele, Holanda pareça não fazer caso da importância do elemento “demoníaco” na construção da identidade nas Américas e, conseqüentemente, da imagem assimilada pelo mundo. Muitas vezes esse conjunto de características negativas não aparece no primeiro plano, não obstante, sempre se faz presente, subjazendo na estrutura positiva e muitas vezes deformando-a. Por exemplo, o ditado que afirma não haver pecado abaixo do

---

<sup>4</sup> Desde a “descoberta”, conquista e subsequente colonização européia do continente, americanos (num sentido amplo) tiveram que desenvolver noções do ser e da nação num espaço liminar entre colonização e descolonização, entre imitação de um modelo Ocidental de identidade imposto e a criação de um padrão alternativo que pudesse expressar realidades culturais diferentes da norma Ocidental.

Equador, em princípio foi enunciado para fortalecer a idéia de uma sociedade pré-adâmica cujas gentes não conheciam o pecado, porém parece que sempre trouxe consigo uma certa noção de promiscuidade e permissividade, que hoje em dia tem mais força do que a idéia de inocência.

Em um mesmo capítulo Holanda segue escrevendo:

Daquela exaltação e desta reação irá brotar e desenvolver-se, contra todas as oposições, crescendo mesmo com elas, a imagem de um Novo Mundo imaculado. Imagem tão persistente, e, segundo todas as aparências, mais fecunda em resultados práticos do que a outra, suscitada pelos seus antagonistas, que o terão por menos favorável à vida humana. (2000: 252)

Em sua argumentação, vê-se que ele admite a presença de uma visão negativa, mesmo que ao longo do capítulo transforme essa presença em quase inexistência, mas outorgando-lhe um grau relativamente pequeno de importância. Por outro lado, nessa parte do texto se vê uma ambigüidade, enquanto ele afirma que se criou uma imagem imaculada, admite a existência de uma imagem maculada. Como podem coexistir uma imagem imaculada e outra maculada sem que as duas se sobreponham, deformando e recriando uma a outra? Ao se sobreporem, acontece de uma aparecer mais que a outra, levando-nos a crer que seja mais importante, ainda que, verdadeiramente, não seja, pois estão indissociavelmente ligadas e a imagem de uma sempre terá por sombra a presença irônica da outra. É assim nesse espaço de ambivalências que podemos ver os textos de Colombo, construindo, talvez, as primeiras oposições formadoras da “identidade americana”.

A presença de dois pólos opostos na escritura de Colombo pode ser justificada por dois pontos principais: (1) como europeu do século XV, ele se maravilha e se espanta com a presença da natureza e das gentes tão distintas das da Europa, o que Colombo escreve falando de PALMAS, “la deformidad hermosa dellas”, surge como indício da oposição entre espanto e surpresa fortificada pela existência material de um mundo novo e belíssimo, mas, porque novo, é de todo assustador; (2) ao identificar alguns, ou melhor, muitos dos elementos nesta nova terra como semelhantes aos que compõem o discurso sobre o Paraíso Terrestre, Colombo os utiliza para construir seu discurso sobre o “Oriente”/“Novo Mundo”/“América”, que seria para ele o próprio Paraíso Terrestre. É

importante perceber que a tradição associa a presença de monstros à proximidade com este Paraíso, que estaria cercado por eles.

Quase se pode dizer de todas as descrições medievais do Éden que são inconcebíveis sem a presença de uma extraordinária fauna mais ou menos antropomórfica. Ela pertence, a bem dizer, aos arrebaldes daquele jardim mágico, e foi posta ali aparentemente pela própria mão de Deus. (Holanda, 2000: 21)

Em seus textos Colombo descreve a natureza e o homem americanos como uma materialização de elementos do Paraíso Terrestre, ou melhor como os elementos mesmos do Paraíso. Numa passagem da “Carta dirigida a los Reyes Católicos anunciando el descubrimiento de América”, conhecida como “Carta a Luis de Santángel”, quando descreve a natureza, escreve: “llenas [las islas] de árboles de mil maneras y altas, y parece que llegan al cielo; y tengo por dicho que jamás pierden la hoja”. As árvores que não perdem nunca as folhas são uma evidencia de uma fertilidade só possível no Paraíso, onde nunca era difícil obter comida ou cultivar a terra. No diário se encontra algo parecido: “junto con la dicha isleta están huertas de árboles las más hermosas que yo vie tan verdes y con sus hojas como las de Castilla en el mes de abril y mayo”. Para ele, é como se a terra descoberta vivesse em eterna primavera, fato que imediatamente parece ser percebido como indícios do Paraíso. Esta obsessão pela fertilidade da nova terra encontrada aparece em outras passagens:

Esta isla es bien grande y muy llana y de árboles muy verdes y muchas aguas y una laguna en medio muy grande, sin ninguna montaña, y toda ella verde, que es placer mirarla... (Diario-Sábado 13 de octubre);

Son estas islas muy verdes y fértiles y de aires muy dulces... (Diario-Lunes 15 de octubre);

Ella es isla muy verde y llana y fertilísima, y no pongo duda de que todo el año siembran panizo y cogen, y así todas otras cosas... (Diario-Martes 16 de octubre);

... y cantaba el ruiseñor y otros pajaricos de mil maneras en el mes de noviembre por allí donde yo andaba. Hay palmas de seis u ocho maneras, que es admiración verlas, por la deformidad hermosa de ellas, mas así como los otros árboles y frutos e hierbas. En ella hay pinares a maravilla y hay campiñas grandísimas, y hay miel, y de muchas maneras de aves, y frutas muy diversas. (Carta dirigida a los Reyes Católicos anunciando el descubrimiento de América)

Ainda que se saiba que Colombo, exagera um pouco, ou talvez muito, em suas descrições da terra, dizem que, por não haver encontrado ouro em sua primeira viagem, é importante considerar que, como já foi dito, ele tenha ficado realmente impressionado com o aspecto da nova terra. Elementos como a grande fertilidade da terra, a presença de muitas águas, “aires muy dulces”, as folhas sempre verdes e o mel são aspectos recorrentes na Bíblia para descrever a terra prometida: onde corre o leite e o mel. Interessa perceber que os elementos explorados por Colombo, nessas partes dos textos, fazem parte de uma tradição literária dos trovadores, da lírica e de novelas italianas, segundo Palm, “que selecciona la realidad a describir y que le hace reducirla a los cuatro elementos del paisaje culto” (apud Mignolo, 1987: 61). Mignolo segue, em seu texto, nomeando estes quatro elementos, que seriam: árvore, água, brisa e canto dos pássaros.

Chama a atenção que, ainda que tivesse essa idéia do Paraíso, não esquecia os propósitos comerciais de sua expedição, que lhe assegurariam patrocínio para outras viagens, como a preocupação com o ouro. É como se o Paraíso estivesse constantemente assombrado pela presença invisível da “civilização” a lhe alterar o caráter e a natureza. Sempre mencionava sua existência como algo seguro, de acordo com o que os nativos haviam dito, em algum lugar não muito distante, “...algunos de ellos traían un pedazuelo [de oro] colgado en un agujero que tienen a la nariz, y por señas pude entender que yendo al Sur o volviendo la isla por el Sur, que estaba allí un rey que tenía grandes vasos de ello...” (Diario-Sábado 13 de octubre), não obstante, o pouco coletado pelos navegantes não justificasse os gastos com uma empresa tão grandiosa.

Comparem-se, agora, as passagens anteriores que trazem uma idéia de paraíso celestial com as seguintes:

Había perros que jamás ladraron... (Diario-Lunes 29 de octubre)

Andando así en cerco de una de estas lagunas vide una sierpe, la cual matamos y traigo el cuero a Vuestras Altezas. (...) Es de siete palmos en largo; creo que de estas semejantes hay aquí en esta laguna muchas. (Diario-Domingo 21 de octubre)

Y vide muchos árboles muy disformes de los nuestros, y dellos muchos que tenían los ramos de muchas maneras... (Diario-Martes 16 de octubre)

...todas las playas sin roquedos, salvo que a todas hay algunas peñas acerca de tierra debajo del agua; por donde es menester abrir el ojo cuando se quiere surgir e no surgir mucho acerca de tierra, aunque las aguas son siempre muy claras y se ve el fondo. (Diario-Lunes 15 de octubre)

...oí un rugir muy terrible... en manera de una loma tan alta como la nao, y todavía venía hacia mí poco a poco, y encima de ella venía un filero de corriente que venía rugiendo con muy grande estrépito, con aquella furia de aquel rugir que de los otros hileros que yo dije me parecían ondas de mar que daban en peñas, que hoy en día tengo miedo en el cuerpo que no me trabucasen la nao cuando llegasen debajo de ella... (Carta del tercer viaje)

Allí me detenía en aquella mar fecha sangre, hirviendo como caldera por gran fuego. (Carta del cuarto viaje)

Nos primeiros exemplos, vê-se a natureza como uma espécie de expressão do divino, do mais alto que Deus pôde criar, com índices que levam a pensar no Paraíso antes do pecado original. Tudo, ou quase tudo, nessas descrições, está envolto em uma aura de harmoniosa beleza. Estes últimos exemplos, salvo ao final, representam uma certa força do demoníaco, não no sentido do diabo e do inferno propriamente dito, mas como símbolo de algo torpe e grotesco, ou seja em oposição à harmonia antes descrita, ainda que seja forjado pelas mãos de Deus. Os cães que “jamás ladraron”, a serpente de “siete palmos en largo”, o animal, que aparenta ser uma baleia, que se aproxima da nau, representam o estranho, o monstruoso, para os navegadores, representação justificável pelos dois pontos mencionados na segunda página desse capítulo. São também dignos de figurar em qualquer bestiário da época.

No quarto e sexto excerto, se pode ver a natureza como implacável e traiçoeira. É necessário “abrir el ojo” nas praias para não cair nas armadilhas das águas e chocar-se com pedras e formações rochosas submersas. Na sexta passagem citada acima, a imagem suscitada por uma tempestade transforma o mar em sangue que ferve; uma imagem demoníaca não somente pela carga de violência como também pela associação direta dos elementos “caldera” e “gran fuego” que fazem parte do campo semântico do inferno.

É interessante notar que no terceiro excerto que este não está associado a esses campos tão negativos. No entanto, há uma sutileza de raciocínio que desconcerta: “árboles muy disformes de los nuestros”. A primeira idéia que surge é a da diferença entre as árvores da América e as da Espanha, mas a palavra *disforme* traz uma carga semântica de deformação, algo que não está de acordo com as formas normais. É como se ele dizendo uma coisa, terminasse dizendo as duas.

Quando escreve sobre as gentes que vivem nesta nova terra, Colombo novamente constrói um discurso calcado em oposições, talvez mais até do que quando fala da natureza. Primeiramente, e o que chama mais a atenção, é a idéia que eles sejam seres adâmicos, de beleza, simplicidade e inocência.

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto moza. Y todos los que vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de treinta años: muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras: los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballo (...) Ellos no traen armas ni las conocen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia.(...) Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, hechos. (...) Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían. (Diario-Jueves 11 de octubre)

...los cabellos no crespos, salvo corredios y gruesos, como sedas de caballo, y todos de la frente y cabeza muy ancha más que otra generación que fasta aquí haya visto, y los ojos muy fermosos y no pequeños, y ellos ninguno prieto, salvo de la cor de los canarios... (Diario-Sábado 13 de octubre)

Tudo o que Colombo vê sobre os homens se assemelha à descrição de Adão e Eva antes que comessem a maçã: homens e mulheres bem feitos de corpo, sem enfermidades e andando completamente nus. No trecho da Carta a los Reyes Católicos inclusive, ele se refere às mulheres que “se cobijan un solo lugar con una hoja de hierba”, referência a representação do Homem antes da expulsão do Jardim do Éden. A inocência, como, por exemplo, quando se cortam com as espadas, é outro aspecto evidente, em sua descrição dos nativos, da inocência perdida pela humanidade ao comer o fruto da árvore da ciência do bem e do mal.

Nos dois trechos, é significativo ressaltar o esforço de Colombo para diferenciar essa nova gente, que não era branca, dos africanos. A insistência nos cabelos como “sedas de caballo” cria uma oposição direta com os cabelos crespos dos africanos. No segundo trecho, Colombo faz uma distinção entre esses tipos de homem e os que ali estavam, recentemente encontrados; não eram brancos como os europeus, mas também dessemelhantes dos da África, que tinham cabelos crespos e cor negra. Eram seres nunca vistos, os descendentes dos homens que por algum motivo ainda viviam no Paraíso. Analisando por outro lado, que pode ser complementar a esse primeiro, a insistência de Colombo dissociar os africanos da nova gente encontrada estava ligada a uma tentativa de diferenciar essa gente, que ele tanto queria provar como inocente, dos negros africanos, muitas vezes associados, nos discursos europeus dos viajantes da época, a vilanias e torpezas.

Na construção ambígua de seu discurso, é interessante perceber que esses seres adâmicos, que ainda não foram expulsos do Paraíso, são, no entanto, considerados inferiores. O fato dos viajantes não encontrarem, aparentemente, nenhuma seita seguida em meio a esses habitantes, sua inocência e predisposição para ajudar os transformavam instantaneamente em bons servidores para o Rei. Marilena Chauí explica através das teorias do direito natural, porque o cativo era considerado natural, concluindo: “Ora, dizem os teóricos, considerando-se o estado selvagem (ou de brutos que não exercem a razão), os índios não podem ser tidos como sujeitos de direito e, como tais, são escravos naturais.” (Chauí 2000:64) Isso, entretanto, são só explicações teóricas, como ela mesma deixa claro em seu livro, para uma necessidade do próprio processo de colonização, que precisava de “buenos servidores” que “ligeramente se harían cristianos”. A visão explicitada por Chauí tampouco aparece somente como desculpas vazias para justificar esses procedimentos, as pessoas na época também acreditavam nessas explicações, criando assim uma ambigüidade a mais.

En Cariay y en esas tierras de su comarca son grandes fechiceros y muy medrosos. Dieran el mundo porque no me detuviera allí una hora. Cuando llegué allí, luego me enviaron dos muchachas muy ataviadas. La más vieja no sería de once años y la otra de siete; ambas con tanta desenvoltura, que no serían más unas putas. Traían polvos de hechizos escondidos. (Carta del cuarto viaje)

Asenté pueblo, y di muchas dádivas al Quibian, que así llaman al señor de la tierra. Y bien sabía que no había de durar la concordia: ellos muy rústicos y nuestra gente muy importunos, y me aposesionaba en su término. Después que él vido las cosas fechas y el tráfago tan vivo, acordó de las quemar y matarnos a todos. Muy al revés salió su propósito: quedó preso él, mujeres y fijos criados; bien que su prisión duró poco. (Carta del cuarto viaje)

...parecerá acá que tomar de ellos y de ellas y enviarlos allá a Castilla non sería sino bien, porque quitarse hían una vez de aquella inhumana costumbre que tienen de comer hombres... (Carta del segundo viaje)

...el cual diz que era muy disformen la acatadura más que otros que hobiesen visto. Tenía el rostro todo tiznado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran de se teñir de diversos colores. Traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás y después puestos en una rebecilla de plumas de papagayos, y él así desnudo como los otros. Juzgó el Almirante que debía ser de los caribes que comen los hombres... (Diario-Domingo 13 de enero)

Nos quatro excertos, se pode ver que não só de seres adâmicos estava povoado esse paraíso. À imagem da inocência, simplicidade e sinceridade se contrapõem essas outras acima: de índios traiçoeiros, feiticeiros, canibais e disformes. São descritos através de elementos grotescos. No primeiro excerto, Colombo descreve uma tribo “de hechiceros miedosos” criando uma imagem de pessoas traiçoeiras e cheias de segredos. Imagem reforçada pelas duas garotas, meninas, que “no serían más que putas” e que traziam “polvos de hechizos escondidos”, dando uma idéia de coisa má, já que nada verdadeiramente bom poderia vir de feitiços escondidos. A segunda passagem citada também corrobora a imagem de povo traiçoeiro, quando o Quibian planeja matar os navegadores que se tornaram uma presença incômoda.

As duas últimas citações logo acima tratam dos famosos canibais, presença que, durante o processo de colonização, assombrou os europeus. O que é mais notável, não somente nessas passagens, mas também em todas as outras que se referem aos canibais, é a caracterização pela deformidade. No primeiro desses trechos, Colombo descreve esse costume como inumano, o que para nós hoje em dia pode ser a melhor maneira de descrevê-lo, mas que para esses índios tinha um significado ritualístico muito grande. Ao caracterizar esse costume como inumano, o Almirante, conseqüentemente, inscreve esse povo em uma categoria inumana, de trevas.



No último excerto, a própria descrição do índio parece contaminada por características assustadoras: um índio pintado de negro com cabelo longo e cheio de penas, que terminam por revelar um *pre*-juízo do Almirante, ao imaginar que por ter essa imagem assustadora seria um caribe, povo que Colombo acreditava, de acordo com o “relato” dos outros índios, ser o povo dos canibais. O interessante é que na continuação do episódio relatado do encontro com esse índio e sua tribo, os indígenas surpreendem alguns espanhóis que vão à costa. Começa uma luta em que os espanhóis ferem dois índios e chegam a salvo à nau. As últimas anotações para o dia seguem assim: “Y que si no son de los caribes [que comían gente], al menos deben ser fronteros y de las mismas costumbres y gente sin miedo, no como los otros de las otras islas, que son cobardes y sin arenas fuera de razón. Todo eso dice el Almirante y que querría tomar algunos de ellos.” Novamente surge a ambigüidade, os inhumanos não são covardes, os povos bons são covardes e medrosos. Isso pode atuar de maneira subliminar em um processo de dominação que seguiu seu trajeto inclusive depois das ‘independências’.

Colombo segue escrevendo em seus textos, especialmente nos da primeira viagem, que não encontrou nada de monstruoso nos habitantes dessas terras, não obstante os exemplos acima. É como se não houvesse encontrado os monstros que esperava segundo a tradição, mas, inclusive nesse caso, ele menciona esta existência como certa de acordo com o que ele acredita entender dos relatos dos indígenas. Desta maneira cita, então, os homens com rabo da província de Avan, as mulheres ferozes de Matinino, que se utilizam de arcos e flechas, e os canibais, que, posteriormente, serão uma realidade a ser enfrentada no processo de conquista. Ao incluir estas imagens/mitos em seu discurso, Colombo cria para elas um espaço de existência, ainda que em um plano escrito. Tudo em seu texto está dotado de um grande confronto entre as coisas que realmente vê, as que não vê e as que vê (re)interpretando de outra maneira. É importante perceber que, mesmo quando, aquilo nunca existiu num plano material passa a existir no imaginário sobre o Novo Mundo a partir do momento que descrito por Colombo e, posteriormente, por outros navegantes e cronistas.

Assim, no discurso de Colombo, se pode ver uma articulação de campos opostos: bem e mal; belo e grotesco; divino e demoníaco. Compreendido, desta forma, os americanos passam a ser os maravilhosos monstros construídos pelas “artes” retóricas e discursivas de um (vários) navegante(s).

La oposición contradictoria entre maravilla y monstruosidad del *Diario* de Colón, ya existía en el imaginario medieval. En los textos sobre ‘países legendarios’, en las crónicas de viajes y en el ‘bestiario’ imaginario se combina ambiguamente lo monstruoso con la bondad y la belleza paradisíaca, contradicción proporcional al alejamiento y la inaccesibilidad para llegar al *otro*. La imagen de lo monstruoso abre el acceso a lo real, como han sugerido los estudios de Jurgis Baltrusaitis y Arturo Graf sobre el imaginario medieval. Toda ‘disformidad’ se mide de forma antinómica y las cualidades adjudicadas a la realidad revelada son ambivalentes: cruel y dulce, bello y monstruoso, blanco y mestizo, bruto y humanizado. La dialéctica entre lo maravilloso y lo monstruoso se inscribe en la serie de antinomias que van marcando el discurso fundacional de lo americano. (Ainsa, 1998: 65)

Não que o discurso de Colombo seja o único onde se pode apontar todas as dicotomias e ambigüidades características deste “novo continente”, mas é conhecido e concebido como um de seus discursos fundadores e, como tal, é relevante que já traga em si a ambigüidade como marca característica de seu discurso. Entre o Paraíso e o Inferno somos os dois, maravilhosos como Adão e Eva, disformes como monstros. Desde o princípio, então, esse lugar e seus habitantes foram caracterizados pela marca deste espaço da diferença, em um entre lugar, que se faz presente em Colombo através das oposições, ambigüidades e ambivalências na escrita.

## AMÉRICO VESPÚCIO

Alguns pontos bem delimitados tornam os documentos de Américo Vespúcio interessantes para serem analisados, à parte a relevância histórica de um relato como *Mundus Novus*, que apócrifo ou não, foi, segundo mesmo O’Gorman, a primeira narrativa a chamar de novo e apreender como um espaço específico a América, há ainda um traço de maior objetividade nas descrições do que nas narrativas de Colombo. Traço esse que em si não quer dizer muita coisa, porém se pensarmos essa objetividade como índice de apropriação do espaço, seja imaginária ou política, pode-se traçar uma trilha que indica os

primeiros passos para o domínio do continente. Com Colombo ainda era só uma descoberta com Vesúcio já se iniciava a conquista, ainda que no plano discursivo (mais eficiente).

Tal objetividade como a cristalização do discurso sobre as Américas, ou sobre o continente recém-descoberto, baseado nos primeiros relatos que fundiam imagens da terra com interpretações feitas a partir dos diversos mitos sobre o paraíso terrestre, especificamente, e/ou sobre regiões que poderiam ser percebidas como paradisíacas. Essa cristalização de um discurso imaginário sobre o continente americano reflete, além da fusão acima mencionada associada a espaços e criaturas fantásticas usados por Colombo para interpretar o continente, também e principalmente esse espaço enquanto desejo europeu. Se os mitos reaparecem é porque corroboram a imagem projetiva desse espaço “fantástico”, “maravilhoso”, diametralmente oposto à realidade européia da época. Os relatos de Américo Vesúcio, principalmente os que hoje são considerados apócrifos (Novo Mundo e As Quatro Navegações), constituem uma das melhores coletâneas desses mitos já mesclados com as expectativas de um novo espaço: “Oriente”/“América”/“Novo Mundo”. Uma mudança interessante que ocorre na narrativa de Vesúcio é a instituição da ambigüidade em um único objeto referencial. Dito de outra forma, em Colombo algumas partes da terra e algumas tribos indígenas são descritos sob signo da positividade enquanto outras partes e outras tribos são descritos sob o signo da negatividade, já nos textos de Vesúcio esses pólos se sobrepõem, o mesmo objeto é descrito ao mesmo tempo como bom e mau, saudável e corrompido, como se vê na descrição que ele faz das mulheres indígenas no relato Novo Mundo:

As mulheres, como disse, embora andem nuas e sejam libidinosíssimas, têm contudo os corpos formosos e limpos, não são tão torpes quanto talvez se pudesse estimar porque, já que são carnudas, aparece menos a sua torpitude, que, a saber, é coberta pela maior da boa qualidade da corporatura. Extraordinária visão para nós é que, entre elas, nenhuma parecia que tivesse as mamas caídas. E as que pariam nada se distinguem das virgens na forma e na contratura do ventre; pareciam iguais nas partes restantes dos corpos, o que omito de propósito, por virtude. Quando podiam juntar-se aos cristãos, impelidas pela forte libido, contaminavam e prostituíam toda pudicícia. (Vesúcio, 2003: 44)

A libido, apesar de ser vista como um desvio, uma falta grave, um pecado, não se reflete no corpo, que se mantém formosos, limpos e de “boa corporatura”. A mulher de alma libidinosa se funde com a virgem e, dela, em nada se distingue. A deformidade do corpo normalmente associada a pecados cometidos ou por aquele que as possui ou por seus

genitores, aparece como um raciocínio negado nesse novo espaço, visto que, apesar de tudo, tais índios, ou melhor índias, possuem uma aparência saudável e um corpo bem constituído. Poder-se-ia dizer que belo ou atraente, já que descrições como: “Extraordinária visão para nós é que, entre elas, nenhuma parecia que tivesse as mamas caídas.”, as mamas não caídas parecem se assemelhar a atributos de virgens e como tal de uma beleza virginal, de uma mulher ainda não “decadente”.

A lubricidade dos habitantes da terra é um assunto bastante explorado não só por Vespúcio, como por boa parte dos autores de relatos de viagem sobre a América. Reiteradamente relatados como algo sujo e pecaminoso, os hábitos sexuais dos nativos tiveram uma presença tão preponderante que parece sempre contradizer a crítica que se faz deles. Ou, pelo menos no caso específico dos dois principais relatos do viajante florentino, surgem com frequência, aparentemente, para satisfazer a curiosidade e o desejo daqueles que seriam leitores de tais documentos. A insistência com que tal assunto surge impressiona, como, por exemplo, as seguintes descrições, também do texto Novo Mundo, que precedem o excerto acima citado.

Outro costume deles bastante enorme e além da humana credibilidade: na realidade, as mulheres deles, como são libidinosas, fazem intumescer as virilhas dos maridos com tanta crassidão que parecem disformes e torpes; isto por algum artifício e mordedura de alguns animais venenosos. Por causa disso, muitos deles perdem as virilhas – que apodrecem por falta de cuidado – e se tornam eunucos. (Vespúcio, 2003: 41)

Tomam tantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele. (Vespúcio, 2003: 42)

Não muitas linhas separam cada um desses comentários, tornando a repetição mais do que um simples excesso: ela parece responder, ao mesmo tempo, aos anseios de um público leitor (não necessariamente leitores de livros como concebemos hoje) e a descrição mediada por uma compreensão/interpretação de uma cultura ao qual não se conseguia ter acesso. Nessas descrições, como nas de Colombo, plasmam-se sempre duas possibilidades: a descrição real de um costume e a interpretação que se tem desse costume, acrescentando aqui expectativa que se tinha do comportamento das gentes do Novo Mundo. O que na época de Colombo não tinha precedentes, agora já preenchia todo um imaginário europeu. Os índios e seus costumes habitavam imaginação e vida, chegando mesmo a influenciar

costumes, idéia que Afonso Arinos de Melo Franco desenvolve em seu *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*. Pode-se imaginar, como inúmeras vezes tem sido ressaltado, que para navegantes que passaram meses no mar a visão de mulheres libidinosas não fosse tão terrível assim. Além disso, esse pecado que aparentemente denigre, vem constantemente acompanhado de qualidades que inspiram inocência e pureza, como no primeiro trecho citado sobre as mulheres, em que a libido excessiva se contrapunha à boa qualidade e saúde dos corpos. Exemplo que também pode ser visto no trecho abaixo em que os “deturpados” costumes sexuais dos nativos se contrapõem a maneira natural das índias se comportarem ante a gravidez e o parto.

Os seus casamentos não são com uma só mulher, mas com as que querem, e sem muita cerimônia. Conhecemos um homem que tem 10 mulheres. São ciumentos delas; se acontecer que uma mulher lhe seja infiel, castiga-a, espancando-a, e manda-a embora, afastando-a. São gente muito fecunda. Não têm herdeiros porque não possuem bens próprios. Quando os filhos, isto é, as mulheres, estão em idade de procriar, o primeiro que as corrompe deve ser, exceto o pai, o parente mais próximo que tenham. Depois, assim corrompidas, as casam. Nos partos, as suas mulheres não fazem nenhuma cerimônia como as nossas [fazem]; comem de tudo; logo após, parto e no mesmo dia vão ao campo para lavar-se. (Vespúcio, 2003: 186)

Afonso Arinos no livro supracitado resalta essa característica dos cronistas em descreverem a nudez e tal simplicidade como uma maneira de ressaltar o estado de inocência desses habitantes, estabelecendo inicialmente uma espécie de linhagem direta com Adão e Eva, os habitantes do Paraíso, e posteriormente tal inocência servindo de fundamento para a idéia do bom selvagem. “É que a perfeição das formas do corpo representava uma presunção de inocência da alma. (...) Por isso vemos como os viajantes, interessados em acentuarem a bondade natural dos nossos índios, exageram a formosura de seus corpos” (Franco, 2000: 226). Arinos completa:

Os monstros contrafeitos, já o vimos no princípio deste estudo, eram sempre símbolos de boçalidade e crueldade. Neste ponto são precursores da escola lombrosiana os mais remotos escritos, não só da literatura ocidental, como oriental. A imagem do espírito maligno é sempre fisicamente repulsiva, quer na *História Natural* de Plínio, quer nos gênios das *Mil e uma noites*, quer nos demônios dos textos cristãos. A sua síntese está em Calibã. (Franco, 2000: 226)

Essa associação entre beleza dos corpos como reiterador da pureza das almas e deformidade como traço de deturpação ou malignidade já se vê no Diário de Colombo nos trechos citados no item anterior. A observação clara de Arinos torna-se interessante aqui não por reforçar o já dito, mas pela incapacidade de perceber a sobreposição de imagens. Se a beleza é ressaltada, a deformidade não é esquecida. E, em relatos como o de Vespúcio, ambos surgem em espaços de poucas linhas para designar o mesmo indivíduo, ou às vezes em documentos diferentes negando as características que haviam sido atribuídas anteriormente. É interessante que ao longo do seu livro, Afonso Arinos não veja essa ambigüidade, pois ela pode ser vista como um medidor entre os dois tipos de utopias/paraísos comentados no princípio desse capítulo: um pendendo para um lado mais espiritual e o outro para um lado mais carnal. O desejo da pureza e o desejo da libido se associam respectivamente ao mito da Idade de Ouro e ao mito do Eldorado. Nem sempre essa ambigüidade vem da descrição estereotipada da lubricidade feminina, na passagem a seguir a ambigüidade surge novamente, porém num relato mais generalizado dos nativos:

Primeiro, pois, sobre os povos. Encontramos naquelas regiões tanta multidão de gente quanto ninguém poderá enumerar, como se lê no *Apocalypse*, gente, digo, mansa e tratável. Todos, de ambos os sexos, andam nus, sem cobrir uma parte do corpo; como saem do ventre materno, assim vão até a morte. Com efeito, tem corpos grandes, quadrados, bem dispostos e proporcionais, com cor tendendo para o vermelho, o que lhes acontece, julgo, porque, andando nus, são bronzeados pelo sol. Têm o cabelo amplo e negro; são ágeis no andar e nos jogos, de rosto afável e bonito, que, contudo, eles mesmos destroem. Com efeito, eles perfuram as maçãs do rosto, os lábios, as narinas e as orelhas. Nem julgues que aqueles furos sejam pequenos ou que tenham apenas um. Na realidade, vi alguns tendo só no rosto sete buracos, em qualquer um dos quais era capaz de [caber] uma única ameixa. Tapam seus furos com pedras azuis, marmóreas, cristalinas e de alabastro, belíssimas, com ossos branquíssimos e outras coisas elaboradas artisticamente, conforme o uso deles. Ficarias admirado se visses coisa tão insólita, semelhante a monstros, a saber: um homem com sete pedras – das quais algumas do tamanho de meio palmo – nas maçãs do rosto ou somente nos maxilares e nos lábios. Com efeito, muitas vezes considerei e julguei que tais sete pedras pesariam 16 onças. Além de que, em cada orelha têm perfurado três buracos com outras pedras pendentes em anéis. Esse costume é só dos homens. Realmente, as mulheres não perfuram o seu rosto, mas somente as orelhas. (Vespúcio, 2003: 40-41)

No trecho acima as ambivalências começam logo na primeira parte frase. A referência à multidão de gentes do *Apocalypse* parece fazer uma associação direta dos índios com as hordas satânicas ou povos malditos, relação que se tornou comum segundo Magasich-Airola e Beer, e, ao simultaneamente querer dissociá-los desses povos afirmando no final “gente, digo, mansa e tratável”. A primeira frase já indica o rumo que o resto do

trecho irá tomar. Segue-se uma descrição dos índios, que, embora possa parecer acurada, não deixa de ser generosa. Sempre seguindo a linha da boa qualidade dos corpos e de sua saúde, o que leva a se pensar num índice de pureza. No entanto, tais qualidades são obnubiladas pelo costume “bizarro” de perfurar o rosto para enfeitá-los com pedras. Esse pequeno ato faz com que essas gentes, descritas poucas linhas acima como “de rosto afável e bonito”, se transformem subitamente em seres “semelhantes a monstros”. Novamente, as valências opostas que Vespúcio sobrepõe nas gentes são reveladoras do desejo, tão bem idealizado por Ainsa, na relação paradigmática entre Idade de Ouro e Eldorado. A pureza e a inocência na harmonia das formas e a abundância de riquezas materiais que pervertem o homem a formas grotescas: os dois desejos, um expresso pela harmonia o outro pela abundância.

Uma outra mudança que chama a atenção nos relatos de Vespúcio é a concentração de ambigüidades e ambivalências nas gentes nativas, enquanto a natureza cada vez mais surge como unicamente divina/paradisiaca sem ambigüidades que a acompanhem, fato esse que vai perpetuar, no caso do Brasil, ao longo da história. As citações que seguem são um pouco longas, no entanto, faz-se importante para corroborar a idéia da repetição do elemento positivo com relação à natureza, uma vez que todas elas, à exceção de dois ou três pequenos detalhes, reforçam essa afirmação. Um outro ponto importante de se observar é como esses trechos guardam semelhanças profundas com os outros já citados e extraídos do diário, dos relatos e das cartas de Colombo. Em alguns casos, a semelhança é tão grande que se pensa na possibilidade de cópia entre eles, fato esse que também reforça a hipótese de o imaginário da época estar impregnado de imagens comuns sobre a possível existência, concreta ou não, de um paraíso terrestre.

Essa terra é muito amena e cheia de inúmeras e muito grandes árvores verdes, que nunca perdem as folhas; todas têm odores suavíssimos e aromáticos, produzem muitíssimas frutas, e muitas delas saborosas e salutareis ao corpo. Os campos produzem muitas ervas, flores e raízes muito suaves e boas. Algumas vezes me maravilhei tanto com os suaves odores das ervas e das flores e como os sabores dessas frutas e raízes, tanto que pensava comigo estar perto do paraíso terrestre; no meio desses alimentos podia acreditar estar próximo dele. (Vespúcio, 2003: 184 Carta de Lisboa)

Quanto à disposição da terra, digo que é terra muito amena, temperada e sã porque, durante o tempo em que andamos por ela, que foram 10 meses, nenhum de nós morreu e poucos adoeceram. Como disse, eles vivem muito tempo, não têm enfermidade nem pestilência ou

corrupção do ar, morrem de morte natural ou por sufocação. Em conclusão, os médicos teriam moradia ruim em tal lugar. (Vespúcio, 2003: 188 - Carta de Lisboa)

A terra daquelas regiões é muito fértil e amena, com muitas colinas, montes, infinitos vales, abundante em grandíssimos rios, banhada de saudáveis fontes, com selvas amplíssimas e densas, pouco penetráveis, copiosa e cheia de todo o gênero de feras. Ali principalmente as árvores crescem sem cultivador, muitas das quais dão frutos deleitáveis no sabor e úteis aos corpos humanos; outras não dão nada. (Vespúcio, 2003: 45-46 - Novo Mundo)

Ali todas as árvores são odoríferas e cada uma emite de si goma, óleo ou algum líquido cujas propriedades, se fossem por nós conhecidas, não duvido que seriam saudáveis aos corpos humanos. Certamente, se o paraíso terrestre estiver em alguma parte da terra, creio não estar longe daquelas regiões, cuja localização, como disse, é para o meridiano, em tão temperado ar que ali nunca há invernos gelados nem verões fêrvidos. (Vespúcio, 2003: 47 - Novo Mundo)

O céu e o ar, na maior parte do ano, são serenos e isentos de vapores espessos. As chuvas ali caem aos poucos e duram três ou quatro horas e desfazem-se como nuvens. (Vespúcio, 2003: 47 - Novo Mundo)

Avistada a terra, demos graças a Deus, arriamos os batéis e com cerca de seis homens fomos à terra e achamo-la toda cheia de árvores, que era coisa muito maravilhosa não somente devido ao tamanho delas, ao verdor, pois nunca perdem as folhas, mas também ao odor suave que delas sai, pois que são todas aromáticas e agradam tanto o olfato que nisso tínhamos grande prazer. (Vespúcio, 2003: 131 - Carta de Sevilha)

Uma coisa maravilhosa que vimos nesse mar foi que, antes que defrontássemos a terra, à distância de 25 léguas, encontramos água doce como de rio, bebemos dela e enchemos todos os barris vazios que tínhamos. (Vespúcio, 2003: 131 - Carta de Sevilha)

Aquilo que aqui vimos foi uma enorme quantidade de pássaros de diversas formas e cores, e tantas espécies de papagaio que era uma maravilha, alguns de cor vermelha, outros verdes cor de limão, outros inteiramente verdes, outros pretos e encarnados. O canto de outros pássaros que estavam nas árvores era coisa suave e de tanta melodia que aconteceu muitas vezes de ficarmos encantados com a suavidade. As árvores são de tal beleza e tão aprazíveis que pensávamos estar no paraíso terrestre. Nenhuma daquelas árvores nem seus frutos têm semelhança com os dessa parte. No rio vimos muitas qualidades de peixes e de muitas deformidades (*sic*). (Vespúcio, 2003: 133 - Carta de Sevilha)

Assim como foi explicitado para os textos de Colombo, os oito excertos acima se utilizam dos quatro elementos clássicos que fazem parte de uma tradição literária dos trovadores (e também da lírica latina e da poesia bucólica helenística), da lírica e de novelas italianas: árvore, água, brisa e canto dos pássaros. Bem como, ao aliar-se à tradição



de reduzir a realidade a esses elementos, também os associam a características notadamente associadas pela tradição ao discurso sobre o paraíso terrestre. Primeiro, a amenidade da terra e do ar (excertos 1, 2, 3, 4, 5): o equilíbrio das condições naturais sempre foi um motivo recorrente ao se falar do paraíso, afinal a desmedida não pode ser característica de um lugar perfeito criado por Deus. A exuberância e abundância das árvores, terra fértil e amena onde as árvores “nunca perdem as folhas” e “crescem sem ser cultivadas”. O tamanho e o verdor, mas também a utilidade das plantas e raízes que são saudáveis e curam. A existência de fontes de água doce e potável e a abundância dos rios é outro elemento sempre associado aos mitos sobre o paraíso. A diversidade das espécies animais (trecho 8) também constam nessa lista. Um ponto interessante é a ausência de enfermidades entre os índios e de morte entre a tripulação no tempo em que estiveram nessa nova terra (trecho 2). À parte essas imagens, existe a citação nominal do paraíso em três trechos distintos (1, 4 e 8). Nos dois primeiros, Vespúcio afirma proximidade e no último, encantado com a suavidade dos cantos dos pássaros, diz acreditar estar no paraíso. Nos três casos, no entanto, o navegante florentino não parece ter a mesma convicção de um Colombo, mas sim estar repetindo meramente motivos que se convencionou utilizar nos discursos sobre essas terras distantes que estavam sendo descobertas.

Com já havia sido dito, o discurso relativo à natureza é bem menos permeado de ambigüidades e ambivalências, embora nos próprios excertos acima se encontrem exemplos que não traduzem essa tranquilidade e perfeição que se esperaria do paraíso. Como no trecho 3, em que aparece uma abundância de feras e as selvas pouco penetráveis podem trazer um idéia de distanciamento do campo semântico construído em torno dessa região, contudo, como explicam boa parte dos estudiosos do tema, a presença de bestas e monstros era recorrente nas proximidades do paraíso. O outro detalhe está na última frase do último excerto: “No rio vimos muitas qualidades de peixes e de muitas deformidades”, a palavra deformidades aqui lembra o uso que Colombo faz dela em seus relatos. Uma expressão que parece dizer duas coisas: indicar a diferença, mas também, talvez subliminarmente, indicar uma deformidade, uma forma não natural. Um outro excerto traz a ambivalência entre os dois paradigmas utópicos ou de paraísos, embora com uma nuance um pouco diferente. Segue-se:

Trouxemos pérolas, ouro puro e duas pedras, uma de cor de esmeralda e outra de ametista duríssima do comprimento de meio palmo e da grossura de três dedos. Esse rei apreciou

tudo isso, e os pôs entre as suas jóias. Trouxemos um grande pedaço de cristal que alguns joalheiros dizem que é berilo e que, segundo diziam os índios, tinham dele grandíssima quantidade. Trouxemos 14 pérolas encarnadas que muito contentaram a rainha, e também muitas outras pedrarias que pareciam belas. De todas essas coisas não trouxemos muita porque não parávamos em lugar nenhum, mas de contínuo navegávamos. (Vespúcio, 2003: 145 - Carta de Sevilha)

A enumeração das pedras, é claro, visa relatar do sucesso da empresa, associando-se claramente ao desejo material que poderíamos relacionar com a função do mito paradigmático de Eldorado. No entanto, a clareza do interesse material expresso na passagem se esfumaça quando se pensa nos significados das pedras relacionadas. Pérolas, ouro, esmeralda, ametista e berilo são jóias pelo valor financeiro que lhes é atribuído, mas possuem uma significação e presença constante na Bíblia e na vida da cristandade. Jesus, por exemplo, costumava ser associado à pérola que brotou no ventre de Maria. Ela também pode ser tomada como símbolo do reino dos céus e da palavra de Deus. Quanto aos outros materiais é interessante observar que todos eles se encontram na descrição da Jerusalém Celeste, no final do livro do Apocalipse:

O material da muralha era de jaspe, e a cidade ouro puro, semelhante a puro cristal. Os alicerces da muralha da cidade eram ornados de toda espécie de pedras preciosas: o primeiro era de jaspe, o segundo de safira, o terceiro de calcedônia, o quarto de esmeralda, o quinto de sardônica, o sexto de coralina, o sétimo de crisólito, o oitavo de berilo, o nono de topázio, o décimo de crisóparo, o undécimo de jacinto e o duodécimo de ametista. Cada uma das doze portas era feita de uma só pérola e a avenida da cidade era de ouro, transparente como cristal. (Apocalipse 21, 18-21)

Todos os materiais citados fazem parte da fundação dessa cidade divina, fato que vai trazer a ambivalência de que fala Ainsa entre os paradigmas Idade de Ouro e Eldorado. Por mais que esses bens se traduzissem em valor material, é inegável que, para a época, o conhecimento da simbologia desses materiais para a cristandade não se fizesse presente ainda que de maneira subliminar. Assim, afirmar a presença desses materiais em conjunto, é um modo também de cogitar a possibilidade de proximidade com um paraíso divino ou com essa cidade celeste.

## PERO VAZ DE CAMINHA

Diferente dos relatos dos outros dois viajantes, a carta de Pero Vaz de Caminha guarda, sem dúvida, maior semelhança com um relato acurado de uma viagem de navegação de cunho explorador. Dito de outra forma, o escrito de Caminha é o que mais se assemelha à noção de documentos que o senso comum tem hoje, a saber de material, relato ou não, que guarde a devida objetividade e distanciamento entre a pessoa que escreve e o fato relatado. Talvez, por isso, possa ser pensado como significativo, pois, apesar de guardar a suposta objetividade de documento, não deixa de repetir as várias idéias cristalizadas e expectativas sobre a terra recém-descoberta. Claro que se comparada com os relatos dos outros dois navegantes pode parecer bem menos interessante à leitura e bem mais descritiva do que imaginativa e interpretativa. Seguramente, os materiais dos três viajantes são documentos e permitem se repensar a noção que se tem de documento, entretanto, atrai o interesse, na Carta de Caminha, a forma como reaparecem, mesmo nesse discurso contido, todos aqueles mitos e lendas, que se difundiram com os primeiros viajantes.

De mesma maneira que nos discursos dos outros viajantes, a natureza aparece sob o signo principal da divindade, talvez mais semelhante a Vespúcio que a Colombo nesse aspecto. A abundância e boa qualidade de recursos naturais, terra e águas são novamente reforçados, só que a diferença dos outros dois no discurso de Caminha o signo paraíso não aparece na superfície do texto sendo somente inferido a partir desses índices. Como se segue abaixo:

Esta terra, Senhor, me parece que da ponta que mais contra o sul vimos, até outra ponta que contra o norte vem, de que nós desse porto houvemento vista, será tamanha que haverá nela bem 20 ou 25 léguas por costa; traz ao longo do mar, em algumas partes, grandes barreiras delas vermelhas e delas brancas e a terra por cima toda chã e muita cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta é toda praia parma, muito chã e muito formosa; pelo sertão nos pareceu do mar muito grande, porque a estender olhos não podíamos senão ver terra e arvoredos, que nos parecia mui longa terra. Nela até agora não podemos saber que haja ouro nem prata nem numa [*sic*] coisa de metal nem de ferro, nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares assim frios e temperados como os de entre Douro e Minho porque neste tempo d'agora assim os achávamos como os de lá; as águas são muitas,

infindas. E em tal maneira é graciosa que querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo por bem das águas que tem; porém, o melhor fruto que nela se pode fazer me parece que será salvar esta gente e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar; e que ali não houvesse [*sic*] mais que ter aqui pousada para esta navegação de Calecut, bastaria quanto mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa santa fê. (Caminha, 2002: 69)

Aqui outra vez os temas se repetem: a eterna primavera, a imensidão do território, a fertilidade da terra, a boa qualidade dos ares, a abundância e boa qualidade das águas. Tudo remete aos motivos já exaustivamente repertoriados por Colombo e Vespúcio. A nuance de diferença delinea-se pelo tom relativamente mais objetivo e a ausência de uma comparação concreta da terra com o paraíso. Os signos que os associam se repetem, no entanto a palavra não surge para designar a nova terra. Os bons ares ao serem descritos são comparados a um referente material conhecido e palpável: a região entre Douro e Minho. A possibilidade de algo mais num sertão nunca visitado, somente vislumbrado, é outro ponto de convergência com os discursos dos dois navegadores italianos, entretanto superficialmente não afloram marcas indicativas de que esse sertão guardaria tesouros inimagináveis ou mesmo seria localização do paraíso terrestre. Os interesses mais pragmáticos ocupam o autor da carta e, devido a esses interesses, introduz um outro episódio típico nas narrativas dos viajantes no período do descobrimento: a possibilidade do ouro.

Porém um deles pôs olho no colar do Capitão e começou a acenar com a mão para a terra, e depois para o colar, como que nos dizia que havia em terra ouro; e também viu um castiçal de prata, e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que havia também prata; mostraram-lhes um papagaio pardo que aqui o Capitão traz; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como que os havia ali; mostraram-lhes um carneiro, não fizeram dele menção; mostraram-lhes uma galinha, quase haviam medo dela, e não lhe queriam pôr a mão, e depois a tomaram como espantados. (...) Viu um deles umas contas de rosário brancas; acenou que lhas dessem e folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço e depois tirou-as e embrulhou-as no braço, e acenava para a terra e então para as contas e par o colar do Capitão, como que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por o desejarmos, mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não queríamos entender, porque não lho havíamos de dar (Caminha, 2002: 26-25)

O episódio constante do ouro, quase motivo intermitente nas narrativas, parece anedota sendo repetida aqui. No entanto, Caminha introduz o um elemento da dúvida ao afirmar tacitamente que tal informação de ouro na terra pode ser simplesmente fruto de

uma interpretação errônea por parte daqueles viajantes que tanto desejavam riquezas e por isso deixam esse desejo influir na sua interpretação.

A descrição dos índios:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos; andam nus sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir, nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto; traziam ambos os beijos furados e metidos por eles senhos ossos, de ossos brancos, de compridão duma mão travessa e da grossura dum fuso de algodão, e agudos na ponta como furador; metem-nos pela parte de dentro do beijo e o que lhe fica entre o beijo e os dentes é feito como roque de xadrez; e em tal maneira o trazem ali encaixado que lhes não dá paixão, nem lhes torva a fala, nem comer nem beber. Os cabelos seus são corredios e andavam tosquiados de tosquia alta, mais que de sobre pente, de boa grandura, e rapados até por cima das orelhas. (Caminha, 2002: 23)

Os outros dois que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já dito é, nunca aqui mais apareceram, de que tiro ser gente bestial e de pouco saber, e por isso são assim esquivos. Eles, porém, com tudo [*sic*] andam muito bem curados e muito limpos, e naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias montesas que lhes faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos e tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser; e isto me faz presumir que não têm casas nem moradas em que se colham e o ar a que criam os faz tais. (Caminha, 2002: 45-47)

...que a inocência dessa gente é tal que a de Adão não seria quanta mais em vergonha. (Caminha, 2002: 67)

Nesse ponto, também, Caminha traz as mesmas ambigüidades e ambivalências que os outros dois. O índio é ao mesmo tempo o ser inocente e “bestial”, sem capacidade de governar a si mesmo. Estes dois pólos, aparentemente ambíguos, vão funcionar de maneira a alimentar, diferentemente, os dois paradigmas apontados por Ainsa, aos quais me referi mais acima. A inocência afirma a Idade de Ouro, com suas conseqüências positivas do descobrimento de um Jardim do Éden, e a bestialidade vem afirmar a inferioridade daqueles habitantes perante os europeus, criando assim desculpas e mão-de-obra para exploração daquele Paraíso já profundamente misturado com a abundância ou necessidade dessa abundância de riquezas de um Eldorado. Para Chauí (2000: 63-65), essa afirmação da bestialidade/inferioridade dos nativos era uma maneira clara de, segundo as teorias do Direito Natural, subordiná-los aos europeus. Ainda, como afirma Ainsa:

En efecto, por un lado América se ofrece como la tierra donde supervive la Edad de Oro perdida en Europa, pero, por otro lado, la ambición de los nuevos ‘argonautas’ se multiplica ante cada signo inequívoco del actualizado ‘vellocino de oro’, al que se llamará El Dorado, Paititi, Cíbola, o la Ciudad de los Césares, y cuya ubicua localización justificará las más descabelladas expediciones. (Ainsa, 1998: 105)

Ou seja, cada uma dessas contradições expressas nesses documentos, bem como em outros relatos que aqui não foram abordados, expressa a ambigüidade/ambivalência de tentar se localizar entre esses dois paradigmas e uma realidade que não alcança nem um pólo nem outro. Pode-se ver que a idéia do espaço americano começa a se formar entre a idéia de um paraíso primordial, habitado por gentes inocentes, o que seria a infância do mundo, e uma promessa de abundância e riqueza material capaz de reinstaurar esse passado glorioso, uma promessa de um novo paraíso. Claro, entre essas duas criações do desejo se encontra uma realidade comprimida entre passado paradisíaco e futuro glorioso, uma realidade que parece não saber bem o que foi, mas acredita no que virá a ser. Um presente que se caracteriza como o nódulo de uma tensão mal resolvida, que retorna e constantemente assombra o forjar de uma identidade para esse espaço, mas também surge como traço de uma esperança continuamente renovada. “El dualismo americano, la tensión entre el *ser* de una realidad que parece desmentir todo idealismo utópico y el *deber ser* de una esperanza renovada después de cada derrota se resume en este interrogante final” (Ainsa, 1998: 204). A cada momento, e desde seu descobrimento, esses traços característicos emergem, a partir do olhar do outro, cheio de contradições e tensões que terminaram por ser herdadas e apropriadas no continente.

## **CAPÍTULO II**

### **FEITIÇO DO PARAÍSO**

Retomando o já exposto no Capítulo I e pensando a América enquanto Paraíso, não mais, necessariamente, como a visão do paraíso bíblico em sua forma veiculada pela igreja católica, mas na maneira como essa possibilidade foi traduzida nos dois modelos paradigmáticos descritos por Fernando Ainsa: Idade de Ouro e Eldorado. Seguindo a trilha a partir dessa transformação, vê-se no livro de João Ubaldo Ribeiro uma apropriação dos dois paradigmas na tentativa de síntese. A ilha do Pavão se constrói ao mesmo tempo na abundância material e harmonia espiritual, criando um espaço que pudesse equilibrar os dois pólos de maneira a aproveitar seus aspectos positivos e descartar aquilo que pode ser considerado negativo. Uma associação interessante a se fazer é semelhança da ilha do Pavão com o mito das Cidades dos Césares. As Cidades dos Césares, como se sabe, fazem parte do imaginário americano e surgem com o período de conquista. Diz a lenda que era uma cidade povoada por europeus no meio da América, a maior parte da tradição a localiza nos pampas embora o mito tenha chegado até a Patagônia (c.f. Magasich-Airola e Beer), que em muito se assemelha à organização de espaços utópicos como a Ilha de Utopia de Morus e a Cidade do Sol de Campanella.

Las tradiciones folklóricas sobre la Ciudad de los Césares llegan hasta Santiago de Chile. A la altura de uno de los polos regionales de la leyenda de que habla Ricardo E. Latcham, se afirma que la ciudad de los Césares está encantada en la cordillera de los Andes, a la orilla de un gran lago. El día de Viernes Santo se puede ver cómo brillan las cúpulas de sus torres y los techos de sus casas, que son de oro y plata macizos. Los habitantes que la pueblan son los mismos que la edificaron, hace ya muchos siglos, pues en la Ciudad de los Césares nadie nace y nadie muere. El día que la ciudad se desencante será el último del mundo, por lo cual nadie debe tratar de romper el encanto. El tema de la Ciudad encantada y sus componentes míticos – inmortalidad, riqueza, condición paradisíaca – se entronca aquí al de otras ciudades sacralizadas en la memoria colectiva de los pueblos, donde su descubrimiento por parte de extraños a ella implica la violación y la consiguiente destrucción del espacio edénico. (Ainsa, 1998: 183-184)

A cidade dos Césares parece, na verdade, uma coletânea dos mitos transpostos para América: fontes mágicas, riquezas, abundância de recursos naturais. Além disso, a cidade, à medida que as expedições de descobrimento e conquista vão avançando, se localiza num

espaço e tempo paralelo, já que tais expedições, com o devido conhecimento do espaço que elas propiciaram, vão aniquilando a possibilidade de localização concreta dessas cidades. Elas passam, então, à categoria de mito. E, nesse exato ponto, pode-se relacioná-las com a ilha criada por João Ubaldo Ribeiro, especialmente considerando algumas afirmações de Mircea Eliade, ao final de seu livro *Mito e Realidade*, do romance ocupando uma certa posição de releitura e dessacralização dos grandes mitos de origem. A ilha do Pavão se impõe simultaneamente como o espaço mítico do desejo europeu transposto para a América e uma leitura crítica da história através desse desejo. O que se lê é a história de um possível ou a possibilidade de uma história, diferentes visões dessa história e do desejo de ser sobrepostos. O primeiro capítulo do livro se encarrega de localizar, para o leitor desavisado, da ambigüidade da própria ilha do Pavão. Localizada no Recôncavo baiano, ela possui propriedades mágicas de estar ou não estar, de pertencer a essa realidade e não pertencer. É um lugar que pode existir, mas que, sobretudo, habita a imaginação daqueles que vivem por perto se adaptando a seus anseios e medos.

Ninguém fala nesse pavão ruante e, na verdade, não se fala na ilha do Pavão. Jamais se escutou alguém dizer ter ouvido falar na ilha do Pavão, muito menos dizer que a viu, pois quem a viu não fala nela e quem ouve falar nela não a menciona a ninguém. O forasteiro que perguntar por ela receberá como resposta um sorriso e um menear de cabeça reservado às perguntas insensatas. É sabido, porém, que a ilha frequenta os sonhos e pesadelos da gente do Recôncavo, que muitas vezes desperta no meio da noite entre suores caudalosos e outras vezes para entrar em delírios que perseveram semanas a fio. Outros sentem por ela uma atração inquietante, que vários procuram disfarçar numa postura falsamente taciturna. E muitos desaparecidos que nunca mais foram vistos podem bem estar na ilha do Pavão, embora certeza não haja, nem se converse ou escreva sobre o assunto. (Ribeiro, 1997: 9-10)

A passagem, acima citada, traduz claramente o que foi dito no parágrafo anterior. Desejo e imaginação contribuem na fabulação desse lugar que é mais do que simples exercício imaginativo e sim uma necessidade: um ponto onde a tensão entre a realidade e o deve ser americano convergem, colocando a nu as polaridades divergentes vistas, escritas e descritas desde o descobrimento. Voltando à idéia, também exposta no primeiro capítulo, do mito do paraíso ser a grande utopia americana ou, em outras palavras, América enquanto Paraíso igual à América enquanto utopia, é como se o autor tentasse encontrar o caminho do meio, um ponto de equilíbrio entre as utopias renascentistas, que podem ser diretamente relacionadas com o modelo paradigmático da Idade de Ouro, e uma construção



utópica como a de Fourier e seus falanstérios (facilmente associável a uma idéia de Eldorado) modelo com o qual a ilha do Pavão guarda relativa semelhança.

Utopia, utópico: desejo, irrealidade, ilusão, imaginação, devir histórico, sistema, projeto. Nesse livro, talvez mais que em *Passages*, a equação Paraíso=Utopia possa ser utilizada com relativa certeza de equivalência. Dos sinônimos há pouco citados para o substantivo e o adjetivo, todos se enquadram na visão paradisíaca da Ilha do Pavão. No entanto, sempre que se resolva trabalhar com utopias é preciso tentar definir *a priori* a que noção específica refere-se sob o risco de se deixar envolver por uma trama enganadora e entrar no labirinto do Minotauro sem um consolador fio de Ariadne. O que haveria de tão enganador nessa nomenclatura inventada por Thomas Morus? Que ambigüidades seriam essas surgidas ao se evocar esses termos? Seguindo os diversos estudos que se propõem a analisar ou utilizar o conceito, depara-se com uma diversificada gama de noções, que nem sempre se opõem, porém, com certeza, trazem nuances diferenciadoras. Há aqueles que vêem a utopia como um gênero literário temporalmente localizado (Paquot); outros, como ideal irrealizável. Há aqueles que a vêem como um devir histórico, uma projeção prospectiva que encarna os ideais e desejos de um grupo social em determinado tempo histórico. O conceito de Mannheim, no seu clássico estudo *Ideologia e Utopia*, parece se aproximar desse último caso. O autor começa o quarto capítulo da obra citada (Mentalidade Utópica) definindo utopia, ou melhor, estado/mentalidade utópica como aquilo que transcende e que não esteja em congruência com a realidade dentro da qual ocorre (Mannheim, 1968: 216).

Mais adiante, diz ele ser a essa definição aplicável tanto às ideologias quanto às utopias – “Em contraste com as idéias adequadas e congruentes, existem duas categorias principais de idéias que transcendem a situação – as ideologias e as utopias” (Mannheim, 1968: 218). A diferença, então, entre os dois conceitos, o autor continua explicando, se dá porque, mesmo transcendendo e não estando completamente conformada aos padrões de uma dada realidade, a ideologia termina corroborando, voluntária ou involuntariamente, essa realidade, enquanto a utopia funciona como um motor revolucionário que leva às mudanças. Ao longo do capítulo “A Mentalidade Utópica”, Mannheim desenvolve especificações sobre esse conceito de utopia, no entanto, interessa, nesse primeiro momento, pensar a oposição ideologia, enquanto força que corrobora o sistema, e utopia, força motriz que leva à mudança do sistema.

O espaço criado por João Ubaldo repete o discurso da ideologia, que seria a percepção inquestionável da América Paraíso. No entanto, ao repeti-lo, transforma-se num ato de transgressão, condizendo com a idéia de que seja um modelo a partir de uma repetição do que Sergio Buarque de Holanda chama de “visão do Paraíso”, já que a repetição, nesse caso, desloca a razão inicial do discurso incluindo-a num horizonte ambíguo e re-significando-a. Um exemplo interessante é o índio Balduíno Galo Mau, índio que vive na principal cidade da Ilha do Pavão, a Assinalada Vila de São João Esmoler do Mar do Pavão. Seguem-se os trechos:

Balduíno Galo Mau, índio tupinambá muito péssimo no ver da maioria, homem de alto valor no ver de Iô Pepeu, rastejador mestre, doutor dos matos, amigo de todas as ervas, conhecedor de todos os bichos, íntimo de todas as árvores, velhaco como toda a mascataria levantina, matreiro como oitocentos curupiras, mentiroso como um frade viajante, o maior entendido em aguardente de cana de que se tem notícia, do fabrico ao desfrute – e a única coisa que lhe falta é saber falar direito língua batizada, mas há quem afirme que é fingimento. (Ribeiro, 1997: 31)

— Índio não volta pro mato! – gritou Balduíno, com as veias do pescoço mais uma vez parecendo prestes a estourar. — Se mato fosse coisa boa, branco ia pro mato! Branco só quer coisa boa! Por que branco não vai pro mato?

— Mas por que tu não queres ir para o mato? Tu sempre disseste que o mato tinha de tudo, a vida era melhor...

— Era! Isso quando índio era besta e descomprendido, não tinha aprendido nada, índio era besta. Era! Agora não é mais! Tem çúcar no mato? Tem sal no mato? Tem fiambre no mato? Tem galinha gorda e dinheiro no mato? Tem sabão no mato? Tem jogo de carta no mato? Tem dinheiro no mato? Tem sabão no mato? Tem carne de vaca no mato? Tem vrido, panela de ferro e faca molada no mato? Tem aramofada no mato? Tem tenda de novidade e armazém no mato? No mato tem é bicho, tem mutuca, tem mosquito, tem potó, tem cobra jararaca, tem coceira, tem perreação, no mato tem é isso! Índio volta pro mato? Nunca que nunca! Índio quer votar pro mato? Não, não, não, não! Índio não volta pro mato, já falou. Índio volta pro mato? (Ribeiro, 1997: 38)

— Tudo mentira! — gritou Balduíno, apesar de não haver entendido quase nada do que Iô Pepeu, com alguma dificuldade, lera em voz alta. — Índio anda nu porque é nocente, desconhece roupa, não sabe mardade, padre cura disse, padre cura não se poquenta com índio nu! Toda gente gosta índio! Assomente é Dão Filipe que não gosta! Assomente é Dão Filipe e as beatas beguina! Assomente é Dão Filipe, as beatas beguina e os miserave! Quando índio ta na casa de mulher que eles vai, ajudando no serviço e fazendo covitage, eles não recrama nem manda índio simbora! Quando índio vê o que eles faz e o que elas faz, fica tudo muito amigo de índio, pra índio espiar mas não contar! Eles quer índio tarabaindo de graça, consertando rede, carregando fruta, capinando mato, levando barrica de bosta, pra depois nem comida quere dá índio, nem misgaia! E, se índio peida, é comida junto mais bebida de branco que faz bufa, comida boa, mas faz bufa! Dê

dinheiro índio, índio contente! Dê mais dinheiro índio, índio mais contente ainda! Por que não dá dinheiro índio? (Ribeiro, 1997: 41-42)

Assim como nos documentos do descobrimento, as duas imagens que surgem do índio são a da inocência e a do selvagem, não-civilizado. Entretanto, nos trechos acima, esses dois estereótipos, inventados pelo olhar do outro, o europeu, são usados pelo próprio índio como estratégia de sobrevivência. Esses dois marcos identitários são invenções dos descobridores, provavelmente não cabendo na visão que os índios podiam/tinham deles mesmos. A própria fala de Balduino no terceiro excerto indica a origem dessa atribuição: “Índio anda nu porque é nocente, desconhece roupa, não sabe mardade, padre cura disse, padre cura não se poquentu com índio nu!”. Algo que torna a afirmação ainda mais irônica é que o “padre cura” a quem Balduino se refere apresenta um certo problema em manter o voto de castidade, mantendo relações duvidosas com as índias e algumas senhoras da Vila de São José. Ou seja, também ele se utiliza dessa máscara da inocência dos índios para mascarar-se a si próprio. A figura do índio molda-se, dessa forma, a partir de ambigüidades e ambivalências, repetidas em tom histriônico, dos documentos discutidos no capítulo I. No romance, elas deixam de se localizar unicamente no olhar do outro e passam a ser vividas como máscaras identitárias a que se recorre dependendo da situação. Em outras palavras, o discurso plasmado da ideologia que vê os nativos através desses dois pólos/filtros opostos, transcende o espaço da corroboração criando uma nova possibilidade para aquele que se vê alvo desses estereótipos. O conceito de mímica de Bhabha explica bem essa repetição distorcida.

Movendo o foco das discussões teóricas sobre utopia para a observação de algumas das utopias renascentistas, é possível perceber um detalhe que instaura a dúvida: aquilo que em Mannheim é percebido como força motriz da mudança, a mentalidade utópica, ao ser imaginada enquanto sistema traz em si uma carga reguladora impressionante, ou seja, perde-se o peso de força revolucionária ao se instituir a organização social. Observando atentamente, parece que tal problema poderia ser analisado a partir da divisão entre impulso utópico e projeto utópico. Como ambos se confundem sendo designados pela mesma palavra – utopia – torna-se difícil categorizá-los precisamente. Para além das ambigüidades causadas pela nomenclatura, coadunam-se nos próprios projetos utópicos o desejo da mudança e a necessidade de controle. Em realidade, a imaginação de tais sistemas traz implícito não só o desejo de uma nova ordem e a capacidade de imaginação

de um novo sistema, como também a profunda necessidade do controle, a própria geografia imaginária de tais espaços é caracterizada por um controle obsessivo não só com o espaço da cidade como com o espaço distanciado das outras cidades, de uma realidade material. À equação resumida do conceito de utopia<sup>5</sup>,  $UTOPIA = DESEJO + IMAGINAÇÃO$ , poder-se-ia acrescentar  $CONTROLE$ . A palavra parece ecoar sem que, aparentemente, possa fazer sentido dentro do campo semântico estabelecido para a palavra utopia. Aos olhos modernos, os sentidos dicionarizados da palavra utopia não surgem como evidentemente equivalentes das utopias escritas no Renascimento. Afinal, se, para o senso comum, ficou o sentido de sonho inalcançável, irrealidade, para muito poucos esse sonho caberia na ou representaria a ilha de Morus, a própria ilha do Pavão guarda sua semelhança com a ilha de Utopia (ver Capítulo IV), embora tente apagar a necessidade de controle.

Os elementos começam a apontar para duas características básicas das utopias/construções utópicas: transparência e a preponderância do coletivo sobre o individual. É, essa preponderância do coletivo, o primeiro fator de desconfiança para o olhar moderno. Formado sob a égide do individualismo, o observador contemporâneo desconfia, acima de tudo, daquilo que pleiteia a essa noção de coletivo, pois a ela se associam dois elementos extremamente negativos para a sociedade atual: a homogeneização e a alienação. O primeiro é o terror de um mundo que, cada vez mais, se acredita multicultural (multi- e pluri- são, aliás, os prefixos que se transformaram em pedra de toque na atualidade). O segundo é visto como a homogeneização das opiniões com conseqüente apagamento de vozes dissonantes, alienando, assim, as grandes massas populacionais do processo de construção histórico. Por isso é importante entender o desejo de Capitão Cavalo e seus amigos de preservar a ilha longe do curso natural da história, mas livre para escolher seu próprio destino.

Ele não queria a ilha pra ele, mas quer a ilha como ele acha que deve ser, não quer como seja lá fora, ele já viu, ou então sabe por visagem e conversa com mestre Hans e a Degredada, que a ilha tem outra coisa. (Ribeiro, 1997: 221)

A verdade era que a ilha, de tão custoso acesso, dificilmente seria atingida pela mão da Igreja ou do braço secular, como já tinham demonstrado tantas experiências, desde a chegada dos primeiros portugueses. Disso já se sabia, mas se agia como se não se soubesse,

---

<sup>5</sup> Equação criada pelo amigo e colega Rogério Mendes Coelho.

por vício de pensamento, ou talvez pela vontade de não sentir os laços com o continente excessivamente afrouxados, ou mesmo quase inexistentes. Mas não se podia negar a evidência dos fatos: se quisessem as leis e a ordem, de acordo com o espírito que herdaram de seus ancestrais e com o mais perfeito Direito das gentes, a ação teria de vir de dentro da própria ilha, ela mesma devia suprir suas necessidades e corrigir seu rumo. (Ribeiro, 1997: 267)

Os dois trechos representam o desejo de Capitão Cavalo de, ao mesmo tempo, proteger a ilha e, no entanto, deixar que seus moradores sejam livres para escolher seu destino. Os dois pólos parecem negar-se, são, porém, fruto de uma tentativa de convergência de duas experiências uma herdada desde que o homem começa a imaginar os espaços utópicos e outra advinda da concepção mais moderna. A primeira decorre das duas características acima citadas (transparência e preponderância do coletivo) que é controle. Boa parte das construções utópicas necessita de um controle regulamentador do indivíduo para que essa(s) cidade(s) possa(m) funcionar. A liberdade individual como entendemos hoje é incompatível com tal construção.

O século XX com suas experiências de regimes totalitários criou indivíduos céticos com relação às utopias. Essas, ao nosso olhar, tornam-se distorcidas passando a ser percebidas mais como distopias. Nesse contexto, é interessante notar o desenvolvimento dos textos chamados “distopias” e sua predominância em relação às “utopias”. A mídia nos revela, ou desvela, constantemente a experiência do coletivo como destruidora, corrompida e homogeneizante, hoje em dia o pior adjetivo que se pode atribuir a alguém ou alguma coisa. O exemplo do filme recentemente exibido nas salas de cinema, “V de Vingança”, não desmente as conclusões. Não é o caso de se afirmar que entre o filme e a obra de Morus haja uma semelhança mórbida, mas sim que o filme evoca um emaranhado de referências que, na construção do “gênero” utopia, vão de Morus a Orwell. Referências essas que trazem à baila a questão do controle exercido sobre os indivíduos num exemplo de sociedade que prima pelo coletivo. Para que o grupo, enquanto organismo, funcione perfeitamente é necessário um controle absoluto da organização dos espaços utópicos. A transparência surge, assim, como um facilitador desse controle, podendo ser entendida como o extremo da dominação do coletivo sobre o individual.

É uma das formas de se exercer controle sobre o espaço e, conseqüentemente, sobre os corpos que ocupam esse espaço. No seu livro *Carne e Pedra*, Richard Sennett faz uma associação entre desenvolvimento urbanístico e os conhecimentos científicos sobre o

corpo, controle do espaço e controle do corpo se espelhavam. Esses dois eixos de compreensão do controle serão bastante desenvolvidos em utopias, como por exemplo a de Morus, a de Patrizzi e a de Campanella. A tentativa de dominação do espaço físico é algo preponderante, principalmente, se pensarmos que na Europa entre Idade Média e início do Iluminismo a noção de espaço público era praticamente inexistente: “O espaço público era o que sobrava depois das casas serem erguidas” (Sennett, 2003: 164). A construção de uma cidade urbanisticamente organizada refletia um anseio de estruturação racional do espaço, uma extensão da Razão. Compreendendo um desdobramento dessa extensão da Razão, o espaço organizado também refletia novas descobertas com o corpo. Assim a construção de edifícios obedecia a uma lógica da recém instituída preocupação com a higiene assim como também uma preocupação com a saúde de uma maneira geral: construções bem arejadas e ventiladas, que protegessem do calor do verão e do frio do inverno. Todo esse material que constituía a problemática surge para compor espaços bem organizados e bem controlados nos projetos utópicos.

We shall, then, disdain the peculiar cold and heat of the seasons, winter and summer, with the most particular remedies. We shall offer opposition to the cold if we flee to the full extent possible the calm and quiet air of the long winter season, the winds, the rains, the snow, the ice, from all of which things the walls and the roofs of the houses spare us, as well as the covering of clothes. It is from this consideration there [*sic*] arises our need for more types of artisans to produce the houses... (Patrizzi)<sup>6</sup>

Amaurota está edificada numa suave colina e tem a forma quase quadrangular. (...) Os edifícios bem construídos e confortáveis, são elegantes e asseados, formando duas filas contínuas a todo comprimento das ruas, cuja uniforme largura é de trinta pés. (...) As casas são hoje elegantes edifícios de três andares com paredes exteriores de pedra ou tijolo e as interiores de gesso. Os cimos das casas são planos e cobertos de uma substância incombustível muito acessível no preço e que preserva dos efeitos do tempo. A proteção contra o vento é assegurada por janelas envidraçadas, sendo de notar que se faz na ilha grande consumo de vidro. Algumas vezes substitui-se-lhe um tecido extremamente tênue, impregnado de âmbar ou azeite, que oferece também a vantagem de proteger os moradores contra o vento e deixa penetrar a luz do sol. (Morus, 1998: 72-73)

---

<sup>6</sup> Schiferemo poi il particolare freddo e caldo delle stagioni, verno ed estate, con rimedi più particolari. Al freddo ci opporremo, se noi fuggiremo per quanto si può l'aere sereno e quieto della vernata, il ventoso, le pioggie, le nevi, i ghiacci, dalle quali cose tutte ci riparano le mura, e i tetti delle case, e le coperte delle vesti, e da questo luogo ci nasce il bisogno di più sorte d'artefici a fare le case...

Devemos, então, abdicar do calor e frio particulares a estações como verão e inverno com remédios especiais. Ao frio, nos oporemos o quanto pudermos ao ar frio e quieto do inverno, ao vento, às chuvas, à neve, a todas as coisas das quais podem nos proteger as paredes e os tetos das casas e também as vestimentas. Daí nasce a necessidade de mais tipos de artesãos para construir casas...

A preocupação com construções lógicas capazes de preservar os cidadãos aparece nas passagens de Morus e Patrizzi, mais que isso, assim como nos dias de hoje é uma tentativa de domar o espaço, controlá-lo para favorecer a vida humana. O que pode ser pensado como mero instinto de sobrevivência, já que desde os primórdios o homem tenta alterar o espaço em seu favor. A novidade se institui, aqui, por ser essa uma alteração planejada, baseada nos conhecimentos científicos e médico-científicos, aquilo que, inicialmente: era um simples instinto de sobrevivência converte-se em material cultural. Um detalhe interessante é a observação de uma ordem geométrica para construção da cidade, se em Morus é quadrangular, em Campanella compõe-se de sete círculos concêntricos. Ou seja, o controle do espaço pela Razão também se espelha por uma instituição da ordem geométrica.

O conseqüente controle do corpo começa a se instituir a partir da construção do espaço físico. Como já foi observado no parágrafo anterior, boa parte das observâncias feitas na instauração desses espaços decorre da necessidade de um lugar saudável para o desenvolvimento de um corpo saudável. Corpo e cidade são compreendidos como uma unidade, qualquer mal de que padeça um desses elementos se refletirá no outro. Em alguns casos, como *La Città Felice*, a própria cidade é construída sobre o paradigma da saúde e da higiene, porque a idéia de felicidade é equivalente à idéia de saúde, ou seja, felicidade é um corpo saudável que gerará uma cidade saudável. Não é irrelevante mencionar que Patrizzi começa sua utopia com os seguintes tópicos: da natureza do homem, das coisas necessárias para conseguir a felicidade e das necessidades da alma e do corpo. Nessa perspectiva homens são órgãos responsáveis por se manterem saudáveis em prol do corpo coletivo que padecerá de enfermidades caso um de seus elementos esteja enfermo. A obsessão de Patrizzi com a higiene, a presença constante dos “médicos” em Campanella, que exercem as funções mais variadas possíveis desde vigiar a alimentação dos habitantes da Cidade do Sol até organizar e emparelhar os solares para reprodução e a constante preocupação com as moradias e vestimentas nos dois autores já citados e em Morus demonstram um regime de controle do corpo nos seus mínimos detalhes. Esse corpo individual importa nessas utopias enquanto estruturas mínimas componentes de uma unidade maior. Os corpos humanos pertencem à grande malha do tecido urbano, perdendo particularidades, se indiferenciando, se homogeneizando. A ilha de João Ubaldo vai de encontro a essa tentativa de controle do espaço o que revelaria mais uma vez a propensão de se afirmar a individualidade. Observe-se a descrição:

Contudo, apesar de todas essas prendas, nada parece evidenciar na vila qualquer singularidade de monta. Observaria o visitante apressado que os joaninos são iguais a toda outra gente, ocupados em seus afazeres dos quais toda a gente se ocupa. Talvez lhe cause um pequeno espanto ver como homens, mulheres e crianças, brancos e negros, bem-postos e pobres, diferentemente de outras terras, abraçam o uso de tomar banhos de mar, às vezes durante toda a manhã ou mesmo todo o dia, entre grandes folguedos e algazarras, sem que se constipem ou lhes advenha algum mal da excessiva infusão em humores salsos. Possivelmente também estranhará ver negros calçando botas, sentando-se à mesa com brancos, tuteando-os com naturalidade e agindo em muitos casos como homens de melhor estofo e posição financeira, além de negras trajadas como damas e de braços dados com moços alvos como príncipes do norte. Mas, à parte essas e outras originalidades menos notáveis, zarparia esse visitante sem levar para contar os prodígios que espera ouvir de todo viajante. (Ribeiro, 1997: 17)

Pela abundância de ruas, becos e vielas, pelos diversos sobrados e vivendas de escol, pela abundância de capelistas e comerciantes de novidades, pelas igrejas, pelas feiras e mercados e por muitos atributos, a vila de São João bem pode ser comparada a muitas cidades grandes e, mesmo em tavernas e casas de mulheres, não fica nada a dever senão quicá lhe devam. (Ribeiro, 1997: 16)

Essa pequena visão demonstra claramente que a organização do espaço tão cara aos projetos utópicos, como os de Patrizzi e Morus, simplesmente se esvanece aqui. A semelhança da cidade com qualquer outra, isto é, em conformidade com tudo aquilo que esperamos encontrar em uma cidade concreta aponta para esse indício da individualidade que, para a sociedade em que vivemos, se pode traduzir em liberdade. A diferença aqui se torna mais um fator para afirmar a liberdade e a felicidade – a igualdade homogênea dos projetos acima citados gera desconfiança. Assim, parece que Ribeiro está em completa sintonia com um outro projeto utópico, esse já do século XX: o de Fourier. Para Fourier: “A igualdade não é em absoluto buscada, pois a felicidade precisa, pelo contrário, da desigualdade e do enriquecimento de suas trocas” (Paquot, 1999: 54)

Ainda assim, o impulso de realizar uma sociedade justa e igualitária permanece o mesmo, entretanto a visão do homem contemporâneo mudou. Esse se tornou incapaz de acreditar que qualquer sistema de controle pudesse dar conta de promover essa sociedade harmoniosa. Aqui, então, entra o segundo ponto mencionado que aparece na obra de João Ubaldo: a necessidade de uma liberdade individual que permitisse que os habitantes fossem capazes de serem responsáveis pelo seu próprio destino, uma espécie de livre-arbítrio. Como já foi dito, essas características não se conduzem *pari passu*. Há um descompasso, pois uma sociedade mais coletiva necessitaria certo apagamento do



individual, mas esse indivíduo de hoje não consegue ver nesse apagamento algo de positivo. Tal impasse gera uma espécie de força de repulsão que acabará emergindo tanto no plano fabular como na superfície do texto.

No plano fabular, esse impasse se concretiza nos últimos capítulos como se viu, em parágrafos anteriores, pela realização do desejo de Capitão Cavalo, já contraditório em si: a escolha dele e de seus companheiros (Hans, a Degredada e Crescência) de manter a ilha afastada do mundo e, simultaneamente, prezar pelo livre-arbítrio. A realização se torna possível quando os quatro descobrem a “toca do tempo”, recurso mágico, que permitiria que eles pudessem viajar no tempo e levar “a ilha ao tempo que quisessem, para que de lá prosseguisse, em direção ao futuro mais propício” (Ribeiro, 1997: 302). O verbo “querer” e o adjetivo “propício” são indicadores dessa ambigüidade e, então, duas perguntas sobrevêm em decorrência desse excerto: (1) quem quis alterar o tempo da ilha?; (2) um “futuro mais propício” para quem? O fato de só quatro personagens decidirem alterar ou mexer no destino da ilha não seria indicativo da precariedade dessa liberdade que, vale salientar, os quatro “escolheram dar” ao povo da ilha. Assim, mesmo no desejo de liberdade parece haver uma parcela de dominação e controle. Veja-se o exemplo:

Agora que podiam parar o tempo e sair do mundo, certamente conseguiriam na ilha tudo que sempre almejaram, ou seja, mantê-la cada vez mais livre e livres seus habitantes, sem que tivessem sempre, apesar de protegidos pela Natureza, de temer que o mundo os alcançasse e lhes tirasse tudo o que tinham ganho e continuavam a ganhar, apesar de gente como o mestre-de-campo, que, conluiado com a Mesa Visitadora e conspiradores em toda ilha, estava arregimentando forças para restabelecer a velha ordem de coisas nas vilas, até porque sabia que Capitão Cavalo se recusava a meter-se em questões que considerava dependentes da vontade dos envolvidos, ou seja, para ele a maior parte das coisas da vida. (Ribeiro, 1997: 301)

Com relação a essa ambigüidade na superfície do texto, é interessante notar o recurso utilizado na construção do narrador. Esse se enquadra bem na classificação feita por Norman Friedman, há algumas décadas, de onisciência seletiva múltipla. O ponto interessante nesse tipo de narração é que ele mistura no discurso as falas, pensamentos e sentimentos de diversos personagens mediados pela presença, aparentemente apagada, de um narrador onisciente. É como se o narrador incorporasse diferentes personagens em momentos distintos. Tal incorporação, porém, longe de ser democrática, implica uma seleção, o nome já diz, e nela se deposita a opinião e o julgamento do narrador disfarçados

pela concessão feita de dar voz aos personagens. Na estrutura dos capítulos, esse ponto também se faz patente, já que a obra é organizada de tal forma que cada capítulo que vai se sucedendo dá visões diferentes das diversas pequenas histórias que constituem a trama do livro.

Todos esses pontos acima referidos revelam o impasse resultante da junção do desejo de harmonia coletiva sem ferir as liberdades individuais. É talvez a não resolução de tal impasse que obrigue a situar essa ilha num tempo e espaço paralelo. A ilha do Pavão, assim como todas as expressões de desejo que não encontram mais um lugar material para se concretizar, acha para si um tempo e um espaço fora da realidade conhecida; um tempo e um espaço que a situam no patamar de mito, da mesma forma como aconteceu com as famosas cidades, hoje míticas, dos paradigmas utópicos/paradisíacos das Américas. À medida que o espaço foi sendo mais e mais conhecido e povoado, a possibilidade concreta de encontrá-las foi se extinguindo. Fato que ocasionou, em decorrência, a circunscrição desses mitos num espaço mágico/profético que é, ao mesmo tempo, passado glorioso e promessa de futuro. Comprimida entre essas duas criações, a realidade americana parece nunca atingir ou cumprir sua missão, numa espécie de falência. Tais mitos, entretanto, sobrevivem alimentando o desejo e a esperança, como é o caso da Cidade dos Césares, citada no começo desse capítulo. Esse mito apresenta um aspecto importante por se configurar como uma coletânea dos mais variados mitos surgidos no período do descobrimento. Ela também vai recorrer a essa existência/ausência quando se esgota sua possibilidade de localização no mundo concreto. Observem-se as descrições:

Entre ellos se cuenta en Osorno que: 'César es una ciudad encantada' y que no es dado a ningún viajero descubrirla 'aunque la ande pisando', porque una niebla espesa y la corriente de los ríos que la bañan 'refluye para alejar las embarcaciones que se aproximan demasiado a ella'. (Ainsa, 1998: 183)

Para que la riqueza, el ocio y la felicidad puedan preservarse en un espacio secreto tan cercano al resto del mundo, es necesario otro artificio: 'Los que aquí llegan, pierden la memoria de lo que fueron, mientras permanecen en ella y si un día la dejan, se olvidan de que la han visto.' El olvido aparece como una constante narrativa del género utópico, donde sólo es posible visitar el espacio prohibido o inaccesible gracias a la pérdida de la memoria. El mismo procedimiento es recogido en la literatura contemporánea de la ciencia ficción. (Ainsa, 1998: 183-184)

Também a ilha do Pavão se refugiará num cronotopos paralelo, transformando-se em representação do desejo e ocupando um espaço mítico:

Todos sabem que a ilha existe, com sua história, sua gente, sua terra amanhada e seus matos brabos, seus bichos e seu próprio tempo, que é diverso dos outros tempos, embora ninguém saiba explicar de que maneira ou por que razão. (Ribeiro, 1997: 12)

a ilha do Pavão, pois, como se sabe, ela está ou não está, a depender de quem esteja ou não esteja. (Ribeiro, 1997: 13)

Na verdade a questão que move tais enumerações de detalhes se encontra na equação Paraíso = Utopia = Desejo + Imaginação. O paraíso utópico ou utopia paradisíaca prevê um espaço coletivo com certa medida de controle, no entanto, a visão contemporânea não consegue aceitar esse controle. Independente da diferenciação que se faça entre projeto e impulso utópico, o próprio sistema das utopias traz em si a ambigüidade do impulso transgressor da mudança, um germen revolucionário, e a necessidade do homem de instituir, categorizar e controlar até mesmo suas formas de imaginação. A idéia de paraíso passa, então a tentar unificar a visão pacificadora do Jardim do Éden (uma Idade de Ouro) com a sensualidade da abundância de um Eldorado. Tal junção, aparentemente contraditória, cria, assim, a necessidade de situar, cronotopicamente, essa ilha de desejo e esperança numa realidade paralela, como se ela fosse ao mesmo tempo passado sonhado, desejo presente e futuro possível. O Paraíso representado no livro de João Ubaldo Ribeiro é, dessa forma, uma fusão de ambíguos e ambivalentes, mas que ainda guarda uma certa carga de possível. Materializa-se como um paraíso que enfeitiça e atrai porque ainda é fundamentalmente bom e de esperança, onde, as pessoas que querem, “sentem que nela há talvez uma existência que não viveram e ao mesmo tempo experimentam em suas almas – paisagens adivinhadas, sonhos aos quais dar vida, sensações apenas entrevistas, lembranças vívidas do que não se passou” (Ribeiro, 1997: 11-12).

### **CAPÍTULO III**

#### **PARAÍSO EM XEQUE: PASSAGENS DO PARAÍSO**

O livro de Ollivier, pelo próprio título, antecipa, de certa forma, a instabilidade dominante na obra. *Passages* é um registro das constantes passagens de suas personagens contadas em capítulos fragmentados, pequenas passagens. Assim como o livro de Ribeiro, o de Ollivier alterna os pólos de enfoque da história a partir das diferentes personagens, o que divide a obra em dois grupos básicos. O primeiro, localizado no Haiti, revela um agrupamento de pessoas prestes a partir em uma viagem de fuga para os Estados Unidos na busca do sonho de uma vida melhor. O outro foco cobre personagens já exilados que vivem entre o Canadá e os Estados Unidos, sobretudo a personagem Normand. Diferente do primeiro grupo, que busca uma melhoria material, o segundo, depois de anos no exílio e tendo atingido segurança material, vive assombrado pela memória de um espaço perdido, a terra de origem ou país encantado da infância/juventude. O sentimento que vai mover todas as personagens no romance caracteriza bem a angústia latino-americana do duplo espaço provocado pelos dois paradigmas da Idade de Ouro e do Eldorado.

Nada más acertado que estas palabras para definir el signo del descubrimiento y la conquista de América: el doble *espacio* en que se manifiesta el oro mítico, El Dorado y la Edad de Oro que supervive en la Tierra Prometida. Un dualismo que ha marcado con sus contradicciones los casi 500 años de historia del continente y que hoy nos permite entender mejor el sentido de la profecía de Séneca en Medea: el simultáneo lamento por la pérdida irremediable de la felicidad y el alborozado anuncio de nuevos orbes, tristeza y alegría que marcan indisolublemente el destino del continente latinoamericano que todavía no ha resuelto cuál de las facetas del mito áureo lo definen mejor ante sí mismo y frente al resto del mundo. (Ainsa, 1998: 129)

A angústia do duplo espaço se expressa em personagens desestruturadas que vivem em constante locomoção. Os movimentos por elas realizados, quando associados à relação pendular entre os paradigmas estruturadores do ser latino-americano, como chama Ainsa, podem ser pensados como índice do fracasso de ambos os desejos. Realmente, a obra de Ollivier parece contar o fracasso das duas idéias de paraíso e, em consequência, o surgimento de indivíduos alquebrados, plasmados entre a aspiração a algo mais e a realidade sólida, dura, incapaz de dar conta das suas necessidades, sejam elas de teor

material ou espiritual. Para aqueles que fazem parte dos que estão prestes a fugir do Haiti, a terra natal possui uma ambigüidade quase impronunciável: é o lugar que os liga aos antepassados, que simboliza a raiz, e a terra miserável, já incapaz de dar sustento àqueles que nela trabalham e, por isso também, incapaz de alimentar sonhos, uma terra que expulsa, uma “paisagem assassina”.

Il y a la mer, il a l'île, une île naviguant sur fond de mer. Port-à-l'Écu était devenu méconnaissable, un village jonché d'âmes mortes, de pierres muettes battues par le vent. Ses habitants demeuraient enfermés dans un mutisme fait de peur, mais aussi de défi et de fierté, image d'un peuple à l'abandon qui malgré tout prenait à bras-le-corps cette terre de débîne sans oripeaux, maraudant follement ses malheurs dans un paysage assassin. (Ollivier, 1994: 25)

Dans sa tête, il vit sa terre démantelée. Beaucoup de gens perdraient leur maison, leur grange, leurs tombes. Ceux qui ne sont pas propriétaires perdraient leur louage, leur moyen de subsistance. Ces terres, même dans l'état où elles étaient, représentaient tout notre souffle, toute notre vie. Un jour prochain, le ciel se souviendra de nous, et de nouveau ces terres nous donneront à manger, nous aideront à envoyer nos enfants à l'école. Les réquisitionner pour en faire un dépotoir: ce sont nos marchés, nos moulins, notre commerce, qui seraient à jamais écrasés. De quel côté faudra-t-il alors se tourner? La ville? Là, il y avait assez de tracas pour les malheureux. La montagne? Quelle quantité, quelle qualité de terres y trouverions-nous pour travailler? (Ollivier, 1994: 27)

A ilha se tornou um espaço à deriva, um monte de terra navegando sobre o mar, um lugar irreconhecível de almas mortas e pedras mudas. É a imagem da desolação de um pequeno povoado perdido, Port-à-l'Écu. Nada na descrição indica a possibilidade de uma vida a se construir, mas sim vestígios de um passado em decadência. A segunda passagem, consequência da visão de Amédée (uma das personagens principais), mostra claramente a ambigüidade de uma terra destruída, mas que ainda é fruto de esperança. Inclusive, porque essa terra, apesar de todos os seus males, como frequentemente se ressalta ao longo da obra, era a concretude, aquilo de palpável em suas vidas, o mais eram sonhos e aspirações: “cette terre sous nos pieds était ce qu'il y avait de plus solide.” (Ollivier, 1994: 54). No entanto, a solidez e a concretude não são capazes de proporcionar uma vida digna. A terra que acolhe pelas raízes ancestrais, por um passado, por uma história, é a mesma que expulsa por condições políticas, financeiras e sociais. Tal situação leva o grupo de habitantes de Port-à-l'Écu a buscar o “Eldorado de légende” (IV Capítulo do livro, que descreve a cidade de Miami como um ponto de encontro para aqueles exilados,

principalmente da América Latina). A Miami, símbolo atual, dentro da obra, do Eldorado mítico servirá também de palco para o encontro dos dois grupos de personagens. É, assim, o único ponto de convergência dos dois paradigmas no livro, e não porque seja uma síntese dos dois, como é o caso da ilha do Pavão, mas por lhe ser atribuído valores diferentes de acordo com cada grupo. Simboliza, para os recém exilados, o “ouro” e a “prosperidade financeira” por fazer parte dos Estados Unidos. Já para Normand surge como uma releitura aproximada da terra natal, proximidade essa estabelecida pelo clima, semelhante ao do seu país de origem, e pela presença maciça de “exilados” como ele. Ainda que a semelhança com o lugar de origem pareça trazer uma maior presença desse espaço, ela será incapaz aliviar a distância. Talvez nem mesmo a própria ilha pudesse dar esse alívio a Normand, ou a qualquer uma das personagens de circulam nesse meio dos “há muito exilados”, já que a distância não pode ser tomada unicamente como uma medida geográfica. A memória que essas personagens guardam de suas origens é uma mistura do espaço do nascimento e juventude com o desejo de algo que se assemelha a uma Idade de Ouro. Dessa forma, esses dois estratos se mesclam formando um espaço geográfica e temporalmente aliado da realidade material.

Os dois sonhos se mostram incapazes de frutificar, são representações falhas ou que entram em descompasso total com a realidade. O sonho dos que emigraram com Amédée, ao chegarem a Miami, se desmancha quando se depara com uma realidade descontínua em relação à imagem criada pelo desejo. A chegada trágica do grupo se dá com um naufrágio perto da costa, após toda sorte de tormentos que se poderia enfrentar numa travessia como essa. A esperança de uma vida melhor se esvai tanto pela confusão que o novo espaço causa como pelo “aprisionamento” num campo separado, pois, ao naufragarem na costa de Miami, os sobreviventes são reunidos e ficam apartados, nesse campo, como imigrantes ilegais.

Qui disait que le voyage est illusoire? On a beau se déplacer d'un endroit à l'autre, se livrer à une agitation sans relâche, en réalité, on ne fait que marquer le pas, tant les lieux restent inchangés. Dans leur soif de départ, les voyageurs ignorent souvent qu'ils ne feront qu'emprunter de vieilles traces. Mais par une pulsion, quand ils ont mal ici, ils veulent aller ailleurs. Ils oublient que le mieux-être est inaccessible puisqu'ils portent en eux leur étrangeté. (Ollivier, 1994: 183)

Illusion, répliqua-t-elle. Ce vœu de Brigitte n'était qu'une illusion identique en tous points au rêve des lendemains qui chanteraient de Normand. Il n'avait jamais cessé de s'élever à

la recherche d'un monde meilleur, à l'assaut d'un ciel vide; en ce sens, sa chute même pouvait être considérée comme un envol. A chacun d'être Icare, à chacun son ciel, à chacun l'infini de ses rêves! (Ollivier, 1994: 185)

Pode-se ver, pelos excertos acima citados, que as travessias empreendidas por essas personagens se caracterizam pela marca do fracasso. O movimento mesmo está fadado a não ser bem sucedido: a viagem (deslocamento) é uma ilusão. Tudo que ela faz é imprimir trilhas antigas por lugares que permanecem inalterados porque o “mal” de que sofrem encontra-se nelas mesmas, impresso na marca desses dois desejos: Eldorado e Idade de Ouro. Por essa razão, no labirinto entre os dois pólos, a queda e o vôo se confundem. Esse fracasso dos dois paradigmas para concretizar, materialmente, as necessidades das personagens faz com que elas experimentem uma espécie de paralisia, ou melhor, de estupefação, que poderia ser lido como um estado latente de horror. Um horror não necessariamente como tenta estabelecer Costa Lima em um de seus últimos livros, *O Redemunho do Horror*, como o confronto das diferenças. Está claro que não há horror sem a presença de elementos não-familiares, de outra forma não haveria estranhamento. Se bem observado, entretanto, aquilo que vai caracterizar a categoria de horror é uma justaposição de traços familiares e desconhecidos, em outras palavras, não é a existência única do desconhecido, mas a invasão do mundo que nos é familiar por aquilo que nos é desconhecido, ou, no caso da obra, pelo confronto de dois planos: uma realidade imaginada e da realidade que se apresenta diante dos olhos das personagens. Dito de outra forma, o confronto da imagem forjada pelo desejo e uma realidade que escapa ou descontinua o espaço de tal desejo ou projeção. Como no exemplo abaixo, em que Normand aborta o projeto de livro por medo de que, ao final, confrontando-se com sua experiência escrita, ele se deparasse com um desconhecido.

Normand, les derniers temps surtout, se croyait archiviste de la mémoire collective, sismographe de l'éboulement des illusions, commissaire-priseur, il feuilletait interminablement un catalogue de projets avortés, vide. Il n'arrêtait pas de répéter qu'il écrirait un livre sur ce passé, qu'il composerait un récit à partir de ce qu'il avait vu, appris et désappris. Il ne l'a jamais écrit ce livre, sentant confusément qu'il n'aurait été qu'une distillation de sa propre expérience, une contemplation de sa propre image dans un miroir, et qu'il risquait, au bout, de se retrouver face à un inconnu. (Ollivier, 1994: 205-206)

Associando esse sentimento com o que Freud chamou de *Unheimliche* e com certos traços definidores do grotesco estudado por Kayser, talvez se possa chegar a um esclarecimento maior da questão. No ensaio “*Das Unheimliche*”, traduzido para o português como “O ‘estranho’”, Freud pretende jogar uma luz nesse conceito, que ele chama de categoria estética. O trabalho traz pontuações interessantes para a questão aqui abordada, já que *unheimlich* relaciona-se com o mundo do assustador, do que causa medo e horror. A partir de uma observação dos significados da palavra *heimlich* e de seu antônimo *unheimlich*, ele chega à conclusão de que a própria palavra contém sua negação, pois, se o significado mais usual de *heimlich* é de algo familiar e aprazível, um segundo significado que surge é o de algo que está guardado pelo lar, distante dos olhos, secreto, privado, obscuro. “Dessa forma, *heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*”<sup>7</sup> (Freud, 1996: 244). Seguindo com uma breve análise de um conto de E.T.A. Hoffmann e algumas observações psicanalíticas sobre o texto, ele conclui que, dito de uma maneira superficial, esse ‘estranho’ (*unheimlich*) figura como o retorno do recaiado. Assim, pode-se alongar um pouco esse desfecho e dizer que o estranhamento ocorre exatamente por conta do reconhecimento, a repetição do já visto e do já conhecido que cria a percepção do ‘estranho’, ao menos nesse caso determinado. Na obra em questão, como já foi dito, trata-se do confronto entre uma imagem antiga transfigurada pelo desejo e uma segunda imagem que se apresenta como realidade.

Um outro ponto ressaltado no estudo de Freud sobre o ‘estranho’, que se aproxima ainda mais das observações sobre o grotesco feitas por Kayser, seria o apagamento da fronteira que distingue imaginação de realidade, “como quando algo que até então considerávamos imaginário surge diante de nós na realidade” (Freud: 261), o que, de certa forma, não deixa de ser um reconhecimento deslocado do que nos era familiar. Pode-se observar um exemplo recente de tal invasão e seus efeitos no atentado de 11 de setembro às torres gêmeas. Maior do que o choque de um ataque terrorista era a sensação de irrealidade que a cena causava – durante a cobertura repórteres não cansavam de repetir que aquilo era verdade, que aquela era uma cena real. O reconhecimento deslocado, então, configura uma dessas categorias de ‘estranho’ (*unheimlich*), porque, além do reconhecer a

---

<sup>7</sup> *Heim* – lar, casa, asilo. *Heimlich* – relativo ao lar, também secreto, obscuro. *Unheimlich* – medonho, pavoroso, terrível, inquietante, estranho, misterioso.



cena ou seus elementos, ele vem carregado da incredibilidade ou da surpresa de estar assumindo espaços incorretos, aos quais não pertence. A fala sofrida de Amparo seria consequência desse reconhecimento/estranhamento dos lugares da infância.

La souffrance d'Amparo, Leyda la connaissait bien, elle qui vivait en connivence permanente avec la brûlure de l'absence. Elle comprenait cette parole blessée car les lieux de l'enfance perdent leur aura de magie quand on y revient à l'âge adulte, et d'expérience, elle savait qu'une solitude nommée laisse moins seule, si les mots réussissent à s'infiltrer dans l'espace du silence, si on trouve une écoute attentive. (Ollivier, 1994: 46)

Essa invasão da realidade por elementos que ditos do imaginário configura-se como um traço típico nas pinturas, gravuras e textos classificados como grotescos por Kayser. Observando-se um quadro como “O Pesadelo” (The Nightmare) de Füssli, pode-se ter uma noção dessa justaposição de campos. A obra do romantismo traz uma donzela dormindo em posição um tanto estranha, indicando possivelmente que esteja tendo um pesadelo, e sendo observada por um cavalo/égua e uma criatura de aparência demoníaca. É interessante perceber, no momento do sono, essas duas figuras presentes no espaço real do quarto ao qual não pertencem desestruturando o lugar do real no retratar da pintura. O estado de vigília da donzela acrescenta uma espécie de suspensão da ordem natural instaurando a dúvida se seriam criaturas que a observavam ou seus sonhos materializados. Um outro trabalho que, talvez, explicita melhor esses planos que se sobrepõe é uma gravura dos *Caprichos* de Goya intitulada *Contra o bem público* na qual uma figura demoníaca, em vez de estar saltando dos infernos com uma armada monstruosa, encontra-se sentada escrevendo calmamente num livro aparentando ser um juiz.

A obra de Émile Ollivier certamente não seria classificada como grotesca, falta-lhe, acrescido ao elemento do horror, o elemento caricatural (cômico) ou o fantástico<sup>8</sup>, no entanto é importante perceber o horror construído pela presença do familiar e do desconhecido, mistura relevante tanto para o grotesco como para o *Unheimliche*. O desconhecido na obra do autor, diferente do que foi apresentado nos exemplos anteriores, não é representado por figurações de um mundo imaginário disforme, mas sim pelo abalo da certeza de que essa realidade que nós pensamos conhecer seja verdadeiramente

---

<sup>8</sup> Kayser divide o grotesco em dois tipos básicos o cômico e o fantástico, os dois apresentam essa mistura entre elementos familiares e desconhecidos, o que os difere é a nuance mais caricatural, para o cômico, e o apelo ao mundo do sobrenatural, para o fantástico.

apreensível e cognoscível. O real que se descortina aos nossos olhos é interposto por uma barreira invisível que, se não a deforma, impede que se perpetre a ilusão de que ela pode ser apreensível por uma única, ou mesmo por várias, razão. A realidade segue a lógica da imaginação, são pequenos elementos alimentados pela imaginação ou percepção individual. Como se pode ver abaixo, nos excertos que descrevem tanto o mito do Eldorado, metamorfoseado e confundido com a Idade de Ouro, como o “país” da obra de Ollivier, que “não pára de se fazer, de se desfazer, de se refazer”.

Sin embargo, por una curiosa burla del destino, cuando en 1527 los españoles oyen hablar por primera vez de la leyenda indígena sobre ‘el hombre Dorado’, la historia prehispánica ya ha borrado sus rastros. (...) El reino de El Dorado ya es pasado cuando ingresa en la historia del imaginario colectivo hispánico. Es un Paraíso que está perdido antes de haber sido encontrado.

Juan de Castellanos resume poéticamente esta conclusión al sostener que El Dorado no es otra cosa que:

¡Tierra Buena! ¡Tierra Buena!  
¡Tierra que pone fin a nuestra pena!  
¡Tierra de oro, tierra bastecida!  
¡Tierra para hacer perpetua casa,  
tierra con abundancia de comida,  
tierra de grandes pueblos, tierra rasa,  
tierra donde se ve gente vestida,  
y a sus tiempos no sabe mal la brasa  
tierra de bendición, clara y serena,  
tierra que pone fin a nuestra pena!

El país de El Dorado aparece identificado con un territorio donde supervive la Edad de Oro – tierra de “bendición, clara y serena” donde se puede hacer “perpetua casa” – en la que subsisten muchas de las virtudes de la Jauja de las tradiciones populares – “abundancia de comida”, gentes bien vestidas, tierra “bastecida” – y con la inmensa virtud, casi sacralizada, de “poner fin a nuestra pena”. (Ainsa, 1998: 123-124)

Nous venons d’un pays qui n’en finit pas de se faire, de se défaire, de se refaire. Coureurs de fond, nous avons franchi cinq siècles d’histoire, opiniâtres et inaltérables galériens. Nous avons subsisté, persévéré sur les flots du temps, dans cette barque putride et imputrescible à la fois, dégradable et pérenne. Notre histoire est celle d’une perpétuelle menace d’effacement, effacement d’un paysage, effacement d’un peuplement: le génocide des Indiens caraïbes, la grand transhumance, l’esclavage et, depuis la mort de l’Empereur, une interminable histoire de brigandage. Notre substance est tissée de défaites et de décompositions. Et pourtant, nous franchissons la durée, nous traversons le temps, même si le sol semble se dérober sous nos pas. Malgré les vents et marées, malgré ce présent en feu,

ce temps de tourments, cette éternité dans le purgatoire, nous continuons à survivre en nous livrant à d'impossibles gymnastiques. (Ollivier, 1994: 185)

O país descrito pelo autor haitiano emerge como uma mistura de promessa e fracasso e com uma característica típica dos mitos: a constante reelaboração do material dado ou conhecido. O movimento intermitente de reconstrução recria, através do deslocamento constante das personagens, a angústia quase esquizofrênica de tentar concretizar um espaço imaginado e prometido há mais de 500 anos. A grande problemática, entretanto, é que esse paraíso só existe enquanto mito ou literatura. A afirmação de Ainsa com relação ao Eldorado se enquadra bem nesse panorama:

Pero este país ideal es sólo literario. No existe en realidad. Es apenas una leyenda. El europeo que huye de la Edad de Hierro europea también ha llegado tarde a América y no puede creerlo y menos aún aceptarlo. De ahí que el mito reaparezca como un fantasma errante en el continente americano, reactualizado con nombres diversos, pero evocadores siempre del mismo anhelo de llegar a arrebatar el trofeo escamoteado detrás de leyendas reiteradas, cuando no de mentiras de indígenas que deliberadamente desorientan al hombre blanco. (Ainsa, 1998:124)

No entanto, a constatação do fracasso dos dois projetos não leva necessariamente a um lugar desespero; a esperança encontra-se na adaptação, no reconhecimento da incapacidade de concretização de tais paradigmas exatamente como passaram a figurar no imaginário coletivo. Pode-se, a partir dessas duas idéias, criar novos espaços nelas embasados e não moldados completamente por elas. Dar-lhes, talvez, o luto pelo qual devem passar seja uma resposta necessária para encontrar o apaziguamento entre pólos tão fortes. O luto aqui não como um esquecimento, mas como uma forma de aceitar a perda, que pode ser uma perda transitória ou também o espaço capaz de nos fazer ver além daquelas possibilidades anteriores. É a assunção dessa perda que Leyda chega um ano após a morte de seu marido, Normand.

Certains moments redonnent à la vie tout son sens et orientent notre dérive. Dans le silence ou la clameur de l'affliction, dans la tristesse plus ou moins proclamée du deuil, nous savons qui nous perdons et non ce que nous perdons. Que pleurons-nous dans la mort de l'autre? Nos désirs inassouvis? Notre immortalité bafouée? Dis-le moi, Régis? (Ollivier, 1994: 246)

Assim Leyda consegue escapar das imagens do passado que a assombravam em sua vivência no Canadá. O luto por seu marido também é o luto por um sonho inalcançável, o sonho de uma terra transfigurada pelo desejo, deixando espaço para uma nova construção, para um olhar no futuro marcado pelo passado, mas não por ele determinado.

**CAPÍTULO IV**  
**ILHAS DE MEMÓRIA:**  
**IMAGINAÇÃO E DESEJO NA (RE)CONSTRUÇÃO DO LUGAR DE ORIGEM**

O caminho a ser traçado por esse capítulo será um tanto tortuoso, portanto, desde já se faz necessário pensar alguns elementos-chaves de seu título. Primeiramente, volta-se o olhar para a palavra ilha: o que seria uma ilha? Geograficamente, a resposta salta à ponta da língua, definição aprendida na escola: ilha é uma porção de terra cercada de água por todos os lados. Tal definição, um tanto óbvia, ajuda, embora possa não parecer, a transcender o nível da realidade material mais imediata: por ser um pedaço de terra perdido num mundo de oceano, esse espaço permite um transbordar de significados para além elaborados pela imaginação dos seres humanos. A ilha é o espaço que, geograficamente delimitado, permite um extravasar das forças imaginárias, exatamente por estar isolada do continente, “realidade”, ela se permite ser (re)imaginada e (re)construída de acordo com a imaginação e os desejos do homem. Talvez, por esse motivo, tenha sido o lugar por excelência para se construir *A Utopia*. É importante lembrar que, nesse sentido, a “ilha” de Utopia era no início ligada ao continente por um istmo, sendo esse destruído quando se começa o estabelecimento do governo ideal.

Seguindo essa linha de raciocínio, a ilha seria um espaço propício para uma intervenção da memória enquanto desejo de (re)criação de um lugar de origem. Essa (re)criação, ainda que através de estratégias diferentes, é o que se pode observar na presença das ilhas nas obras *Passages*, de Émile Ollivier, e *O Feitiço da Ilha do Pavão*, de João Ubaldo Ribeiro. A memória/esquecimento aparece como forma de expressão vinculada com o ato de forjar identificações. Considerando esse processo como determinado a partir de um presente, pode-se afirmar que ele projeta, através da imaginação, o desejo de um lugar de origem já reelaborado pela própria imaginação.

## ILHAS FLUTUANTES

Na obra do haitiano, que passou boa parte de sua vida no Canadá, Émile Ollivier, as ilhas são os lugares de origem das personagens centrais. Haiti, e também Cuba ao menos em um dos casos, representa as origens deixadas pela qual anseiam essas personagens. Composto por histórias de exílios e migrações, já realizadas ou em processo de realização, a terra de origem surge como um desejo constante que assombra e define destinos. Duas figuras emblemáticas dessa condição são Normand, jornalista haitiano refugiado no Canadá, e Amparo, sua amante. Os dois vivem processos semelhantes ao projetar nas memórias do passado o desejo de reencontro com as origens, que são dessa forma transfiguradas pelo desejo. Nos dois esse desejo se materializa pelo movimento incessante, esquizofrênico, repetitivo e quase que circular. Observe-se a descrição de Amparo:

À Vancouver où elle habite, elle fréquente les eaux de l'émigration latino-américaine. Elle a vécu quelques années avec un Chilien retourné récemment à Santiago. Depuis, elle tourne en rond: pétitions pour le Nicaragua, meetings sur le racisme, manifestations contre les marchands de logements, colloques contre l'utilisation des armes nucléaires. Elle paraît très affairée; en fait, elle tourne en rond. (Ollivier, 1994: 42)

A vida de Amparo caracteriza-se por um movimento constante, “les eaux de l'émigration latino-américaine” pressupõem um desejo de comunhão com as origens e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade de reencontrá-las, impossibilidade essa expressa pelo “tourner en rond”. A angústia do passado perdido gera, como consequência, o deslocar-se incessante – o deslocar que caracteriza a busca incessante, a ausência de ponto de chegada, visto que o ponto de término se encontra num passado e com o caminhar para um futuro, a cada passo, encontra-se, então, mais distante de seu anseio. É importante remarcar que a loucura do movimento não a impede de lançar-se para mais além, mais adiante. Ela ocupa um espaço que não se configura nem pelo rechaço caracterizado pelo medo/rancor ao estrangeiro nem por uma proximidade pelas redes de familiaridade que caracterizam o elo comum da nacionalidade, das origens. Sua lista de atividades descrita no trecho acima se mostra característica de uma sociedade que passa a se reorganizar em grupos, que se irmana pela defesa de interesses comuns, um ideal utópico inserido no contexto da esfera global.

Assim como Amparo, Normand emblematiza um forte desejo das origens, de sua ilha, o Haiti, também transfigurado num movimento incessante. Exilado desde cedo, ele conta mais anos de vida no exterior do que em sua própria ilha tão sonhada. “Envenenado pela obsessão do retorno”, expressão que Leyda, sua esposa, utiliza para caracterizar seus amigos e ele, o deslocar-se de Normand ainda é mais enlouquecedor do que o de Amparo. A sua errância pode ser dividida em dois momentos: o errar pelo mundo no início do exílio e a errância em Montreal, quando, devido a problemas renais, é forçado a um novo exílio circunscrito à cidade canadense: “Il disait qu’à force d’errer dans cette ville, il existait des quadrilatères, des segments entiers dont il connaissait chaque pierre, chaque devanture de maison” (Ollivier, 1994: 69). Leyda o define bem ao classificá-lo, numa passagem, como pertencente à raça dos homens que se acreditam pólen:

Voyez-vous, le monde est constitué de deux grandes races d’hommes: ceux qui prennent racine, qui tissent un destin minéral dans un rêve de pierre et ceux qui se prennent pour pollen. Adeptes de vaste chevauchées, ils traversent, avec le vent, les grands espaces. Ils sautent dans des voiliers de hasard, empruntent d’aléatoires chemins, sans but, sans trajet préalablement déterminés. Normand était de cette race. Il aimait ces déplacements à tâtons qui se jouent sur surfaces illimitées où départs et retours finissent par se confondre. (Ollivier, 1994: 87)

Enquanto homem-pólen se engaja em traslados incessantes a ponto de partidas e chegadas se confundirem neste desenrolar. Os caminhos aleatoriamente empreendidos, sem trajeto determinado, figuram na imaginação como o trajeto de retorno ao Haiti nunca empreendido. A inutilidade do movimento parece estar na consciência de Normand, embora a necessidade de empreender trajetos seja maior que seu controle. São esses trajetos que, simultaneamente, alimentam e suavizam a angústia de um percurso sem fim, como indica a passagem:

Normand aimait voyager. Avant d’être malade, il avait sillonné une bonne partie de la planète. Il disait toujours, à chacun de ses déplacements, que l’entreprise était vaine puisqu’on s’emportait avec soi où qu’on aille. Elle était néanmoins nécessaire; elle permettait de changer son mal de place. (Ollivier, 1994: 85)

Assim, tanto Normand quanto Amparo, parecem seguir um destino errante que é consequência da perseguição de um desejo de terra natal recriada pela imaginação e que, portanto, não pode ser no mundo da realidade material. O movimento é, e seguirá sendo, incessante por não haver chegada concreta só a animação da caminhada pelo desejo. Seus destinos coincidem com o destino do salmão previsto por Ollivier, porém sem o consolo/conforto do ponto final, sempre se morrerá no meio do caminho, já que o caminho não tem fim.

Ils erreront sans fin, animés du même désir fou que celui qui hante le destin implacable des saumons: ils tâtent des fleuves, des océans, pour retrouver à la fin l'eau, même impure, où ils sont nés et y pondre en une seule et brusque poussée, une réplique d'eux-mêmes et mourir. (Ollivier, 1994: 184)

O elemento que diferenciara a trajetória dos dois é o confronto que Amparo terá entre o desejo da terra de origem e o espaço real que se transforma à revelia de suas lembranças ou se transforma assim como suas lembranças:

Le Cuba auquel elle se référait était un pays lointain, irréel, onirique. Cuba à travers les brumes des réminiscences d'une fillette. Elle regardait un rivage oublié, situé au-delà de l'horizon. Elle regardait au loin, en direction de son île et elle se demandait quand elle pourrait la revoir. (Ollivier, 1994: 43)

Quand elle y était retournée, la ville sentait le canif, une odeur de pourri en suspens dans l'air. Les pierres des statues s'étaient effritées. Tout tenait encore sur pied, très vieux, très fatigué. (...) Même le plat de riz aux haricots noirs, le moros y cristianos, n'avait plus le même goût. (Ollivier, 1994: 44)

Antes de entender sua situação, Amparo guardava um estreito laço com a Cuba da sua infância. À Cuba, ela atribuía o seu lugar de origem, cativando a lembrança desse lugar junto com as lembranças de sua infância. Nessa busca incansável por essa identidade/nação por tanto tempo imaginada, acaba decidindo partir para reencontrar o país que cativou sua memória. Essa perspectiva da comparação entre o lugar de origem “real” e o lugar imaginado e fantasiado dá à personagem uma nuance especial, um caráter mesmo da identidade migrante. De todas as personagens da obra, ela é a única que tem a



possibilidade de confrontar a terra fantasiada/imaginada com a realidade material da terra e a decepção a faz escolher o lugar da transição, da passagem, ainda que de maneira não muito consciente. Amparo segue um destino errante dos que escolheram habitar a aldeia global. Em nenhum momento se deixa devorar por um passado paralítico. Sua posição é, ao contrário, emblema daqueles que se projetam para um futuro se adaptando às realidades que se apresentam, ainda que essas adaptações levem a caminhadas incessantes pelo mundo.

É claro que, no sentido até agora visto, as ilhas de memórias são criações transfiguradas das reminiscências da terra de origem operadas pela imaginação, são ilhas reais que passam a existir na mente dessas personagens alteradas pelo processo de memória/esquecimento que institui a lembrança enquanto desejo a partir do presente. Num sentido mais amplo, pode-se, no entanto compreender as cinco personagens principais e o narrador enquanto ilhas de memória eles mesmos e, como ilhas de memória significativas, cada um traz em si a memória, o desejo e a imaginação, das identidades/identificações que representa. Memória aqui, sempre lembrando, não somente enquanto repositório de fatos e lembranças do passado, mas também uma transmutação desses elementos a partir da expressão dos desejos no presente.

As personagens masculinas, Amédée e Normand, representam, de uma certa forma, um ideal tradicional/canônico de nacionalidade, embora mostrem facetas diferentes desse ideal. Amédée é o que vive a terra e na terra, apesar de ter saído algumas vezes do seu país, ele retorna e o elege como seu espaço para viver. No começo do romance, é uma personagem que se vê obrigada a emigrar junto com outros habitantes de Port-à-l'Écu, vilarejo em que vive, devido a ameaças do governo tomar sua terra. Ele pode ser comparado à própria terra, ao próprio país natal. Observem-se essas descrições:

Homme d'humus et de racines, Amédée connaissait les humidités enfouies. Le spasme des corps exaltés, la jungle des désirs tapageurs constituaient son univers familial. Le tambour et son tam-tam, l'odeur des bois et la montée de leur sève avaient habité l'espace de ses jours. Ses dix carreaux de terre représentaient un lieu polyvalent: chambre d'écho pour la voix des ancêtres, sanctuaire, territoire de labours, de chasses rituelles, zone sacrée. (Ollivier, 1994: 19)

Malgré tout cela, Amédée se sentait en accord avec ce pays maudit, placé entre un horizon de rocaillies et l'appel de la mer. De cette terre, il savait tout, il avait tout vu, tout entendu. Il l'avait foulée en nomade, plante parmi les plantes, bête parmi les bêtes; il avait regardé

grandir les cocotiers et les palmiers, il avait écouté les histoires et les légendes. Il l'avait même mangée, cette terre, pour en éprouver le goût noir. (Ollivier, 1994: 19)

As descrições de Amédée se confundem com a descrição do país de origem. Terra e homem parecem se unificar numa simbiose completa. Ele é “*homme d’humus et de racines*”, “*plante parmi les plantes, bête parmi les bêtes*”. É difícil divisar uma fronteira entre o homem e o lugar, a ingestão da terra no final do segundo excerto só comprova uma comunhão entre esses dois entes, que são dois e ao mesmo tempo um. Ele é a identificação completa e já impossível do homem com uma única terra ou, como diria Glissant (2002), seria uma identidade de raiz única. Ele poderia ser compreendido enquanto ilha de memória de uma identificação com essa “raiz única”.

Normand, por sua vez, não partilha de tal simbiose com a terra “real”. Exilado no Canadá por razões políticas, ele conta menos tempo de vida em seu país natal do que no exílio. Carrega consigo, porém, o “fantasma” de sua origem – país/pai. Na infância, Normand vê seu pai sendo assassinado pelo mesmo regime político que, posteriormente, será responsável por sua fuga do país. Essa morte lhe assombrará a vida criando uma relação com o seu país, ao mesmo tempo, de atração e repulsão assim como também fará surgir uma busca por esse país/pai caracterizada pela marcha quase esquizofrênica da personagem. Marcado, assim, por uma experiência de exílio enlouquecedora, Normand é incapaz de realizar um processo de luto que lhe permitiria, reviver, viver na sua nova condição. As suas caminhadas estão impregnadas de um movimento que o projeta sempre para trás, na busca do país perdido de sua infância e do momento em que perdeu o pai, tentando, talvez, revivê-lo.

Ele não é a personificação da nação ou de uma identidade nacional como Amédée, mas vive a angústia de querer sê-la e já não mais poder. Embora se possa argumentar, voltando-se para a área da psicanálise, que essa é uma força que move todos os seres humanos de maneira geral, é inegável que o caminhar dessa personagem desemboca sempre numa fonte antiga, numa água estagnada que o impede de prosseguir, de enxergar um além, um futuro. Pode-se entendê-lo como o fracasso do projeto de identidade de raiz única simbolizado por Amédée. O que une em semelhança o destino de Normand e Amédée é esse domínio cegante de uma projeção constante para o passado. Normand tateia pelo mundo na busca de um país que não é nem mais o seu país de origem, mas sim uma criação imaginária, a ilha que ele busca só existe em seus sonhos, a ilha anterior à morte de

seu pai, e ele é um repositório dessa ilha de memória. Amédée, por sua vez, havia viajado e conhecido outras terras, mas, ao final, optado por voltar para seu local de origem. Eles emblemizam o movimento de dar a volta sobre si mesmos, a vivência de uma nacionalidade ancorada num passado saudoso, incapazes de se projetar no futuro, é a experiência estagnada da nação enquanto sistema dominante, que impede o desenvolvimento de novas construções e possibilidades.

Um elemento importante é o fato de as duas personagens, Amédée e Normand, só aparecerem enquanto lembrança/memória das três personagens femininas, ou seja, Amédée e Normand existem, assim como o que eles representam, enquanto ideais mortos, possibilidades destruídas e incapazes de serem bem sucedidas dentro da nova organização da sociedade, enquanto representantes de uma ideologia de nação.

As duas personagens masculinas são como modelos de uma identidade nacional completamente ligadas à terra de onde vieram, completamente dobradas sobre si mesmas e, por isso, impossibilitadas de ocuparem um lugar na “nova” organização da sociedade, caracterizada por uma errância tanto temporal quanto espacial. Os dois, que morrem no romance, já estão mortos desde o princípio: uma morte em vida, a incapacidade de se enxergar e se projetar num futuro. Leyda, Amparo e Brigitte, as personagens femininas do romance, se diferenciam deles principalmente nesse ponto, pois, enquanto Normand e Amédée só conseguem viver no/um passado, elas representam as possibilidades de construções identitárias de um presente com projeção num futuro. Essa projeção em direção a um futuro está de acordo com o próprio movimento da nação para a sociedade: “With the advent of society in place of the nation, legitimation by the past and therefore by history yields to legitimation by the future” (Nora, 1989: 11). Embora Nora tenha mencionado, em seu trabalho, esse movimento de uma maneira não muito positiva, é o movimento para o futuro que permite a sobrevivência das três, que permite, através dessa sobrevivência, uma nova opção de identidade.

Se as três se aproximam por serem capazes de reelaborar suas identidades a partir da experiência do novo num presente em direção a um futuro, vão se diferenciar nas opções tomadas para esse futuro. Leyda, a esposa de Normand, a princípio fadada à mesma sina do seu marido, seguindo-o quase sempre nas suas errâncias, difere dele, porém, por se acostumar com a vida no exílio tendo no marido o único ponto que ainda a liga à terra

natal. A morte de Normand vai lhe desprender do destino de salmão que ele fazia questão de perpetuar, conscientemente ou não. Durante toda a vida no exílio, ela havia sido uma espécie de repouso para o marido, uma certeza de um país que eles compartilhavam assim como também compartilhavam a possibilidade do retorno. Logo após a morte dele, ela se torna uma espécie de tumba para Normand e para as memórias do país por ele guardadas e por ele simbolizadas. Se a morte do esposo foi um passo para se libertar dessas raízes sufocantes, a visita de Amparo, um ano após o falecimento, vai decretar a verdadeira liberdade.

Un an après la mort de Normand, la visite d'Amparo venait amnistier le passé. Un moment, elle avait cru que les révélations d'Amparo allaient achever de l'anéantir, tuer en elle ce qui restait de vie. Erreur. Elles lui avaient permis de prendre conscience que les images du passé, celles de leur adolescence à Normand et à elle, celles des premiers temps de leur mariage, avaient servi de masque aux dernières années de leur vie commune. Elles avaient joué le rôle de remparts pour la protéger de la réalité, elles lui avaient permis de supporter le vide de l'existence après la mort de Normand. Pour croire en leur pérennité, elle avait dû se mentir, ignorer que l'être humain ne cesse de s'inventer. (...) D'un côté, l'attitude qui veille à ce que les blessures gardent le vif du premier jour où elles ont été reçues [Amparo]; de l'autre, de son côté à elle, Leyda, la fin d'une lutte contre soi-même, l'acceptation, enfin, de la perte. (Ollivier, 1994: 240)

Leyda venait de donner à Normand sa vraie mort: l'oubli. (Ollivier, 1994: 246)

A visita de Amparo funciona como elemento chave para a superação do luto de Leyda, assim como também a liberta definitivamente para sua integração no país “estrangeiro”. Perdendo-se Normand, perdem-se as raízes profundas que a ligavam à terra natal. Ela faz parte da nova ordem mundial de pessoas que se integraram no sistema e já não trazem consigo energias utópicas de força revolucionária: é o novo enquanto estabilidade.

Se Leyda é um elemento estabilizado da globalização, Amparo (amante de Normand) certamente encarna o caráter utópico desse modelo. Amparo é a nação e a aldeia global; tudo e, por isso, nada; ela é o meio. Símbolo próprio da migração, da cidadania global, não parece ter origens, pelo menos não origens certas e definidas. Com referências que se liquefazem no cadinho estranho das ondas migratórias, ela simboliza a própria identidade em trânsito. A descrição da personagem remete aos mais distintos lugares e diversificadas referências.

Elle s'appelle Amparo Doukara. Elle est cubaine. Non, à la vérité, elle est fille de Syriens émigrés à la Havane il y a de cela deux générations. Elle vit au Canada depuis une dizaine d'années. Ses parents habitent Manhattan. (Ollivier, 1994: 41)

Ela materializa o meio, uma ilha de memória da identidade da aldeia global. Pensando o trecho citado na página 64, vê-se o movimento de circulação nas “águas da emigração latino-americana” como uma assimilação da diversidade das culturas das margens vivendo no centro. A decepção com a Cuba da sua “origem”, se se pode falar de origem específica em seu caso, a faz voltar-se para uma comunidade global de exilados e marginalizados, na qual, ao mesmo tempo em que ela mantém, de certa forma, viva a imagem de um sonho idealizado de terra (que pode ser compartilhado com outros migrantes), abre espaço para uma construção nova compartilhada na semelhança pela diferença com os outros na mesma condição – semelhança na situação de migrante, diferença nas origens de cada um. Assim, cria uma rede de relações que excede o local transbordando para uma representação de identificação mais global.

Ao contrário de Amparo, que representa a ilha de memória da identificação com a aldeia global, Brigitte, mulher de Amédée, representa essa ilha de memória da identificação com a nação. Agora não límpida em suas raízes, mas impregnada pela experiência com o Outro. Obrigada a fugir de sua terra junto com seu marido e parte da comunidade, Brigitte vive todos os suplícios que um migrante ilegal pode sofrer. A chegada à terra prometida vem acompanhada de tragédias: um naufrágio perto da costa, a “prisão” numa base militar à espera de uma resolução para aqueles que haviam sobrevivido ao naufrágio e se encontravam em situação ilegal e, por fim, a morte do marido, Amédée, em solo estrangeiro, enterrado como um desconhecido entre aqueles que não eram os seus. A promessa de uma vida melhor se desfaz no embate contra a dura realidade encontrada no país estrangeiro.

O choque maior, entretanto, não é tanto a desilusão com o país em que chegara, mas o desligamento maior que é morrer e ser enterrado em terra onde não estão enterrados seus ancestrais, ou seja a separação de suas raízes. Deparada com essa situação “vivida” por seu próprio marido, ela toma decisão de regressar. Depois da experiência do exílio, decide ser da sua terra. Assume uma “identidade nacional”, talvez melhor uma identificação com sua nacionalidade, a partir da experiência migrante, marca da simbólica

dos ideais da aldeia global. Fica claro que essa volta, vai estar sempre permeada pela experiência de quem migrou, mas também de quem de livre consciência escolheu ser do seu local de origem, para atuar e projetar sonhos e revoluções. Lembrando Glissant (2002: 25), pode-se dizer que nesse ponto a identidade de raiz única dá espaço à identidade enquanto rizoma. No mundo em que, cada vez mais, se apregoa o desaparecimento do nacional, das fronteiras, e sua “inutilidade” diante das novas formas de organização, Brigitte simboliza os grupos que se apegam a um sentido de nacionalidade, ainda que esse sentido seja inapreensível e, talvez, tão problemático quanto o estabelecimento dessas comunidades internacionais, almejando não a nação como ela é hoje, mas como poderia ser, um ideal utópico do sentido de nacionalidade capaz de confrontar a indiferença da “aldeia global” tal como é sentida e vivida hoje: como globalização exclusiva de mercadorias. Talvez, por isso, o nacional, mais que um elemento cognoscível, aparece como um ideal abstrato, muitas vezes inapreensível à razão e a que se pode apelar através de um sentimento de união, de passado e cultura comuns – uma idéia que por sua força congregadora parece tão certa que não precisaria ser definida.

#### **ILHA DO PAVÃO: MEMÓRIA DO POSSÍVEL**

Se as ilhas de *Passages* podem ser entendidas como ilhas de passado, melhor: de desejo de passado, a ilha do Pavão da obra de João Ubaldo Ribeiro pode ser entendida como o desejo de futuro ou do que poderia ter sido, ou ainda do futuro que poderia ter sido. A ilha, localizada na Bahia, funciona como uma réplica miniaturizada da situação/história brasileira com algumas inversões ou alterações claras. Os escravos livres, considerando a época em que está localizada, a da colonização, e o Quilombo, que, na obra, deixa de ser o lugar de acolhimento de negros fugidos, portanto subversivo, para ser uma “ilha” de manutenção de valores da coroa, são esses dois aspectos relativos às inversões e alterações que mais saltam aos olhos. A obra é uma (re)criação do passado que poderia ter sido projetando suas conseqüências num futuro possível, segundo esse passado, e desejado.

Talvez seja o próprio conteúdo nunca revelado da canastra misteriosa que apontava um futuro promissor em uma de suas obras anteriores, *Viva o povo brasileiro*.

A ilha do Pavão é um sonho desde o princípio e sua própria descrição evidencia essa característica: ela é e não é, existe e não existe: “a ilha do Pavão, pois, como se sabe, ela está ou não está, a depender de quem esteja ou não esteja” (Ribeiro, 1997: 13). O primeiro capítulo do livro dedica-se a dar uma descrição da ilha que, simultaneamente, acurada e duvidosa (como no exemplo acima), parece pôr em cheque a natureza de realidade material da ilha: ela existe porque é sonho e seus detalhes precisos o são porque foram frutos da imaginação. Pode-se estabelecer partindo desse capítulo, de certa forma desestabilizador, uma comparação entre a ilha do Pavão e a ilha Utopia de Tomás Morus. As duas ilhas surgem como um construto imaginário, um sonho ou uma utopia de um mundo melhor, seguindo, porém, cada uma delas uma determinada lógica do seu tempo: enquanto Utopia é um espaço organizado pelo princípio da Razão, a ilha do Pavão se abre no espaço da desrazão, ou da lógica das diversas razões ainda que contraditórias. É possível, então, ler a *O Feitiço da Ilha do Pavão* também como uma refacção da obra de Morus. No romance de João Ubaldo Ribeiro, a Ilha (do Pavão) parece constituir claramente o próprio espaço do paraíso, um quase paraíso. Toda a narrativa aparece circunscrita a esse espaço geográfico. Um dos motores da obra é a luta para isolar a ilha do resto do mundo de forma a não deixar que ela seja invadida por valores corrompidos, tornando-se um lugar *abençoado*, a própria terra prometida.

Esse estar afastado dos valores corrompidos da sociedade, bem como a vontade de manter esse afastamento parece surgir nas duas obras (de Morus e de Ribeiro). Não que haja a falta de contatos com outros povos, mas há uma relativa vontade de distanciamento no que se refere à contaminação do espaço das ilhas por valores exteriores. Observa-se isso já na própria descrição de tais ilhas, são espaços quase inacessíveis devido à topografia. Segue-se a passagens:

A entrada do golfo é perigosa por causa dos bancos de areia, de um lado, e dos rochedos, do outro. A meio eleva-se um escolho visível de muito longe e que por esse motivo não oferece perigo algum. Os utopianos construíram aí um forte defendido por adestrada guarnição. Outros rochedos, ocultos sob a toalha de água, constituem inevitáveis armadilhas para os navegadores. Só os habitantes conhecem

os passos navegáveis e torna-se desta maneira impossível penetrar no canal sem ter a bordo um piloto utopiano. (Morus, 1998: 67)

Para quem se abeira pelo mar Oceano, ela avulta ainda bem fora da barra como um paredão alcantilado, penhascos monumentais orlados pelo vôo perpétuo das aves da água. Desde longe, sua feição é a de uma barreira de granito, amalgamada com os contrafortes do Recôncavo e os costados de Itaparica e vedando aos navegantes a entrada da baía e os acessos a seu interior. (Ribeiro, 1997: 12)

Está claro que as duas ilhas não dependem deste aspecto nos traços de sua semelhança, mas ele é importante, pois cria espaços impenetráveis pelo homem comum no plano da realidade, tornando-os acessíveis simplesmente através do sonho, da imaginação. As duas ilhas, no entanto, se diferenciaram no que diz respeito à concepção de civilização ideal cada uma própria para seu tempo. Como já foi mencionado, Morus cria um espaço de organização impecável ditada pela razão lógica ou pela Razão, um lugar em que o bem comum sobrepuja as afeições, os amores e todas as “pequenezas” a nível individual. Ele cria uma ilha, que embora imaginária, encontra-se de pleno acordo com a razão iluminista. O governo de Utopia em seus mínimos detalhes realiza-se em prol de um bem comum quase abstrato, ou melhor, impalpável.

Sem dúvida, ao longo dos séculos que se passaram desde que Morus publicou sua obra, a ilha de Utopia, concebida como um ideal de sociedade perfeita e desejável, deixou, de uma certa maneira, de simbolizar um espaço “paradisíaco” a ser habitado. Morus nega, em sua obra, aquilo que se compreende hoje como uma das características mais definidoras do ser humano: as paixões e todas as ligações estabelecidas ou provocadas por elas. Por maior que tenha sido o esforço feito para fomentar nos homens o amor incondicional pelo próximo, é certo que só aqueles a quem se devota uma afeição como amizade, amor (marido, esposa, amante) e família parecem receber esse amor incondicional. A capacidade de paixões, na ilha ideal, e de suas diversidades é que tornam a ilha do Pavão um lugar renovado de projeções diferente de Utopia. Naquela as paixões individuais, ainda que de certa maneira preocupadas com o coletivo, movem as personagens, diferente do “relato” de Morus em que não há individualizações e sim um corpo de cidadãos que agem sempre de forma coletiva. Faz-se necessário lembrar que não seria de se esperar personagens plenamente desenvolvidos no trabalho desse autor não se tratando de uma “peça literária”,



porém é importante perceber o tratamento dado ao povo de Utopia como um organismo único que, embora tenha suas diferenças internas, faz uso delas no trabalho coletivo. Diferentemente, na ilha do Pavão cada um parece estar entregue a suas paixões e atividades individuais, ainda que de uma maneira incerta isso acabe unindo em comunidade os seus habitantes.

Algo que chama atenção para a construção de ilha de Ribeiro é que, aparentemente, nada a distingue de qualquer outro espaço coletivo, como cidades, vilas, estados. Há hierarquias entre os habitantes, há sede de poder, há corrupção, há submissão da parte de uns com relação a outros. O que faz, então, essa ilha ser tão especial ou uma projeção dos desejos humanos de uma realidade possível e melhor? Talvez esses elementos, citados acima como perturbadores da ordem do ideal, causem também questionamentos com relação ao halo de motivos edênicos que circundam a própria formação do Brasil, o que ainda garante o discurso de terra prometida em nosso país? A resposta dada para ilha do Pavão, e que talvez sirva para os dois casos:

Não sabem a razão por que têm o desejo, sempre lhes ardendo no peito, de ir para a ilha, de onde, ao que tudo indica, é muito difícil voltar. Certamente a maioria nunca reunirá coragem ou condições para ir buscá-la, mas **sentem que nela há talvez uma existência que não viveram e ao mesmo tempo experimentam em suas almas – paisagens adivinhadas, sonhos aos quais dar vida, sensações apenas entrevistas, lembranças vívidas do que não se passou.** (Ribeiro, 1997: 11-12) [grifo meu]

Não se pode negar que a verdade é distinta para cada um e talvez estejam certos os que sustentam que este mundo não passa de miragem e, portanto, pode ser isso ou aquilo, segundo quem olha e pensa. Mas, se alguma coisa mais existe, **também existe por necessidade a ilha do Pavão e a única maneira de desmentir que ela existe é demonstrar que nada existe.** (Ribeiro, 1997: 12) [grifo meu]

A ilha, assim como a eterna promessa “Brasil, país do futuro” num certo sentido, representa a extensão do desejo e da imaginação operando sobre este desejo. Ela não se traduz pelo que realmente é, se é que ela realmente é, mas é um indício do desejo humano de uma realidade diferente, “existe por necessidade a ilha do Pavão”. Necessidade essa de ter um local de projeção, tanto para os seus habitantes quanto para os que só a imaginam e sonham, dos anseios e dos medos, sim porque a ilha do Pavão também surge como espaço de memória dos medos: “Os que não conseguem suportar pensar nela crêem, ou sabem,

que lá encontrarão todos os seus medos materializados e empenhados em acossá-los como matilhas de cães enraivecidos” (10). De acordo com a noção de memória de Rosenfield exposta no início, pode-se facilmente entender esse processo. Se a memória é uma (re)criação do passado a partir do presente, fica claro que cada indivíduo vai (re)construir esse local a partir das expectativas presentes que têm.

Pelas passagens até agora citadas o desejo e suas projeções ficam claras quando se trata de um movimento de fora para dentro, ou seja daqueles que não são habitantes da ilha e a vêm do exterior. O mesmo processo, de projeção de desejos, se pode observar nos habitantes da ilha do Pavão. Um grupo que chama atenção dentre os habitantes é o que é formado pelo Capitão Cavalo (espécie de autoridade mor da ilha), por Hans (náufrago degredado que chega à ilha fugindo da Inquisição), por Don’Ana ou A Degredada (tida como feiticeira e também fugida da Inquisição) e Crescência (filha de ex-escravos do Capitão Cavalo). O conjunto heterogêneo tem como experiência comum, exceto por Crescência, uma desilusão com o mundo exterior à ilha e sua vontade não tanto de criar um paraíso terrestre, mas de dar liberdade para que a ilha possa se desenvolver sozinha sem interferência exterior, ou melhor dar a chance para que os habitantes da ilha possam seguir pelos caminhos optados por eles sem interferência das vontades exteriores:

Por essa razão, sempre dizia a si mesmo que faria qualquer coisa para evitar que isso acontecesse, em concerto com gente como Capitão Cavalo e a Degredada, com quem muitas vezes comentava a maleficiência do mundo lá fora e também alimentava esperanças, no início de aparência impossível, mas agora cada dia mais fortes, de conservar para sempre a ilha do Pavão, como algo à parte do resto do mundo. (Ribeiro, 1997: 55)

A ilha do Pavão parece, então, constituir esse espaço que é reservado ao sonho a uma memória do que pode ser ou do que poderia ter sido, segundo a ótica do observador. É uma ilha de memória de um passado quase futuro, porque ele se projeta para frente na tentativa de construir a memória de um futuro melhor. E, de acordo com o já discutido sobre memória no início, se a memória é um processo contínuo que busca no passado um sentido para o presente e projeta desejos no futuro, então a ilha do Pavão seria um grande símbolo de ilha da memória do futuro, especialmente se pensando num último elemento que aparece já ao final do texto: a esfera ou a toca do tempo. Essa esfera, uma espécie de toca do tempo, é um dos pontos finais que permite o grupo do Capitão Cavalo realizar seu

sonho de impedir que o resto mundo interfira no destino da ilha do Pavão. Ela permite que, ao penetrada, seja escolhido um novo futuro modificando o presente. É um elemento mágico que surge para deixar a ilha do Pavão envolta numa aura enevoadada de magia para seguir sua existência entre ilusão e realidade. A ilha em si traz um toque de encantamento sem que necessariamente seus habitantes saibam que magia é essa. A esfera seria uma materialização do toque mágico desse espaço porque “a verdadeira feiticeira é como se fosse a ilha mesmo” (Ribeiro, 1997: 220), esse local maravilhoso criado e recriado por aqueles que entram na esfera, toca do tempo, e também por aqueles que imaginam, desejando ou repudiando, a ilha do Pavão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se perceber, através das duas obras, que a ilha caracteriza-se como um espaço aberto disposto a agregar diversos imaginários, representando, esses imaginários, uma memória presente de um passado recriado e um futuro desejado. Mais do que simples ilhotas de imagens cristalizadas do passado, tais espaços se constroem pelo desejo de ser no presente, de se fabricar uma origem passada através dos vestígios desse presente e, como consequência, projetar esses elementos num futuro ansiado, também imaginado e recriado.

Seja voltando-se mais para um passado, seja projetando-se mais num futuro o que liga essas experiências nas obras de Ollivier e de Ribeiro é uma necessidade de (re) construir locais de origem a partir de uma realidade presente alterando-a constantemente de acordo com seus desejos. Mesmo sendo (re)construções de naturezas diferentes as duas se irmanam por darem vazão ao desejo de (re)encontrar a origem transfigurada por um véu de certa forma otimista, ao menos no que se refere à imaginação positiva de tal origem. Em Ollivier é uma criação, a partir de vestígios de uma memória individual, de um anseio individual de reencontrar-se com a terra natal. Em Ribeiro, o que parece animar a obra é um desejo de dar sentido ao discurso promissor sobre o Brasil, dando-lhe assim um futuro condigno com as expectativas que o cercam.

Por esse motivo mesmo, as duas obras retomam diferentemente o conjunto de produções míticas e/ou imaginárias produzidas ao longo dos processos de descobrimento, conquista e colonização. João Ubaldo Ribeiro faz convergir os dois paradigmas de Ainsa, discutidos em quase todos os capítulos. Da contradição/ambigüidade dos dois pontos, o autor tenta criar uma relação de oposição complementar. A fusão se interpõe como forma de apreender as ambigüidades e como resposta de uma possibilidade coletiva. A ilha do Pavão mostra-se, aos olhos, a partir de uma recriação do mito do paraíso terrestre em novas roupagens, que satisfazem mais o gosto contemporâneo. Da mesma maneira, pode-se falar em diferentes leituras para se consolidar um protótipo do herói brasileiro, à semelhança de Peri e Macunaíma. De tal forma a obra associa-se com um caráter de retomada do mito que bem poderia ser tratada por esse nome. O espaço criado por Ribeiro preenche lacunas que as roupagens anteriores do mito do paraíso não podiam preencher. Perpetua, assim, o

desejo de Eldorado e da Idade de Ouro fazendo-os convergir. A ilha do pavão segue alimentando a possibilidade dos desejos que esse par antes alimentava.

Já na obra de Ollivier, essas estruturas paradigmáticas do paraíso americano emergem tal qual fantasmas de um passado ou sonho. Diferentemente da obra de Ribeiro, que tenta dar um caráter coletivo a esse material, o autor haitiano toma as “influências do mito” de maneira mais individual, fazendo com que cada uma de suas personagens traga à tona o fracasso dessa experiência. A busca pela idéia simbólica do Eldorado e da Idade de Ouro resulta numa ilusão que se desfaz tão logo as personagens se aproximem delas. Tal constatação poderia levar a crer que Ollivier apresenta uma visão pessimista, porém não chega a ser exatamente isso que se vê ao final do livro. A porção de otimismo encontra-se, sim, na influência que tais paradigmas podem causar. No entanto, ela se dá sobretudo após o processo de luto, como uma memória retrabalhada. O mito seria, assim, necessário na medida em que pudesse alimentar a memória de um passado sem torná-la doente com uma presença sufocante.

As ilhas de memória surgem, então, como construtos necessários para constante elaboração não só das origens já perdidas como também das que ainda não se perderam, mas correm o risco de esmaecer. A memória aparece como elemento dinâmico a reviver a origem seja no espaço geográfico-alegórico da ilha seja transformando personagens em verdadeiras ilhas de significação. Esse sistema dinâmico se faz imprescindível na estruturação de novos modos de ser na história, construídos, a partir de (re)criações do lugar de origem, utopias. Embora não haja uma clara distinção a respeito do lugar destas utopias nas sociedades atuais, é inegável sua necessidade no desenvolvimento do processo histórico, seja ela uma utopia do global seja uma utopia do nacional, lembrando sempre que esta não traz em si a estagnação nem a lógica racionalista pretensamente homogênea da nação canônica. É a reavaliação do passado a partir do presente e a reinscrição no futuro (processo de memória) que permitem um movimento dinâmico, garantia de sobrevivência e de constante mobilidade na incansável e necessária construção utópica da história.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AINSA, Fernando. *De la Edad de Oro a El Dorado*: génesis del discurso utópico americano. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CAMINHA, Pero Vaz. *Carta ao Rei Dom Manuel*. Belo Horizonte: Crisálida, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil*: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COLÓN, Cristóbal. *Carta dirigida a los Reyes Católicos anunciando el descubrimiento de América*.

[http://www.ideasapiens.com/textos/America/cartacoln\\_anunciando\\_%20desc.%20america.htm](http://www.ideasapiens.com/textos/America/cartacoln_anunciando_%20desc.%20america.htm)\_acessado em 03/08/2003.

\_\_\_\_\_. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*.

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/50362733173581464260046/index.htm>\_acessado em 10/06/2003.

CORREA, Alexandre Furtado de Albuquerque. *Os feitiços da Ilha: senhas imaginadas para identidades culturais*. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, 298p., 2001.

COSTA LIMA, Luiz. *O Redemunho do Horror*: as margens do ocidente. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

DAVIS, Natalie Zemon; STARN, Randolph. Introduction. *Representation*, 26, Berkley/Los Angeles, p. 1-6, Spring 1989.

ELIADE, Mircea. *Myth and Reality*. Prospect Heights: Waveland Press, 1998.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FREUD, Sigmund. O 'Estranho'. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp 233-273.

GEREMIA, Valéria Regina da Costa. *Ideologia e utopia no espaço-tempo de o futuro da Ilha do Pavão e Viva o povo brasileiro*. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, 202p., 2001.

GLISSANT, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. Subjects in History: making diasporic identities. *In The House that Race Built*. New York: Vintage Books, 1998.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso*: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KAYSER, Wolfgang. *O Grotesco*: configuração na pintura e na literatura. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O Foco Narrativo*. São Paulo: Ática, 1989.

MAGASICH-AIROLA, Jorge e BEER, Jean-Marc de. *América Mágica*: quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o Paraíso. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MIGNOLO, Walter. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. In: Cedomil Goic, org. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid, Cátedra, 1987. pp. 57-116.

MORUS, Tomás. *A Utopia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

NORA, Pierre. Between Memory and History: les lieux de mémoire. *Representations* 26, Berkley/Los Angeles, p. 7-25, Spring 1989.

O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido de seu devir. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

OLLIVIER, Émile. *Passages*. Paris: Le Serpent a Plumes, 1994.

PAQUOT, Thierry. 1999. *A Utopia*: ensaio acerca do ideal. Rio de Janeiro: DIFEL.

PATRIZZI, Francesco. *La Città Felice*. <http://www.istrianet.org/istria/illustri/index-alpha.htm>\_acessado em 11/04/2006.

RIBEIRO, João Ubaldo. *O Feitiço da Ilha do Pavão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

ROSENFELD, Israel. *L’invention de la mémoire*. Manchecourt: Flammarion, 1994.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro, Rocco, 2000. pp. 9-26

SANTOS, Renata Fraga dos. *Por entre Rios e Labirintos*: a trajetória dos índios de Callado. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 120p., 1999.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 2003.



VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo*: as cartas que batizaram a América. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

WALTER, Roland. *Narrative identities*: (inter)cultural in-betweenness in the Americas. New York/Frankfurt, Peter Lang, 2003. pp. 9-37.

WEINRICH, Harald. *Lete*: arte e crítica do esquecimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.