

# Cartografias simbólicas: o mesmo e a diferença na literatura

*Sandra Sacramento\**

## Resumo

Este artigo visa a identificar em obras da literatura universal – **Ilíada**, **Odisséia** e **Os lusíadas** – nas quais o tema da viagem está ligado ao domínio do colonizador – uma espécie de mapeamento etnográfico e político. Por outro lado, intenta mostrar que obras da literatura brasileira – **O navio negreiro**, **Macunaíma**, **Serafim Ponte Grande** e **Terras do sem fim** – apresentam uma alteração cartográfica no processo de apreensão do Brasil, uma vez que elas não almejam construir identidades essencialistas e permanentes/estáveis.

**Palavras-chave:** Literatura universal; Viagem; Alteração cartográfica.

---

\* UESC/CNPq/FAPESB.

## A recorrência do tema viagem na literatura

Os estudos acerca de identidades em culturas de países colonizados, como o Brasil, lidam com o arcabouço teórico dos estudos culturais e pós-coloniais, dimensionando as nossas idiosincrasias em uma perspectiva de dispersão contrária às abordagens passadas, centradas em um conceito de brasilidade que em nada nos representava.

O tema da viagem está presente na literatura desde as produções da Antigüidade. Na epopéia homérica **Odisséia**, encontramos a narração das desventuras de Ulisses em sua volta a Ítaca. Após a guerra de Tróia, Odisseu singra os mares por vinte anos, passando por toda sorte de intempéries, até chegar a sua terra natal; entretanto, como a fase retratada encerra um cunho mítico-trágico, o herói age movido pelo comando dos deuses pagãos, nunca questionados, que lhe conduzem o caminho (HOMERO, 1979). Nessa dimensão, o herói encarna a noção de *super-homem* (*Übermensch*) nietzschiana. Para Nietzsche, em **Genealogia da moral** (1988) e em **Além do bem e do mal** (1992), a divisão entre o pensamento trágico-mítico e o racional socrático-platônico instaura a *moral dos escravos*, de *rebanhos*, dos homens acovardados, porque renega a vida, na medida em que subjuga os instintos em nome da paz e do repouso, tornando-os assim enfraquecidos, ressentidos e impotentes diante da vida. Essa moral é falsa e subsidiou a tradição religiosa judaico-cristã.

A questão mítica em Homero justifica-se no pensamento pré-racional e refuta o conceito dualista entre bem e mal, pois bom e belo são os heróis protegidos pelos deuses, uma vez que estão condicionados à *Moirá* ou Destino. Mesmo fora de equilíbrio psíquico, Agamenon reconhece o domínio da vontade divina como condutora de seu destino: “Homem nenhum poderá, contra o Fado, mandar-me para o Hades, pois quero crer que a ninguém é possível fugir ao destino, desde que nasça, seja ele um guerreiro de prol ou sem préstimo” (HOMERO, 1979, canto IV, versos 483-493, p. 177).

Assim, o herói não possui vontade pessoal, uma vez que lhe falta o livre-arbítrio, preso ao racional. Por outro lado, o homem-fera, domesticado pelo ascetismo, condicionado ao controle racional das paixões, torna-se desconfiado. Por isso, Nietzsche (*apud* MACHADO, 1984, p. 77) propõe uma perspectiva além do bem e do mal, porque aí “a dimensão das forças, dos instintos, da

vontade de potência permanece fundamental. O que é bom? Tudo que intensifica no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência. O que é o mau? Tudo que provém da fraqueza”.

Nessa perspectiva, desprezível é o mau e não, o troiano inimigo. Na **Odisséia** (HOMERO, 1979), como na **Ilíada** (HOMERO, 2001), todos os valores correntes na época fazem-se presentes. Essas obras têm uma função didática e estão comprometidas com os referenciais gregos da civilização micênica, que vai do segundo milênio a.C. ao século XII a.C., ligada à importância da cidade de Micenas. O espaço relatado evoca o estabelecimento dos gregos na costa da Ásia, o mundo conhecido, não indo a viagem além do Mar Egeu. Tal período forma, simbolicamente, o imaginário ideológico dos conquistadores helenos e sua empresa expansionista. O mundo grego do período micênico, narrado por Homero, circunscreve-se a pequenos e grandes reinos de Esparta, Atenas, Pilos, Micenas e Tebas. Estes são independentes, centralizando-se o poder em grandes palácios subordinados ao reino de Agamenon, em Micenas.

Antes de alcançar as praias da Feácia para finalmente encontrar sua esposa Penélope e seu filho Telêmaco, Odisseu sofre o seu último impedimento, que lhe é imposto por Poseidon, cujo filho, o ciclope Polifemo, tivera o único olho cegado pelo guerreiro.

Mal terminara de falar, descomunal vaga, desprendendo-se sobre ele, atingiu a jangada e a voltou. Ulisses foi arrojado longe da embarcação e deixou o leme fugir das mãos; o mastro fendeu-se em dois, devido à terrível violência dos ventos, que de todos os lados o acoassavam e espalharam ao longe os restos; o castelo da popa desmoronou-se no mar. (HOMERO, 1979, p. 56)

Entretanto, Odisseu salva-se com a interferência da ninfa Ino, que lhe oferece um véu com o qual deveria cingir-se. Assim o fazendo, ele abandona o barco e nada por dois dias, até a foz de um rio, quando finalmente encontra a praia, devolvendo então o véu ao mar para que a ninfa possa recolhê-lo.

No início da Idade Moderna há a expansão da cartografia planetária, e **Os lusíadas**, de Luís de Camões (2002), promovem uma espécie de mapeamento etnográfico e político, preso ao ideário do metalismo corrente. A obra narra a viagem de Vasco da Gama às Índias, dimensionando a ampliação dos domínios portugueses na Ásia e, posteriormente, na África, legitimando o Absolutismo e os interesses europeus, postos sobre as terras recém-alcançadas. Em narração *in medias res*, o relato inicia-se, estando a viagem já em pleno desenvolvimento:

Já no largo Oceano navegavam,  
As inquietas ondas apartando:  
Os ventos brandamente respiravam,  
Das naus as velas côncavas inchando. (CAMÕES, 2002, p. 5)

A frota segue no Mar Índico, próximo a Madagascar, e chega a Moçambique. Ainda que o governador de Moçambique trabalhasse contra os portugueses e contasse com o apoio de Baco, os lusos saem vitoriosos. Continuam a viagem, contornando Quiloa, e chegam a Mombaça.

No mar, tanta tormenta e tanto dano,  
Tantas vezes a morte apercebida;  
Na terra, tanta guerra, tanto engano,  
Tanta necessidade aborrecida! (CAMÕES, 2002, p. 21)

É interessante notar que a visão do *outro* se faz presente em **Os lusíadas**. No Canto 2, quando a armada ancora em Mombaça, o rei manda a seguinte mensagem aos viajantes:

E porque está em extremo desejoso  
De te ver, como cousa nomeada,  
Te roga que, de nada receoso,  
Entres a barra, tu com toda a armada. (CAMÕES, 2002, p. 21)

Ser *cousa nomeada* é ser conhecida. De alguma forma o rei conhece o espaço delimitado por seu reino, e o contato com a esquadra significa a ampliação do limite territorial. Em outra passagem, já na Canto 4, reportando-se à saída da Torre de Belém, aparece o Velho do Restelo:

Ó glória de mandar, ó vã cobiça  
Desta vaidade, a quem chamamos Fama! (CAMÕES, 2002, p. 84)

Essa fala alinha-se à voz da alteridade, que vislumbra outra intenção dos navegadores, além da expansão da fé e da suposta *correção civilizatória* que reivindicam os povos que se encontram *mais avançados*, como os europeus. Camões coloca, na Proposição de **Os lusíadas**, as intenções virtuosas do povo lusitano:

As armas e os Barões assinalados  
Que, da Ocidental praia Lusitana,  
Por mares nunca dantes navegados  
Passaram ainda além da Trabobana,  
Em perigos e guerras esforçados  
Mais do que prometia a força humana,  
E entre gente remota edificaram  
Novo Reino, que tanto sublimaram;  
E também as memórias gloriosas  
Daqueles Reinos que foram dilatando  
A Fé, o império e as terras viciosas  
De África e de Ásia andaram devastando.  
E aqueles que por obras valorosas

Se vão da lei da Morte libertando  
 Cantando espalharei por toda parte,  
 Se a tanto me ajudar o engenho e arte. (CAMÕES, 2002, p. 2)

O chamado civilizador detém todos os atributos hegemônicos do etnocentrismo. Suas obras são valorosas, dilatando a Fé e o Império, enquanto que as terras *viciosas* de África e de Ásia necessitam de *correção*. Essa empreitada enseja a expansão colonialista do mercantilismo e do imperialismo e, não menos colonialista, do capitalismo. Sua duração é estendida à Guerra Fria, após a Segunda Guerra Mundial, quando o neocolonialismo se impõe, disseminando o *american way of life*.

Tal visão, porém, ganha já em Montaigne, em seus **Ensaio**s, um distanciamento do referencial imposto pelo colonizador diante do novo. Montaigne (1996) critica a certeza racionalista do *logos* vigente e, ao colocar suas indagações em forma de ensaios, instaura também uma nova forma de pensar o mundo, quando dispensa o definitivo dos discursos hegemônicos e funda a noção de incompletude.

No capítulo “A arte de viajar”, o autor dos **Ensaio**s sobre o relativismo cultural faz-se presente – porque, para ele, *cada uso tem a sua razão* – e adverte: “Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que morto, em destroçar por tormentos e torturas um corpo cheio de sentimentos” (MONTAIGNE, 1996, p. 239). Todorov (1989) insiste em encontrar uma aporia nesse pensamento de Montaigne, na medida em que este utiliza o termo “bárbaro” tanto dos pontos de vista positivo e histórico, quanto do negativo e do ético, isto é, aquele capaz de causar o mal por sua crueldade.

Subjacente ao texto de Camões (2002), encontramos aquilo que Said (1995, p. 41) afirma em **Cultura e imperialismo**:

Na expansão dos grandes impérios ocidentais, o lucro e a perspectiva de mais lucro foram, evidentemente, de enorme importância, como provam amplamente os atrativos das especiarias, açúcar, escravos, borracha, algodão, ópio, estanho, ouro e prata ao longo dos séculos.

Tal mecanismo ideológico radica-se na necessidade de *construção imaginária* da realidade, cujos efeitos influenciadores constituem, subsidiariamente, um instrumento precioso para a interpretação histórica das terras recém-descobertas, empenhada em cimentar uma consciência coletiva de pertencimento. Ainda em **Os lusíadas**, fazemos menção à cena idílica da Ilha dos Amores, quando, no retorno da Índia, os navegadores folgam com as nereidas:

Três formosos outeiros se mostravam  
 Erguidos com soberba graciosa,  
 Que de gramíneo esmalte se adornavam,  
 Na formosa ilha alegre e deleitosa. (CAMÕES, 2002, p. 164)

e Vasco da Gama é conduzido por Tétis a um monte, em amorosa entrega:

Sereis entre os Heróis esclarecidos  
E nesta Ilha de Vênus recebidos. (CAMÕES, 2002, p. 172)

Mesmo que o relato guarde a dimensão do maravilhoso pagão, há toda uma pronta acolhida aos grandes feitos heróicos, com a recepção das deidades marinhas a conduzi-los à *ira honesta* (CAMÕES, 2002, canto 9, estância 83). Esse discurso vai se manter na literatura informativa de viagem do início da nossa colonização, presente em vários autores. Em **História da América portuguesa**, de Rocha Pita (1965, p. 12), por exemplo, encontramos uma leitura pormenorizada do local e de seus muitos atrativos à espera de alguma intervenção:

Em nenhuma outra região se mostrou o céu mais sereno, nem madrugada mais bela a aurora; o sol em nenhum outro hemisfério tem raios tão dourados, nem reflexos noturnos tão brilhantes; [...] é enfim o Brasil terrenal Paraíso descoberto, onde têm nascimento e cursos os maiores rios, domina salutar clima, [...], que fazem fértil e povoado de inúmeros habitantes.

Não menos paradisíaca é a terra descrita pelos demais. Quanto aos seus habitantes, estes foram definidos sempre pela falta, pelo exotismo de seus costumes se comparados aos do europeu.

Todorov, em **Nous et les autres** (1989), fala acerca do *paradoxo constitutivo* que caracteriza o olhar europeu diante da terra recém-descoberta. Trata-se de um conhecimento meramente superficial, que não caracteriza de fato aquilo que lhe era desconhecido. Por isso, contradições nos enfoques fazem-se presentes, sendo o índio, muitas vezes, elogiado e, ao mesmo tempo, chamado de selvagem (aquele que habita a selva), mas também de canalha e de muitos adjetivos negativos que em nada contribuíram para entender o habitante da terra. O canibalismo, por exemplo, não era visto como um ritual praticado em situações especiais, em que só os inimigos corajosos eram devorados, sendo reduzido, em muitos relatos, a algo costumeiro, violento e banal.

As narrativas dos viajantes constituem assim, no início de nossa colonização, relatos preciosos que explicitam o olhar etnocêntrico diante do desconhecido. A noção de classificação e a “absolutização” dos lugares *enunciativos* ancoram-se em discursos legitimadores em que o dissenso e a fragmentação são banidos em nome da ordem e da exclusão. O *mito da construção da nação* também se faz presente nas construções discursivas das nações colonizadas, que, em um determinado momento de suas histórias, precisam balizar suas culturas e seus territórios, ocorrendo, no caso da literatura brasileira, durante a independência política em relação a Portugal, no século XIX.

Uma obra do Romantismo brasileiro na qual se faz presente a temática da viagem mas que foge completamente ao ideário de construção de um mapeamento simbólico da nação é **O navio negreiro**, de Castro Alves ([19—]). Essa



obra dialoga com as epopéias ocidentais **Odisséia**, de Homero (1979), e **Os lusíadas**, de Camões (2002), quando estas narram, respectivamente, as viagens empreendidas por Odisseu, em sua volta a Ítaca, e pela esquadra lusa rumo às Índias. Nas três obras, os fatos ocorrem em pleno mar; entretanto, em **O navio negroiro**, o tom épico dilui-se em nome da denúncia travada contra o escravismo:

Desce do espaço imenso, ó águia do oceano!  
Desce mais... inda mais... não pode olhar humano  
Como o teu mergulhar no brigue voador!  
Mas que vejo aí... Que quadro d'amarguras!  
Que cena infame e vil... Meu Deus! Meus Deus! Que horror! (ALVES, [19—], p. 184)

O oceano singrado é o Atlântico, e não há possibilidade de impor uma visão idílica dos acontecimentos. A viagem é fator de desagravo aos valores postos de civilidade e, ao mesmo tempo, reivindicação, por parte de um colonizado, para que se faça valer o *imperativo categórico* preso à trilogia do liberalismo – liberdade, igualdade e fraternidade –, em questionamento. Há, na verdade, uma indagação ao ideário da modernidade, que pregava o livre-arbítrio e a razão como reguladores do espaço público e do privado. Em **O navio negroiro** o tom é o grandiloqüente da épica, mas há a presença da indignação do *eu poético*.

Senhor Deus dos desgraçados!  
Dizei-me vós, Senhor Deus!  
Se é loucura... se é verdade  
Tanto horror perante os céus?!  
Ó mar, por que não apagas  
Co'a esponja de tuas vagas  
De teu manto este borrão?...  
Astros! Noites! Tempestades!  
Rolai das imensidades!  
Varrei os mares, tufão! (ALVES, 1964, p. 216)

Quão distante se encontra essa obra das indianistas, de cunho ufanista e ajustadas ao conteúdo programático da construção da nação! Dilui-se nela o endosso da tradição que ocorria nas epopéias anteriores, em que o poeta se colocava como porta-voz da nação e defensor dos referenciais legitimados coletivamente. Há a clara apreensão de que a verdade, como qualquer valor, tem o seu caráter contingente, assim como de que sua representação se reduz a algo *historicamente constituído*.

Se, no processo interpretativo da realidade sócio-histórica, recorrermos aos discursos da ciência, veremos que, quase sempre, são discursos amparados em uma racionalidade constitutiva que disfarçam arbitrariamente os cortes e são incapazes de redimensionar algumas escalas, legitimadas em valores perenes.



O discurso do estruturalismo, por exemplo, que esteve na base da antropologia, tem o mérito de ter aberto, de alguma forma, a possibilidade de ver o significado em uma dimensão social e histórica, quando Lévi-Strauss, em **Antropologia estrutural** (1958), defende as raízes das estruturas no próprio cérebro humano, mas ao mesmo tempo, em uma dimensão não-histórica, pouco circunstanciada, universaliza as leis da mente, usando noções como paralelismo, oposições, inversões. Tal prática deve-se à dificuldade de dissociar pensamento conceitual de progresso.

**Tristes trópicos**, publicado primeiramente em 1955, é livro de viagem, contendo a descrição das impressões de Lévi-Strauss (1996) sobre o Brasil, quando aqui esteve como professor convidado da USP. Embora nesse apanhado o olhar esquematizador, científico, se faça presente calcado em um princípio epistemológico, o antropólogo já atribui ao pensamento mítico dos chamados *povos primitivos* uma organização da realidade estabelecida a *bricoleur*, isto é, distanciada da noção de progresso teleológico, de acordo com o projeto de desenvolvimento ocidental posto pela ciência naquele momento. Tal visada, evidentemente, não contempla a multiplicidade dos eventos. Em **Saudades do Brasil** (LÉVI-STRAUSS, 1994), por outro lado, o sentido da *diferença* já se coloca mais fortemente e, questionando qualquer pretensão autocentrada, quebra a hierarquia dos valores eurocêtricos. Essa obra cobre o período entre 1935 e 1939, quando a industrialização se expandia em nosso país e a fase modernista de 1922 já havia instaurado o repensar da nação em perspectiva bastante heterodoxa, se levado em conta o ponto de vista do colonizador.

Eneida Maria de Souza, em **Crítica cult** (2002), destaca o distanciamento operado por **Saudades do Brasil** (LÉVI-STRAUSS, 1994) em relação a **Tristes trópicos** (LÉVI-STRAUSS, 1996), em um processo deliberado de valorização do saber plural e do culto do convívio em espaço amplo pautado na bricolagem.

Lévi-Strauss se entrega à árdua tarefa de percepção das estruturas inconscientes que regem os esquemas mentais e à abertura para a alteridade. Estava para sempre selada uma das maiores contribuições que o estruturalismo podia oferecer aos estudos das ciências humanas, ao serem quebradas as fronteiras etnocêtricas e dado início ao processo de descolonização cultural. (SOUZA, 2002, p. 28)

Nesse momento, há a releitura do estatuto cultural do índio, desconstruindo-se, assim, a imagem etnocêntrica delineada pela colonização européia.

### A assimetria discursiva

Oswald de Andrade e Mário de Andrade, enquanto produtores de cultura local na década de 20 do século passado, estavam imbuídos da necessidade de repensar o conceito de brasilidade e, conseqüentemente, de identidade nacional. O tema da viagem na obra de ambos, tanto no plano artístico quanto no

ensaístico, não deixa de estar comprometido com indagações acerca de nossa gênese, da condição de ser brasileiro.

Antonio Candido, em “Oswald viajante”, que integra a publicação **Vários escritos** (1995), reforça o raciocínio de que, na obra de Oswald de Andrade,

[...] talvez as partes mais vivas e resistentes sejam as que se ordenam conforme a fascinação do movimento e a experiência dos lugares. **Memórias sentimentais de João Miramar** e **Serafim Ponte Grande** se desenrolam em torno do deslocamento de personagens entre o Novo Mundo e o Velho Mundo, experimentando a posição do homem americano, que ele viveu com intensidade, ao adquirir consciência da revisão de valores tradicionais em face das novas experiências de arte e de vida. (CÂNDIDO, 1995, p. 61)

Essa revisão de valores da nacionalidade tem no tema viagem, enquanto busca e ânsia pelo novo, pelo desconhecido, a chave da descoberta. Nesse momento, os intelectuais brasileiros buscam superar o sentimento de inautenticidade que nos caracterizava por sermos colonizados. O deslocamento, por outro lado, como procura do ser brasileiro ocorre com a volta à Europa, mas não para colocá-la como redentora de nossa identidade. Em **Serafim Ponte Grande** (ANDRADE, 1975, p. 264), fica a idéia de que não é no porto que deve estar o sentido, mas no caminho:

Passaram a fugir o contágio policiado dos portos, pois que eram a humanidade liberada. Mas como radiogramas reclamassem, *El Durasno* proclamou pelas antenas, peste a bordo. E vestiu avessas ceroulas e esquecidos pijamas para figurar numa simulada quarentena em Southampton. Todos os passageiros se recusaram a desembarcar...

Tal desiderato também se faz presente em **Macunaíma** (ANDRADE, 1977), sendo o tema da viagem recorrente nessa obra. Aí, como em Oswald, a viagem significa não só o deslocamento físico dos personagens como também o questionamento de uma tradição identitária da nação, com a construção de seu imaginário. Reivindicam-se, nesse instante, as *imagens enunciativas*, recriando-se incessantemente os enunciados de formação, que instauraram a noção de pertencimento, em *gestos de interpretação*.

**Macunaíma** (ANDRADE, 1977), em sua busca libertária, em uma lógica das mitologias dos povos ágrafos, exercita aquilo que Gilda de Mello e Souza atribui à “busca da muiraquitã uma versão carnalizada da *Demanda do Santo Graal*” (BOSI, 1998, p. 130), isto é, a muiraquitã nada mais é do que a necessidade de encontrar algo de fato importante para a cultura do colonizado, como foi o Santo Graal para a Idade Média cristã. Dessa forma, em seu arcaísmo a *bricoleur*, como diria Lévi-Strauss (1996), **Macunaíma** atualiza um *locus enunciativo*, através da rapsódia, enquanto narrativa fantástica, dos chamados *povos primitivos*, em um processo crítico-revisionista de nossa formação.

É interessante notar que a busca pela muiiraquitã coloca o personagem Macunaíma em deslocamento constante pelo país: ele sai do Norte para São Paulo, passando por muitas situações e passeando por nossa cultura (ANDRADE, 1977). Tal viagem concretiza a coordenada histórica que nos caracteriza, não podendo estar atrelada à visão teleológica do progresso que determinou o olhar etnocêntrico e essencialista, raciocinando sempre à luz de um sistema totalizador. Mário de Andrade (1988, p. 23), em carta a Carlos Drummond de Andrade, volta a sublinhar a necessidade do *mergulho* no nacional e faz a seguinte advertência:

[...] Carlos, devote-se ao Brasil, junto comigo. Apesar de todo o ceticismo, apesar de todo o pessimismo e apesar de todo o século 19, seja ingênuo, seja bobo, mas acredite que o sacrifício é lindo. [...] Nós temos de dar ao Brasil o que ele não tem e que por isso até agora não viveu, nós temos de dar uma alma ao Brasil e para isso todo sacrifício é grandioso, é sublime.

E, mais adiante, o paulista afirma: “Eu também já sofri da moléstia de Nabuco” (ANDRADE, 1988, p.23), referindo-se ao texto de **Minha formação**, de Joaquim Nabuco (1981, p. 44), em que encontramos:

O sentimento em nós é brasileiro; a imaginação é européia. As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta Amazônica ou os pampas argentinos não valem para mim um trecho da via Áppia, uma volta da estrada de Salermo e Amálfi, um pedaço do cais do Sena à sombra do velho Louvre.

O que o grupo modernista defende é exatamente a superação da “doença de Nabuco”. Tanto Oswald quanto Mário defendem um conceito fluido de tradição. Ambos desconfiam do porto seguro da tradição, da identidade, e a fatura estética acaba por incorporar essa posição. Em **Serafim Ponte Grande** (ANDRADE, 1975) ocorre aquilo que Antonio Candido (1995, p.64) chama de “a estética transitiva do viajante”: a errância, a bordo de El Durasno, é a grande saída, em que a Lei é posta em suspenso.

Em **Macunaíma** (ANDRADE, 1977), por outro lado, não há a intenção da volta a um mundo pré-racional, livre da culpa. O que fica é a falta de coerência em uma única vertente, restando, no texto, a coexistência do otimismo e do pessimismo, diante da sorte do povo brasileiro. O herói, sem nenhum caráter, encerra a idiossincrasia do brasileiro, produto de três raças, habitante do sul da América do Sul, sendo visto, por muitos, como o mais rico dos pobres e, por outros, como o mais pobre dos ricos. Tal condição intervalar, que Bhabha (2003, p. 308) chama de “entre-lugar”, constitui o espaço ocupado pelas culturas híbridas e encerra a própria condição de (ex)ilhado: fora da ilha, em constante procura por uma identidade acabada, que, não sendo a imposta pelo discurso de fundação, se constrói disjuntivamente, no pacto diuturno da sobrevivência. Segundo Bosi (1988, p. 141), “o seu destino, aliás, vem a ser precisamente este: não assumir nenhuma identidade constante. O que era percebido por

Mário como um nó angustiante e o levava a conferir à rapsódia ao seu quase contemporâneo *Clã* do Jabuti o significado de fim de uma etapa”.

Por isso Macunaíma, em constantes deslocamentos, sabe que sua identidade está em construção e que a origem constitui um discurso que pouco ou nada tem a ver com a realidade histórico-cultural. Longe de encontrar o repouso, quando chega a São Paulo, em sua viagem de retorno, depara-se com a miséria, o desalento, a não paz, restando-lhe a opção de migrar para a estrela “Ursa Maior” (ANDRADE, 1977).

Ora, as narrativas hegemônicas valorizam a chegada, como ocorre na **Odisseia**, de Homero (1979), e em **Os lusíadas**, de Luís de Camões (2002), para não falarmos dos textos dos viajantes ao Novo Mundo, enquanto comprometimento com o espaço, sua apreensão e limitação. As contra-hegemônicas, por sua vez, como **Serafim Ponte Grande**, de Oswald de Andrade (1975), **Macunaíma**, de Mário de Andrade (1977), e **Terras do sem fim**, de Jorge Amado (2002), para ficarmos só com essas obras, vêem a viagem como busca das próprias origens, para entendê-las e aceitá-las tal como se apresentam. Nesse sentido, há a valorização não do enunciado da tradição mas do processo, do *discurso performativo* da adesão, em enunciações dialógicas que rechaçam o monologismo dos discursos competentes.

Em **Terras do sem fim**, de Jorge Amado (2002), ocorre a viagem como busca identitária. Essa obra, em seu primeiro capítulo, detém-se no transcurso de um navio da cidade de Salvador a Ilhéus, no mesmo Estado. Essa última cidade acena com o enriquecimento, através da plantação e comercialização do cacau, para aqueles que lá chegam. Tal promessa impulsiona a ida de grandes contingentes de migrantes e imigrantes interessados no lucro e na posse de terras.

Raros lenços deram adeuses, só de uma face correram lágrimas, face jovem de mulher que soluçava arfando o peito. Não existia ainda o novo cais da Bahia e as águas penetravam quase pela rua. O navio foi se afastando devagar, nas primeiras manobras. A moça que chorava sacudia o lenço mas já não distinguia dentre os que respondiam de bordo aquele a quem dera seu coração. [...] Um senhor velho pegou no braço da moça e foi com ela, resmungando palavras de consolo e de esperança. O navio se distanciava. (AMADO, 2002, p. 17)

Apesar de o tema viagem ser recorrente em outras composições, o que ocorre nesse texto de Jorge Amado (2002) aproxima-se do escopo de escritores como Mário de Andrade e Oswald de Andrade: há nele a busca da identidade nacional à luz de preceitos outros que não aqueles que, endossando noções como exotismo e ufanismo, acentuam uma brasilidade essencialista e acabada.

**Terras do sem fim** (AMADO, 2002) retoma **Cobra Norato**, poema épico de Raul Bopp (1931), quando faz menção às terras do sem fim, aludindo à floresta amazônica e a seus mitos, em síntese, ao próprio Brasil como um todo. Bopp, em seu ensaio *Inventário da antropofagia*, publicado em **Vida e morte**

**da antropofagia** (1977) propõe a valorização dos anais totêmicos e, mais do que isso, uma nova estrutura de idéias, ou seja, a valorização do diverso e, de alguma forma, a saída apresentada pelo colonizado ao projeto de racionalidade excludente. A atualização das idéias de Bopp na obra do baiano encerra a busca da brasilidade a partir dos referências do brasileiro e não enquanto cópia do *mesmo*.

Nesse romance de Jorge Amado (2002) identificamos, por exemplo, a busca do *mesmo por analogia* em uma passagem que ilustra o processo de hibridação cultural pelo qual ocorre a resposta do colonizado ao enunciado do colonizador. Sinhô Badaró compra uma oleogravura, cuja temática se alinha ao *locus amennus* do arcadismo; dá-se porém uma “realocação”, se assim podemos dizer, do dado europeu em sua inserção no espaço do colonizado:

De onde vinha aquele pinicar de viola na noite sem lua? Era uma canção triste, uma melodia nostálgica que falava em morte. Sinhô Badaró não se demorara nunca em refletir sobre a tristeza das músicas e das letras das melodias que cantavam nas terras do cacau os negros, os mulatos e os brancos trabalhadores. Mas agora, [...], não sabe por que [lembrou-se] daquelas figuras do quadro que enfeitava a sala da sua casa-grande. A música devia vir de dentro de uma roça, de uma casa qualquer, perdida nos cacauzeiros. (AMADO, 2002, p. 225)

Assim como o negro, também o branco, de alguma forma, se sente exilado em sua própria terra e precisa legitimar-se a partir do outro. Nesse caso, o quadro de pintura com temática européia funciona como elemento disparador do hibridismo local. Não ocorre a cópia do *mesmo*; antes, o país responde culturalmente ao modelo imposto, reciclando permanentemente a sua identidade, que, sempre fluida, não se deixa submeter a um discurso predeterminado e auto-referencial.

### Considerações finais

A tematização da viagem na literatura ocidental esteve, quase sempre, comprometida com uma determinada forma de ver o mundo, presa a uma única cartografia, tanto geográfica quanto cultural. Em contrapartida, a literatura de países não hegemônicos, como o Brasil, já superou algumas das amarras em relação a preconceitos pertinentes às nações colonizadas e oferece, como veiculadora de bens simbólicos imateriais, uma fatura estética da cultura local. A *construção imaginária da nação*, vista a partir de uma visão não hegemônica, impõe-se como um modo interpretativo, em que o simbólico se dimensiona em uma rede inextrincável de relações, tendo como fulcro conceitual o fato de que modo de produção, meios de produção e relações de produção não podem ser vistos dissociados de uma dimensão aplicativa e semantizada do simbólico.

Nessa perspectiva, a clivagem imposta ao dado colonizador impõe à nação uma espécie de tempo narrativo “duplo e cindido”, como diria Bhabha (2003, p.204). A cultura local é pintada como uma alteração cartográfica, que leva em

conta a *ressemantização* de sentido, feita pela tomada da palavra do colonizado em *várias práticas enunciativas*. O *locus* de enunciação migrante, sendo híbrido, não almeja sínteses definitivas ou identidades estáveis.

## Resumé

Cette article vise à identifier dans des oeuvres de la littérature universelle – **Illiade**, **Odyssée** et **Os lusíadas** – une sorte de charte ethnographique et politique, où le thème du voyage est lié au domaine du colonisateur. D'autre part, des oeuvres de la littérature brésilienne – **O navio negreiro**, **Macunaíma**, **Serafim Ponte Grande** et **Terras do sem fim** – présentent une altération cartographique dans le procès d'apprehension du Brésil, car elles ne souhaitent pas construire des identités essentialistes et permanentes.

**Mots-clés:** Littérature universelle; Voyage; Altération cartographique.

## Referências

- ALVES, Castro. O navio negreiro. In: ALVES, Castro. **Espumas flutuantes**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1964. p. 211 - 220.
- AMADO, Jorge. **Terras do sem fim**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**: reflection on the origin and spread of nationalism. 2<sup>nd</sup> ed. London: Verso, 2003.
- ANDRADE, Mário de. **A lição do amigo**: cartas de Mário de Andrade. Notas e apresentação de Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. 14. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- ANDRADE, Oswald de. **Obras completas II**: Memórias sentimentais de João Miramar; Serafim Ponte Grande. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Marianne e Jean-François. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- BOPP, Raul. **Cobra Norato**. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1931.
- BOPP, Raul. **Inventário da antropofagia**. Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/inl, 1977.
- BOSI, Alfredo. **Céu, inferno**: ensaios de crítica literária e ideologia. São Paulo: Ática, 1988.
- CAMINHA, Pero Vaz. **A carta**. São Paulo: L&PM, 1987.

- CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas**. Lisboa: Rei dos Livros, 2002.
- CÂNDIDO, Antônio. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HOMERO. **Odisséia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Trad. Lilian Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Saudades do Brasil**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MACHADO, Renato. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v.1.
- NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. Introdução de Gilberto Freyre. 10. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- PITA, Rocha. **História da América portuguesa**. Rio de Janeiro: Progresso, 1965.
- SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SOUZA, Eneida Maria de. **Crítica cult**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- SOUZA, Gilda de Mello e. **O tupi e o alaúde**. São Paulo: Duas Cidades, 1979.
- TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres**. Paris: Seuil, 1989.