

Antonio Carlos Diegues

ILHAS E MARES
simbolismo e imaginário



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
-----------------	----

PARTE I

O DOMÍNIO DO SIMBÓLICO E DO IMAGINÁRIO NA ANÁLISE DO MUNDO INSULAR	06
---	----

Capítulo 1 - O simbólico na Psicologia e na Antropologia.....	08
---	----

Capítulo 2 - O mundo insular: os mitos primitivos e os neo-mitos.....	21
--	----

Capítulo 3 - A simbologia marítima na mitopoiesis de Bachelard	29
---	----

PARTE II

O MUNDO INSULAR: PRÁTICAS SOCIAIS E SIMBÓLICAS.....	39
---	----

Capítulo 4 - As Ciências Sociais e as sociedades marítimas e insulares	42
---	----

Capítulo 5 - A construção histórica e simbólica	
---	--

da maritimidade	57
Capítulo 6 - A construção simbólica da ilheidade pelos ilhéus: alguns temas de análise antropológica	88

PARTE III

OS MITOS, LENDAS E CONTOS INSULARES NA HISTÓRIA OCIDENTAL.....	131
Capítulo 7 - O simbolismo insular anterior aos Descobrimentos....	132
Capítulo 8 - As ilhas no imaginário cristão medieval	149
Capítulo 9 - O imaginário insular na época dos Descobrimentos	166
Capítulo 10 - A ilha no imaginário europeu do pós-Descobrimento (séculos XVII-XIX)	182
Capítulo 11 - A maritimidade e insularidade na literatura européia e brasileira.....	201
Capítulo 12 - Ilhas brasileiras: o mítico e o imaginário.....	240
CONCLUSÕES	256
ICONOGRAFIA	261
BIBLIOGRAFIA.....	272

*“Derrotado pelos tubarões que devoram o peixe,
Santiago chega à praia arrastando uma carcaça.
A perda é o único troféu desta estafante viagem.
O Velho e o Mar é a própria metáfora da perda.
Nada no início, nada no fim.
É somente na fantasia que se tem as coisas.
Santiago, vencido como o peixe-irmão,
volta para casa, sonhando com leões.”*

Laberge — *As Naturezas do Pescador*

*“E à mesma castidade sentir-se-ia obrigado
com relação à ilha que, quanto mais desejava,
cheia de promessas, tanto menos desejaria tocá-la.
Longe da Senhora, longe da Ilha, de ambas
poderia apenas falar, querendo-as imaculadas, a fim de que
imaculadas pudessem conservar-se, tocadas apenas pela carícia
dos elementos.”*

Umberto Eco — *A Ilha do Dia Anterior*

Experimentei a primeira sensação do que significa viver numa ilha quando, ainda criança, atravessei o canal que separa Iguape do continente, para ir estudar fora. Para mim, a travessia daquelas poucas centenas de metros de mar que parecia durar uma eternidade dava início a uma viagem longa, de uma vida inteira. Sentado no primeiro banco da jardineira e segurando a mão de meu pai vi desaparecerem as águas do mar Pequeno e, em meio à poeira da estrada, as torres da Igreja Matriz e, finalmente, os picos dos morros tão familiares da ilha. Entre soluços incontidos, invadiu-me a sensação de uma primeira perda, do abandono do meu lugar, da minha família, dos amigos com quem jogava bola no Funil, estreitamento da Praça da Matriz, naquela época com chão de areia. A tristeza da separação se ajuntava uma ponta de contentamento, de uma alegria inexplicável de ir pelo mundo, de conhecer o que para mim significava a vastidão de terra habitada pelos “serracimanos”, manos de serra-acima, como chamavam os ilhéus-caiçaras aos que habitavam o planalto e que, na Festa do Bom-Jesus, desciam aos milhares para festejar o santo em inícios de agosto. A ilha era então o meu abrigo seguro e reconfortante, comparado com o burburinho da capital, primeira escala da jardineira, onde os ônibus maiores, de transporte coletivo, despejavam as nuvens de fumaça de óleo diesel, cujo cheiro não me era desagradável, odor do progresso, do desconhecido, dos arranha-céus que tanto me impressionavam. Voltar à ilha, durante as férias de verão, era então o retorno ao lar, momentos de contar as novidades da cidade grande aos amigos que haviam ficado na vida tranqüila, onde o escoar do tempo era outro, marcado pelo nadar transgressor nas águas às vezes perigosas do mar Pequeno, pelo pular nas ondas de uma outra ilha vizinha, a então quase desabitada ilha Comprida, moradia transitória dos “pescadores-andorinhas”, vindos do Sul.

Nas andanças da vida que se seguiram, passei por outras ilhas mais paradisíacas, mais isoladas do continente, batidas pelo oceano, mais exóticas: ilhas de coral no Pacífico, ilhas brumosas na Bretanha, ilhas perfumadas pelo cheiro de cravo nas costas da Tanzânia, ilhas geladas do norte da Noruega. No entanto, nenhuma delas pôde comparar-se à minha ilha, a das recordações da infância, símbolo complexo com tantas significações.

INTRODUÇÃO

O mundo insular é um símbolo polissêmico, com vários conteúdos e significados que variam com a História e as sociedades. Mundo em miniatura, centro espiritual primordial, imagem completa e perfeita do cosmos, inferno e paraíso, liberdade e prisão, refúgio e útero materno, eis alguns significados que o homem atribui a esse microcosmo.

No mundo moderno, as ilhas invadiram os meios de comunicação sendo vistas como últimos redutos do mundo selvagem, lugares paradisíacos para novas descobertas, aventuras e lazer tranquilo, configurando-se como um dos símbolos mais claros do exotismo. Turistas, fotógrafos, jornalistas, artistas e escritores, cada vez mais numerosos, respondem aos apelos da magia insular, viajando para pequenos pedaços de terra no oceano, à procura de fragmentos de um paraíso que teria se mantido intacto frente aos avanços da História e da sociedade moderna. Na maioria das grandes agências de turismo, viagens às ilhas são também vendidas como mercadorias para o lazer de clientes especiais (entenda-se, de alta renda). As mais valorizadas são as ilhas oceânicas tropicais, como as do Caribe, as do Oceano Índico e da Polinésia. Na maioria das imagens, a ilha é comparada a uma linda mulher, como sugere uma das campanhas publicitárias de grande sucesso mundial “*Toda mulher é uma ilha e Fidji é seu perfume*”.

No Brasil, o arquipélago Fernando de Noronha, de acesso controlado por se tratar de Parque Nacional é o modelo de ilhas procuradas por uma

clientela seleta em busca de aventura, do desconhecido e de paisagens marítimas de grande beleza. Por outro lado, apesar de serem propriedade da União, muitas pequenas ilhas costeiras, sobretudo no litoral norte de São Paulo e do Rio de Janeiro, são apropriadas por uns poucos privilegiados de alta renda, e essa propriedade é considerada um indicador seguro de status e de exclusividade.

Em nosso país, a idéia de ilha refúgio ou ilha-paráiso conviveu, por longo tempo com a ilha-inferno, onde foram instaladas, pelo Estado, prisões para detentos de alta periculosidade, como a Ilha Anchieta (SP), Ilha Grande (RJ). Para esta última foram levados também prisioneiros políticos nos períodos negros das ditaduras militares do Brasil.

No Brasil, a crescente tendência à ocupação privada de ilhas, sobretudo quando é feita para a instalação de marinas e hotéis representa um grave perigo aos frágeis ambientes insulares, resultando, na maioria das vezes, na expulsão dos moradores, pescadores e pequenos lavradores. Essa ameaça é tanto mais grave quando pouco se conhece sobre a dinâmica física e sócio-cultural existentes nesses habitats insulares, pois até hoje não existe pesquisa sistemática sobre o tema. As chamadas grandes ilhas costeiras, mais próximas ao continente, como a Ilha de São Luís (MA), a de Santa Catarina (SC), Ilha Bela (SP) foram mais estudadas que as pequenas ilhas oceânicas, poucas das quais são habitadas, como a Ilha Vitória e Búzios, no Litoral Paulista.

Existe, no âmbito internacional, um interesse crescente pelo estudo dos universos insulares. Esse interesse crescente não é somente motivado pela importância atribuída por Darwin às ilhas no estudo da evolução das espécies e posteriormente pela contribuição da biogeografia, mas também pelo fato de muitas das ilhas, tanto do Caribe quanto da Polinésia, terem se transformado em pequenos países, com representação política na ONU. Parte desse interesse provém também da maior facilidade em, hoje, se visitar as ilhas oceânicas, tidas como paradisíacas, pelo do encurtamento da distância conseguida pelo desenvolvimento do transporte aéreo.

Na Europa, o estudo dos ambientes insulares tem-se aprofundado ultimamente pela redescoberta dos ilhéus por si próprios, com a afirmação de sua identidade cultural. Essa afirmação ou reconstrução de sua identidade através da valoração de seu estilo de vida e do seu território parece estar associada à reação dos moradores das ilhas contra a verdadeira invasão turística que tem levado, a uma perda crescente do acesso à terra, comprada pelos veranistas. Essa tomada de consciência de um modo de vida particular, diferente das populações continentais, está associada a um conjunto de representações e imagens que os ilhéus formaram a respeito de seu espaço geográfico-cultural, oriundas de sua insularidade. A esses processos, marcados pela presença de mitos, os geógrafos e antropólogos franceses dão o nome de “*ilheidade*” (*ileité*), distinta do conceito de insularidade que caracteriza os processos relacionados com a distância e o isolamento geográfico e social.

Números autores (Perón, 1993; Bonnemaïson, 1991; Moles, 1982) destacam que as barreiras que separam os *ilheus* dos *continentais* são mais de origem sócio-cultural que meramente geográficas. Esses fatores ligados à “*ilheidade*” são ainda pouco estudados, sobretudo no Brasil.

No Estado de São Paulo, onde existem algumas poucas ilhas habitadas distantes do continente, a preocupação com a identidade do ilhéu começa a se manifestar. A partir de 1990, em vários congressos realizados em São Sebastião (SP) constata-se uma crescente participação de *caiçaras* moradores do litoral e ilhéus que passam a se constituir em novos atores, saindo de sua invisibilidade social e histórica. Em diversas declarações originadas desses encontros, como a Carta do Ilhéu (1990), eles começam a aparecer como um grupo social específico, com modos de vida diferenciados, reivindicando uma maior participação nas decisões governamentais. Estas, tomadas pelas autoridades continentais afetam o modo de vida dos ilhéus, como a implantação de áreas naturais protegidas, a fiscalização sobre a pesca predatória realizada próxima às ilhas.

Ainda que existam uns poucos trabalhos sobre alguns aspectos sócio-culturais de moradores de ilhas no Brasil, na maioria dos casos essas populações não são estudadas enquanto habitantes de um espaço geográfico-cultural específico: o insular. O objetivo deste trabalho é fornecer um *quadro teórico-metodológico* para o estudo das sociedades insulares, particularmente sob os aspectos simbólicos e das representações que tanto a sociedade global faz a respeito das sociedades insulares quanto estas de si mesmas. Não pretendo, portanto, analisar aqui nenhuma dessas sociedades específicas, mas discutir temas e conceitos que considero relevante para os pesquisadores que estiverem empenhados no estudo das ilhas e seus habitantes.

Neste trabalho utilizo noções provenientes de várias fontes, como a antropologia, a psicologia, a história e a literatura, analisando determinados símbolos e imagens relativos ao mar e à ilha.

A *Antropologia*, em algumas de suas vertentes, foi também utilizada, para analisar a produção e reprodução das práticas sociais e simbólicas das sociedades insulares que têm uma história, relacionando-se com sociedades mais amplas (nacionais e outras). Nesse processo, dá-se importância às práticas simbólicas enquanto práticas construídas socialmente e que orientam o comportamento e as ações dos ilhéus.

A *Psicologia*, sobretudo a analítica junguiana, considera a ilha e o oceano como imagens arquetípicas, um conjunto de símbolos produzidos pelo inconsciente coletivo (a ilha refúgio, a ilha paraíso). Esses arquetipos têm uma origem que se perde nos tempos e são encontrados em várias culturas onde a imagem oceânico-insular remonta aos primórdios da criação do mundo. No mundo moderno, essas imagens sobrevivem na literatura enquanto símbolos e por isso foram analisadas algumas obras literárias do mundo ocidental, pois ajudam a explicar a permanência, ainda hoje, de algumas representações simbólicas importantes ligadas ao oceano e às ilhas.

A *História* permite reconstruir noções centrais deste trabalho, como a relação dos povos insulares e o oceano, particularmente durante o período dos

Descobrimientos, em que as ilhas aparecem envoltas no fantástico e no miraculoso. Por sua vez, através da *Literatura* pode-se ver como é representado, simbolicamente, o mundo insular, sobretudo nos países da Europa Ocidental banhados pelo Oceano Atlântico e Mar Mediterrâneo.

A *Geografia*, uma das primeira disciplinas a estudar o fenômeno insular, foi também utilizada neste trabalho para analisar as questões ligadas à insularidade por meio das noções de território e do espaço vivido e representado.

Na Parte 1, analiso as diversas concepções de símbolos e mitos na antropologia, na psicologia e na literatura. Na Parte 2, discuto as formas pelas quais as ciências sociais tratam das sociedades marítimas e insulares, construindo alguns conceitos centrais neste trabalho como a insularidade e a *ilheidade*. Introduzo, também, alguns temas centrais na análise das sociedades insulares como a questão do tempo e espaço insulares, da formação da identidade insular, da especificidade do viver numa ilha e de alguns símbolos relativos às ilhas. Na Parte 3, trato dos símbolos e mitologias insulares ao longo da História Ocidental, dando ênfase às simbologias existentes no período das Descobertas. Discuto também esses símbolos e mitos em algumas literaturas ocidentais. Finalmente, analiso simbologias e mitos em algumas ilhas brasileiras.

PARTE I

O DOMÍNIO DO SIMBÓLICO E IMAGINÁRIO NA ANÁLISE DO MUNDO INSULAR

*“Os navios que entram a barra.
Os navios que passam ao longe
(Suponho-me vendo-os duma praia deserta) -
Todos estes navios abstratos quase na sua ida
Todos estes navios assim comovem-me como
se fossem outra coisa
E não apenas navios, indo e vindo.”*

Fernando Pessoa — *Ode Marítima*

A análise da relação entre o homem, os mares e as ilhas em seus aspectos simbólicos, míticos e imaginários é complexa, exigindo boa dose de *pluralismo metodológico* e vertentes explicativas dentro do âmbito das Ciências Humanas, incluindo-se aí a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia, a História, a Teoria do Conhecimento. Essa relação complexa também pode ser expressa por meio da literatura, da poesia e das artes.

De um lado existem as imagens, símbolos e representações que a sociedade ou sociedades abrangentes fazem do mar e da ilha e que variam segundo as épocas históricas. De outro lado, as sociedades marítimas e insulares também representam simbolicamente o território em que vivem, usando, segundo as épocas históricas, imagens e símbolos cujos significados

podem ser diferentes dos usados pelas sociedades não-insulares ou continentais. Muito freqüentemente, por exemplo, as imagens criadas pela mídia ou pelas agências de turismo sobre as ilhas são distintas das oriundas de sociedades insulares. E mesmo no interior destas, os insulares nativos têm imagem de seu território distinta da criada pelos insulares que não nasceram na ilha, mas para aí migraram numa fase determinada de suas vidas.

O imaginário humano está repleto de imagens referentes às ilhas, manifestando-se em forma de mitos, símbolos e imagens. Existem mitos que remontam à formação de sociedades e do mundo insular, como o relatado no Nihongi, que descreve o surgimento do Japão. Esse mito somente sobreviveu através da literatura, e eventualmente é lembrados nos festivais daquele país. Outros mitos relativos à criação de sociedades insulares ainda estão vivos, como os ainda existentes entre ilhéus da Polinésia.

Ainda no campo da Psicanálise e da Psicologia Analítica Junguiana, o símbolo ou a imagem marítimo-insular podem ser interpretados como pertencentes ao inconsciente coletivo da Humanidade e, como imagens profundas, pouco variariam de sociedade para sociedade. Já para a maioria das vertentes da Antropologia, o símbolo marítimo e insular é produzido socialmente, a partir de práticas sociais e simbólicas.

CAPÍTULO 1

O SIMBÓLICO NA PSICOLOGIA E NA ANTROPOLOGIA

*“Depois pensou na Ilha e a definiu
como inatingível proximidade.”*

Umberto Eco – *A Ilha do Dia Anterior*

Em algumas correntes da *Psicologia* as representações e imagens que o homem tem do mar e das ilhas, parecem remontar ao inconsciente coletivo da humanidade, sob a forma de imagens primordiais ou arquetípicas, complexos referentes à relação filho/mãe, ao mito do paraíso perdido e constantemente procurado pelo ser humano. O mar é então relacionado com a figura materna, o líquido amniótico protetor que envolve o feto e a ilha é o símbolo da própria figura materna, o útero protetor. Inúmeros mitos e lendas atestam a presença do mar e da ilha na constituição do mundo e na criação da cultura. Essas imagens e representações estão muito presentes na literatura e na arte ainda hoje.

Para Jung, o mar é o símbolo das águas maternas, fecundas e criadoras, símbolo do inconsciente.

*Nos sonhos ou nas fantasias, o mar ou toda
extensão vasta de água designa o inconsciente.
O aspecto maternal da água coincide com a
natureza do inconsciente no sentido em que este*

último (sobretudo no homem) pode ser visto como a mãe, a matriz do inconsciente. Assim, quando se interpreta no plano do sujeito, o inconsciente tem, como a água, um significado maternal. (Jung,1993:352)

Ferenczi, discípulo de Freud, em *Thalassa: Psicanálise das Origens da Vida Sexual*, analisa as relações entre os símbolos do mar e os do corpo materno:

Determinados detalhes da simbologia do sonho e das neuroses sugerem uma analogia simbólica profunda entre o corpo materno, de um lado, e o mar ou a terra alimentadora, de outro. É possível que, por esta analogia se expresse o fato de que o homem como indivíduo é, antes de seu nascimento, um endoparasita aquático... (...). Tomado neste sentido, o simbolismo marinho da mãe, tem um caráter mais aquático, mais primitivo, enquanto que o simbolismo da terra, reproduzido nesse período mais tardio, em que o peixe, jogado sobre a terra firme, depois da seca dos mares, contentava-se com a água que filtrava do interior da terra. (Ferenczi,1967:88-9)

Ferenczi relaciona também os mitos que dizem respeito ao surgimento da terra, a partir do oceano, com o nascimento:

“Numerosas lendas primitivas, que se relacionam com a criação do mundo, onde vemos a terra surgir do oceano, contém elementos que permitem interpretar esta cosmogonia como representação simbólica do nascimento.” (Ferenczi, 1967:89)

Além disso, esse autor chama de *regressão thalassal* o desejo de retorno ao ventre materno, entendido como a volta ao ambiente marinho e acolhedor de onde o ser humano se teria originado.

Jung critica Freud pelo que considera ênfase indevida na libido como fator preponderante do inconsciente. O inconsciente se manifesta por meio de imagens arquetípicas que revelam a existência de arquétipos. Estes últimos são definidos como *arquétipos em si*, não perceptíveis, e existem apenas potencialmente, ao passo que a *imagem arquetípica* é perceptível e atualizada. Os arquétipos são dificilmente definíveis e foram traduzidos em diversos conceitos por Jung, como imagens primitivas e originárias, motivos oriundos da mitologia, das lendas e dos contos, capazes de expressar os comportamentos humanos. (Jacobi, 1995)

Os arquétipos são imagens coletivas, ao contrário dos sonhos que são individuais. Eles (os mitos) contêm imagens coletivas, e são, de alguma forma, análogas às doutrinas ensinadas aos jovens nas tribos primitivas quando eram iniciados para se tornarem adultos. Nessa oportunidade eles aprendem o que Deus ou deuses, ou os animais fundadores fizeram, como virá o fim do mundo e o significado da morte. Enquanto os complexos pessoais nunca produzem mais que desvios pessoais, arquétipos criam mitos, religiões e filosofias que influenciam e caracterizam nações inteiras e épocas da história. (Jung, 1973:63)

Quando o arquétipo toma dimensão espacial e temporal e pode, de alguma maneira, ser percebido pelo consciente, transforma-se em *símbolo*. Essa passagem do arquétipo em si para o símbolo é realizada pela alma que cria símbolos cuja base é o arquétipo inconsciente.

Como afirma Jacobi:

(...) o inconsciente fornece, por assim dizer, a forma arquetípica que é em si mesma vazia e por isso inimaginável. O símbolo (imagem arquetípica) nunca é inteiramente abstrato, mas sempre, ao mesmo tempo, também 'encarnado'. Por isso as relações, situações e idéias mais abstratas de natureza arquetípica são

traduzidas pela alma na forma de processos retratáveis ou de eventos expressos em imagens, quando não até em figuras, imagens e objetos, tanto de natureza concreta (como, por exemplo, figuras humanas, animais e vegetais) quanto abstrata, como o círculo, a cruz, a esfera. (Jacobi, 1995:73)

A imagem do mar e da ilha pode ser interpretada ora como imagem arquetípica ou como símbolo, em que se transforma a imagem arquetípica ao tornar-se consciente. Essas imagens podem estar associadas a outros arquétipos, como o da mãe. O arquétipo materno, por exemplo, está repleto de aspectos e variações que um símbolo pode apresentar, como o da ilha, de uma lagoa acolhedora ou de uma caverna protetora.

Para o homem moderno que perdeu o contato com a natureza, o sonho funciona, no entanto, como uma compensação

O homem sente-se isolado no cosmos porque não está mais envolvido com a natureza e perdeu sua identidade emocional inconsciente com os fenômenos naturais. Estes perderam gradualmente suas implicações simbólicas... Nenhuma voz fala ao homem a partir das plantas... Essa enorme perda é compensada pelos símbolos de nossos sonhos. Eles trazem à tona nossa natureza original, seus instintos e sua forma peculiar de pensar. Infelizmente, no entanto, eles expressam seu conteúdo numa linguagem da natureza, que é estranha e incompreensível para nós. (Jung 1973:86)

Algumas das imagens arquetípicas estão ligadas à água, ao mar, provenientes de mitos primitivos e se manifestam, por exemplo, nos sonhos. Jung escreve que, segundo a mitologia egípcia, Nun, a substância primordial úmida, torna-se a *matéria-prima parturiente*, de natureza simultaneamente feminina e masculina e que também fora invocada como *Amon*, a água primordial, a essência do princípio, como pai dos pais e mãe das mães.

No *Dicionário dos Símbolos*, de Chevalier e Gheerbrant (1992), que segue orientação junguiana, a água é um dos símbolos com maior número de significados, mas que podem ser reduzidos a três principais: *fonte de vida*, *meio de purificação* e *centro de regeneração*. Na Ásia, a água é a forma substancial da manifestação do poder vital, origem da vida e o elemento da regeneração corporal e espiritual, o símbolo da fertilidade, da sabedoria, da graça e virtude (p. 15). Origem e veículo de toda a vida: a seiva é água, e, em certas alegorias tântricas, água representa *prana*, o sopro vital. Na tradição judaico-cristã, a água simboliza, em primeiro lugar, a origem da criação. O *mem* hebraico simboliza a água sensível: ela é a mãe e matriz. Fonte de todas as coisas, manifesta o transcendente e deve ser, em consequência, considerada uma hierofania (p. 16). Segundo essa tradição, a água pode destruir e engolir, as borrascas destroem as vinhas em flor. Assim, a água comporta também um poder maléfico. A *água doce da chuva* e a *água do mar* são símbolos da dualidade, do alto e do baixo: a primeira é pura, a segunda salgada e impura. Na Bíblia freqüentemente o mar temível é símbolo de hostilidade de Deus. O mar é temível, e Deus deveria manter sob sujeição o mar e seus habitantes. O vidente do Apocalipse canta o mundo novo, onde o mar não mais existirá.

A água plasma, a água doce, a água lacustre, a água estagnada são femininas, ao passo que a do oceano, escumante, fecundante, é masculina tendo sido cuidadosamente diferenciadas na *Teogonia* de Hesíodo: a Terra engendra, sem prazer o Ponto, o mar estéril. Depois, unindo-se a seu filho Urano, ela concebe o oceano de abismos imensos.

A noção das *águas primordiais*, do oceano das origens é uma imagem quase universal. Na cosmologia da Babilônia, no começo de tudo, quando não havia ainda nem céu nem terra, apenas uma matéria indiferenciada se estendia desde toda a eternidade: as águas primordiais. Da sua massa se desprendem dois princípios elementares: Apsu e Tiamat. Apsu, considerado divindade masculina, representa a massa de água doce sobre a qual flutua a terra. Quanto a Tiamat, ela não é outra coisa senão o mar, o

abismo de água salgada, de onde saem todas as criaturas. (Chevalier e Gheerbrant, 1992)

Dos símbolos antigos da água, como fonte de fecundação da terra e de seus habitantes, ainda segundo Chevalier et Gheerbrant (1992) pode-se passar aos símbolos analíticos da água como fonte de fecundação da alma: a ribeira, o rio, o mar representam o curso da existência humana e as flutuações dos desejos e dos sentimentos. O *mar*, água em movimento é o lugar das transformações e do renascimento, simbolizando, também, um estado transitório, ambivalente, de onde surgem os monstros, e nesse sentido é a imagem do subconsciente, fonte de correntes que podem ser mortais ou vivificadoras.

O *Livro dos Mortos* dos egípcios e as lendas das sociedades secretas chinesas falam de uma navegação que conduzia à Cidade da Paz ou ao Mercado da Grande Paz, *Shankaracharya*, e, também, de uma travessia do mar das paixões até chegar à Tranqüilidade. O Buda, que faz passar à outra margem, atravessar o oceano da existência é chamado de o Grande Navegante.

Para explicar o caminho da individuação, Jung recorre também, como analogia, à imagem arquetípica da *viagem marítima noturna*.

O processo do desenvolvimento psíquico exige, ao atingir a metade da vida – a retroflexão para o início, a descida aos abismos escuros e quentes do inconsciente. Agüentar-se neles, passar pelos seus perigos, é a viagem ao inferno e à morte. Mas o que escapa deles e é renascido, volta pleno de conhecimento e sabedoria e mais bem-armado para a vida interna e externa. Atingiu os seus limites e aceitou seu destino. (Jacobi, 1995:162)

As *navegações oceânicas* dos habitantes das ilhas Marquesas, parecem ter sido buscas intermináveis do Sol, como no Egito as barcas solares asseguravam uma navegação *post-mortem*. No Egito, e depois em Roma, existia uma festa do barco de Ísis, que se realizava em março, no

início da primavera. Um navio novo, coberto de inscrições, purificado com o fogo de um archote, provido de velas brancas e cheio de perfumes e de cestas era lançado ao mar e abandonado aos ventos; viria a assegurar uma navegação favorável durante o resto do ano. (Chevalier e Gherbrant, 1992)

A imagem do mar-oceano está, portanto, ligada à da *navegação* e da *travessia*. A navegação ou o viajar errático dos heróis pelo mar significa que estão expostos a perigos de vida, o que o mito simboliza pelos monstros que surgem do fundo. A região submarina se torna, dessa forma, o símbolo do inconsciente.

O mar é também habitado por seres míticos, que representam, para Chevalier e Gheerbrant, imagens arquetípicas.

Assim, o *peixe* está associado ao nascimento e à restauração cíclica, sendo o símbolo da vida e da fecundidade. Na China, é símbolo da sorte e no Egito, consumido pelo povo, era proibido a todo indivíduo sacralizado, como o rei ou sacerdote. No Cristianismo, (*ichthus*) é símbolo de Cristo. Entre os celtas, o salmão era símbolo da sabedoria, da alimentação espiritual e para os orientais a carpa era peixe de bom augúrio, mensageira dos imortais, significando para os japoneses a perseverança.

O *dragão* ou a *serpente* são a personificação da força da água, tanto da destruidora como da doadora da vida. Para Bachelard, é um dos importantes arquétipos da alma humana, e, para Jung, a serpente simboliza o inconsciente em seu princípio fundamental, porque esse animal gosta de morar nas cavernas.

A relação entre o começo do mundo e o dragão é vivamente descrita na cosmologia babilônica, onde Tiamat, o dragão que simboliza o princípio obscuro, mas também representado como 'serpente feroz' é vencido pelo herói solar Marduc, com o que o mundo paternal, iluminado e masculino supera o mundo primitivo e maternal, a escuridão do inconsciente é rompida pelos raios luminosos do consciente. (Jacobi, 1995:128)

A *serpente*, por outro lado, não significa unicamente o impulso, mas tem também outro sentido simbólico, mágico-místico-religioso. Ela é a expressão de um estado singular, uma parábola de libido, em suma, o retrato do dinamismo da alma que representa o decorrer incessante do processo psíquico.

Em muitas culturas, a serpente com chifres era um espírito da água... Wani, o dragão chinês e japonês também tem chifres e das serpentes najas dizem que existe uma espécie – os dragões marinhos – com busto humano, cabeça com chifres e o baixo-ventre contorcido da serpente. (Jacobi, 1995:133)

No *Dicionário dos Símbolos* (1992), as *ilhas*, a que se chega depois de longa e perigosa navegação, é símbolo, por excelência, de um centro espiritual primordial. Segundo a tradição muçulmana, o paraíso terrestre está igualmente situado numa ilha: a de Ceilão. Zeus é originário da ilha sagrada de Minos, terra dos mistérios.

Os celtas sempre representaram o outro mundo e o além maravilhoso dos navegadores irlandeses sob a forma de ilhas, localizadas a oeste (ou ao norte) do mundo. Assim é que os deuses irlandeses, ou *Tuatha De Danann*, tribos da deusa Dana vieram, com seus talismãs, de quatro ilhas do norte do Mundo e a Irlanda é, ela também uma ilha sagrada. Grande número de ilhas míticas eram habitadas apenas por mulheres e é curioso notar a existência real de colégios sacerdotais femininos em algumas ilhas do litoral gaulês.

A ilha é, assim, um *mundo em miniatura*, uma imagem completa e perfeita do cosmo, pois apresenta um valor sacral concentrado. A noção se aproxima, sob esse aspecto, das noções de templo e santuário. A ilha é simbolicamente um lugar de eleição, de silêncio e paz, e sua cor é o branco. (Chevalier e Gheerbrant, 1992)

Na *Antropologia*, ao se analisar sociedades marítimas e insulares historicamente constituídas, é possível se lançar mão de várias leituras e

interpretações, segundo várias correntes como a Antropologia cultural, a simbólica, a neomarxista, a estruturalista, etc. Essas vertentes antropológicas tratam da questão do papel dos mitos, símbolos e representações mentais que são importantes para o entendimento do imaginário relacionado com o mar e as ilhas. Augé (1992) afirma que a escolha das ilhas para muitos dos trabalhos clássicos da Etnologia está relacionada à idéia do espaço insular como *lugar por excelência*, onde cultura, sociedade e espaço coincidem. Naquelas ilhas existiam contornos bem definidos que desenham uma fronteira clara entre a cultura local e a dos outros. Para os antropólogos culturalistas, seria ideal que cada etnia fosse uma ilha, eventualmente ligada às outras, mas ao mesmo tempo distinta de todas as outras e que cada ilhéu fosse o homólogo de seu vizinho. Nesse sentido, a ilha seria o *lugar antropológico* por excelência.

Augé (1992) criticando o culturalismo afirma, no entanto, que a idéia de *lugar*, onde cultura e espaço coincidiriam não passa de uma ilusão,

(...) o etnólogo fica tentado a identificar os nativos que estuda com a paisagem onde os descobre e o espaço em que vivem, apesar de não desconhecer as vicissitudes de sua história, sua mobilidade espacial, a multiplicidade dos espaços aos quais se referem e a flutuação de suas fronteiras. (Augé: 47)

No campo da Antropologia existem *duas tendências* básicas na análise dos mitos e símbolos. Para uma delas, na qual se insere a *Antropologia Cognitivista*, o simbolismo funciona como um sistema cognitivo, um dispositivo simbólico que cria uma orientação comum aos membros de uma sociedade. Na chamada Antropologia Cognitivista, da qual um dos representantes importantes é Sperber (1988), o homem dispõe de um dispositivo simbólico geral e uma estratégia de aprendizado. Para o *Estruturalismo*, segundo Lévi-Strauss (1994), na análise simbólica e dos mitos é importante o conhecimento dos princípios mentais que geram as elaborações culturais. Uma de suas preocupações básicas é a busca do

significado entendido como a possibilidade de qualquer informação ser traduzida em linguagem diferente. Lévi-Strauss mostrou como as narrativas fabulosas dos povos primitivos, que freqüentemente parecem absurdas, podem ser consideradas como linguagens ou códigos que têm uma lógica profunda, encontrando-se aí os temas fundamentais da Humanidade como a vida e a morte, o surgimento da sociedade, etc.

Uma outra tendência, como a da *Antropologia Simbólica*, analisa os símbolos como oriundos de práticas sociais e seu significado não decorre de operações mentais, mas da própria ação e interações sociais.

Geertz, um dos marcos da chamada Antropologia Simbólica, contrapondo-se ao que chama de interpretações cabalísticas (referindo-se, por exemplo, a Jung), recusa-se a analisar a cultura através de imagens primordiais comuns à humanidade, como arquétipos ou personalidade de base e a define como um sistema simbólico, constituído de símbolos cujos significados são socialmente compartilhados e passíveis de ser interpretados. O aprendizado de tal sistema simbólico leva à análise das práticas simbólicas como *textos* vivenciados pelos atores sociais. Isso significa que os modelos apropriados pela análise cultural são eminentemente interpretativos e esse é, para Geertz, o objeto da análise antropológica e etnológica. Da mesma forma, Sahlins afirma que essas práticas simbólicas devem ser analisadas dentro do conceito de *ordem cultural*, entendida como relações significativas entre categorias. Negando uma oposição entre estrutura social e História, Sahlins define a primeira como relações simbólicas da ordem cultural. A própria História é, segundo ele, ordenada culturalmente, de forma diferente nas diferentes sociedades segundo esquemas significativos. Nesse sentido, a cultura é reproduzida historicamente nas práticas sociais e simbólicas. Um evento histórico é, portanto, uma relação entre um acontecimento e um sistema simbólico dado e é passível de várias interpretações.

Godelier, entre os antropólogos franceses de *tendência neomarxista*, foi o que, provavelmente, mais enfatizou o papel das representações mentais nos processos produtivos. Ele afirma (1984) que a força mais profunda que movimenta o homem e faz com que construa novas

formas de sociedade é sua capacidade de mudar suas relações com a natureza, ao transformá-la. No entanto, segundo ele, nenhuma ação intencional do homem sobre a natureza pode iniciar-se sem a existência prévia de representações mentais e idéias que, de algum modo, são somente o reflexo das condições materiais de produção. Em suma, no coração das relações materiais do homem com a natureza aparece uma parte ideal, não-material, na qual se exercem e se entrelaçam as três funções do conhecimento: *representar, organizar e legitimar* as relações dos homens entre si e deles com a natureza. Torna-se, assim, necessário analisar o sistema de representações que indivíduos e grupos fazem do seu ambiente, pois é a partir delas que agem sobre ele.

Godelier descreve como a relação entre os pigmeus (coletores-caçadores) e os bantos (agricultores itinerantes) com a floresta é distinta. Para os primeiros, a floresta é um ambiente amigo, onde se sentem em segurança ao passo que para os bantos ela é habitada por espíritos maus e representa somente um obstáculo a derrubar para se poder plantar. Essas duas representações, diferenciadas, remetem à existência de dois tipos de organização social e econômica diferentes. Nesse sentido, afirma Godelier, a natureza tem sempre dimensões imaginárias. A mesma diferença pode ser notada entre a percepção da floresta amazônica que têm os índios que dela vivem e a reverenciam e os colonos-migrantes do sul, que derrubam a mata para aí implantarem seus cultivos comerciais. Torna-se evidente, nos exemplos acima, que não é simplesmente a natureza, as limitações geográfico-ambientais que motivam um tipo específico de exploração da floresta, mas sim as formas com que se configuram as relações sociais, suas racionalidades intencionais, seus objetivos de produção social e simbólica. Godelier (1984), rejeitando o determinismo geográfico, afirma que por *limitações materiais* entende os efeitos hierarquizados e simultâneos de dados da cultura e de dados da natureza. E nessa síntese, o elemento de maior peso vem da cultura e das capacidades produtivas.

Em oposição aos marxistas ortodoxos, Godelier (1984) considera que no centro das relações sociais existem também representações simbólicas

e mitos. Longe de ser uma instância separada das relações sociais, de ser sua aparência, seu reflexo deformado/deformador, as representações fazem parte das relações sociais desde quando começam a se formar, sendo uma das condições de sua formação.

Para Godelier, o processo de trabalho comporta, portanto, elementos simbólicos por meio dos quais os homens agem não somente sobre a natureza visível, mas sobre as potências invisíveis que controlam a reprodução da natureza e podem dar ou recusar uma boa colheita, uma boa pesca. Nesse sentido, a parte simbólica do processo de trabalho constitui uma realidade social tão real quanto as ações materiais sobre a natureza.

Essas representações não existem apenas no pensamento, mas também são expressas numa linguagem que representa uma das condições indispensáveis ao aprendizado das técnicas e da sua transmissão.

Essas representações simbólicas variam segundo as culturas, os modos de produção e os momentos históricos. Pállson (1990), um outro etnólogo neomarxista, faz análise esclarecedora entre os diversos sistemas históricos de produção pesqueira na Islândia e as simbologias e discurso social existentes em cada um desses momentos. Ele se utiliza do conceito de cultura expresso por Geertz (1973), segundo o qual os homens constroem representações cognitivas, verdadeiros mapas mentais que orientam suas ações. Outras representações mentais são construídas para tornar compreensíveis as experiências e os seres da natureza, por exemplo peixes, sua natureza e suas relações com os humanos. Essas representações são meios pelos quais os homens reinventam seus mundos, reforçando ou transformando os mundos de seus antepassados. Apesar da diversidade dos objetivos e dimensões, as diferentes modalidades de representação estão intimamente relacionadas com o fluxo da vida social.

Aplicando esses conceitos à pesca na Islândia, Pállson (1990) destaca três períodos importantes da pesca, em que a relação homem-mar, e, portanto, a maritimidade é distinta.

No primeiro período, o Medieval, até o ano 1000 d.C. aproximadamente, a pesca era somente de auto-subsistência, sendo

considerada uma troca com a natureza, e o homem para capturar o peixe, especialmente o bacalhau, precisava conhecer os sinais de sua presença (aves, cor do mar). O mais importante é que o peixe era considerado um dom divino ao homem. Esse dom era protegido por animais monstruosos e mitos, e ainda rituais existiam para proteger os pescadores contra os perigos marítimos e aplacar as divindades para que se tornassem benévolas. Por outro lado, a sociedade era homogênea, não havendo competição entre os pescadores.

No segundo período, o mercantilista, o peixe se torna mercadoria e instaura-se a competição entre os pescadores. O melhor mestre de pesca não é o que melhor interpreta os sinais da natureza e aplaca as divindades, mas o que melhor conduz a tripulação e que captura mais peixes. O peixe é um bem, de valor de mercado, que se retira do mar usando tecnologia adequada e domando a natureza. Essa competição levou, em meados do século XX, à sobrepesca, com a introdução de tecnologia moderna pela indústria pesqueira.

No último período, sobretudo no pós-guerra, em razão da maior escassez de peixes, houve a necessidade de se instaurar uma administração dos estoques pesqueiros, pelo sistema de quotas. A quantidade a ser capturada por barco já não era definida pelo mestre, mas pela administração pública, onde imperavam os biólogos marinhos. Estes passam a ser os detentores do saber moderno, em oposição ao saber tradicional, acumulado na pessoa do mestre de pesca.

CAPÍTULO 2

O MUNDO INSULAR: OS MITOS PRIMITIVOS E OS NEOMITOS

*“Cais negramente refletido nas águas paradas,
Bulício a bordo dos navios,
Ó alma errante e instável
da gente que anda embarcada,
Da gente simbólica que passa
e com quem nada dura,
Que quando o navio volta ao porto
Há sempre qualquer alteração a bordo.”*

Fernando Pessoa — *Ode Marítima*

As ilhas estão presentes nos mitos fundadores de muitas sociedades e culturas, como a japonesa e a polinésia. Eles falam, no caso do Japão, não só da origem das ilhas, mas também da sociedade japonesa, a passagem da natureza à cultura, as relações incestuosas entre os primeiros irmãos povoadores, a posição do homem e da mulher. Muitas sociedades insulares criadas ao longo da história também têm seus mitos, lendas e contos que narram a vinda dos primeiros moradores, a partir do continente ou de outras ilhas. Se em algumas situações os mitos relatam a história sagrada das ilhas, o tempo das origens, no dizer de Mircea Eliade, outros mitos e lendas se referem à identidade insular, aos primórdios do povoamento, à

felicidade e à fartura dos *inícios*, comparada às dificuldades do viver moderno.

A ilha, perdida no oceano e abrigando, em alguns casos, sociedades muitas vezes em diversos graus de afastamento das sociedades globais, é ao mesmo tempo um espaço simbólico para os não-ilhéus e espaço onde as sociedades insulares criam e recriam seus mitos fundadores. Muitas lendas e contos têm, ainda hoje, o mundo insular como cenário.

Em muitas línguas existe uma só palavra para designar mito, conto e lenda. Em grego, por exemplo, é *mythos*. No entanto, existem distinções entre mitos, lendas e contos.

O *mito* pode designar seja uma narrativa sagrada referente aos inícios de uma sociedade, seja uma história apresentada sob forma poética, apelando para a imaginação. O mito e as crenças se aplicam a setores do pensamento que se situam entre a certeza científica e o sonho, entre o imaginário e o racional. Suas raízes estão tanto na afetividade quanto no intelecto, engajando todo o ser, e têm influenciado os homens mais que a certeza positiva. (Akhoun, 1986)

O *conto* pode ser entendido como memória ancestral reatualizada, restituindo, em linguagem codificada, a memória ancestral registrada, filtrada e atualizada, segundo critérios de utilização bem específicos. Todo conto apresenta um caráter *maravilhoso*, inexplicável e *fantástico*. A *lenda* é alguma coisa que deve ser lida e, na tradição britânica, tem conotação épica de uma história, coisa que deve ser *legada*, transferida, colhida na árvore da tradição (Akhoun, 1986). É praticamente impossível dar uma só interpretação a contos e lendas. O sistema de codificação que preside sua elaboração e os elementos ajuntados à estrutura primitiva no curso das diversas transmissões fazem com que eles tenham atingido uma grande complexidade quando chegam até nós.

Existem, de um lado, os mitos e símbolos das sociedades chamadas de primitivas ou pré-letradas que Morin denomina de *bioantropomórficos*, que ainda são operantes em algumas ilhas da Polinésia, explicando a origem dos grupos sociais, das etnias, o surgimento dos pais-

fundadores, dos tabus e proibições e das religiões. Mas existem também mitos e símbolos que foram elaborados e reelaborados nas sociedades modernas, que Morin chama de neomitos ou *mitos modernos*.

Mircea Eliade reserva o conceito de mito somente para os relatos sagrados, *as histórias verdadeiras*, ou de cunho religioso e sagrado. Para ele:

Nas sociedades em que o mito é ainda vivo, se distinguem as histórias verdadeiras daquelas que são fábulas ou contos, tidas como histórias falsas. Os mitos não podem ser contados pelos não-iniciados, mulheres ou crianças, ao passo que as histórias falsas podem ser contadas por qualquer um. As fábulas e lendas se referem a acontecimentos que podem ter influenciado certas características secundárias da sociedade, mas não o essencial. (Eliade, 1991:37)

Morin apresenta uma visão mais ampla dos mitos, ao afirmar que:

(...) são narrativas que descrevem a origem do mundo, a origem do homem, o seu estatuto e a sua sorte na natureza, as suas relações com os deuses e os espíritos. Mas os mitos não falam só da cosmogênese, não falam só da passagem da natureza à cultura, mas também de tudo o que concerne a identidade, o passado, o futuro, o possível, o impossível, e de tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade, a aspiração. Transformam a história de uma comunidade, cidade, povo, tornam-na lendária, e mais geralmente tendem a desdobrar tudo que acontece no nosso mundo real e no nosso mundo imaginário para os ligar e os projetar juntos no mundo mitológico. (Morin, 1986:150)

Um outro tema importante é o da sobrevivência ou não do pensamento mítico nas sociedades chamadas modernas. Nelas há, sem dúvida, uma tendência maior à racionalização e uma redução da capacidade mitopoética dos indivíduos. O desenvolvimento da ciência tem papel na

demitização, substituindo a imagem pelo conceito, mesmo se há um distanciamento entre a opinião comum e a construção científica. O afastamento do símbolo dá lugar aos signos que hoje invadem, como uma avalanche, os meios de comunicação visual.

Para alguns, a ciência moderna enterrou definitivamente os mitos. Assim, segundo Jacques Monod, nesse processo de afirmação do conhecimento científico, que levou milhares de anos, os homens, acumulando progressos técnicos e se tornando mais racionais, chegaram a considerar o conhecimento objetivo, verificável por métodos científicos, como a única fonte da verdade universal. Ainda, segundo Monod, a ciência, enfim, destruiu todas as ontogêneses míticas e filosóficas, rompendo a antiga aliança que unia o homem à natureza viva e carregada de significados. Restaria somente a ética do conhecimento, fundada nos princípios da racionalidade e objetividade, comprovados pela física e pela biologia molecular. (Thuillier, 1990)

Não existe, no entanto, como afirma Akhoun (1986), desmitificação total no sentido da dessacralização da existência humana. Ao mesmo tempo em que uma estrutura simbólica se desagrega, ela se reconstitui numa nova simbolização, freqüentemente inconsciente ou irracional, a partir de novos elementos elevados a uma dignidade e a uma eficácia análogas a dos mitos antigos. Basta analisar a iconosfera que nos hipnotiza: a televisão, o cinema, o desenho animado, etc. Como o pensamento selvagem, o nosso se perde nas imagens; como no pensamento mítico, o nosso vive da concatenação de imagens e de linguagens, ultrapassando as conotações etimológicas por conhecimentos mais largos. O imaginário se nutre de uma afetividade irreprimível: necessidades, desejos, temores, paixões, agem como lentes deformadoras na nossa apreciação dos fenômenos e acontecimentos, marcando-os freqüentemente pela irracionalidade e fantasia que são a condição *sine qua non* da constituição do elemento mitopoético. O mito resiste ainda mais quando incorporado a uma religião como revelação, milagre, manifestação divina, não suscetível de

demonstração. Mesmo contestado cientificamente, pode ser interpretado simbolicamente e espiritualmente. (Akhoun, 1986)

Segundo Morin (1991), a história contemporânea, dissolvendo as antigas mitologias, cria outras e regenera, de forma propriamente moderna o pensamento simbólico/mitológico/mágico. Para esse autor, há persistência do pensamento mitológico em regiões rurais distantes e atrasadas, mas também há ressurgência de mitos no mundo urbano. De um lado, ainda que a antiga mitologia esteja morta no plano da crença nas sociedades modernas, seus paradigmas se encontram vivos na experiência afetiva, na poesia e na arte. Ela também está presente nas diversas religiões e na nova mitologia do Estado/Nação, no messianismo político e religioso.

Ainda que tenha havido, desde a pré-história uma grande mortalidade dos mitos, dos gênios, dos deuses e das idéias, alguns seres noológicos continuam a sobreviver, mesmo no mundo urbano moderno, como espectros, 'doublés', espíritos dos mortos e fantasmas. Os grandes tipos noológicos do passado não desapareceram. Alguns deles demonstram até grande vitalidade. Assim, em nossas noosferas modernas, coexistem de maneira seja justaposta, seja complementar, freqüentemente de forma competitiva e antagônica, religiões, mitos, fábulas, doutrinas, ideologias, teorias, bem como deuses, gênios e espíritos. (Morin, 1991:151)

Nesse processo de transformação, ainda segundo Morin,

O pensamento mitológico evoluiu, deslocou-se, transformou-se e produziu neomitos, que se fixaram em idéias. O neomito reintroduz a explicação pelo vivo, o singular, o concreto onde reina a explicação pelo físico, o geral, o abstrato. Mas é o concreto vivido que, infiltrando-se na idéia abstrata ou geral, a torna viva. Não reintroduz os deuses e os espíritos. Espiritualiza a idéia a partir do interior. Não retira necessariamente o sentido

racional da idéia parasitada. Inocula-lhe uma sobrecarga de sentido, que a transfigura. Assim, as mitologias – narrativas do tipo antigo – dissipam-se, mas as ideologias recolhem e alimentam o nucleus do mito; é assim que se pode perguntar se o nosso século está realmente menos mitificado que os tempos mitológicos. (Morin, 1986:157)

Como lembra Mircea Eliade, os mitos relativos à natureza têm vida longa e resistem às incursões da ciência, pois subsistem sob a forma de *pseudo-religiões*, de *mitologias degradadas*. Ainda segundo o antropólogo romeno, nas sociedades modernas, que se proclamam atéias ou agnósticas, a religião e os mitos se ocultam no inconsciente, voltando à tona de tempos em tempos. E quando desaparecem, é para serem substituídos por novas mitologias. Thuillier (1990) afirma também que em centenas de textos inspirados em preocupações ecológicas, os velhos mitos reaparecem de forma espontânea, com um entusiasmo quase religioso e com um vigor apocalíptico.

Para Eliade (1992), os mitos ainda sobrevivem no mundo moderno e ainda que não sejam dominantes nos setores essenciais da vida moderna, como o eram nas sociedades arcaicas, vivem ainda nas zonas obscuras da psique, em atividades como no lazer, nos esportes, na arte, na educação. Sobretudo no tocante a experiência individual, os mitos nunca desapareceram nas sociedades laicizadas, fazendo-se sentir nos sonhos, nas fantasias e nostalgias do homem moderno, manifestando-se também no domínio social, como nas festas de Ano Novo, aniversário, esportes, indicando a necessidade humana profunda de um novo recomeçar. Com a dessacralização do mundo moderno, os homens dessas sociedades revalorizam os antigos valores sagrados no nível profano.

A ilha, com seus múltiplos significados é, sem dúvida, uma dessas imagens primitivas universais que atravessaram os tempos, sendo recriadas nos vários momentos históricos por inúmeras sociedades. Ainda segundo Eliade, é por meio da *literatura* que se perpetua a continuidade mito-legenda

e os grandes arquétipos míticos sobrevivem, de certa maneira, nos grandes romances modernos.

Pode-se, igualmente, demonstrar como os temas míticos das águas primordiais, da ilha paradisíaca, da procura do Graal, da iniciação heróica ou mítica dominam ainda a literatura moderna europeia. (Morin, 1991:30)

Da mesma forma, o mito do paraíso perdido sobrevive ainda nas imagens da Ilha paradisíaca e da paisagem edênica: território privilegiado onde as leis são abolidas e o tempo parece parar. A ilha deserta e maravilhosa, tão presente na publicidade das agências de turismo quando falam das belezas do Caribe, é um signo banalizado do paraíso perdido, na qual o turista retomaria o contato com o primitivo paradisíaco.

Eliade (1992) afirma também que o homem moderno nunca perdeu a esperança de encontrar nas ilhas os habitantes remanescentes do paraíso terrestre, os *bons selvagens* que viveriam numa espécie de Idade de Ouro:

Toda essa literatura sobre os selvagens é um documento precioso para a inteligência dos Ocidentais: ela traduz sua nostalgia da condição edênica. Nostalgia ademais atestada em tantas outras imagens e comportamentos paradisíacos: as ilhas, as paisagens celestes dos Trópicos, a beatitude da nudez, a beleza das mulheres indígenas, a liberdade sexual, etc. Os clichês desenvolvem sua teoria interminável: una insula muy hermosa. (Eliade, 1991:44)

Ainda segundo Eliade, fica claro na Psicanálise a volta atrás no tempo histórico e individual. Para Freud, existe um tempo individual em que tudo se decide: *a infância*.

Quando a psique está em crise, é necessário se retornar à infância para reviver e afrontar o novo acontecimento que provocou a crise.
(Eliade, 1991:57)

Em muitas instâncias, como na Literatura aparece, freqüentemente, a relação entre a volta à infância e o retorno à ilha. Esse duplo retorno fica claro no romance de Fernando Namora: *O Rio Triste* (1982), no qual a amante abandonada relembra ao seu amado, em carta, a sua infância feliz numa ilha ao sul de Portugal:

(...) Comecei a lembrar os meus tempos de menina e moça na ilha de Armona (não conheces, é claro), meu pai era lá Guarda Fiscal. É um paraíso perdido defronte de Olhão, naquele tempo levava-se uma hora de bote até lá chegar. Tem dunas com uma rala vegetação rasteira, praias virgens a perder de vista, onde o inviolado mar brando despeja conchas e bichos exóticos... Também eu, se um dia tiver o pressentimento da morte ou desejar apressá-la, procurarei a ilha de Armona, minha infância, minha memória, para que a beleza me sirva de ataúde. Ou então se o amor nos juntasse, André, ali seria a plenitude. (Namora, 1982:168)

CAPÍTULO 3

A SIMBOLOGIA MARÍTIMA NA MITOPOESE DE BACHELARD

*Esses mares, que se navegava mais devagar
Esses mares, misteriosos, porque se sabia
menos deles.*

Fernando Pessoa – *Ode Marítima*

As imagens e simbologias relativas à água doce e salgada desempenham papel importante na obra de Bachelard, sobretudo em *A Água e os Sonhos* (1989).

No longo trajeto para valorizar as noções de imagens e símbolos, a contribuição de Bachelard é importante. Critica o positivismo e descobre a ordem poética das imagens do sonho e a fenomenologia do cotidiano. A ruptura entre o positivismo se dá com a negação dos mitos como etapas anteriores da ciência e a importância dadas às formas simbólicas propostas por Cassirer. Nessa poética nova, apelando para um novo espírito científico, Bachelard, se não usava o termo *arquétipo*, reconhecia a perenidade que é sua característica fundamental. A metodologia fenomenológica da poética bachelardiana repousa, efetivamente, sem o nomear, sobre o velho princípio da similitude marcada pela redundância inesgotável das imagens. (Akhoun, 1986)

O arquétipo, mesmo se Bachelard não o chama assim, reside, como em Platão, no poder imenso da lembrança. A imagem não procura deduzir, procura dizer de novo para dizer melhor. O mito é, para Bachelard, um recital de imagens primordiais. A analogia, a similitude, ou a homologia substituem o caminho dedutivo ou indutivo. A convergência institui cientificamente um método intuitivo que Bergson já havia previsto e uma compreensão que a Antropologia alemã já opunha às cadeias explicativas causais. Em resumo, Bachelard compensava a solidão universitária por um florilégio luxuriante de cultura, dando uma posição experimental à grande imagem poética e ao recital de imagens, que formam o mito. (Akhoun, 1986)

Bachelard (1989), em *A Água e os Sonhos*, desenvolve uma teoria atraente a respeito da imaginação poética, buscando inspiração em várias fontes, como a teoria analítica de Jung e a psicanálise de Freud. No processo de apreensão da realidade, ele dá ênfase particular ao processo de elaboração das imagens que antecedem as idéias e conceitos. Para ele, as imagens naturais são as fornecidas diretamente pelo mundo natural:

Se quisermos compreender a psicologia da imaginação entendida como uma faculdade natural, e não mais como uma faculdade educada, deveremos atribuir um papel a esse animismo prolixo que mistura, a propósito de tudo, o desejo e a visão, as impulsões íntimas e as forças naturais. Então colocaremos, como convém, as imagens antes das idéias. Colocaremos, em primeiro lugar, como convém, as imagens naturais, aquelas que a natureza fornece diretamente, aquelas que seguem ao mesmo tempo as forças da natureza e as forças da nossa natureza, aquelas que tomam a matéria e o movimento dos elementos naturais, as imagens que sentimos ativas em nós mesmos, em nossos órgãos. (1989:191)

Para Bachelard, o sentimento antecede o conhecimento. Sobre o amor do ser humano em relação à natureza, à mãe-paisagem, ele escreve:

Não é o conhecimento do real que nos faz amar apaixonadamente o real. É o sentimento que constitui o valor fundamental e primeiro. A natureza, começamos por amá-la sem conhecê-la, sem vê-la bem, realizando nas coisas um amor que se fundamenta alhures. Em seguida, procuramo-la em detalhe, porque a amamos em geral, sem saber por quê (...). É se o sentimento pela natureza é duradouro em certas almas é porque, em sua forma original, ele está na origem de todos os sentimentos. É o sentimento filial. (Bachelard, 1989:119)

A maioria dos exemplos sobre a água que Bachelard utiliza em seu livro *A Água e os Sonhos* são tirados da poesia, porque, segundo ele, *atualmente* toda a psicologia da imaginação somente pode ser esclarecida pelos poemas que ela inspira:

A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade: é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que cantam a realidade. (Bachelard, 1989:18)

Para Bachelard, a imaginação inventa a vida e outras formas de percepção da realidade, afirmando como D'Annunzio, que os acontecimentos mais ricos do mundo ocorrem em nós, antes que a alma deles se aperceba. Para ele, a poesia é uma síntese natural e duradoura de imagens aparentemente artificiais. A metáfora é o fenômeno da alma poética, uma projeção da natureza humana sobre a natureza universal. A imaginação é uma força vital para o ser humano e a razão impede o homem de seguir, em seu pleno impulso, o *“fantasma real da nossa natureza imaginária, que, se dominasse a nossa vida, nos devolveria a verdade de nosso ser, a energia do nosso próprio dinamismo”*. (1989:192)

Debruçando-se sobre a imaginação íntima das forças vegetantes e materiais, por meio das imagens diretas da matéria (a água, o fogo e a terra), o autor pretende ir até a raiz da força imaginadora. Definindo seu livro como um

ensaio de estética literária, Bachelard pretende determinar a substância das imagens poéticas e a adequação das formas às matérias fundamentais. (p. 11)

Para Bachelard, é na carne que nascem as imagens materiais primordiais, dinâmicas e ativas, ligadas a vontades simples e rudimentares. Para ele, essas imagens estão ligadas à libido infantil: o devaneio na criança é um devaneio materialista e seus primeiros sonhos se referem às substâncias orgânicas.

Bachelard afirma que sua infância se passou ao lado dos riachos e rios, na Champagne, perto das águas e das flores:

(...) que melhor compreendi ser o devaneio um universo de emanção, um alento odorante que se evola das coisas pela mediação de um sonhador. Meu prazer é ainda acompanhar o riacho, caminhar ao longo das margens, no sentido certo, no sentido da água que corre, da água que leva a vida alhures, à povoação vizinha. (Bachelard, 1989:8)

Bachelard tinha quase trinta anos quando viu o mar pela primeira vez, afirmando em *Água e os Sonhos* que falaria mal do mar. De fato, dedica o capítulo VII à supremacia da água doce sobre as águas do Oceano, considerando a água doce a verdadeira água mítica.

Começa o capítulo perguntando-se se a mitologia referente ao mar pode ser considerada, em todos os casos e sob todos os aspectos, uma mitologia primitiva, apesar de afirmar que os deuses do mar animam as mais diversas mitologias.

O primeiro argumento para justificar sua afirmativa da não-universalidade dos mitos oceânicos se baseia na idéia de que a mitologia do mar é uma mitologia local, interessando somente aos habitantes do litoral. Inexplicavelmente afirma que a primeira experiência do mar é da ordem da *narração* e, nesse sentido, o mar propiciaria contos antes de propiciar sonhos. Para ele, a divisão entre o conto e o sonho não é aí bem feita, pois o primeiro não participa realmente do poder fabulante dos sonhos naturais: os

contos do mar seriam simplesmente narrativas do viajante que confabula sobre o distante, não sobre o que vê e toca. Para Bachelard, o inconsciente marítimo é um inconsciente falado, um inconsciente que se dispersa em narrativas de aventuras, perdendo assim, imediatamente, suas forças oníricas.

Essa afirmação bachelardiana não nos parece correta, pois também a experiência da água do mar, para a criança que convive com ela, produz devaneios, sonhos e imagens materiais. Essa sua posição somente pode ser entendida pelo fato de o mar, como ele mesmo afirma, não ter participado de sua infância, por tê-lo conhecido somente na meia-idade. Para uma criança que convive com o mar, este não é somente objeto dos contos, mas de uma vivência profunda, de um contato imediato, que produz e remete a sentimentos e imagens primordiais.

Aliás, no capítulo seguinte, “A Água Violenta” ao falar do desafio, o próprio Bachelard reconhece e enfatiza as imagens que relacionam água salgada ao ventre materno, sendo que, aliás, o líquido amniótico tem quase a mesma composição química da água salgada. Citando Lafourcade (*La Jeunesse de Swinburne*) Bachelard enfatiza a importância das imagens marítimas para Swinburne:

Quanto ao mar, seu sal deve ter estado em meu sangue antes do meu nascimento. Não consigo lembrar-me de gozo anterior ao de ser seguro pelos braços estendidos de meu pai e brandindo entre suas mãos, depois jogado como a pedra de uma funda através dos ares, gritando e rindo de felicidade, mergulhando de cabeça nas vagas que avançavam — prazer que só pode ser sentido por um personagem bem pequenina.
(Bachelard, 1989:172)

Ou ainda, a relação entre a água do mar e o seio materno também descrita por Swinburne:

Ao mar que me nutriu, à Mancha verde e escumosa, meu coração está ligado mais solidamente que a tudo o mais no mundo; ele

desnuda para mim um peito generoso, entoa para mim o mais solene canto de amor, ordena para mim que o sol espraie mais generosamente o brilho de sua luz. (Bachelard, 1989:171)

Vinculando também a imagem do mar à da mãe, o autor cita Paul de Reul:

Nada do que nasceu sobre a terra me é mais caro que o mar, o vento alegre, o céu e o ar vivo. Ó mar, tu me és mais caro que os próprios anseios do amor, és, para mim uma mãe. (Bachelard, 1989:172)

No capítulo V, “A Água Maternal e Água Feminina”, Bachelard acentua a relação entre a natureza e a mãe:

Sentimentalmente, a natureza é uma projeção da mãe. Especificamente, acrescenta Bonaparte: O mar é, para todos os homens, um dos mais constantes símbolos maternos. E Edgar Poe oferece um exemplo particularmente nítido dessa projeção, dessa simbolização. Aos que objetarem que Edgar Poe criança pôde encontrar diretamente as alegrias marinhas, aos realistas que desconhecem a importância da realidade psicológica, Marie Bonaparte responde: ‘O mar-realidade, por si só não bastaria para fascinar, como o faz, os seres humanos. O mar canta para eles um canto de duas pautas, das quais a mais alta, a mais superficial não é a mais encantatória. É o canto profundo que, em todos os tempos, atraiu os homens para o mar. Esse canto profundo é a voz maternal, a voz de nossa mãe’. (Bachelard, 1989:121)

O autor compara também as águas do mar ao leite materno, citando Michelet, em seu célebre livro *La Mer*:

Essas águas nutritivas são adensadas com todos os tipos de átomos gordurosos,

apropriados à mole natureza do peixe, que preguiçosamente abre a boca e aspira, alimentado como um embrião no seio da mãe comum. A água do mar é logo, para a visão pambiológica de Michelet, a água animal, o primeiro alimento de todos os seres. (1989:123)

Analisando a descrição de Michelet que passa da analogia do leite à dos seios maternos, Bachelard escreve:

No fundo de que golfo, diante de que cabo arredondado teria Michelet visto a imagem de um seio de mulher, se não tivesse sido conquistado, retomado por uma força da imaginação material, pelo poder da imagem substancial do leite? Diante de uma metáfora tão ousada, a única explicação possível é a que se apóia no princípio da imaginação material: é a matéria que comanda a forma. O seio é arredondado porque intumescido de leite. (1989:124)

Em outra passagem, Bachelard descreve a alegria da criança ao saltar sobre as ondas na praia (comparada a do salto sobre um riacho) como uma atitude de vencer os desafios.

Com efeito, quem ainda não viu, na borda do mar, uma criança linfática comandar as ondas? A criança calcula sem comando para proferi-lo no momento em que a onda vai obedecer. Constrói em si mesma uma espécie de cólera destramente ritmada em que se sucedem uma defesa fácil e um ataque sempre vitorioso. Intrépida, a criança persegue a onda que recua; desafia o mar hostil que se vai, zomba dele, fugindo das ondas que retornam. Todas as lutas humanas são simbolizadas com essa brincadeira infantil. (Bachelard, 1989:181)

Parece claro que, com exceção do capítulo VII, em que Bachelard afirma a supremacia da água doce sobre a salgada, em todo o livro citado

aparece o mar como gerador de imagens primordiais, materiais, tão importantes quanto as da água doce.

Nem a tentativa bachelardiana de associar Posêidon, e depois Oceanos, à água doce, e só posteriormente à água salgada, pode diminuir a importância do mar na mitologia universal. Aliás, esse argumento fica mal colocado no trabalho de Bachelard, uma vez que, logo no início do capítulo VII, o autor afirma que não iria intervir no debate sobre o significado do mito como lembrança de uma ação brilhante de um herói ou a lembrança do cataclismo do mundo. (p. 157)

Enfim, não é só a água doce que evoca o sensualismo das imagens, mas também a água do mar. Essa posição bachelardiana em relação ao mar e ao oceano, no entanto, em nada tira o valor de *A Água e os Sonhos* como uma das obras mais importantes para se entender o sentido da imaginação e das imagens marítimas.

Bachelard, por exemplo, apresenta também páginas belíssimas sobre a navegação no mar, afirmando que as viagens perigosas no mar foram motivadas mais pelos interesses do imaginário, quiméricos, que pelos utilitaristas:

Para enfrentar a navegação, é preciso que haja interesses poderosos. Ora, os verdadeiros interesses poderosos são os interesses quiméricos. São os interesses que sonhamos e não os que calculamos. São os interesses fabulosos. O herói do mar é um herói da morte.
(Bachelard, 1989:76)

A viagem marítima está intimamente ligada à morte. Sobre as crianças maléficas, que, em certas culturas, eram devolvidas ao mar, afirma o autor:

Explica-se então que, quando tais crianças abandonadas ao mar eram lançadas vivas de volta à praia, quando eram 'salvas das águas' tornavam-se facilmente seres miraculosos. Tendo atravessado as águas, tinham

atravessado também a morte. Podiam então criar cidades, salvar povos, refazer o mundo. (Bachelard, 1989:77)

A barca de Caronte, em que o barqueiro transporta os mortos de uma margem para a outra, está também relacionada com o naufrágio:

As barcas carregadas de almas estão sempre a ponto de soçobrar. Espantosa imagem onde se sente que a Morte tem medo de morrer, onde o afogado teme ainda o naufrágio. A morte é uma viagem que nunca acaba, é uma perspectiva infinita de perigos. Se o peso que sobrecarrega a barca é tão grande, é porque as almas são culpadas. A barca de Caronte vai sempre aos infernos. Não existe barqueiro da ventura. Quando um poeta retoma a imagem de Caronte, pensa na morte como numa viagem. Revive os mais primitivos dos funerais. (Bachelard, 1989:82)

Para Bachelard, o mar está associado também à dor da separação:

Assim, o adeus à beira-mar é simultaneamente o mais dilacerante e o mais literário dos adeuses. Sua poesia explora um velho fundo de sonho e de heroísmo. Desperta em nós, sem dúvida, os ecos mais dolorosos. Todo um lado de nossa alma noturna se explica pelo mito da morte, concebida como uma partida sobre a água. (Bachelard, 1989:78)

Bachelard compara também a imagem da noite com a do mar, dando origem a sentimentos de desolação e de terror:

Em muitos poetas, aparece também um mar imaginário que arrebatou a Noite em seu seio. É o Mar das Trevas — Mare Tenebrarum — onde os antigos navegadores localizaram antes seu terror que sua experiência. A imagem poética de Edgar Poe explorou esse Mar das Trevas. Esse 'mar das trevas' é um panorama mais pavorosamente desolado do que é dado a

uma imaginação humana conceber. (Bachelard,
1989:106)

PARTE II

O MUNDO INSULAR: PRÁTICAS SOCIAIS E SIMBÓLICAS

O objetivo principal desta Parte II é a construção dos conceitos necessários para abordar a complexidade do *fenômeno insular*. Em primeiro lugar, são discutidos os vários enfoques teórico-metodológicos utilizados na análise das sociedades que vivem do mar e das sociedades insulares, principalmente do ponto de vista histórico e antropológico. Nesse sentido, todo o trabalho está ancorado na discussão de três conceitos básicos: *a maritimidade, a insularidade e a "ilheidade"*. O tema central é a análise das relações entre as sociedades insulares e as representações que elas fazem sobre o viver na ilha, seu espaço e seu tempo, distintos dos continentais. Aqui são analisadas, sobretudo, as pequenas ilhas costeiras e oceânicas, habitadas por ilhéus, separadas física, social e simbolicamente do ambiente continental pelo espaço marítimo, onde os ilhéus exercem grande parte de suas atividades.

Nesse sentido, a *maritimidade* desempenha papel fundamental na própria representação que os ilhéus têm de si próprios e de suas relações com a sociedade abrangente (regional ou nacional). A especificidade das sociedades insulares reside, em grande parte, na produção e reprodução de práticas econômicas, sociais e simbólicas, que são elaboradas a partir de espaços e recursos limitados, a partir da existência do espaço marítimo, do contato com outras sociedades. Assim, o elemento básico da sociedade

insular não é a presença física do mar, mas as práticas sociais e simbólicas desenvolvidas em relação ao mar, representado pelos ilhéus de várias maneiras: obstáculo, e também caminho para o contato com outras sociedades, espaço de trabalho e de representações simbólicas.

Daí a importância do conceito de *maritimidade*, entendido como um conjunto de várias práticas (econômicas, sociais e sobretudo simbólicas) resultante da interação humana com um espaço particular e diferenciado do continental: o espaço marítimo. A maritimidade não é um conceito referente diretamente ao mundo oceânico como entidade física, é uma produção social e simbólica que nem sempre existe em todas as sociedades insulares. Algumas delas, como as polinésias, desenvolveram um grau elevado de maritimidade, decorrente não só da dependência de seu modo de vida em relação ao oceano, mas resultante de uma complexa e longa interação com o mar, como *locus* de produção e reprodução social e simbólica. Outras sociedades insulares, como parece ser o caso da Córsega, atingiram um grau pouco desenvolvido de maritimidade e, no geral, se construíram voltadas para o interior, para atividades agrícolas e pastoris. A maritimidade aparece mais claramente em grupos humanos que vivem em ilhas oceânicas e desenvolvem técnicas de apropriação econômica e simbólica do mar (navegação, pesca, etc.). Até que ponto, por exemplo, os grandes perigos que cercam a vida marítima (tempestades, borrascas, etc.) são responsáveis por certos tipos de comportamento que diferenciam as sociedades marítimas insulares das sociedades continentais?

A noção de maritimidade será explorada detalhadamente, pois as sociedades insulares (sobretudo as das ilhas oceânicas) estão marcadas por uma *dupla maritimidade*: a decorrente do espaço oceânico que as cercam e a resultante da dependência, quase sempre inevitável, de atividades econômicas, sociais e culturais relacionadas com o mar (pesca, navegação, etc).

Um outro conceito utilizado é o de *insularidade*, resultante de práticas econômicas e sociais decorrentes da vida num território geograficamente limitado, com fronteiras geográficas e culturais definidas e

cercado pelo oceano. A pergunta básica que se deve fazer é: até que ponto a insularidade contribui para a produção de uma *identidade particular*, a do ilhéu, diferenciada daquela do habitante do continente?

Finalmente, um outro conceito utilizado neste trabalho é o de “*ilheidade*” neologismo utilizado pelos pesquisadores franceses (*îleité*) para designar as representações simbólicas e imagens decorrentes da insularidade e que se expressam por mitos fundadores das sociedades insulares e lendas que explicam formas de conduta, comportamentos, etc.

CAPÍTULO 4

AS CIÊNCIAS SOCIAIS E AS SOCIEDADES MARÍTIMAS E INSULARES

Naquele tempo, fora dos eixos, ele não devia encontrar, mas reinventar a condição do primeiro homem. Não a moradia de uma fonte da eterna juventude, mas fonte em si mesma, a Ilha podia ser o lugar onde toda criatura humana, esquecendo o próprio saber desmedrado, encontraria, como um menino abandonado na floresta, uma nova linguagem capaz de nascer de um novo contato com as coisas.

Umberto Eco – *A Ilha do Dia Anterior*

O mar é belo e terrível. O mar é livre, dizem, e livres são os que vivem nele. Mas Dulce sabia que não era assim, que aqueles homens... estavam acorrentados ao mar.

Jorge Amado – *Mar Morto*

O Estudo das Sociedades Marítimas

Muitas sociedades existentes em ilhas, sobretudo oceânicas, desenvolveram uma relação particular com o mar, vendo nele ora uma barreira ora uma via de contato com outras sociedades. Para elas, o mar não é meramente espaço físico, móvel, mutante, mas lugar de seu trabalho, de sua sobrevivência e sobre o qual dispõem de grande conhecimento acumulado. É também o território onde desenvolvem práticas sociais e simbólicas por meio das quais não somente o espaço marítimo, mas também espécies animais e vegetais são representados mentalmente. O mar pode ser tranquilo, caprichoso, ameaçador, símbolo da vida, mas também da morte. Certas sociedades marítimas desenvolveram rituais especiais para acalmá-lo quando se encontra revoltado, para lhe agradecer quando permite uma pesca generosa. Cercadas pelo oceano, as ilhas não podem escapar dele, e em grande parte dos casos são habitadas por populações marcadas pela maritimidade. Essa relação com o mar não é, porém, algo dado, imutável, mas uma *inter-relação construída historicamente*. Nem todas as sociedades insulares, no entanto, desenvolveram práticas sociais e simbólicas que constituem a maritimidade. Algumas delas se constituíram historicamente de costas para o mar, ao passo que outras, inicialmente nessa condição, passaram, numa fase subsequente, a construir a sua maritimidade. Até recentemente, essas comunidades marítimas eram estudadas com a utilização de conceitos e metodologias aplicadas às sociedades agrícolas ou rurais (Diegues, 1993). A partir da década de 70 começou a se desenvolver uma área específica do conhecimento nas ciências humanas intitulada antropologia marítima ou sócio-antropologia marítima.

A Antropologia Marítima é hoje um campo de pesquisa especializado de estudo etnológico sobre comunidades que vivem do mar, especialmente da pesca. A construção desse campo disciplinar é recente e o verbete *Antropologia Marítima* apareceu pela primeira vez em 1992, no prestigiado *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, publicado pela Presses Universitaires de France, sob direção de Pierre Bonte e Michel Izard.

Segundo Geistdoerfer, a Antropologia Marítima estuda a variedade e a complexidade dos sistemas técnicos, sociais e simbólicos elaborados pelas populações litorâneas no processo de apropriação do espaço marinho que daí retiram sua subsistência. Ela estuda, portanto, o modo de vida da *gente do mar* no que ela apresenta de específico e particular, em contraste com o modo de vida das populações continentais com as quais as comunidades marítimas mantêm relações sociais estreitas. Ainda segundo Geistdoerfer (1992), pode-se falar em sociedades marítimas em relação a determinações gerais ligadas à localização geográfica ou ao tipo de atividades humanas, às quais estão associados saberes técnicos particulares (conhecimento do meio marinho, da fauna e da flora, técnicas de fabricação de embarcações, de navegação).

Casteel e Quimby (1975) definem a Antropologia Marítima como o estudo de culturas, sociedades e subculturas marítimas no contexto da Antropologia. O estudo de qualquer cultura, sociedade ou subcultura marítimas nas várias disciplinas em que se divide a Antropologia (Etnologia, Arqueologia, Antropologia Social, etc.) pode ser considerado Antropologia Marítima. Por *marítima* entende-se do ou pertencente ao mar e esta subdisciplina abrange vasta gama de fenômenos culturais.

Alguns antropólogos preferem falar em *antropologia das sociedades de pescadores ou haliêuticas*. Collet (1993) assinala a especificidade desse mundo marítimo/haliêutico e das dificuldades em estudá-lo:

A pesquisa no mundo haliêutico se parece com a superfície do mar em que tudo apaga. Ao contrário das sociedades agrárias, as quais, com pouca ou nenhuma escritura, são ricas em arquivos: a terra que produz as colheitas é uma realidade bem tangível. Os instrumentos que permitem sua valorização, edifícios e instrumentos agrícolas se mantêm no tempo mesmo depois do desaparecimento dos que os utilizaram. A própria paisagem é um traço do trabalho humano. Os bens agrícolas são transmissíveis, ao passo que um barco de

madeira desaparece depois de uns cinquenta anos; uma rede deve ser remendada quotidianamente. Pobre entre os pobres, o pescador não transmite nada ou muito pouco. São raros os arquivos dos mestres-pescadores; a própria raridade não é outra coisa que a expressão de um mundo efêmero que se reflete também nas ciências humanas, por muito tempo voltadas somente para o mundo rural. Em conseqüência, os traços das sociedades haliêuticas não são objeto de estudo sistemático, exceto na Europa do Norte, e por uma razão muito simples: pela prodigiosa quantidade de recursos haliêuticos.
(Collet, 1993; 25)

Existe também um debate sobre o caráter da antropologia marítima como subdisciplina no interior da Antropologia ou como simples campo de investigação antropológica. A maioria dos antropólogos interessados pelo tema prefere falar em campo específico de interesse e investigação (Galván, 1984; Geistdoerfer, 1984; Pascual, 1991), porque exige técnicas de observação e formas de análise particulares, diferenciadas das antropologias das sociedades camponesas e operárias. Somos da opinião que a antropologia marítima, como subdisciplina no interior da Antropologia, está em processo de constituição, possuindo um conjunto de temas, técnicas de observação e um grupo crescente de pesquisadores.

Entre as principais características responsáveis pela diversidade das sociedades marítimas estão a valorização positiva ou negativa do mar, o modo de organização econômica e social, o lugar reservado às atividades pesqueiras na economia, o modo de integração das comunidades litorâneas na sociedade mais ampla e o caráter simbólico das relações com o mar.

Geistdoerfer (1989) também nota que o *particularismo* social e cultural das sociedades marítimas é reforçado quando estas habitam as ilhas.

Os estudos de sociedades de pescadores se iniciaram já nos inícios da Etnologia, quando os pesquisadores ingleses começaram a fazer ciência com base em trabalhos de campo. Assim, Malinowski publicou em 1922 a

clássica monografia, *Os Argonautas do Pacífico*, criticando os antropólogos evolucionistas que viam na pesca um estágio civilizatório anterior à agricultura e à sedentarização. Dessa perspectiva funcionalista, ele estudou a sociedade dos insulares tobríandeses, particularmente o *kula* (troca ritual de bens) realizado no âmbito da navegação entre as ilhas da Polinésia. Suas análises sobre as funções das crenças religiosas, dos mitos e da magia contribuíram decisivamente para consolidar um novo campo do conhecimento humano: a Antropologia.

Outro pesquisador que contribuiu decisivamente para a construção da Antropologia foi Raymond Firth, também funcionalista, que publicou em 1946 *Os Pescadores Malaios*. Nesse trabalho, Firth utilizou indistintamente os conceitos de economia dos pescadores e economia camponesa. Segundo este autor, ambas as economias apresentam analogias estruturais e a sociedade dos pescadores foi tratada como parte das sociedades camponesas. Em trabalho posterior (1970), Firth fez uma diferenciação entre o camponês e o pescador, baseada no tipo de acesso aos recursos naturais.

Deve-se notar, como enfaticamente afirma Breton (1989), que esses primeiros antropólogos não estavam interessados em estudar especificamente as sociedades insulares (Malinowski) ou as sociedades marítimas dos pescadores (Firth). O interesse de ambos era teórico, dirigido à elaboração de novas metodologias (pesquisa de campo, método funcionalista) e fazer avançar teoricamente a Antropologia.

Habiendo surgido en una época de revisión y ajustes importantes en el plano de la teoría y del método antropológicos, los primeros estudios de las sociedades pesqueras contribuyeron más a la discusión de problemas disciplinarios generales que al fomento de un interés vigoroso en el estudio de los productores haliéuticos. (Breton, 1989:44)

A inserção ou não das sociedades marítimas e de pescadores artesanais no mundo camponês, como havia feito inicialmente Firth, causou

muito debate entre antropólogos e sociólogos. Wolf (1966) afirma que as comunidades de pescadores marítimos são diferentes das camponesas porque estas produzem um fundo de renda apropriado por um produtor. Forman (1970), no entanto, afirma que esse fundo de renda também existe entre os pescadores artesanais e é constituído pelo imposto que pagam às colônias de pescadores. Em trabalhos anteriores (Diegues, 1983, 1995) diferenciei sociedade dos pescadores e sociedade camponesa, apesar de ambas estarem inseridas na pequena produção mercantil. Nesses trabalhos, ressaltai o *particularismo* da gente do mar, seu modo de vida específico marcado por práticas sociais e culturais diferenciadas das camponesas. Essas práticas e modos de vida se constroem em relação a um meio tanto física quanto socialmente instável e imprevisível. O mar, espaço de vida dos pescadores marítimos, é marcado pela fluidez das águas e de seus recursos, pela instabilidade contínua provocada por fatores meteorológicos e oceanográficos, pela variação e migração das espécies, seus padrões de reprodução, migração, etc. A vida no mar é também marcada não só por contingências naturais, mas por temores e medos, acidentes e naufrágios, pela flutuação dos preços, pela extrema perecibilidade do pescado que, uma vez capturado, deve ser vendido rapidamente, o que obriga o pescador a acertos particulares de comercialização que, usualmente, lhe são desfavoráveis.

Os estudos de caráter antropológico e sociológico, a partir da década de 70, tanto no Brasil quanto no exterior, começaram a indicar as limitações teóricas e metodológicas encontradas na análise das sociedades marítimas oriundas da aplicação dos conceitos próprios das sociedades camponesas. Como afirma Geistdoerfer (1989), os conceitos utilizados até hoje para analisar as sociedades camponesas, como a função da família na reprodução social, o salário e a propriedade, dificilmente se aplicam à realidade social marítima e às práticas da *gente do mar*. As comunidades marítimas se constituem pela prática da gente do mar num ambiente natural marcado pelo risco, pelo perigo e pela instabilidade. No entanto, afastando-se do perigo do determinismo geográfico, Geistdoerfer (1989) afirma que os

homens do mar souberam colocar em prática sistemas sociais, econômicos e religiosos destinados a ocupar, explorar, gerir e imaginar o mar e os seus recursos. Esses sistemas podem ser parcialmente ou inteiramente diferenciados dos empregados pelas sociedades continentais. Esses sistemas atribuem às características naturais do oceano uma dimensão antropológica:

As práticas socioculturais da gente do mar, o conjunto de comportamentos, reúnem aquilo que denominamos por 'técnico', 'simbólico', 'social', 'econômico', 'ritual'. Essas práticas são marcadas, de maneira original, por essas 'propriedades naturais' do mar, socializadas pela aplicação dos diferentes sistemas. Mas segundo o valor social, econômico ou simbólico que as comunidades dão ao mar e aos seus recursos, o conjunto de práticas sócio-culturais dessas comunidades pode ser marcado de forma diferenciada. (Geistdoerfer, 1989:7)

Entre os vários aspectos de que se reveste o *particularismo* da gente do mar sobressaem os aspectos simbólicos, mágicos e rituais de que se reveste, em muitas culturas marítimas, a relação homem/mar. Esses aspectos simbólicos variam de cultura para cultura. Enquanto nos países ocidentais, o oceano constitui um objeto de medo e terror, em algumas sociedades do sul do Pacífico o espaço marítimo é o *locus* de vida, um ser vivo com o qual é preciso se conciliar antes de nele se adentrar. As sociedades marítimas do Pacífico, mais do que outras, desenvolveram mitos e ritos relativos ao mar e aos seres vivos que nele habitam. Nas sociedades ocidentais, esses mitos e ritos estão em desaparecimento, do ponto de vista coletivo, mas alguns deles ainda persistem do ponto de vista individual.

De um lado, há os rituais de acesso ao mar e de outro, os de acesso aos recursos que nele existem. Na Polinésia, por exemplo, o mar está na origem das ilhas e das sociedades. Cada lugar no oceano, cada ilha, é marcada pelo aparecimento ou moradia dos ancestrais míticos. (Geistdoerfer, 1989)

Nas sociedades ocidentais, o mar permanece ainda como um espaço mal conhecido, perigoso, fora da cultura terrestre, fora da lei que impera no continente. Desse modo, desenvolveram-se duas formas de rituais, um de caráter terrestre e outro, marítimo.

Quando entram no mar, os pescadores, por exemplo, devem abandonar o que vem da *terra* para se proteger; quando chegam do mar devem abandonar o que receberam do mar, para se reintegrar na sociedade dos *continentais*, sem os contaminar. Hoje, os rituais coletivos de proteção da gente do mar (procissões, oferendas, ex-votos) estão desaparecendo, mas permanecem ainda certas práticas como evitar a presença, no barco, de certas categorias de pessoas (religiosos, mulheres), não proferir certas palavras e comportamentos enquanto navegam durante a noite.

Yvan Breton (1981) foi um dos primeiros antropólogos a fazer uma revisão crítica da antropologia marítima, estudando o nascimento desse campo disciplinar, sua história e suas bases epistemológicas. Ele afirma que a Antropologia marítima até então se havia contentado em utilizar, em sua análise, metodologias desenvolvidas em outros campos disciplinares, aplicando os formalismos da antropologia econômica, da ecologia, esquecendo de realizar uma reflexão própria sobre as especificidades das sociedades marítimas.

Alberto Galván (1984), ainda que se concentrando na antropologia da pesca, analisa os vários modelos e óticas por meio das quais foram realizados estudos dentro desse campo de pesquisa. Entre os vários enfoques citados, esse autor distingue a Etnomedologia ou a antropologia simbólica, a ecologia dos sistemas, a ecologia processual e o enfoque marxista.

Na antropologia simbólica distinguem-se os trabalhos que estudam a pesca como um sistema cultural, explorando a autopercepção do pescador, a percepção do espaço e do tempo, a estrutura da autoridade, a dualidade barco-terra, colocando como tema central *a sorte*, em torno da qual giram os vários aspectos da vida dos pescadores. Dadas as incertezas, os imponderáveis climáticos e de mercado, cria-se entre a sociedade dos pescadores uma psicologia particular e um certo apego à vida do mar, que

dificulta sua inserção em terra. O contrário da *sorte* é o *fracasso* (Maldonado, 1994) como pertencente a um contexto indefinido que começa onde termina o controle da realidade marítima. Jorion (1983) estuda as categorias mentais que estruturam a vida dos pescadores-ilhéus da ilha de Houat.

Ainda segundo Galván (1984), existem os que utilizam a ecologia de sistemas em suas análises sobre as sociedades marítimas e de pescadores. Esses pesquisadores, apoiando-se na ecologia cultural de Stewart, mostram que as práticas culturais funcionam como parte dos sistemas que incluem fenômenos ambientais. Nesse sentido, as pautas de conduta das populações humanas devem ser analisadas em conexão direta com os ecossistemas, de cuja exploração sobrevivem. Utilizando-se de conceitos da *teoria dos sistemas*, analisam questões relacionadas com a territorialidade e a sobrepesca.

Já a ecologia processual diminui a ênfase dada pela escola anterior às noções de equilíbrio, enfatizando as estratégias adaptativas, e as ações e escolhas individuais e suas conseqüências sobre os ecossistemas. Forman (1970), por exemplo, utiliza conceitos históricos, sociológicos e econômicos, analisando a tomada de decisão dos jangadeiros na pesca como resultado de uma interação complexa entre fatores ecológicos, sociais, estruturais e organizacionais que compreendem a totalidade da economia camponesa. McCay (1978) é também um dos expoentes da ecologia processual, criticando a ecologia dos sistemas e dando ênfase às estratégias adaptativas dos pescadores.

O enfoque marxista, muito usado na década de 70, empregava conceitos como modos de produção, articulação entre modos de produção, a questão das relações sociais de produção, as relações de poder, a mais-valia, etc.

O Estudo das Sociedades Insulares

Do ponto de vista das ciências sociais ocorreu com o estudo das ilhas o que já havia acontecido com o estudo das sociedades marítimas costeiras. A preocupação inicial com as ilhas proveio, inicialmente, das ciências naturais ou da Geografia Física, através da biogeografia. No campo específico da Antropologia e da Etnologia é interessante observar que os fundadores dessa ciência, como Radcliffe-Brown, Malinowski e Firth, estudaram a organização social de populações de ilhéus, nas primeiras décadas deste século. Em nenhum desses estudos, no entanto, esses povos e comunidades são analisados como *ilhéus*, moradores de ilhas, como se esse fato tivesse pouca importância nos temas estudados, tais como organização social, mito e magia, religião, etc. A explicação mais correta, talvez, para a falta de ênfase nessa questão é que esses antropólogos estavam interessados em lançar as bases teóricas de uma nova disciplina e as populações primitivas das ilhas serviam somente de objeto de estudo para problemas mais amplos referentes ao homem como tal.

Assim, em 1922, Radcliffe-Brown publicou *Os Ilhéus de Andaman*, estudo sobre os moradores de uma ilha ao largo da Birmânia (atual Mianmá), no oceano Índico, analisando ritos funerários, religião, costumes cerimoniais, como meios pelos quais os ilhéus expressavam e sistematizavam suas noções básicas a respeito da vida e da natureza. Nesse sentido, criou e lançou mão do funcionalismo para explicar as sociedades humanas, e não especificamente a dos andameses. A noção de função também se aplicava à cultura, mecanismo adaptativo pelo qual os seres humanos se tornam capazes de viver a vida social como uma comunidade organizada.

Malinowski, um dos mais renomados etnógrafos, estudou, também em 1922, as ilhas Tobriand, a cujo respeito escreveu o livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, criticando as teorias do evolucionismo. Tomando por base o modelo funcionalista, do qual foi um dos fundadores, Radcliffe-Brown, enfatizou os aspectos psicológicos do comportamento social,

afirmando que, ao contrário do que dizia Lévy-Brühl, os povos primitivos tinham um comportamento racional, baseado num grande conhecimento empírico do mundo em que viviam. Estudando a religião, o pensamento mágico, os mitos e os ritos, Malinowski afirmou que a magia floresce quando o homem não pode controlar o imprevisível por meio de seu conhecimento. Ele introduziu essa idéia a partir da constatação de que, na pesca nas lagoas tranquilas, os tobianeses não usavam ritos mágicos, que antecediam a pesca no mar aberto, onde estavam sujeitos aos perigos e incertezas.

Mesmo ao estudar o ritual do *kula* pelo qual os ilhéus das diversas ilhas do Pacífico trocavam conchas uns com os outros, criando e reforçando alianças, Malinowski estava preocupado em analisar as questões relacionadas com os rituais e com o sistema de trocas.

Outros antropólogos importantes estudaram aspectos da organização social e econômica das populações dos ilhéus, como Raymond Firth que em 1940 publicou *The Work of the Gods in Tikopia*, uma pequena ilha do Pacífico. Geertz também escreveu *The Religion of Java* (1960) e Leach voltou a estudar a ilha de Andaman publicando em 1971 *Kimil — a Category of Andamanese Thought*.

Outra abordagem dos ilhéus é a feita por Paul Jorion (1983), em seu livro *Os Pescadores de Houat*, estudo de uma pequena ilha da Bretanha, na França, dando ênfase ao *modo de vida dos insulares*. É uma análise baseada no *discurso dos ilhéus* a respeito do tempo, das condições do mar, do mercado, da economia insular. Para Jorion, esse discurso é um chamamento à ordem natural e os turistas estranham que os ilhéus falem muito do tempo, do vento, mas para eles essas são as variáveis determinantes da economia. A situação do mar (tempo bom, tempestade) constitui o real, como produto simbólico. O ilhéu-pescador encontra-se excluído da possibilidade de influenciar o tempo, assim como de ter influência no preço do pescado no mercado. O homem-ilhéu fala pouco e seu discurso é eminentemente econômico, pois para ele a relação com o outro passa pela

relação com a natureza ao passo que o discurso feminino é político, pois nele a relação com o mundo passa pela relação com as pessoas.

Dada a importância atribuída a variáveis físicas como o isolamento e a presença do mar como obstáculo ao contato com o continente, muitos cientistas sociais tendem a rejeitar as análises baseadas em conceitos como o da insularidade por considerá-las marcadas pelo determinismo geográfico. Péron (1993), no entanto, afirma que o relativo isolamento não é determinante na organização social das ilhas, uma vez que muitas delas mantiveram e ainda mantêm estreitos contatos com as populações do continente. No caso das ilhas bretãs, sempre houve casamentos entre ilhéus e litorâneos, mas os “estrangeiros” que se uniram às mulheres dessas ilhas acabaram por se integrar culturalmente, uma vez que as comunidades locais não toleram a diferença.

Bonniol (1987), ao analisar a noção de *endemismo* usada pelas ciências naturais para explicar a remanescente de espécies da flora e fauna existentes exclusivamente nas ilhas (quando já desapareceram no continente), alerta contra a tentação de aplicar o mesmo conceito a certas populações humanas. O “endemismo social” seria responsável pela persistência de certas formas de organização arcaicas existentes nas ilhas Terre de Hautes Saintes em Guadalupe, consideradas “reliquias” históricas, analisadas como fruto do isolamento e da reduzida experiência náutica de seus habitantes.

Por outro lado, segundo Péron, mais que as limitações geográficas, os elementos culturais e históricos são fundamentais para explicar a relação dos ilhéus com o ambiente e com o mundo exterior. Para a autora, os ilhéus bretões constroem sua identidade social e cultural não de forma fechada, mas em torno das relações de abertura e fechamento em relação ao continente. Nesse sentido, a construção da identidade insular e marítima daquelas ilhas, sobre bases culturais e socioprofissionais (pesca) teria permanecido superficial e frágil se não se tivesse beneficiado de uma dinâmica dupla de enraizamento interno e projeção para o exterior, na qual o fato insular

desempenhou papel fundamental, fazendo coincidir as noções de *território*, *cultura* e *profissão*.

Péron (1993), ao discutir a questão do determinismo geográfico, afirma que a barreira geográfica que está na base da insularidade é permanentemente reforçada pela barreira cultural ativa que os ilhéus até cultivam, como defesa contra o mundo exterior que os ameaça:

Insularidade geográfica e fato social insular se mesclam, mas as diferenças culturais, tão cuidadosamente elaboradas, modificadas segundo as necessidades conjunturais, continuam a funcionar mesmo quando as barreiras naturais são parcialmente rompidas. No que se refere às sociedades insulares, parece que não há determinismo geográfico simples, que funcionaria em mão única, mas um conjunto de fatores que decorrem da insularidade e que, combinados, orientam a evolução das sociedades insulares e os espaços que elas ocupam. (Péron, 1993:148)

Tendo-se em vista as características do meio e das sociedades insulares, fica claro que o estudo das ilhas deve apresentar necessariamente caráter interdisciplinar. Apesar de até recentemente esse estudo ter sido, em grande parte, iniciativa dos geógrafos e biogeógrafos, a importância dos aspectos culturais, sociais, simbólicos, históricos e políticos exige uma abordagem interdisciplinar.

Até recentemente o estudo das ilhas como ecossistemas se concentrava no domínio da Biologia, da Geografia e sobretudo da biogeografia. Darwin, em *Origem das Espécies*, ressaltou a especificidade dos ambientes insulares e sua importância na evolução biológica. Nas ciências naturais, estudou-se o papel do espaço reduzido na diversidade de espécies, do isolamento geográfico nesse processo, etc. (Ângelo, 1989)

Segundo Doumenge (1987), o isolamento insular tem grande influência sobre os mecanismos biológicos não-humanos, resultando no empobrecimento das espécies e numa maior fragilidade das associações. A

repartição das espécies vegetais ou animais, terrestres ou marinhas, é diretamente tributária da distância da ilha em relação ao continente. Em todo caso, o aumento das distâncias está associado à existência de um número menor de espécies presentes no povoamento. Uma ilha, mesmo muito próxima, gera um povoamento menor que no continente. Uma ilha próxima de um centro de povoamento dominante (continente ou terra insular grande) terá número maior de espécies dotadas de uma maior longevidade que uma ilha mais distante. Nas ilhas oceânicas, esse empobrecimento específico não permitirá que se ocupem todos os nichos ecológicos potenciais. O isolamento, que diminui fortemente o número de espécies de povoamento, protege os primeiros ocupantes e retirando-os das pressões da competição posterior. As espécies antigas, que são eliminadas nas regiões continentais, em benefício de espécies novas, mais adaptadas, podem subsistir nas ilhas.

As espécies insulares são mais frágeis porque evoluíram em sistema fechado, perdendo sua capacidade de competição. Nas ilhas há, em geral, um endemismo maior que no continente, entendido este como a relação entre o número total dos gêneros, de espécies e subespécies do povoamento insular e o número de espécies nativas.

Quanto mais formas de vida endêmica existem numa ilha, mais desequilíbrios pode causar a ação humana. Quando se estuda a história, percebe-se que ilhas oceânicas foram povoadas bem após os continentes mais próximos. Dada a fragilidade do espaço insular, toda colonização humana pode ter impactos negativos sobre o ecossistema insular bem maior nas ilhas que nos continentes.

Doumenge (1987), utiliza certas variáveis como as influências do tamanho das ilhas, a dimensão do seu litoral e de sua distância do continente para classificar os diversos tipos insulares. Um dos critérios usados por ele para essa classificação é a relação entre a superfície emersa e a extensão do seu litoral. Quanto menor é parte emersa, maior a relação litoral/superfície. O valor dessa relação permite, para Doumenge, estabelecer um critério de insularidade. Para ele, tanto a maritimidade quanto a insularidade são determinadas exclusivamente por fatores de ordem física e geográfica. No

entanto, não é este o enfoque utilizado neste trabalho, pois tanto a *maritimidade* quanto a *insularidade* não são conceitos que podem ser reduzidos simplesmente à sua dimensão natural.

CAPÍTULO 5

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E SIMBÓLICA DA MARITIMIDADE

D'où vient l'impression d'étouffement qu'on éprouve en pensant à des îles? Où a-t-on pourtant mieux que dans une île l'air du large, la mer libre à tous les horizons, où peut-on mieux vivre dans l'exaltation physique?

Jean Grenier – *Les Îles*

Como foi visto, anteriormente, a maritimidade, como relação social e simbólica com o mar é construída historicamente, constituindo-se num conjunto de práticas existentes sobretudo nas sociedades insulares oceânicas.

As sociedades insulares, particularmente as mais confinadas em áreas de reduzida extensão territorial são, mais que as outras, marcadas pela sua *maritimidade*. A interação econômica, social e simbólica das sociedades insulares com o mar, faz surgir práticas econômicas, sociais e simbólicas particulares ainda mais marcantes que as existentes nas sociedades marítimas litorâneas. Nesse sentido, as sociedades insulares são marcadas por uma dupla maritimidade: a resultante da relação com o mar como causa de isolamento e também de contato com o mundo exterior, e a de *locus* de práticas econômicas, sociais e culturais como a pesca, o emprego em navios da marinha de guerra ou mercante, etc. Como afirma Péron (1993), as

sociedades dos ilhéus se confrontam com um território de limites geográficos definidos, com o oceano que aprofunda um isolamento, ainda que relativo, dando origem a uma identidade cultural marcante, alimentada freqüentemente por uma clara coesão social, por profissões tradicionais como a pesca e a pequena agricultura.

No Ocidente, a maritimidade tem suas raízes numa história longínqua, anterior mesmo à de povos marítimos, como os fenícios. Neste capítulo, a construção histórica da maritimidade no Mundo Ocidental, sobretudo mediterrâneo, tem prioridade, pois aí o papel das ilhas é fundamental. Na conquista dos oceanos, as ilhas não são somente etapas de uma longa viagem iniciada no litoral de países continentais. Em algumas delas, como Creta e Irlanda, desenvolveram-se sociedades marcadas profundamente pela maritimidade, a tal ponto que se pode afirmar que, muitas vezes, o que define o espaço cultural insular é o oceano que o rodeia. A presença real ou mítica do mundo insular é tão importante que, por exemplo, no Ocidente, a *terra ignota*, sobretudo na fase anterior às viagens do descobrimento (e mesmo antes) era constituída por ilhas.

A Construção Histórica da Maritimidade

O mar-oceano exerce desde os primórdios da humanidade fascínio sobre o homem, marcado por amor, respeito, terror e ódio. Como afirma Föex:

(...) verde ou azul, liso como um espelho ou ondulado pelo vento, morno ou gelado, calmo ou catastrófico, o mar, aos olhos dos marinheiros, nunca é o amigo fiel, confiável, ele é estranho ao homem, instável ou, no melhor dos casos, indiferente, mas pode ser o mar Tenebroso, superfície que dissimula infernos insondáveis, ameaça jamais afastada de suplicios da fome, da sede e de morte lenta... Os portos dos marinheiros são raras vezes traços de união entre a terra e o mar, muito

*freqüentemente são cidadelas terrestres opostas
ao mar. (Föex, 1964:11)*

Na história passada da humanidade eram mais freqüentes os naufrágios que as chegadas felizes aos portos. A viagem mítica de Ulisses, apesar de seu final feliz, esteve marcada pelas tempestades que quebravam os navios, por monstros marinhos que ameaçavam submergir as frágeis embarcações e por sereias que, com suas cantigas amorosas, atraíam os marinheiros para o naufrágio final. Ulisses não teria podido escapar da morte, se não tivesse tido a ajuda dos deuses protetores:

*Uma grande onda avançou, agigantando-se
acima dele e fez rolar a embarcação. Ele foi
obrigado a largar o leme e caiu na água (...). O
mastro partiu-se pelo meio, quando a terrível
tempestade de ventos furiosos o tingiu. A vela e
as vergas foram arrancadas da jangada... As
vagas se sucediam em torno dela. Como o vento
norte, no outono arrasta os pedaços de cardo e
os leva pela planície, rolando, assim os ventos
empurravam a jangada sobre água (...). Ino,
porém, avistou Ulisses. Era uma linda criatura,
filha de Cadmo, outrora mortal, que falava com
voz humana, era agora Leucotéia, a Deusa do
Branco Mar, a quem os deuses tinham honrado
no oceano salgado. Ela apiedou-se de Ulisses,
ao vê-lo naquele estado miserável. (Odisséia, p.
65)*

Não somente o mar de Ulisses, mas principalmente o mar Tenebroso, o Atlântico, era habitado por monstros, demônios e almas dos condenados que provocavam as tempestades. Não somente o herói mítico pediu auxílio aos deuses como também os marinheiros portugueses e espanhóis lançavam relíquias ao mar para apaziguar as tempestades. Ainda hoje, o temor e o respeito pelo mar se reflete nos inúmeros ex-votos fixados nas *salas de milagres* das igrejas de todo o mundo. Por meio deles, os navegadores representavam os perigos por que passaram, os acidentes e naufrágios, agradecendo a Deus e aos santos protetores a salvação.

Como afirma Corbin, até o século XVIII, na Europa, o mar não se confundia com o litoral tranquilo, lugar de descanso e recreação, mas com as forças selvagens da natureza. A própria Bíblia, no *Gênese*:

(...) impõe a visão do 'Grande Abismo', lugar de mistérios insondáveis, massa líquida sem pontos de referência, imagem do infinito, do incompreensível, sobre a qual, na aurora da Criação, flutuava o espírito de Deus (...). Não existe mar no Jardim do Éden. O horizonte líquido sobre cuja superfície o olhar se perde não pode integrar-se à paisagem fechada do paraíso. Querer penetrar os mistérios do oceano é resvalar no sacrilégio, assim como querer abarcar a insondável natureza divina. (...) O litoral, até o século XVIII não é somente o lugar da chegada, da tranquilidade, mas o receptáculo dos dejetos produzidos pelo próprio mar e também o palco das catástrofes e dos naufrágios. (Corbin, 1989:12)

Apesar dos perigos que representava e do terror que incutia aos navegadores, em particular até o século XVIII, o imaginário marítimo, sobretudo para os românticos, significa um retorno ao ventre criador.

Essa atração está radicada nas lembranças do mar como meio primordial da vida, à semelhança do útero materno e seus líquidos para o qual o ser humano gostaria de voltar. Na própria constituição do ser humano, cada um de nós começa sua vida individual no oceano reduzido da matriz maternal, repetindo nos diferentes estágios do desenvolvimento embrionário as etapas pelas quais a espécie evoluiu (Carson, 1957). De fato, em várias mitologias, como a egípcia e a hindu, o mar está associado à origem da vida.

Por outro lado, para Carson (1957), os antecessores do *Homo sapiens* teriam vindo do oceano. Num dos vários períodos glaciares, o mar se retirou da terra e muitos seres marinhos ficaram presos em águas rasas, passando a ocupar um ambiente aquático e terrestre. Posteriormente, desenvolveram pulmões e passaram a viver na terra. Alguns desses animais pré-históricos teriam voltado ao mar. Ainda segundo Carson, a atração do

homem pelo mar residiria na lembrança confusa de sua ascendência. De alguma forma, o homem sempre teria tentado voltar ao mar, não como as focas e as baleias, mas usando sua inteligência e sua tecnologia, construindo barcos, batiscafos e submarinos.

Essa atração pelo mar se reflete, segundo Carson, na semelhança de composição, em sais minerais do sangue humano e da água do mar. No livro intitulado: *O Mar que nos Rodeia*, escreveu:

(...) peixes, anfíbios, répteis, pássaros com sangue quente, mamíferos, cada um deles carrega em suas veias um fluido salino que combina o sódio, o potássio e o cálcio quase na mesma proporção que a água do mar. Esta herança remonta a milhões de anos, quando nossos ancestrais passaram do estado unicelular ao pluricelular, elaborando um sistema circulatório, no qual o líquido era constituído pela água do mar. (Carson, 1957:20)

Ao contrário do que ocorre com o estudo dos mares pela ciência moderna-positivista, por largo período da história da humanidade, os oceanos não eram simplesmente uma realidade físico-biológica, mas povoados por seres humanos e não-humanos, por monstros e divindades. No entanto, mesmo hoje, somente para uma ciência reducionista o oceano é uma realidade somente material, despovoada de seres humanos e seus símbolos. Essa concepção totalizante ainda subsiste entre as populações humanas marítimas que mantêm contato estreito com o mar e dele retiram subsistência, apresentando uma percepção complexa do meio-marinho e seus fenômenos naturais. De um lado, há um vasto conhecimento empírico adquirido pela observação continuada dos fenômenos físicos e biológicos (ventos, marés, reprodução dos cardumes) que hoje começa a ser explorado pela chamada etnociência marítima. De outro lado, as explicações para tais fenômenos também passam pela representação simbólica e pelo imaginário dos povos do mar.

Há uma tendência entre muitos cientistas naturais a considerar que os conhecimentos sobre o oceano começaram com os grandes cruzeiros oceanográficos do século XIX. Na verdade, o que se sabe sobre os mares é fruto de um acúmulo de informações que se iniciou quando o homem primitivo começou, da terra, a observar o mar e os seres que nele viviam.

Até a Idade Moderna, sobretudo até a época das grandes viagens ibéricas, o mar-oceano era objeto de um misto de explicações míticas e religiosas no qual o homem estava sempre presente, seja como habitante de ilhas e terras longínquas, seja como navegante e descobridor. No dizer de Morin (1986), nesse tipo de conhecimento arcaico coexistiam formas de conhecimento e ação simbólicas, míticas e mágicas, além de formas empíricas, técnicas e racionais.

O domínio dos mares se desenvolveu concomitantemente ao conhecimento das artes de navegação em várias regiões do mundo, incluindo o Mediterrâneo, a Ásia e a Polinésia. Nosso conhecimento ocidental se concentrou a partir do *mare Nostrum*, o Mediterrâneo, bloqueado física e culturalmente pelas Colunas de Hércules, o estreito de Gibraltar. Por séculos, ultrapassar esse marco era entrar no mar Tenebroso.

Uma grande parte da história civilizatória e científica deu-se no *mare Nostrum*-Mediterrâneo, centro do mundo conhecido. O conhecimento que se tem do *ecúmeno* grego até o final da Idade Média se baseou na idéia de Ptolemeu (século II d.C.) segundo a qual a terra era representada por um disco, onde os três continentes apareciam rodeados pelo oceano. Desde os tempos helênicos já se sabia que o mar modelava a geografia costeira; conhecia-se a influência da lua sobre as marés, ainda que muitas das explicações fossem fantasiosas, diretamente ligadas às narrativas bíblicas.

O *ecúmeno* conhecido pelos antigos começou a se ampliar consideravelmente com as primeiras viagens marítimas que ultrapassaram as temidas Colunas de Hércules — o Gibraltar.

Himilco, navegador cartaginês, pelo ano 500 a.C. teria descrito o oceano Atlântico ao oeste das Colunas de Hércules como um mar sem limites, no qual ainda ninguém havia navegado. Nesse período também, os

cartagineses teriam explorado a costa ocidental africana, descobrindo as ilhas de Açores e Madeiras, chamadas posteriormente de *ilhas afortunadas*.

Os sábios medievais do Mediterrâneo, no entanto, mesmo conhecendo a saga dos normandos, tratavam o oceano-limite do mundo como mar Escuro e Tenebroso. É o caso do célebre geógrafo árabe Idrisi que, em 1154, redigiu para o rei da Sicília uma descrição da terra acompanhada por setenta mapas na qual mostrava as terras conhecidas cercadas pelo mar Tenebroso.

Na Idade Média, o mundo cristão buscava o *paraíso terrestre*, de onde haviam sido expulsos Adão e Eva, mas para encontrar esse lugar das delícias era necessário cruzar o mar Tenebroso, cheio de monstros e sereias. Dante Alighieri, na *Divina Comédia*, reescreveu a saga de Ulisses que ultrapassou as Colunas de Hércules desafiando a proibição divina. O herói descrito por Dante perambulou pelo Atlântico, seguindo o sol e encontrou novas terras desconhecidas e desabitadas bem como a montanha do paraíso mas naufragou diante dela, castigado em virtude de sua curiosidade insensata. (Giucci, 1992)

O surgimento das sociedades marítimas modernas teve trajetórias diferenciadas no Oriente e no Ocidente, e neste trabalho será analisado somente o aparecimento delas no mundo ocidental.

Cabantous, ao analisar esse surgimento, no século XVII afirma:

Provavelmente não foi antes da primeira metade do século XVII e com muita lentidão, que se afirmam certos fenômenos iniciadores de uma identidade marítima autônoma. A emergência de práticas materiais próprias à gente do mar no vestir, beber, comer, a distinção de um folclore, de canções e histórias, parcialmente distintas da influência terráquea vão progressivamente participar da construção de uma cultura oceânica, inicialmente marcada por um referencial religioso. Assim mesmo, mesmo nesse domínio, os marinheiros até o fim da época medieval pouco se distinguem do resto da sociedade, com exceção da supervalorização do perigo. Com os anos 1500

chega o tempo da grande pesca e das longas expedições, os tempos dos afastamentos repetidos, que provocam tanto rupturas duráveis com as comunidades dos crentes como experiências importantes e exaltantes, edificadoras de uma espiritualidade e depois de culturas marítimas originais. (Cabantous, 1990:51)

Naquela época, Cabantous (1990) distingue quatro grupos sociais ligados às atividades marítimas:

- 1.1. *No primeiro grupo* estão os vinculados às grandes navegações, cuja atividade exigia longa ausência de casa, por vezes superior a um ano (viagens às Américas, ao Oriente).
- 2.2. *No segundo grupo* estão aqueles cuja ausência é menor, de alguns meses, praticando a pesca oceânica e o comércio de cabotagem. Os primeiros são pescadores de bacalhau na Terra Nova (Canadá) e de baleias no Ártico.
3. *O terceiro grupo* é constituído por pescadores artesanais. Estes vivem em comunidades menores, espalhadas pelo litoral, fazendo viagens de pesca mais curtas e guardando grande vinculação com a família que espera, diariamente, sua volta da maré.
4. *O quarto grupo* é constituído por marítimos ocasionais e temporários.

Essa classificação revela grande diversidade de tipos humanos empregados nas atividades marítimas, explorando uma diversidade de espaços marinhos. Para todos, no entanto, o oceano era uma *referência comum*, um espaço de realização econômica, social, cultural e religiosa particular à gente do mar. Vistos do exterior, esses mundos marítimos apresentavam uma certa homogeneidade, apesar de haver hierarquia entre a gente do mar, sobretudo entre capitães, vindos da nobreza e os demais marinheiros.

O Mundo à Parte da Gente do Mar

Como afirma Pérez-Mallaína, para a maioria dos marinheiros da época dos descobrimentos, navegar era um negócio desesperado e espantoso, e lançar-se na navegação oceânica só se entendia como produto do desespero.

A la vida en la mar se le daban adjetivos tan poco lisonjeros como 'cruel', 'perversa', 'mala', 'difícil', para acabar concluyendo que resultaba una locura poner la vida y la hacienda a três o cuatro dedos de la muerte, que es el grueso de la tabla del navío. (Pérez-Mallaína, 1992:33)

Esse autor afirma que, ao lançar-se na navegação de longo curso, no século XVI, alguns eram motivados pelo desejo de fugir da miséria do mundo rural, tentando a melhoria de vida pela migração ilegal, a ser conseguida com o abandono do navio nas terras Descobertas e também com o contrabando de mercadorias. Outros procuravam fugir de sua condição de socialmente marginalizados, dos costumes rígidos da época e da própria Inquisição.

La mar siempre ha sido y sigue siendo, un buen refugio para el marginado y es capaz de acoger no sólo al aventurero, sino al prófugo de la justicia, al burlador de doncellas confiadas, al fugitivo de esposas demasiado posesivas, o simplemente, a quien no es capaz de soportar la responsabilidad de una situación familiar atosigante. Pero, quizá, uno de los mejores ejemplos de marginación social y cultural puede venir representado por la homosexualidad. (Pérez-Mallaína, 1992:43)

É necessário dizer, no entanto, que no barco a disciplina era rígida, com obediência total aos capitães e pilotos, que, no entanto, freqüentemente consultavam a tripulação em caso de perigo iminente. Faltas consideradas

graves eram punidas, de imediato, com o degredo ou com o suplício da *garrucha*, nos barcos espanhóis. Neste último castigo, o marinheiro era suspenso no mastro, por uma polia, tendo pedras amarradas aos pés.

Seguir a profissão dos pais era também uma das razões do embarque, sobretudo para os filhos dos pilotos. Nesse sentido, é importante se falar da *profissão marítima* que se desenvolveu junto com os avanços da navegação no período das Descobertas. Ora, como afirma Pérez-Mallaína, os barcos que faziam as grandes travessias oceânicas eram as máquinas mais aperfeiçoadas da Europa daquela época, nas quais se constituíam e eram testados os conhecimentos das ciências emergentes, como a astronomia, a oceanografia, etc. Os pilotos da época adquiriam seu saber da prática de navegação e gradativamente, cada vez mais, incorporavam o conhecimento científico gerado nas escolas criadas pelos reis, tanto em Espanha quanto em Portugal. O saber acumulado pela experiência era ciosamente guardado pelos pilotos a quem se consideravam magos, por serem capazes de interpretar as mensagens provenientes das estrelas, da cor do mar, do comportamento das aves marinhas, etc. No entanto, o conhecimento dos mares ainda era incipiente:

Como puede verse, las previsiones parecían más propias de un juego de azar que de una verdadera ciencia. Por ello, y para evitar que su inseguridad fuera descubierta, el piloto solía rodear sus cálculos de una atmósfera de secreto que convertía la determinación de la latitud en una especie de ceremonia iniciática comprensible tan sólo a algunos elegidos.
(Pérez- Mallaína, 1992:92)

Para a gente do mar, o espaço marítimo imprimia sua lei e seu ritmo às famílias, quando estas se constituíam ou se dissolviam. O mar impunha também o ritmo do trabalho. Mesmo no século XVIII, quando os navios de comércio já eram capazes de navegar em qualquer período do ano, os barcos de pesca obedeciam um tempo cíclico, que *grosso modo* dependia

das condições do mar e do mercado, que fugiam ao controle do pescador. Essa sucessão de partidas ao longo do ano, ao longo da vida, marcavam todas as sociedades marítimas que apareciam como sociedades de ausências e de esperas. As vilas de pescadores se esvaziavam de homens, durante alguns meses e, nesse sentido, sofriam de um desequilíbrio demográfico permanente. Ao redor dos grandes portos, por falta de emprego contínuo, existia uma emigração permanente.

Os *quarteirões marítimos*, em geral, eram urbanos, mas localizados na periferia das cidades. Os próprios marítimos, sobretudo os pescadores, preferiam esse isolamento, pois tinham um tipo de vida distinto dos demais, saindo para pescar em horas em que os demais ainda estavam dormindo. Nos bairros de pescadores existia certa homogeneidade, como no de Saint Jean, em Marselha, de Perrot em La Rochelle, etc. Esses bairros transformavam-se menos rapidamente que os demais, guardando seus costumes ancestrais (Cabantous, 1990:74). Nesse sentido, eram populações com particularismos evidentes, distintas das demais.

“Há três espécies de seres: os vivos, os mortos e os marinheiros”, escrevia Anacarse. Ou ainda, segundo Mollat (1983), *“existem, no mundo, três categorias de homens: os nômades, os montanheses e os marinheiros”*, reforçando a idéia que os marinheiros eram estranhos e marginais, considerados seres à parte, mesmo reconhecendo-se em sua elite (pilotos, mestres) a coragem, o conhecimento e os serviços prestados à pátria.

Para eles, o perigo constante determinava uma visão de mundo diferente dos demais, feita do sentimento de pequenez diante da natureza, agravada pelo silêncio que os rodeava. Para o marinheiro e o homem do deserto existe o sentimento de imensidão, prelúdio da consciência do absoluto. A inquietude é mais grave no marinheiro pela fragilidade da madeira do casco do barco que o separa do mundo dos mortos. Nessas três condições, as noções essenciais de duração, de distância e do lugar ocupado pelo ser humano na natureza, são por sua vez relativizadas em suas dimensões intrínsecas. (Mollat, 1983)

Pode-se partir da hipótese de que os marinheiros de pesca de altura, sobretudo os que pescavam na Terra Nova (Canadá) e mesmo nas costas da África, no período logo anterior às Descobertas, representavam, pelo seu modo de vida, um grupo de homens diferenciados do resto da sociedade, um grupo à parte. Isso apesar de partilhar do mundo da terra, na família que os esperava, nos ritos religiosos, etc. No entanto, a longa permanência de meses, nas pescarias na Terra Nova, marcava-os como um grupo com valores sociais e modos de vida diferenciados das sociedades continentais.

Mollat (1983) acentua a distância que existia entre os marinheiros e os *outros*, apesar de indicar também as ambigüidades da *gente do mar* em relação à vida em terra, da qual também dependiam, uma vez que a viagem marítima era, apesar de tudo, um estado transitório. Os marinheiros, apesar do medo, tinham necessidade de embarcar, e uma vez no mar, sentiam saudades da terra. No entanto, uma vez que chegavam ao porto, dificilmente agüentavam por muito tempo a vida em terra e procuravam de novo o embarque:

Definitivamente, a gente do mar passa boa parte de sua existência em ambiente muito diferente do 'continental'. Sua mobilidade se opõe à estabilidade; a abertura de seus horizontes e de suas relações se opõe à estreiteza das relações domingueiras: a pontualidade dos trabalhos agrícolas nada tem a ver com a disponibilidade do marinheiro diante de circunstâncias imprevisíveis, freqüentemente perigosas: a espera perpétua da gente do mar nada tem em comum com a regularidade da vida rural. (Mollat, 1983:220)

Como afirma Pérez-Mallaína, no século XVI os marinheiros que passavam mais tempo no mar que com a família, tinham, necessariamente, uma *visão diferente* da vida. As experiências adquiridas com o conhecimento de outros povos e continentes eram infinitamente mais amplas que as que

tinham os camponeses e mesmo populações urbanas com poucas possibilidades de viajar. As regras da vida em terra, as advertências do pároco local, o poder das autoridades locais importavam pouco para os marinheiros que viviam submetidos a um isolamento coletivo e arriscavam a vida em todos os cantos do planeta encerrados em cárceres de madeira.

O dicho de otra manera: un mariñero podía sentirse separado del mundo, y al mismo tiempo físicamente aplastado por la presencia de unos pocos compañeros. Estas circunstancias constituyen todavía hoy, la cara y la cruz de la vida en el mar, conformando las claves para entender la mentalidad de sus gentes. (Pérez-Mallaína, 1992:236)

Os marinheiros desenvolviam e ainda desenvolvem uma linguagem própria, ligada à sua profissão, usando termos dificilmente inteligíveis para os que vivem em terra. Além disso, os perigos afrontados em comum desenvolvem certos tipos de solidariedade existentes somente entre os nômades do deserto. Nos barcos espanhóis, segundo Pérez-Mallaína, as unidades sociais existentes eram compostas de *camaradas*, isto é, os que dormiam e faziam refeições nas câmaras ou alojamentos dos marinheiros.

Ao contrário da gente de terra, os marinheiros tinham grande necessidade de usar a vista, tendo existido mesmo uma medida marítima de distância que representava o espaço entre uma vela no horizonte e o observador, em tempo claro.

A utilização da visão é ainda hoje uma característica das sociedades marítimo/haliêuticas de todo o mundo, como atestam vários trabalhos sobre a acuidade visual com que pescadores artesanais encontram e reencontram pontos de pesca submersos por meio de sistemas de triangulação. (Forman, 1970; Diegues, 1983; Maldonado, 1993; Jorion, 1983). Collet (1993) reafirma, ainda hoje, a importância da visão para os pescadores de peixe-espada do sul da Itália, que a partir de promontórios na

costa identificam o peixe no mar e por esse ato se tornam proprietários da futura presa:

Atenção e fixidade do olhar que da terra se estende sobre a superfície da água perscrutando mesmo a profundidade transparente. A diferença da pesca com rede no qual o espaço construído é uma representação das migrações invisíveis do peixe, do lugar em que se desenvolve, o ofício, profissão (mistério) depende totalmente da visibilidade. A riqueza haliêutica se mostra à vista, enquanto transita de um promontório a outro. Esta condição de visibilidade, que ao mesmo tempo são condições de subdivisão, é o antípoda dos relatos marítimos nos quais os fundamentos da pesca, invisíveis ao olhar, são identificados como topônimos e são individualizados no mar por pontos de alinhamentos bem conhecidos dos pescadores que aprenderam a reconhecê-los e cuidadosamente guardam seu segredo. (Collet, 1993:99)

No tempo das Descobertas, a *gente do mar*, ou *homens do mar* ou simplesmente *marinheiros* apareciam como gente de baixa condição, desrespeitosa e violenta, alheia aos valores da religião e da sociedade, dados à prostituição e à vagabundagem. Ao mesmo tempo, eram marginalizados na sociedade, partilhando com os pastores uma espécie de reprovação social.

A Representação do Mar e da Vida Marítima pela Sociedade da Época das Navegações

Topos literário ou simbólico, a má reputação do mar, historicamente, ainda era grande no período das Descobertas. Remanescente do caos original não-controlado, o oceano era, pelo seu movimento perpétuo e suas marés desiguais, a antítese da estabilidade ideal e era nele que, segundo a Bíblia, apareceriam os primeiros signos anunciadores do Apocalipse. (Mollat, 1983)

O terror dos mares afastou os homens das praias até o fim da Idade Média. Os *finistérios (finis terrae)* eram sempre zonas de combate, onde o vento contrariava o crescimento das árvores, onde a tempestade arrasava o solo do plantio. Mesmo as baías não eram lugares de paz, pois os pântanos costeiros eram insalubres, e, para secá-los na Idade Média, era necessário conceder liberdades desconhecidas aos trabalhadores. (Mollat, 1979)

O mar, no tempo dos normandos, vikings, era sinônimo de inferno, por causa das invasões e piratarias.

O mar, escreve ele [Saint Riquier], não termina com sua desolação. Continua atemorizando as populações da terra com catástrofes imprevistas, vomitando sobre a praia os monstros que alimenta. Ele obedece, sem dúvida, às leis da natureza, quando devora os seres vivos(...). A imensidade marinha, desconhecida, imprevisível, representava o indefinido, onde o homem se perdia, como numa floresta. (Mollat, 1983:31)

A percepção que existia sobre o mar e a vida marítima variava, entre os séculos XVIII e XIX, segundo os diversos grupos sociais e interesses. Ainda segundo Cabantous (1990), durante muito tempo a cultura das elites considerou o mar como domínio a ser rejeitado, ignorado, e para isso se apoiava em numerosas tradições escritas, em experiências náuticas. Para Antônio de Guevara, historiador de Carlos V, a natureza profunda e as instituições próprias dos marinheiros e pescadores tornavam-nos completamente diferentes dos outros homens, conduzindo-os à perdição:

Tudo o que existe no mar é contrário à vida humana, pois o peixe é fleumático, o vento atrapalha, a água é salgada e a navegação, perigosa. O mar demonstra, pela monstruosidade de seus peixes, a profundidade de seus abismos, a imensidão de suas vagas, a contrariedade de seus ventos, a grandeza de seus rochedos e a crueldade de suas tempestades (...). Sem um ponto comum com a

humanidade terrestre, o mar é prejudicial ao equilíbrio da hierarquia social (...) pois, no momento das mortes macabras, não existe nenhuma diferença entre um rei e um camponês. (Cabantous, 1990:29)

Simultaneamente, o mar simbolizava um universo sem limites acessíveis, misteriosos, tornando-se, depois das Descobertas do século XVI, a expressão de um mundo sem temporalidade real. A incapacidade do homem de modificar o que quer que seja naquela massa líquida fortalecia a imagem do mar como caos.

Arriscando-se no Oceano, a impressão do viajante se modifica. É um mundo novo, movediço que se manifesta a ele, um mundo ao qual não se liga nenhuma lembrança, nenhuma referência, deixando o caminho aberto ao sentimento confuso de infinito e eternidade. A ausência mesma de temporalidade, a impossibilidade de pensar um mar antes e um depois justificam o caráter abrupto e anárquico de sua natureza. Ele simboliza a permanência latente de uma desordem, e para aquele que nele se aventura, a presença constante de perigos. (Cabantous, 1990:32)

Esse oceano era também a morada de monstros, considerados como uma transgressão da natureza e para os quais o mar se prestava como abrigo perfeito, porque ele também afrontava Deus. A presença de monstros era constante na cartografia medieval e das Descobertas e mesmo quando dela desaparece, continua na literatura sob a forma de polvos gigantes descritos por Júlio Verne e Vítor Hugo.

Obscuro, monstruoso, diabólico, símbolo do caos, o mundo secreto do mar alimentava a repulsa do homem em relação a ele. Sua extraordinária capacidade de evocações negativas se apoiava sobre situações concretas e dramáticas da vida marítima. Nisso, a personalidade dos marinheiros estava ligada à

loucura, à coragem, suscitando freqüentemente a compaixão, mas raramente a inveja (...). Certamente os acidentes, os naufrágios continuam a ameaçar os marinheiros, mas conhecem uma regressão, irregular, provocando uma redução no número de naufrágios e de mortes nos navios. (Cabantous, 1990:51)

Camões, que fez a rota das Índias e até naufragou nas costas do Cambodja descreve em *Os Lusíadas* a violência das tempestades e a proximidade da morte: No mar tanta tormenta e tanto dano, tantas vezes a morte apercebida (I,106). Não somente as tempestades, mas as doenças, em particular o escorbuto causava a morte de milhares de marinheiros: “E foi, de doença crua e feita, a mais que eu nunca vi, desampararam muitos a vida, e em terra estranha e alheia os ossos pera sempre sepultaram” (V, 81). Para Matos (1995), Camões descreve a aventura marítima portuguesa como incursão em domínios proibidos, um ato de sacrilégio em que os navegadores vão “quebrantar os vedados términos”, violando as interdições: “Assi fomos abrindo aqueles mares que geração algua não abriu” (V, 4). Nesse sentido, segundo Camões, a essa aventura, com seus perigos é chamada de “sobejo atrevimento”, “insana fantasia”. Nos *Lusíadas*, essa epopéia marítima portuguesa cheia de perigos é recompensada pela descoberta da Ilha dos Amores, em que Vênus oferece uma terra prometida, uma nova terra em que o homem pudesse ser feliz. (Matos, 1995)

As Representações dos Marinheiros sobre a Vida Marítima

As ausências prolongadas, a grande mobilidade espacial e a existência de instituições próprias, como as confrarias espanholas de pescadores que já existiam no século XIII, não eram os únicos efeitos coletivos, nascidos da relação com o mar. Os contemporâneos dos

marinheiros entre os séculos XVII e XIX atribuíram-lhe outras influências sobre o comportamento das populações litorâneas. O comentário de La Landelle, segundo o qual a gente do mar era um povo à parte dentro da sociedade maior e que não era regida pelas leis comuns, reflete o sentimento geral da época. A lei do mar comandava até a vida sexual e familiar dos marinheiros e nesse sentido, do século XVIII ao XIX, os negociantes, os economistas e os agentes do governo sublinharam a importância da fecundidade das famílias marítimas, sempre descritas com tendo prole grande. Essa grande fecundidade era atribuída ora às influências do meio natural, à salubridade do mar, ora à impossibilidade dos pescadores de conhecerem outras mulheres, permanecendo em abstinência sexual até voltar para casa. (Cabantous, 1990)

Por outro lado, a liberdade dos marinheiros nas grandes navegações e a diversidade das tripulações eram representadas como verdadeiras ameaças à ordem social e moral então existente:

Mas a incessante porosidade cultural e humana dos espaços marítimos cria, particularmente na gente do mar, uma curiosidade que outros julgam negativamente. O encontro de marinheiros com os de outros lugares, de outras civilizações colocam-nos em contato com outros modelos de sociedade, aparentemente menos opressores que os da velha Europa (...). A multiplicidade das relações mantidas ao longo das viagens, por mais efêmeras que sejam, acabava por provocar em algumas pessoas interrogações sobre a relatividade das verdades e dos modos de vida ou de governo, sobre as coisas e as gentes. (Cabantous, 1990:84)

Os marinheiros, gente em contínuo movimento pelos mares, sobretudo na época dos Descobrimientos, estavam entre as raras pessoas que tinham uma visão global do mundo até então conhecido e da diversidade das culturas:

Esta movilidad debió producir las primeras visiones del mundo que realmente podrían llamarse cosmopolitas, aunque, desgraciadamente, el nivel medio de instrucción de la gente de la mar sólo les permitió ser transmisores orales de estas novedades, dejando para otros más cultos el honor de contarlos por escrito a las generaciones siguientes. (Pérez-Mallaina, 1992: 239)

Em relação à visão que os marinheiros tinham do mar, no período das Grandes Navegações, afirma Cabantous:

O mar provoca entre os marinheiros os mesmos 'topoi', as mesmas formas de crença que existem entre os leigos ou letrados. Essas referências comuns se apóiam sobre um fundo bíblico e legendário, idêntico por toda a Europa, apesar de algumas variantes e confirmam, entre uns e outros, o mar em sua dupla representação do bem e do mal. É simplesmente a interpretação dos fatos, à luz da prática quotidiana de um espaço, de um confronto permanente com as situações perigosas, de uma familiaridade temerosa em relação a um meio não-controlado que provoca uma distância social e cronológica entre os marinheiros e os demais. Essa tradição persistente entretém uma outra mentalidade e uma outra cultura que se poderia definir como popular (...) Para La Landelle, antigo oficial da marinha, o marinheiro tem pouca ou nenhuma instrução, apenas sabe ler, não se surpreende com nada, é de uma credulidade perfeita, e a razão é simples. Viu com seus próprios olhos tantas coisas que o povo se recusa a admitir que existam (...) O nascimento do mar, o movimento das marés, das correntes, as mudanças

climáticas, o sal da água ou sua luminosidade, as origens das ilhas se impõem aparentemente à gente do mar como tantas intervenções do céu ou do inferno, dos santos, dos gênios, das fadas ou dos animais fantásticos que vivem sob a água. Mas, através da construção desses relatos fantásticos que têm valor explicativo, surgem os grandes temas do castigo e da redenção, da vida e da morte, misturando, num sincretismo audacioso mas não necessariamente coerente, as tradições celta, flamenga, mediterrânea ou escandinava com as referências antigas ou cristãs. (Cabantous, 1990: 41-42)

Além disso, parece que a mitologia oceânica tirou parte de sua inspiração dos relatos feitos em terra, e visualizados pela cartografia medieval que, por exemplo, apontava no oceano, desde o séc. XIII, ilhas atlânticas lendárias e favorecia a perenidade do bestiário monstruoso entre a gente do mar. Do Mar Báltico, ainda povoado no séc. XVI por caramujos monstruosos, ao Atlântico ou ao Mediterrâneo, o oceano desvendava para essas populações a modernidade das sereias, das ondinas do norte, dos ciclopes ao sul e por todos os lugares, dos dragões.

Essa visão mítica, marcada pelo imaginário e freqüentemente pela fantasia, tinha um local apropriado para se desenvolver sobretudo na época dos Descobrimentos: o barco ou a caravela, embarcações de porte relativamente pequeno onde se amontoavam marinheiros, soldados e passageiros, em meio a cargas muitas vezes mal acomodadas no convés. O ambiente preponderantemente masculino, num pequeno espaço, propiciava poucas diversões, além do jogo de cartas e do homossexualismo, ambas atividades severamente reprimidas, esta última, freqüentemente com a fogueira da Inquisição, conforme assinala Pérez-Mallaína (1992). Um dos poucos passa-tempos permitidos era a leitura, sobressaindo a dos livros de cavalaria e de aventuras:

En ciento veintiún buques (61%) se encontraron ejemplares con las peripecias de valientes caballeros y hermosas docellas que tanto encendían la imaginación de nuestros antepasados. Entre los más usuales tenemos a Orlando Furioso, Amadís de Gaula, El Caballero de Febo, Palmerín, Oliveros de Castilla, etc.” (1992: 163)

O mundo submarino encerrava seres de natureza particular e perigosa. Sereias com os cantos envolventes e perigosos e Marimorganas, sedutoras fatais para os marinheiros, chegavam em dezenas nas ondas do mar.

Entre os terrores surgidos do mar, a figura satânica era certamente a manifestação mais freqüente, a ponto do demônio e dos perigos marítimos constituírem duas facetas desses lugares ameaçadores. Para os marinheiros, como para os escritores da primeira modernidade, o Diabo provocava e acompanhava tempestades e borrascas. Na Bretanha, no final do séc. XVIII e depois no séc. XIX, os marinheiros pensavam que o mar se enfurecia quando Lúcifer partia à procura da alma de um personagem importante ou de um criminoso. O diabo, vindo do mar, estava associado sempre à morte, tanto do corpo quanto da alma. Existiam muitas lendas de almas errantes de navegadores desaparecidos como pagãos e destinados a vagar sem fim por sobre as vagas ou a bordo de navios fantasmas. Em quase todas as lendas européias e canadenses se encontra o navio maldito, conduzido pelo Diabo, transformado em capitão de blasfemadores, de criminosos e condenados. O navio tinha cheiro de enxofre, empestando o mar por quilômetros, capturando os marinheiros que encontrava em sua passagem. Se a lenda do navio fantasma, em que sobressaía a do holandês voador, simbolizava a atitude do homem em relação a Deus, seu orgulho, sua revolta, a negação do divino, a presença constante do demônio à bordo, transformava-se em instrumento da justiça divina sem comiseração para os homens que pecaram gravemente. Deixando esses navegantes sem perdão, jogando-os no inferno, o céu reconhece ao diabo uma espécie de dominação sobre o mundo das

águas, um poder dividido. Essa oposição tradicional entre Deus e o Diabo é, pois, a divisão implícita entre o Criador e as criaturas. (Cabantous, 1990)

As lendas e crenças populares a partir dos séculos XVIII e XIX indicam um certo enfraquecimento da imagem demoníaca do mar. Progressivamente, as ondas perderam o cheiro de enxofre e os demônios não mais tinham onipresença. Satanás, menos virulento, tornou-se mais familiar e mais vulnerável. O conhecimento científico do Oceano e o progresso da navegação, levaram a um recuo das crenças malélicas e do poder demoníaco no mar.

A ameaça constante da morte no mar, sem a presença da família, da comunidade e dos sacramentos cristãos, o corpo do defunto simplesmente jogado do navio ao mar, representavam a negação da civilização cristã. Esse temor criava um tipo de religiosidade muito particular entre a *gente do mar*. Antes da partida, em vários países de religião católica, principalmente, havia inúmeros rituais (bênção dos barcos, procissões com a imagem da Virgem) para proteger os marinheiros na viagem, principalmente da morte no mar. (Cabantous, 1990)

No entanto, ainda que o conhecimento progressivo de outros continentes e mares fizesse desaparecer, gradativamente, os monstros que habitavam os oceanos da Idade Média, o temor constante dos naufrágios motivava uma forma particular de se relacionar com o sobrenatural. Como afirma Pérez-Mallaina:

Los marineros del siglo XVI simplemente tenían un sistema de creencias algo diferentes a las predicadas por el dogma oficial y contaban, gracias a las peculiaridades de su trabajo, con la posibilidad de mantenerlas fuera de la supervisión de una buena parte de los poderes establecidos en tierra.” (1992: 254)

Uma das atitudes mais frequentes em momentos de grande perigo, nas tempestades, era a realização de promessas ou votos. Para Boulet (1986), o procedimento do voto se desenrolava em três momentos distintos: a prova,

onde o homem dava-se conta de sua fraqueza frente aos elementos da natureza e pedia uma proteção sobrenatural, a promessa solene feita no momento de angústia e, finalmente, o momento do pagamento da promessa ou voto.

Na maioria dos países católicos, os votos eram cumpridos em locais especiais, geralmente santuários ou capelas situadas no alto dos montes, como a de Montserrat (na Catalunha), em lugar protegido e distante do mar, mas de onde podia-se vê-lo. Em geral, os marinheiros levavam um *ex-voto*, miniatura de madeira representando a embarcação em perigo, ou quadros pintados rudimentarmente pelo próprio ofertante ou por um artesão local. Nesse último caso, o quadro devia ser inspirado no relato de quem recebeu a graça. O *ex-voto* devia também ser personalizado ao máximo e referir-se ao perigo afastado, tornando-se um objeto sagrado pela intenção do doador, passando a fazer parte do tesouro do santuário.

Em muitos desses *ex-votos* em pinturas, mostrava-se, por exemplo, o momento terrível da tempestade ou do naufrágio, os marinheiros pedindo a graça da salvação e freqüentemente, no alto do quadro, a imagem de Nossa Senhora ou de outro santo a quem se pediu ajuda.

No Brasil, geralmente no litoral, existem alguns santuários, onde dão guardados *ex-votos* de origem marítima, ainda que sejam em pequeno número. No santuário do Bom Jesus de Iguape (litoral sul de São Paulo), por exemplo, os *ex-votos* marítimos, em número reduzido quando comparados aos demais, são representados por miniaturas de vários tipos de embarcações e quadros alusivos à graça ou milagre alcançados. Nas miniaturas de barcos, freqüentemente consta o nome da embarcação, às vezes a data. Os quadros, em geral, primitivos, refletem momentos de angústia no mar, durante a tempestade, vento forte ou abalroamento por uma embarcação maior. Na grande maioria dos quadros estão desenhados barcos provenientes do sul do Brasil (em geral de Santa Catarina), de uso marítimo e não lagunar, atestando a origem portuguesa-açoriana daqueles pescadores ou marítimos.

A descoberta de imagens, muitas vezes lançadas ao mar durante o ataque de piratas protestantes, deu origem a vários santuários e cultos

cristãos. No Brasil, no séc. XVII, um dos exemplos dessas imagens encontradas no mar é a do Bom Jesus de Iguape, retirada da água por pescadores da praia da Juréia. Reza a lenda também que, quando os pescadores tentaram levá-la para outra cidade, a imagem tornou-se muito pesada, passando a ficar leve quando tentaram levá-la para Iguape, revelando assim, a vontade da imagem do Santo.

As Transformações na Maritimidade

A imagem negativa do mar e das populações marítimas transformou-se, segundo Corbin (1989), em meados do séc. XVIII, pelo avanço da ciência oceanográfica, da navegação, pela influência da teologia natural e pelo início das viagens turísticas pitorescas e aventureiras ao litoral do Mediterrâneo.

Segundo a teologia natural, dos fins do séc. XVII, a natureza aparecia como um livro escrito por Deus em benefício dos homens e o mar calmo tornou-se o símbolo da felicidade e da serenidade. A vida marítima era também considerada como mais saudável que a da terra e a imensidão do oceano passou a lembrar a eternidade e a presença divina.

A partir de meados do séc. XIX, houve a inserção progressiva tanto da pesca quanto da navegação no capitalismo industrial emergente, processo analisado exaustivamente em trabalho anterior (Diegues, 1983). Nas grandes campanhas de bacalhau na Terra Nova, houve a substituição dos barcos a vela pelos navios a vapor, a introdução de novas tecnologias na captura e processamento do pescado. Sob o ponto de vista social, originou-se uma nova divisão de trabalho no interior das embarcações, com o surgimento de um proletariado marítimo em vários países da Europa. As guildas e confrarias dos portos pesqueiros, que controlavam o processo produtivo, foram perdendo força, surgindo os primeiros sindicatos marítimos. Tunstall (1969) analisou, de forma detalhada, esse processo de proletarização dos pescadores e marítimos, a expropriação dos meios de produção nas pequenas comunidades pesqueiras da Inglaterra e o surgimento de bairros de

pescadores e marítimos provenientes de pequenas comunidades litorâneas, que passaram a vender sua força de trabalho nos portos das cidades costeiras. A exploração da mão-de-obra, sobretudo dos menores, foi talvez mais violenta que em outros setores da indústria. Ao mesmo tempo, houve mudanças drásticas nos processos tecnológicos de processamento e venda do pescado e a inserção dos portos na rede ferroviária nascente, ligando-os diretamente à indústria e aos centros consumidores.

A maior segurança na navegação, com o uso de navios maiores e mais seguros e de conhecimentos cartográficos mais avançados, aliada a outros processos sociais mais amplos, como a secularização da sociedade, trouxeram mudanças importantes na relação do homem com o mar, e portanto, na maritimidade.

As inovações tecnológicas, como a introdução do piloto-automático, por exemplo, já no séc. XX, causaram grandes reações por parte de alguns *mestres de pesca* que chegaram a destruir esse equipamento por pensar que ele iria lhes tirar o trabalho. A mesma reação ocorreu, em final do século passado na França, quando os marinheiros de barcos a vela destruíram barcos a vapor, cuja captura do pescado era bem maior que a dos veleiros. Vitor Hugo, em *Os Trabalhadores do Mar* descreveu, de forma admirável, a introdução do barco a vapor na costa norte da França, e as reações desesperadas dos proprietários dos barcos a vela. Esse tipo de comportamento não pode ser analisado, simplesmente, como uma oposição à modernidade, mas como uma tentativa de preservação de formas de vida marítima ameaçada.

As mudanças na marinha mercante não foram menores que as ocorridas na pesca, e sob alguns aspectos, foram ainda maiores. Basta lembrar, por exemplo, que com o aumento da tonelagem e do tamanho dos navios de carga (petroleiros, superpetroleiros, etc) e as distâncias percorridas obrigaram os marinheiros a permanecer durante meses no mar, cortando cada vez mais suas ligações com a terra.

A introdução do capitalismo na pesca acabou marcando a existência de dois modos de produção e reprodução social não

necessariamente excludentes: a pesca capitalista-industrial e a pesca nos moldes da pequena produção mercantil. Esses dois modos de produção passaram a se articular, frequentemente de forma contraditória, mas sob a dominância da pesca empresarial-capitalista, processos amplamente analisados em trabalhos anteriores. (Diegues, 1983, 1993)

Apesar das recentes transformações por que passam as comunidades de pequenos pescadores, em todo o mundo, pode-se constatar, ainda hoje, a persistência de práticas sociais e simbólicas marcadas pela maritimidade.

Assim, Collet, reafirmando a especificidade do mundo dos pescadores de peixe-espada, ainda hoje existentes no sul da Itália, apesar das transformações ocorridas neste século, escreve:

É um mundo cheio de riscos, no qual as categorias de representações da força, da astúcia, têm ainda hoje, depois de milênios, na sociedade dos pescadores 'tradicionais' um papel predominante que se espelha na riqueza das práticas mágico-simbólicas com o objetivo de controlar as relações entre o homem e a natureza. Tudo acontece como se a instabilidade do mundo haliêutico exigisse como contrapartida a existência de um princípio de estabilidade. Este é dado pela religião, e não por acaso. O mundo dos pescadores, desde o tempo dos gregos clássicos é um mundo à parte, exterior ao espaço da cidade agrária. Supersticioso, religioso e ciumento de suas qualidades de coragem (andreia), de paciência, é um mundo dos pobres que o trabalho (ponos) dos mares afasta das atividades políticas (nobres) da Ágora. Esta característica estrutural do mundo mediterrâneo é válida ainda hoje, mesmo que, depois de dois milênios esteja profundamente transformada. Este mundo dos pescadores de peixe-espada e atuns é ainda hoje um mundo à parte (os pescadores não se interessam pela vida política e ignoram as discussões que acontecem na praça central de Scilla); é um mundo profundamente crente, tanto mais crente

pela disparidade das relações de força entre o homem e a natureza. e a ordem divina é necessária para vir em ajuda da fraqueza do homem. (Collet, 1993:144)

Subsistem aí, sobretudo na pequena pesca do peixe-espada, os mesmos temores e práticas simbólicas existentes em épocas históricas anteriores:

O temor de morrer no mar produz a vontade de morrer em terra e de se assegurar, por meio do serviço material devido à ordem divina, que assim será clara na memória dos vivos. A relação com a ordem divina é efeito imaginário necessário de uma dupla determinação aleatória: aquela da presença ou ausência do peixe, e aquela da morte em terra ou no mar. A força e a permanência dessas relações simbólicas dos homens com o divino através de uma tradição profundamente enraizada é como o inverso simbólico positivo de uma negação: aquela gerada por um modo de existência marítima na qual o aleatório, o acaso, tem um papel predominante e que, portanto, os homens devem afastar. (Collet, 1993: 146)

O medo de morrer no mar, longe da família e das instituições religiosas de terra, povoa o imaginário de muitas sociedades marítimas ainda hoje:

Isolado no mar, longe da terra que nutre e na qual o corpo encontra sepultura, o pescador não tem outro recurso senão a ordem divina, os santos protetores e a Virgem Maria. A quantidade de imagens a bordo e a quantidade de festas religiosas nos lugares de pescadores sicilianos e calabreses testemunham a frequência e a antigüidade das ligações do homem com o divino. Mais que o trabalho dos homens, são Deus e os santos os responsáveis pela pesca abundante. Por séculos, os homens se sentem obrigados a recolher uma quota, distribuída in natura e em dinheiro para dar

ao santo e à Virgem protetora. (Collet, 1993: 145)

O universo simbólico continua sendo ainda hoje, em muitas dessas sociedades, um elemento essencial das práticas ligadas ao mar, como afirma Collet:

No coração mesmo das operações da caça ou pesca do peixe-espada, religiosidade e magia estão onipresentes. Nas poitas da rede palamitara ainda hoje aparecem amarrados tubos de bambu que contêm imagem da Virgem ou do santo protetor. Na proa de uma embarcação de seis ou sete metros, a imagem da Madona di Posi se encontra junto com alguns chifres pintados em vermelho. Na cabine das passarelas sicilianas, ao lado das imagens de São Nicolau de Bari, de São Marco ou Francisco de Paula encontram-se saquinhos fechados contendo alho, ervas, pedaços de osso para conjurar o perigo e a má-sorte que poderiam atingir a embarcação (...) Uma mulher pode vir benzer a embarcação se a bênção do padre não foi suficiente para fazer aparecer o peixe-espada. A falha deste ritual para controlar os perigos, a precariedade e o caráter aleatório da captura cria inquietação, senão ansiedade. Se o peixe-espada não é visto por diversos dias, e se os atos de esconjúrio não deram resultado esperado, a tripulação chega a renunciar ao alimento (...) Os membros da equipagem chegam a perder o sono (...) O desespero pode se voltar contra a própria proteção divina, chegando-se a destruir as imagens dos santos protetores (...) A má pesca se parece com uma morte ruim, análoga a que cerca a morte de um jovem. Esta instabilidade e precariedade advinda da própria atividade de predação e de seu caráter aleatório modelam o universo mental haliêutico. (Collet, 1993: 142)

Em muitas dessas sociedades persiste, por exemplo, a exclusão das mulheres do mundo marítimo dos homens. Essa exclusão, no entanto, pode

ser negada, quando a má-sorte atinge os pescadores, como sucede na pesca do peixe-espada na Sicília:

Entre todas essas cerimônias, existe uma que é hoje raramente praticada e usada quanto todos os outros meios falharam: consiste em pedir a uma jovem na puberdade que viesse a urinar na proa antes que a embarcação partisse para o mar. Trata-se de um ato de forte transgressão tendo-se em vista a severa exclusão das mulheres de tudo que se refere à caça do peixe-espada; (...) A cerimônia parece indicar que o corrimento de uma jovem mulher, substância menos perigosa que o sangue, enquanto transgressão do tabu que proíbe as mulheres ter contato com os instrumentos de caça - neste caso, a própria embarcação - cria condições para que se restabeleça um outro corrimento, aquele do sangue do peixe-espada. Equivalência de um sangue com um outro sangue... o fato que se trata de uma jovem em idade púbere explica a ambivalência no confronto com o sangue: na sua valoração negativa recorda o perigo que pode provocar o sangue menstrual com os instrumentos de caça na sociedade dos caçadores. (Collet, 1993: 151)

Na pesca do peixe-espada, descrita por Collet, gestos rituais também fazem parte do aparato das práticas simbólicas:

Logo que o peixe é retirado da água um marinheiro traça, com as unhas, sob a orelha direita, perto do olho, uma cruz quádrupla (...) Alguns pescadores, depois, colocam na boca do peixe um pedaço de pão pronunciando as palavras cunsini, cunsini, indicando o dinheiro. Tudo acontece como se, uma vez esconjuradas a agonia e a morte, e agradecido o peixe, se possa operar a metamorfose do valor de uso em valor de troca... Essa cruz é feita para afastar o mau-olhado (...) O mau olhado tem uma parte importante na cultura meridional que não pode explicar toda a especificidade dos gestos feitos e que funcionam como procedimento realístico-

simbólico de controle das forças invisíveis da natureza e das condições não-materiais de reprodução da existência desses pescadores-caçadores.” (Collet, 1993: 147-150)

Certos rituais existentes na pesca do peixe-espada da Sicília parecem remontar a tempos muito antigos, lembrando o pavor dos navegantes frente ao desconhecido e à morte:

Que este ritual esteja historicamente localizado na zona do Estreito de Messina, que antes de ser assim definido era chamado de Estreito de Cila, como atesta Platão em uma de suas cartas, não é, por certo, fortuito. No imaginário grego arcaico, Cila é de fato o lugar no qual, num ponto fixo da geo-mitologia se juntam a pedra, a monstruosidade haliêutica e o sangue. Cila é o arquipélago da morte horrível, a da morte aliêutica; o termo é provavelmente de origem semítica: ‘scol’, que significa perigo de morte. Cila, ‘a pedra’: mal eterno, calamidade terrível, monstro inatacável, escreve Homero no canto XII da Odisséia, é o monstro itiófago e antropofágico, figura mítica que pertence ao mundo canino sanguinário, diante do qual todos os seres sucumbem. Esta ferocidade não é a do mundo da terra, os Keres (terrestres) terríveis e apavoradores ‘que se abatem com suas unhas imensas sobre o corpo dos guerreiros (...)’. (Collet, 1993: 154)

A interpretação feita por Collet desses rituais reforça a idéia de que o mundo marítimo é um mundo à parte já na sociedade grega clássica e de que os marinheiros eram excluídos da pólis:

Esta forma mítica muito antiga de apropriação sanguinária não tem simplesmente um valor de referente arquetípico e simbólico que remete no imaginário grego a um anti-mundo, anti-Polis de uma violência feminina portadora da morte que toma as armas ao mundo masculino da morte heróica: uma morte a golpes de ferro, de

bronze ou de pedra, na qual escorre o sangue e que chega ao interior da relação agonística. Cila é assim o paradigma, a operadora fantástica de um imaginário cultural que une indissoluvelmente a viagem à peregrinação marítima e à morte (...) Esta morte (no mar) que acontece na peregrinação marítima, sem sedução alguma (...); jardins nos quais as sereias com seus cantos exóticos procuram atrair os homens - entre os quais Ulisses - em troca de um saber sobre a morte; aquela morte dizíamos, é a pior das mortes porque priva os homens da inumação e do canto épico que prolonga sua existência na memória da cidade grega. (Collet, 1993: 155)

CAPÍTULO 6

A CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DA ILHEIDADE PELOS ILHÉUS: ALGUNS TEMAS DE ANÁLISE ANTROPOLÓGICA

*Et peut-être, les mâts, invitant les orages
sont-iles de ceux qu'un vent penche sur les
naufrages perdus, sans mâts, ni fertiles îlots...
Mais, ô mon coeur, entends le chant des
matelots!*

Mallarmé – *Brise Marine*

Como se viu anteriormente, a maritimidade é um elemento fundamental para o entendimento da formação e da reprodução social e simbólica das sociedades insulares. Pode-se dizer que o mar é também o elemento fundador da *insularidade* e da *ilheidade*. No entanto, sua influência sobre os ilhéus não se dá apenas de forma direta, mas por meio das práticas sociais e simbólicas. Nesse sentido, o mar é visto por algumas sociedades insulares como obstáculo ao contacto com o exterior e por outras como meio de comunicação. Para as sociedades insulares da Polinésia, por exemplo, o oceano não é visto como uma barreira mas como um caminho para a realização de trocas simbólicas. Os insulares são exímios navegadores e toda sua cultura estava baseada nas grandes navegações, de milhares de quilômetros entre as diversas ilhas. Já para os ilhéus das Antilhas, com escassos conhecimentos náuticos, o mar era sobretudo uma barreira por ser

transposta. Na maioria das vezes, o mar é visto ora como fator de contato ora de isolamento, dependendo do tipo de relação que as sociedades insulares mantêm com o exterior. (Fleischman, 1987)

Por outro lado, a maritimidade é um elo entre as sociedades marítimas estabelecidas no litoral e as insulares. Para Cabantous (1990), do ponto de vista da “identidade” social, as sociedades insulares podem ser equiparadas aos bairros da gente do mar que existem em quase todas os portos do mundo.

Os conceitos de *insularidade* e *ilheidade* são definidos segundo propostas metodológicas de Moles (1982), Péron (1993), Coddacioni-Meisterheim, (1989). Conforme esses autores, definem-se:

- *insularidade* como os fenômenos sociais resultantes do relativo isolamento dos espaços insulares que podem ser quantificados (distância do continente etc.);

- *ilheidade* como as formas de representação simbólicas e imagens decorrentes da insularidade que se expressam por mitos fundadores da ilha e de sua sociedade. Ilheidade diz respeito também ao vivido pelos ilhéus, aos comportamentos induzidos pela natureza particular do espaço insular.

Há necessidade de distinguir insularidade e isolamento. As ilhas, ainda que parcialmente isoladas, não se desenvolvem em sistemas fechados; vivem, ao contrário, em ritmos alternados de abertura e fechamento, segundo as formas pelas quais estão ligadas à sociedade continental ampla.

A Ilha Ideal

Abraham Moles (1982) introduziu o conceito de *ilha ideal* ou *ilha verdadeira*, baseado no tamanho, na distância da ilha ao continente (essa distância enunciada como generalizada inclui também o esforço material, financeiro e psicológico para se chegar ao continente) e na variedade das paisagens e culturas humanas existentes. Moles liga o conceito de ilha ideal ao de *ilheidade*, definido como a consciência da insularidade, traduzida por símbolos e mitologias particulares. Para esse autor, existiria uma *ilheidade*

essencial nessa forma de espaço que se traduz pela insularidade de seus habitantes situada além das paisagens, dos costumes exóticos ou das personagens e das características físicas do lugar que servem para reforçar essa idéia. Para Moles, a ilha tem dimensões psicológicas e a *ilheidade* tem uma espécie de função fenomenológica, muito ligada às suas dimensões simbólicas:

Diremos que a ilha ideal, se este conceito tem algum valor, seria a “que pode ser visitada em um só dia, onde se pode, no espaço de um dia, encontrar-se no ponto de partida, pois, o controle do contorno é uma das características essenciais que nos propõe a teoria das formas.
(1982:284)

Ainda para esse autor, a ilha é um contorno (no sentido da Gestalt) que se derrama sobre o espaço na superfície terrestre representando verdadeira ruptura comportamental; ruptura da continuidade da consciência do ser que deve ser ultrapassada para se conhecer outra coisa. Isso acontece com uma criança nascida numa ilha quando os pais viajam pelo mundo.

Como afirma Péron (1993), a grande ilha é aquela em que a sociedade local como um todo tem consciência de viver numa ilha, ao passo que os indivíduos tomados isoladamente podem esquecer ou ignorar que aí habitam. É o caso da Grã-Bretanha, do Japão.

Na medida em que a insularidade está, em grande parte, na consciência das pessoas, relacionada com o espaço controlado mentalmente, do qual se conhecem os contornos físicos, pode-se falar que a ilha ideal é incontestavelmente a *pequena ilha oceânica*, que pode ser visitada em um dia de caminhada.

A *ilha ideal*, descrita por Moles (1982) é uma ilha arquetípica:

Imaginemos, pois, uma situada num clima quente, com algumas dezenas de quilômetros quadrados, que se pode visitar em um, dois ou quatro dias, com paisagens diversificadas, tendo em seu centro uma montanha elevada,

com cume imerso em nuvens: montanha que se parece a um vulcão. A ilha tem praias rochosas, falésias, um acesso difícil, com uma praia voluptuosa não muito distante da aldeia, e praias de areia, na maré baixa, onde se pode nadar nu. Um porto único representa o único acesso possível; há habitantes agrupados nas terras baixas; a maior parte deles, próximos à aldeia, são pescadores ou pastores. De um lado, a montanha é irregular e cai rapidamente para o mar, numa paisagem ao mesmo tempo romântica e sinistra, onde as águas encontram as rochas sem nenhuma transição vegetal. (1984:286)

Essa ilha, para Moles, se parece à *Ilha Misteriosa* de Júlio Verne e pode-se deduzir que a perfeita funcionalidade arquetípica desempenhou papel considerável no êxito dessa obra romântica.

Segundo Maureau, citado por Bonnemaïson (1991):

A ilha é principalmente a consciência que se tem dela. É um lugar que escapa ao elemento aquático, uma singularidade ameaçada.

Bonnemaïson (1991) segue a mesma linha de pensamento de Moles, ao afirmar a existência de *ilhas boas e ilhas más*, baseado na experiência das ilhas polinésias. Para os Melanésios o atol sem a presença de montanhas não é uma boa ilha. Esta deve ter uma montanha que se inclina suavemente para o mar. De um lado não está sujeita aos caprichos do mar e os contornos firmes lhe impõem os limites, colocando os habitantes ao abrigo dos perigos oceânicos. De outro lado ela deve apresentar um mosaico de paisagens (montanhosas, costeiras) para que exista uma vida social diferenciada.

Uma ilha cuja montanha se projeta sobre o mar, sem praia, está condenada ao isolamento, é cega e não permite um olhar sobre o mundo. As ilhas-montanhas, abruptas e sem porto são tidas, na Oceania, como prisões que levam seus habitantes ao desespero: são tão difíceis de serem habitadas

como os atóis. A montanha torna possível a diversidade e a praia, o contato com o exterior. Nos espaços insulares maiores, existem populações humanas e culturas próprias da zona costeira insular e da zona montanhosa. (Bonnemaison, 1991)

Quando chegaram os povoadores à Polinésia, não se estabeleceram na praia, mas nas encostas, como se temessem o mar. Somente mais tarde as praias foram sendo ocupadas. Com o tempo, os habitantes desses dois habitats, montanha e praia, se especializaram em seu modo de vida. Os homens da água salgada, cujos territórios não se elevam acima de 500m, são construtores de pirogas e cultivadores de inhame; o homens da montanha são cultivadores de inhame ou de batata-doce e caçadores. Eles trocam os peixes e crustáceos por inhame e produtos da floresta, fazendo alianças. (Bonnemaison, 1991)

Freqüentemente os moradores das praias desprezam os da montanha e preferem intercambiar mulheres com os moradores das praias de ilhas vizinhas e não com os moradores do interior de sua própria ilha.

A ilha robinsoniana, deserta, no dizer de Moles é, em si mesma, um mito autônomo, um sítio privilegiado do reino imaginário, lugar de projeções do cidadão das sociedades sufocantes. É aí que se passam os romances de transgressão das leis, do erotismo, da filosofia e do amor (Moles, 1982). Nas representações simbólicas modernas, ligadas ao turismo seletivo, existe uma correlação forte entre nudez e insularidade, e nas ilhas desertas rompem-se as proibições sociais, os tabus são rejeitados, os sofrimentos são esquecidos e as curiosidades satisfeitas.

O Território Insular: o Local e o Universal

As ilhas são ao mesmo tempo a concretização do local e a articulação de formas planetárias, apresentando diretamente a questão do local e de sua relação com o global no mundo contemporâneo:

As pequenas ilhas, em razão dos limites existentes entre o interno e o externo, de seu

tamanho reduzido, materializam, de alguma maneira, a oposição entre o local e o global. É a razão pela qual constituem os exemplos mais favoráveis para um enfoque de sociedades a partir do diálogo complexo que se instaura entre espaços radicalmente diferenciados. Demandam do pesquisador a necessidade imperiosa de ter constantemente no espírito ao mesmo tempo o mais global, quase em escala mundial que age sobre a ilha e hoje, e o mais restrito e localizado, em suas adaptações, suas reações, suas oposições, e também suas permanências. (Péron, 1993:116)

Como afirma Moles (1982), o Estado é um conceito continental, e a ilha, um conceito local. Para ele, a ilha é a comunidade e o continente, a sociedade, sendo que a própria existência das ilhas pode ser considerada um atentado à autoridade do Estado. A ilha é diferente e vive sua vocação na procura das diferenças, afastando-se dos padrões tradicionais da relação população-espaço, e sua população vive num *nicho ecológico particular*.

A noção de *lugar antropológico* e de *não-lugar*, introduzida por Marc Augé (1992), aplica-se à distinção entre a ilha como espaço portadora de identidade e a ilha como espaço de consumo turístico.

O lugar antropológico é uma idéia que têm aqueles que o habitam de sua relação com o território, com seus próximos e com os outros. Apesar de poder ser parcial ou mitificada, essa idéia propõe e impõe uma série de marcas que não são aquelas da harmonia selvagem ou do paraíso perdido. (Augé, 1992:55)

A ilha, como observa Augé, foi o *locus* dos primeiros trabalhos antropológicos porque, para os etnólogos culturalistas, concentrava, num só espaço com fronteiras definidas, a idéia de sociedade, cultura e território.

Ao contrário da idéia do *lugar antropológico*, marcado pela identidade, existe a noção de *não-lugar* que, para Augé, é produzida pela supermodernidade.

Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar. (Augé, 1992:73)

O não-lugar comporta duas realidades complementares, para Augé (1994): espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. O mundo da supermodernidade é criador desses *não-lugares*, tais como cadeias de hotéis, aeroportos, clubes de férias, campos de refugiados, supermercados, *shopping-centers*, auto-estradas. Neles, os passageiros ou usuários não criam identidades ou relações, mas sim solidão e similitude.

Sozinho, mas semelhante aos outros, o usuário do não-lugar está com este (ou com os poderes que o governam) em relação contratual. A existência desse contrato lhe é lembrada na oportunidade (o modo de uso do não-lugar é um dos elementos do contrato): a passagem que ele comprou, o cartão que deverá apresentar no pedágio ou mesmo o carrinho que empurra nos corredores do supermercado são a marca mais ou menos forte desse contrato. (Augé, 1992:93)

Nesse sentido, as viagens de turismo às ilhas tropicais, em aviões ou cruzeiros de luxo, ameaçam transformar esses espaços privilegiados em um *não-lugar*. A história e o exotismo insular apregoados pelas agências de turismo são transmitidos a esses passageiros pelos catálogos e guias turísticos. O conhecimento do objeto de consumo, a ilha, por meio de uma leitura rápida constitui o contato mais importante, senão o único com as sociedades insulares. Muitas vezes, o conhecimento das ilhas faz-se dentro mesmo dos navios luxuosos, pelos binóculos ou informações turísticas, sem necessidade de desembarcar os passageiros. Quando estes desembarcam, é para ficarem alojados em hotéis internacionais luxuosos, verdadeiras ilhas

dentro das ilhas, de onde partem os turistas para visitar lojas de artesanato ou “aldeias típicas”, onde os costumes e danças são apresentados fora de seu contexto cultural.

Quando se discute a *globalização*, volta à tona a questão da oposição entre culturas locais, tradicionais, e a grande cultura universal, homogeneizadora. Essa questão é ainda mais essencial para os pequenos grupos sociais, habitantes de em espaços reduzidos, aparentemente isolados no oceano. Com a procura crescente desses espaços insulares pelo turismo internacional, a questão do local, de sua permanência e mudança, ganha importância. Para muitos pesquisadores, é no local e por ele que se manifesta a diversidade num mundo em que a cultura é cada vez mais homogeneizadora. Nesse sentido, o local é considerado como espaço de autonomia de práticas e estratégias simbólicas específicas. Morel e Tiesse (1993), criticando a valorização positiva que se faz das culturas locais se perguntam, no entanto, se não é por meio do local que o modelo social dominante na sociedade se impõe. O local teria sua especificidade, mas em benefício da lógica dominante, do Estado e das camadas sociais que detêm o poder.

A antropologia simbólica tem realçado a função simbólica do espaço e a carga emotiva que esta contém. Tuan (1980) chama de topofilia esse sentimento de ligação ao *lugar* e estudos têm demonstrado a grande ligação que o ilhéu tem com sua ilha:

A topofilia não é a emoção humana mais forte. Quando é irresistível, podemos estar certos de que o lugar ou meio ambiente é o veículo de acontecimentos emocionalmente fortes ou é percebido como símbolo. (Tuan, 1980:107)

Nas ilhas, as categorias espaciais de *aberto* e *fechado* encerram significado especial, pois nelas esses conceitos e representações se inter cruzam, se superpõem:

Aberto e fechado são categorias espaciais significativas (...). O espaço aberto significa liberdade, a promessa de aventura, luz, o domínio público, a beleza formal e imutável. O espaço fechado significa a segurança aconchegante do útero, privacidade, escuridão, vida biológica. (Tuan, 1980:31)

Nas ilhas onde existem montanhas e mar, essas duas categorias apresentam oposições descritas por Tuan:

Na representação do espaço, existe um dualismo, evidente na identificação da montanha como o mundo superior e o mar, como o mundo inferior. Estas são oposições polares: da montanha vem água fresca que simboliza a vida, enquanto a direção do mar é a de calamidade, doença e morte. Mediando os extremos e recebendo influências de ambos, está o madiapa, o mundo central do homem (...). Em Bali Central, o norte e leste (as direções da montanha e do nascente) simbolizam as influências positivas e benéficas do mundo superior; o oeste e o sul (as direções do mar e do poente) simbolizam os efeitos nefastos do mundo inferior. O centro é o madiapa, a esfera intermédia do homem que é golpeada pelos ventos de ambos os lados. (Tuan, 1980:26)

Em relações aos aspectos espaciais e culturais, desde os primórdios da humanidade, o espaço insular é considerado o *centro do mundo*, e essa noção é desenvolvida por Eliade:

As sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo que as cerca como um microcosmo. Além dos limites desse mundo fechado começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado, existe um espaço cosmicizado, uma vez que habitado e organizado. De outro lado, fora desse espaço familiar, existe a região desconhecida e temível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estranhos, ou seja, o caos, a morte, a noite. Esta imagem de um

microcosmo - mundo habitado, cercado de regiões desérticas identificadas com o caos e o reino dos mortos, sobreviveu mesmo nas civilizações muito evoluídas, como as da China, da Mesopotomia ou do Egito. Todo microcosmo, toda região habitada, tem o que poderíamos chamar um 'centro', ou seja, um lugar sagrado por excelência. É nesse centro que o sagrado se manifesta totalmente seja sob a forma de hierofanias elementares, como no caso dos 'primitivos' (os centros totêmicos, por exemplo, as cavernas onde se enterram os tchuringas, etc.), seja sob a forma mais evoluída de epifanias diretas dos deuses, como nas civilizações tradicionais. (Eliade, 1991:36)

A paisagem insular é rica em profundidade mas também constrangedora. As construções freqüentemente coladas umas às outras, ruas em forma de *labirinto*, facilitam as relações sociais de vizinhança, de solidariedade e entre-ajuda, desaparecidas em outros lugares. No entanto, há também sempre a iminência da eclosão de conflitos entre os indivíduos mais ou menos confinados, pois cada um observa e julga o comportamento do outro. Os *conflitos* explodem mas não podem ultrapassar certos limites, pois isso faria implodir o grupo social. Há necessidade de se deixar sempre uma porta aberta para a reconciliação.

Moles analisa esse *labirinto* como prolongamento das reflexões do *jardim*, microcosmo arquetipo da natureza. Há necessidade, na ilha pequena, de alongar os caminhos, como resposta à finitude dos espaços. Os caminhos são complicados, para que o caminhante possa se perder na ilha, permitindo, ao mesmo tempo, certa privacidade. O ilhéu atravessa fronteiras e limites não percebidos pelo continental e isso está ligado à necessidade de se desenvolverem estratégias para a solução dos muitos conflitos que se originam no pequeno espaço. Todo o mundo conhece tudo sobre todos, mesmo o que não se supõe que se pudesse conhecer. (Codaccioni-Meistherheim, 1989)

A ilha significa a quintessência do *retorno ao lugar*. Os indivíduos se encontram perdidos numa sociedade planetária, sem limite, de espaços descontínuos. Modelo reduzido do mundo, a pequena ilha oferece uma *coincidência perfeita* para o espírito entre os limites *geográficos* e os *mentais*. Os indivíduos, perdidos na sociedade contemporânea sem limites, têm necessidade, de tempos em tempos, de limites e referências claras.

Para quem deixa a ilha para morar no continente, o desaparecimento dos contornos insulares que delimitam a territorialidade gera a angústia, a insegurança e o desejo de voltar ao refúgio, aos limites definidos e seguros. Daí o desejo dos ilhéus migrantes, nem sempre realizados, de, um dia, voltar a viver na ilha.

Essa idéia de migração-retorno está presente em alguns estudos sobre ambientes insulares feitos no Brasil. França (1951) descreve como a Ilha de São Sebastião, no litoral de São Paulo nunca esteve totalmente isolada do continente.

O autor descreve, com pormenores, os diversos ciclos da história insular nos quais existiram momentos de maior e menor inserção na economia nacional, com períodos de maior abertura (apogeu da monocultura do açúcar e café, no séc. XIX) e de maior fechamento, com reversão parcial à subsistência, por meio da pesca e da pequena agricultura. França analisa também os efeitos da migração intensa por que passou a ilha na década de 50, com o aparecimento de verdadeiros bairros de ilhéus migrantes nas cidades de Santos e São Sebastião, onde reproduziam algumas de suas práticas sociais e culturais. No entanto, persistia a solidariedade dos migrantes com os parentes que permaneciam na ilha, caracterizada pelo envio de dinheiro, pela acolhida ao ilhéu quando aparecia para tratamento médico etc.

É surpreendente como nos povoados da Ilha se conhecem até os detalhes, os acontecimentos da vida dos membros da comunidade que residem fora (...). (França, 1951:95)

Esse mesmo movimento de abertura/fechamento ao mundo exterior e o papel das migrações são acentuados por Willems (1952) e posteriormente por Wilkman (1983).

O constante vaivém entre a ilha e o continente continua até hoje, marcando a insularidade de Búzios. Há na história da ilha momentos de maior ou menor abertura ao mundo exterior, mas os contatos existem até hoje. Uma das formas desse contato é a própria migração de ilhéus que passam a viver em Santos, Ubatuba e São Sebastião, mantendo contatos regulares com suas famílias que ficaram nas ilhas. O outro é a busca de parceiros para o casamento, seja na Ilha Vitória, seja no continente. A sua área de contatos e migração é sobretudo o litoral, com o qual sempre mantiveram estreitas ligações:

Deve-se, no entanto, mencionar que a migração para uma ou outra cidade litorânea, ou para a ilha de São Sebastião não significa uma ruptura completa com o passado. Não existe uma diferença fundamental entre Búzios e a maioria das localidades vizinhas (...). Dentro dos limites de seu universo ecológico tradicional os ilhéus estão à vontade. No exterior encontra-se a terra incógnita para a qual ninguém ousa ir. De fato, para nosso conhecimento nenhum ilhéu migrou para o planalto de São Paulo, ainda que as comunicações via São Sebastião e Ubatuba sejam boas, e as oportunidades de trabalho sejam muito melhores lá que no litoral. Observa-se claramente que a relação emocional entre os pais e as crianças é forte. (Willems, 1952:59-68)

O Tempo, a Tradição e a Modernidade Insulares

A questão da tradição e da modernidade está também no centro do debate sobre as ilhas, uma vez que existem grandes ilhas, como as do Japão, que atingiram a modernidade e há também outras cujos modos de vida podem ser definidos como tradicionais. Aí existem sociedades cuja economia

se baseia em atividades extrativas (pesca, coleta) e pequena agricultura. O pequeno impacto dessas atividades reforça o símbolo da ilha como local onde se pode viver calmamente, em contato com a natureza e onde existem pessoas em certa simbiose com o mundo natural. Ainda que se possa afirmar que na maioria das ilhas os processos de mudança apresentem um ciclo mais lento que os do continente, vários estudos têm mostrado que muitos ambientes insulares tem passado por mudanças rápidas nas últimas décadas. Péron (1993) demonstrou como houve nas ilhas bretãs, no século passado, períodos considerados como *apogeus*, idades de ouro, com atividades econômicas importantes (pesca do atum, salga de peixe), com população bem mais numerosa que aquela que hoje aí vive. Já naquela época, algumas delas tinham desenvolvido tecnologias de navegação e pesca que se expandiram por todo o país, tendo respondido à crescente demanda de pescado. Nas primeiras décadas do presente século, as ilhas bretãs não puderam acompanhar as mudanças tecnológicas pela exigüidade da população e do espaço e foram ficando cada vez mais à margem do crescimento econômico. Hoje, apesar do contacto cada vez maior com o mundo exterior, os ilhéus desenvolveram aspectos de sua cultura que podem ser chamados de *tradicionais* e neles se apóiam para afirmar sua identidade insular. É esse comportamento de defesa contra as ingerências externas que, segundo Péron, faz perecer muitas iniciativas externas recentes de desenvolvimento. Nesse sentido, as sociedades de pequenas ilhas são caracterizadas por certo *imobilismo*, em que se nota o medo da desorganização, da desigualdade social, a pouca tolerância com os *estrangeiros* que chegam com idéias novas.

Já os ilhéus, nos trópicos, parecem estar imersos no *tempo imóvel* acentuado pela pequena variação entre as estações do ano. Outra característica relacionada com a imobilidade do tempo é a forte presença do passado, reforçada pela tradição oral.

O *tempo* está ligado ao espaço insular e ao modo de vida existente. A experiência de finitude induz um tempo particular. Fala-se freqüentemente na lentidão dos ilhéus para os quais o espaço e o tempo são transpostos à

escala do microcosmo. Eles também, muitas vezes, recusam o tempo que lhe impõe o continente: segue-se o tempo cíclico marcado pela sua relação com o mar e com as atividades agrícolas. Nas sociedades dependentes da pesca, o tempo é marcado pelo oceano, pela biologia das espécies de pescado capturado. No entanto, com o contato cada vez maior com o continente e as atividades turísticas assiste-se à introdução de outro tempo, a da estação turística, que durante alguns poucos meses por ano impõe novo ritmo às atividades econômicas e sociais. Em muitos casos, um número cada vez maior de ilhéus vive em função das atividades turísticas e a estação correspondente é preparada com antecedência, envolvendo uma série de atividades de transporte, hospedagem, hotelaria etc.

Segundo Moles:

A ilha instaura seus ritos também no tempo: o barco da manhã e o barco da tarde dão o ritmo à vida insular, em grande número de casos; os barcos determinam a atividade material do porto, do pequeno porto, e, através disso, introduzem na vida urbana um fator de diferenciação ao longo do dia. (1982:282)

As mudanças nas pequenas ilhas são mais lentas, e por isso os ilhéus, em geral, são considerados mais conservadores. Em muitos casos, os fenômenos históricos parecem se superpor e não necessariamente se sucedem. É provável que, em algumas delas, o modo de vida insular tenha sido transmitido de forma quase inalterado desde o Neolítico. As mudanças da sociedade industrial atingiram mais rapidamente as sociedades continentais, e por isso as muitas sociedades insulares permaneceram até os anos 50 como sociedades pré-industriais.

A questão do *tempo insular* é analisada por Willems (1952) ao estudar os moradores da ilha de Búzios, no litoral de São Paulo. Ele verificou que existe pouca preocupação com o amanhã ao mesmo tempo que os ilhéus não estão acostumados a armazenar mantimentos para evitar a escassez futura:

Ainda que a vida na ilha de Búzios seja um pouco mais que uma luta pela mera subsistência, o povo mostra pouca preocupação pela comida. Comem o que têm, e suportam pacientemente a fome. (Willems, 1952:42)

O tempo insular também é descrito como diferente do existente no continente. A noção de tempo nada tem que ver com o tempo do relógio, da mercadoria. Willems observa que os ilhéus estavam pouco informados a respeito do que se passava no mundo exterior. Também tinham noção muito vaga sobre a cronologia dos fatos históricos, como a Segunda Guerra Mundial, que em 1952 ainda pensavam que continuasse.

Os ilhéus mais velhos concebiam o passado somente na forma de grandes contrastes, e o tempo como uma seqüência de unidades mensuráveis desempenha um papel incerto. Até as datas dos eventos recentes não eram lembradas exatamente. (...) Nenhum ilhéu trabalha pelo relógio ainda quando este é disponível, como ocorre em algumas casas. Todos os horários, para o cultivo agrícola, a pesca e a coleta dependem de variações astronômicas e metereológicas. Semear e plantar verduras, exceto aquelas que se desenvolvem dentro do solo, como batatas e mandioca, são coordenados pelas fases da lua... (Willems, 1952:102)

No entanto, alguns autores vêem na modernidade uma oportunidade para um desenvolvimento equilibrado nos ambientes insulares uma vez que a globalização tende à valorização de certos espaços locais.

As ilhas tropicais e suas populações nativas mantiveram com a sociedade capitalista ocidental relações marcadas pela colonização, quase sempre realizadas por métodos violentos, desde logo passando a se subordinar aos colonizadores.

Na época logo anterior aos descobrimentos, algumas ilhas como Canárias, Madeira e Açores foram os primeiros lugares de experimentação para uma ocupação baseada na monocultura de cana-de-açúcar — *plantation*, posteriormente transferida para os novos continentes descobertos, como o Brasil. Conforme afirma Fleischmann:

Diante da terra firme dos novos continentes, de dimensões incalculáveis e habitadas por bárbaros hostis, as ilhas, ainda que fazendo parte dos novos mundos, se ofereciam como campos de experimentação enquanto natureza tropical com dimensões controláveis; lá se desenvolveu, em dimensões reduzidas, toda a tecnologia das novas culturas, assim como sua base econômica e social. (Fleischman, 1987:57)

Nessas ilhas, desenvolveu-se a *plantation* como instituição total, englobando todos os aspectos da vida econômica, social e política, inserindo o espaço insular no circuito comercial exclusivo entre a colônia e a metrópole.

Ainda durante o período das descobertas as ilhas representaram verdadeiros entrepostos onde os navegadores iam buscar as especiarias que constituíam parte importante das riquezas acumuladas pelos portugueses. As ilhas Molucas e Java entre outras eram consideradas como *ilhas de especiarias*.

Muitas ilhas, especialmente as do Pacífico e Atlântico eram habitadas por sociedades pré-letradas, e por isso mesmo consideradas *sem história*, ou ahistóricas. Essa posição era reforçada pelo fato de, em muitas dessas sociedades insulares, o tempo sagrado dos mitos envolver, de alguma forma, o tempo histórico. Num livro recente, *Island of History*, Marshall Sahlins (1987), ao estudar a relação entre cultura e história, evidencia também a facilidade com que a história dos insulares foi esquecida por muitos etnólogos. Analisando os processos culturais pelos quais os polinésios interpretam a viagem e a morte do navegador Cook, o autor

ênfatiza como a história européia e a insular se interpenetravam. Para Sahlins, o capitão Cook era para os havaianos uma tradição, uma lenda, antes de se tornar um fato histórico. Era considerado a antiga divindade Lono que, de forma inesperada voltou à ilha e para o rei, o deus que aparece fora de época, tornou-se um rival perigoso.

Sahlins afirma que apesar dessas sociedades insulares sofrerem intenso impacto pela expansão do capitalismo ocidental, elas conservam um grau de autonomia cultural que não pode ser desprezado. A existência dessa ordem cultural faz com que exista uma variedade de respostas à influência do mundo ocidental e sua história: culturas diferentes, distintas historicidades. Nesse sentido, mudança social e cultura estão intimamente ligadas e a própria história insular é construída pela práxis: o curso da história é orquestrado pela lógica da cultura. Para Sahlins, a história é ordenada culturalmente, de forma diferente em distintas sociedades, e, portanto, a cultura é historicamente alterada na ação.

Criticando a dicotomia entre estabilidade e mudança, afirma Sahlins:

Mas, de novo, a história de Hawai não é certamente a única na demonstração o que a cultura funciona como síntese de estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia. Toda mudança prática é também reprodução cultural. Assim, por exemplo, a chefia havaiana, incorporando identidades estrangeiras e meios materiais, reproduz o status cósmico do chefe como um ser celestial do Kahiki. (Sahlins, 1987:144)

O Território e o Tempo Insulares: suas Representações Simbólicas

A ilha, além de suas representações simbólicas que remontam ao início da vida humana na Terra, é também uma porção de território, onde se exercem práticas sociais e simbólicas e, portanto, é sempre um território

particular, construído. Segundo Godelier, o território é a porção da natureza e do espaço que uma sociedade reivindica como o sítio onde seus membros encontrarão, em permanência, os meios materiais de sua existência. Em nenhuma sociedade, no entanto, afirma Godelier, as realidades naturais se reduzem simplesmente a seus aspectos físicos, sensíveis. Em todos os lugares os homens representam o espaço como formado por forças e poderes que escapam aos sentidos e se constituem na parte mais importante para sua própria reprodução:

Por esta razão, todas as formas de atividades concretas que o homem inventou para se apropriar das realidades naturais contêm e combinam, ao mesmo tempo e necessariamente, gestos e comportamentos 'materiais' para agir sobre os aspectos visíveis, gestos e comportamentos que chamamos hoje de 'simbólicos' para agir sobre seu território invisível (ritos que precedem a caça, para assegurar a fertilidade do solo, das mulheres, etc). (Godelier, 1984:114)

Ainda segundo Godelier, essas formas de ação sobre a natureza são formas sociais, individuais ou coletivas, quer se trate da caça, da pesca, do artesanato etc.

Quando uma sociedade reivindica o acesso, o controle e o uso tanto das realidades visíveis quanto das potências invisíveis ela está, na realidade, afirmando sua propriedade sobre o território. Nesse sentido, essa propriedade é ao mesmo tempo uma relação com a natureza e uma relação entre os homens

A análise das representações simbólicas sobre o território é fundamental, pois ainda que os espaços marítimos e terrestres tenham uma base física (mar e terra), eles são também produtos das “práticas” econômicas e simbólicas. No território marítimo próximo às ilhas, muito freqüentemente, existem *marcas* invisíveis aos estranhos (rochas submersas, por exemplo), indicando locais ricos em peixes que são apropriados

individual ou coletivamente. Esses locais, muitas vezes, são conservados em segredo por pescadores marítimos e ilhéus que os encontraram, usando um sistema complexo de localização descrito em vários trabalhos, em muitas partes do mundo (Galvão, 1968; Forman, 1970; Diegues, 1983; Jorion, 1983). Os diversos espaços dentro das ilhas são apropriados de forma diferenciada, tanto técnica quanto social e simbolicamente. Assim, para Jorion (1983), na ilha de Houat, a terra e as atividades a ela relacionadas pertencem às mulheres e o mar pertence aos homens, aos pescadores. Se no mar, o homem domina, em terra ele é apenas tolerado, e somente se sente à vontade no porto e no bar (*café du port*). Se o lar é domínio da mulher e da família, o barco é um espaço masculino no qual não se admite a presença feminina, de clérigos e também de alguns animais considerados portadores de má sorte, como o coelho etc. Quando os barcos partem para a pesca e um pescador fica em terra, pergunta-se se ele está doente. Em casa, o pescador é tolerado como hóspede durante o mau tempo e freqüentemente, durante esse período em que aguarda o embarque, conserta suas armadilhas de pesca num rancho comum. As novas atividades como os espaços de aquicultura são dominados pelos homens, mas as mulheres controlam a cooperativa agrícola, pois a agricultura é uma atividade reservada às mulheres.

Com base nessa perspectiva, a ilha não é somente um espaço sagrado, ligado às várias mitologias do início dos tempos (de que se ocupa a análise junguiana), mas é também um espaço historicamente produzido e continuamente sacralizado por diferentes práticas simbólicas. É também um território produzido socialmente, dentro e fora da ilha, segundo ciclos e práticas econômicas que se alteram continuamente, ainda que, freqüentemente, a um ritmo menos rápido que no continente.

As representações simbólicas são, portanto, distintas considerando-se os diversos grupos sociais, sejam eles *continentais* ou *insulares*. Para os que moram nos continentes, a atração pela ilha deriva da natureza periférica de seu espaço singular. Perdida na imensidão do oceano, ela pode significar outra existência se comparada à vida no continente, que teria perdido seu charme e seus segredos. Tudo o que é fora do comum tem aí várias faces, em

que predominam o exótico, o maravilhoso, o misterioso e o sagrado, que para serem conquistados exigem uma travessia (Tacussel, 1992). Como afirma Racault (1995), não é necessário que a ilha seja longínqua, nem mesmo de acesso difícil: o importante é que uma fronteira visível marque seus limites, menos como um obstáculo material que como sinal de uma *alteridade*. O que importa é seu distanciamento causado pelo elemento líquido que a rodeia e alimenta o sonho de uma ruptura com o universo homogêneo das leis e das normas que dirigem a vida da sociedade no continente.

O visitante, para chegar à ilha, deve correr o risco de uma travessia, quase sempre marítima, para enfim encontrar o solo firme. Como afirma Tacussel (1992), mais do que em outras situações, a idéia da travessia torna seu significado tanto geográfico quanto existencial. O sonho ou a imaginação que suscitam a insularidade estão profundamente associados a esse distanciamento da terra, que deixa supor que o tempo ainda não destruiu o espaço e a cultura originais.

A chegada à ilha implica sempre numa viagem, num transportar-se a outro espaço, do qual quase sempre se retorna:

Ao final de seus vinte e oito anos de solidão, Robinson Crusóé volta à vida social e à Europa que tinha deixado; e afinal, que outra coisa poderia fazer depois de, pelo seu trabalho, haver feito a transformação da natureza bruta da ilha deserta inicial em cultura? (...) É a mesma trajetória do herói viajante das utopias, a fim de levar ao mundo primitivo a mensagem da perfeição transmitida pela longínqua ilha austral. (Racault, 1995:10)

Já para o ilhéu, a ilha não é necessariamente esse espaço paradisíaco, à margem das normas vigentes, nem essa projeção fictícia de um outro mundo, mas o lugar de ancoragem frágil e instável, o lugar de sua vida cotidiana. É outra forma de instabilidade que se reflete no mito antigo da ilha flutuante, cujas imprevisíveis mudanças de rumo desnorream os viajantes. A precariedade dos espaços e da vida insular é também de ordem política,

econômica e cultural, onde freqüentemente a vida é difícil num território geograficamente limitado, com recursos naturais limitados, muitas vezes esquecido, dependente de decisões e políticas definidas no continente. As representações sociais dos ilhéus são, portanto, marcadas pela instabilidade, precariedade e dependência. Como afirma Racault (1995), elas alimentam, por reação, o imaginário invertido que tende a fazer da ilha um centro e uma origem. Transformar imaginariamente o espaço periférico da ilha num lugar central, investi-lo de sua própria história é, muitas vezes, a utopia dos próprios ilhéus.

Para Lestringant (1995), de modo geral, as ilhas são representadas de duas formas: a *ilha mundo* e a *ilha monograma*. Na ilha mundo, existe, de forma concentrada, a diversidade universal, harmoniosa no caso das utopias, mas marcada por esfacelamentos e divisões, cortada por fronteiras tangíveis quando se observa o grande número de conflitos étnicos e religiosos em muitas ilhas de que são exemplos os conflitos raciais e sociais recentes em Sri-Lanka e Chipre. O espaço reduzido tende assim a exarcebar a violência latente das crises, reproduzindo em seu interior os conflitos existentes no continente.

Em oposição à ilha mundo, fundamentalmente heterogênea e complexa, existe a imagem da ilha alegórica ou lendária que Eric Fougère chama de ilha monograma. Estas são as ilhas do amor, dos demônios, do paraíso perdido.

As representações simbólicas das ilhas são marcadas pelos extremos; de um lado o espaço paradisíaco, e, de outro lado, o infernal, o amaldiçoado, a prisão onde criminosos expiam suas penas, em meio às intempéries, o isolamento e a morte, como ocorria na Île de Salut, na Guiana Francesa (Marimoutou, 1995). No interior do próprio espaço insular reproduz-se essa dicotomia, pois em muitas descrições, como na feita a São Patrício, na Idade Média, havia na entrada do purgatório uma ilha que comportava duas regiões distintas: uma *civilizada*, bela e agradável onde existia uma igreja e a outra *selvagem* e horrível, abandonada aos demônios. Essa mesma dicotomia, aliás, aparece no conto de Giani Stuparich (1989),

L'isola, aparecendo de um lado a vila de pescadores, com seu espaço transformado, e de outro, o costão selvagem. O mesmo ocorre na Ilha de Ouessant, onde no lado oposto à parte habitada existe um costão repleto de escolhos, selvagem, habitado pelas almas penadas dos náufragos dos constantes acidentes marítimos.

De um lado, como afirma Racault, a ilha é representada pelo paraíso, projeção de um além escatológico, imagem do Éden primitivo, como foi descrito por Saint-Pierre em seu romance *Paul e Virginie*. Mas ela também pode ser o território da exclusão, do exílio, inferno ou purgatório, onde Robinson Crusó expia as conseqüências de sua desobediência à vontade paterna. Jean Jacques Rousseau, ao final de sua estada feliz na ilha de Saint-Pierre, acaba sendo expulso de seu refúgio e paraíso, tendo sua casa sido apedrejada pela população amotinada de Motiers.

A visão paradisíaca é reforçada hoje pela mídia moderna que vende a ilha como símbolo do *natural*, do *primitivo* e do *único*. Ela se torna cada vez mais o domínio do que é sonhado, idealizado, como o espaço de liberdade, de prazer, da aventura para o homem moderno, alienado e pressionado pela sociedade urbano-industrial. Desse modo, as ilhas, sobretudo as tropicais, são vendidas pela mídia e pelas empresas de turismo e viagens como o último pedaço do paraíso perdido. Essa imagem paradisíaca, como se pode ver adiante, tem uma longa história na sociedade ocidental e mesmo oriental e tem retornado, ao longo da história, revestida de novas roupagens, de novos apelos.

Para Racault (1995), a ilha deserta condensa as duas representações simbólicas descritas anteriormente; o paraíso, o desejo de liberdade e de um retorno à pureza das origens que a ordem opressora da história continental não pode mais satisfazer e de outro lado a prisão, o sufocamento, o isolamento. Mas essa felicidade sem limites parece existir para aprisionar na solidão e na loucura quem nela se abandona. Essa alteridade secreta da ilha, objeto ao mesmo tempo de atração, fascínio e angústia permanece, em grande parte inacessível, desvendado e destruído pela presença do humano, do cultural.

O símbolo paradisíaco da ilha deserta é ainda reforçado quando se identificam certas ilhas, como Galápagos, como os últimos redutos da *natureza selvagem*, intocado e que devem ser transformados em *parques nacionais marinhos*. Esses parques nacionais marinhos são recentes, mas diversas entidades ambientalistas internacionais têm alertado para a necessidade da preservação desses espaços únicos, ameaçados pela degradação do meiomarítimo (poluição por petróleo), pelo turismo avassalador ou menos impactante (turismo ecológico), pela pesca predatória, pela instalação de bases militares, alvos de tiros de exercício militar etc.

O problema das sociedades insulares nessas ilhas tem-se tornado cada vez mais grave, do ponto de vista do movimento ambientalista, uma vez que são ecossistemas extremamente frágeis, passíveis de serem degradados mesmo por sociedades que até recentemente tinham conservado a biodiversidade e a paisagem insular de forma exemplar. Se, de um lado, existe uma tendência à migração em muitas dessas ilhas, levando os habitantes a se transferir para o continente em busca de melhores serviços (educação, saúde, trabalho etc.) existe, por outro lado, a ocupação desses espaços por atividades turísticas que transformam profundamente os modos de vida anteriormente existentes.

Parece haver, hoje, uma superposição de símbolos referentes às ilhas: a ilha como *paraíso*, espaço de aventura e liberdade, explorada pelo chamado turismo de aventura e a ilha como *paraíso natural*, transformado também em objeto de consumo pelo chamado turismo ecológico.

As mudanças causadas pelo turismo sobre muitos ambientes insulares têm sido drásticas, não somente sobre o ambiente físico, mas também nas formas tradicionais de vida. As dificuldades em se manter as atividades tradicionais, como a agricultura e a pesca, em vista da concorrência da grande pesca e agricultura, associadas à melhoria dos meios de comunicação, aceleraram o êxodo de grande parte dos ilhéus, a venda de suas propriedades e a introdução de outras atividades associadas ao turismo. Mesmo nas ilhas tropicais, onde anteriormente tinha se desenvolvido a monocultura do tipo *plantation*, como ocorreu no Caribe, a partir da segunda

metade do séc. XX houve uma introdução acelerada das atividades turísticas, sobretudo a partir da década de 70-80.

Nas ilhas dos países industrializados, sobretudo as mediterrâneas, durante o verão há hoje um grande afluxo de turistas, excedendo em muito a capacidade de acolhimento dos espaços insulares, resultando em grandes pressões sobre o meio ambiente, a flora e a fauna.

Em virtude da decadência das atividades tradicionais em várias ilhas, seus habitantes não têm muitas alternativas econômicas, passando a viver da renda conseguida durante três ou quatro meses do ano, em atividades ligadas ao turismo. Se, no entanto, algumas populações tradicionais de pescadores de algumas ilhas mediterrâneas conseguem ainda se manter, a situação é diferente em muitos países do Terceiro Mundo.

Muitos autores analisaram o impacto das atividades turísticas sobre a cultura e o modo de vida dos insulares. Péron (1993), por exemplo, descreve o comportamento dúbio e conflituoso que os habitantes de algumas ilhas da Bretanha desenvolveram em relação aos turistas. Em algumas ilhas há uma rejeição dos turistas como pessoas que podem ameaçar a organização social dos ilhéus, ao passo que em outras os ilhéus esperam essa *nova estação*, como meio de sobrevivência.

A Formação da Identidade e a Consciência da Insularidade

A dimensão da *ilheidade* é hoje tão importante como a da insularidade. Essa dimensão subjetiva, mais valorizada pelos habitantes de algumas ilhas se traduz, em alguns países como a França, por uma reivindicação cada vez mais forte de sua identidade. O meio insular, com um território definido, reforça a noção de lugar. Esse território, antes sagrado pelos aspectos religiosos e lendários, tem atualmente outra sacralização: a indicadora de novas formas de solidariedade e de relações sociais.

Segundo Péron (1993), ainda hoje, aos olhos dos ilhéus bretões, sua ilha é o centro do mundo. O mundo, situado além de seus limites definidos é o resto e por isso mesmo, marginal, acessório.

Ainda segundo Péron, todo indivíduo que não nasceu na ilha é *estrangeiro*, intruso, pára-queidista. Essa afirmação da identidade em oposição ao resto do mundo, longe de se atenuar tendo-se em vista o aumento das comunicações, parece se reforçar nas ilhas bretãs, acentuando a tendência ao fechamento dentro da comunidade. Os ilhéus afirmam que apesar da agitação da estação turística, eles vivem entre eles. Segundo Péron (1993), uma das razões é que o cotidiano insular é vivido de forma distinta do continental, pois material e simbolicamente o espaço insular é diferente por, pelo menos, três razões geográficas: a presença marcante do Oceano, a finitude do espaço que sobrevaloriza tudo o que existe em seu interior e a escala reduzida das ilhas pequenas, onde ainda hoje os meios de transporte são distintos dos existentes no continente. O mar exagera a impressão de separação, mesmo que o continente esteja próximo, pois com o mar revolto, ainda hoje é difícil sair da ilha, mesmo em caso de necessidade premente. Nesse sentido, os ilhéus estão mais sujeitos que os continentais aos caprichos do mar. A finitude do espaço diz respeito à territorialidade diferente da continental, pois as ilhas contêm sociedades territorializadas onde os limites são claros.

Muitos pesquisadores (Péron 1993; Cabantous, 1990) têm realçado a identificação dos *estranhos* com o *outro*, apresentando a questão da alteridade, muito importante na antropologia moderna. A psicanálise do inconsciente deu uma grande contribuição à antropologia no entendimento da alteridade, e nesse sentido a identidade grupal parece estar intimamente ligada à individual:

Atrás da certeza fechada do ego ocidental, Freud descobriu um mundo, o outro em si mesmo, se pudesse dizer assim, as aventuras do ego enviando à sua origem plural, ao complexo de Édipo e às cenas primitivas. O outro próximo sou eu. Existe, portanto, uma

*impossibilidade de dissociar os problemas de
identidade do grupo da identidade individual.*
(Augé, 1989:10)

A antropologia européia, que buscou nas décadas anteriores o *outro* entre as sociedades primitivas, está voltando a pesquisar o outro dentro de seu próprio território. Nesse sentido, as sociedades locais, como as insulares, estão sendo objeto de pesquisas renovadas e mais aprofundadas.

Para Bromberger *et alii* (1989), existem hoje duas propostas para o estudo do papel da identidade na constituição dos grupos sociais. A de Lévi-Strauss que a considera um terreno virtual, indispensável como referência para explicar certo número de coisas, mas que não tem existência real. Uma outra posição considera a identidade como um dado primeiro da existência individual, aparecendo indissociado da formação social, modalidade de existência do grupo que não pode se reconhecer como tal sem esse princípio básico que faz o indivíduo sentir-se pertencendo a um grupo social.

Uma pergunta básica é: como se constrói a identidade social e qual a função do território nesse processo?

Na perspectiva culturalista, colocam-se em evidência os conteúdos objetivos da identidade (indicadores culturais) e sobre essa base se constroem as tipologias dos lugares e as características próprias da identidade.

Em outra perspectiva, privilegiam-se os processos na produção histórica e a afirmação contextual das identidades, no interior de quadros culturais limitadores ou estruturantes que são os *habitus*, as memórias (individuais ou coletivas, míticas). Nesse aspecto, a noção de imaginário regional mereceria ser retomada e precisada, como um lugar onde podem-se formar e reproduzir-se as memórias coletivas que estruturam e alimentam a afirmação da identidade e as práticas que a simbolizam. No interior de *nebulosas* culturais e sociais, os autores fazem escolhas de identificação, variáveis em natureza, em intensidade e nível, em função de situações que colocam em jogo, notadamente, a forma das relações tidas com a sociedade

global e suas instituições, de um lado, e com os grupos e indivíduos com os quais a comunicação e as trocas de bens são intensas, de outra parte.

Nesse sentido, em um grupo local pode-se pensar a alteridade em primeiro lugar, na maneira pela qual se reconhece o *estrangeiro*, com o qual as relações são contingentes; em segundo lugar, com o *forasteiro* ou o falso estrangeiro, representado pelos moradores do entorno com os quais existem trocas.

As festas tradicionais, por exemplo, são consideradas fatores constitutivos e expressões da identidade coletiva local, mas também podem ser a manifestação de oposições e conflitos entre grupos que habitam esse lugar. A função simbólica da festa não revela somente uma identidade, mas também as oposições entre grupos locais. (Morel e Thiesse, 1989)

Tradicionalmente a análise da identidade grupal passa pela afirmação da territorialidade, provocando oposições do tipo *local/global*, *centro/periferia*, organizando nelas o social.

É possível ver a territorialidade como um *locus* de negociação entre dois sistemas de representações e da afirmação da identidade: um, organizado em torno da diferenciação e da pluralidade seria responsável pela *identidade construída*; o outro, organizado em torno da unicidade e da integração, funcionando como produtor da *identidade imposta*, em benefício e por meio das diversas instâncias do poder.

Com base nisso, a construção da identidade insular passa pelo contato e pela oposição ao outro, o que não é nascido na ilha. Uma sociedade insular muito isolada não tem consciência da insularidade. A entrada em contato com o resto do mundo faz nascer a consciência de se pertencer à ilha, agudiza os sentimentos e desenvolve a identidade insular. Por outro lado, o peso do exterior não pode ser excessivo pois nivela os particularismos.

Segundo Péron (1993), nas ilhas bretãs existe forte sentimento de pertencer ao território insular, renovado ultimamente pelo interesse dos jovens migrantes sobre suas origens insulares. Essa afirmação de identidade é feita, não somente pelos moradores, mas também pela *diáspora*, isto é,

pelos jovens que saíram das ilhas à procura de trabalho no litoral próximo e que se sentem tão ou até mais ilhéus que os moradores.

Na análise da sobrevivência de certas crenças e rituais, observa-se que os mais ligados a elas são os que deixaram o lugar há muito tempo e se encontram em situação de mobilidade no espaço geográfico e social. Seu fervor é, de alguma maneira, compensatório, ele reconstitui a “identidade perdida”. (Fabre, 1989)

O comportamento dos ilhéus tem mudado e hoje não sentem constrangimento ao serem chamados de insulares, ao contrário, proclamam suas origens. Antes a identificação era coletiva: nós, os insulares. Hoje ela é individual, como se o reconhecimento pelos outros da originalidade de seu território conferisse a cada indivíduo um privilégio inalienável, como um título de nobreza. (Péron, 1993)

Como o mostra A. Mucchielli, a definição da identidade por outrem como edificação da identidade pessoal faz apelos a vários referenciais: materiais, históricos e psicosociais. No indivíduo se exprimem vários núcleos de identidade, entreligados entre si que contribuem para a formulação da identidade. É este núcleo de identidade insular comum aos habitantes de uma ilha que pode ser compartilhado pelos nativos das diversas ilhas do mundo, que explica ou pode explicar a semelhança que numerosos autores assinalam ou pressentem. Trabalhos teóricos atuais sobre o estudo da personalidade se orientam para uma definição sistemática da personalidade que não deixam dúvida sobre a relação dinâmica e circular do mundo e do Eu. Nesta perspectiva teórica, o núcleo de identidade grupal ou o que outros chamam de identidade sociocultural nos parece constituir um sub-sistema do sistema-pessoa, sendo que os núcleos de identidade se cruzam uns aos outros. (Poirier & Clappier-Valladon, 1987:47)

Como em toda a identidade, a insular se remete aos referenciais materiais, físicos e simbólicos:

O espaço insular é um espaço particular. O espaço, afirmava o historiador F. Braudel, coloca em causa todas as realidades da história. Se quisermos estudar o núcleo de identidade de toda personalidade, há necessidade de integrar o espaço e o tempo sociais como elementos de base. O espaço no qual se desenvolve a pessoa, espaço restrito do pequeno mundo pessoal, mas também espaço ampliado, aquele dos lugares e das paisagens, espaço real e espaço mítico, mesmo se esses elementos não preocupam os teóricos da personalidade. (Poirier & Clappier-Valladon, 1987:48)

A importância do espaço é, portanto, fundamental para a construção de um sentimento forte de pertencer. A memória coletiva só pode ter como ponto de partida os elementos fundadores: o mar em torno da ilha, a terra, a água, a viagem. O mar em torno da ilha e a terra vista da imensidão marítima, tal é a configuração física que constitui os elementos materiais e cognitivos da identidade insular. Cada um leva em si mesmo certa representação da toposfera, do espaço onde se insere. Cada um sabe que habita numa montanha mesmo quando os relevos não são visíveis; cada um sabe que habita uma ilha mesmo quando não vê o mar. O espaço fechado da ilha se confronta com o mar perigoso, hostil, mas também um mar protetor para os insulares:

O sentimento de pertencer é portanto uma variável importante na construção da personalidade, tendo sua fonte tanto na ligação primeira e simbiótica que é vivida pelo bebê na relação com sua mãe como também pela ligação posterior com o grupo humano. O que se chama de espírito de grupo, o reconhecimento do Nós, funda o sentimento do pertencer. Torna-se banal assinalar que o sentimento do Nós se

constitui mais facilmente num universo delimitado naturalmente como uma ilha... O sentimento de insularidade é um sentimento de pertencer e é particularmente forte. (Poirier e Clappier-Valladon, 1987:49)

A ilha é mar e também terra. Se o mar é sempre presente nas representações do território, ele o é como fronteira e limite. Habitar uma ilha é viver numa terra irremediavelmente limitada.

A relação terra-mar, essencial na vida dos ilhéus, varia segundo as sociedades insulares. Assim, se o mar é visto pelos habitantes da ilha Vanuatu como uma ruptura, fator de isolamento, para os ilhéus de Tonga, também na Polinésia, ele é visto como um elo entre os homens, as outras ilhas e as divindades. Esses ilhéus pensam que o mar pode dar-lhes tudo de que têm necessidade, ao passo que a terra é limitada (Bataille-Benguigui, 1992). O mar, para eles, não é visto como um lugar de passagem ou um espaço selvagem, mas um lugar de vida onde existe o mesmo tipo de organização social que a existente na terra. Existe aí uma fusão, uma continuidade de espaços: os espaços marítimos mais próximos à terra (laguna, litoral) são reservados às mulheres para as atividades de coleta e o oceano é o domínio dos homens, reservado para a pesca e a navegação. As mulheres não podem se aventurar no mar aberto pois este é o domínio dos peixes sagrados, cujo acesso a elas é interdito pelos mitos fundadores da sociedade de Tonga. Os homens, por sua vez, antes de ir à pesca não podem manter relações sexuais, porque estariam impregnados com odores femininos, perceptíveis aos peixes que evitariam os anzóis.

Os produtos da terra, assim como os do mar, estavam sujeitos às mesmas proibições, não existindo fronteiras entre os dois domínios, pois o mar é considerado um prolongamento da terra. Na ilha de Tonga, os homens são divididos entre pescadores de horta e de mar, mas todos são pescadores.

A identidade insular muito freqüentemente está ligada a mitos fundadores. A personalidade do antepassado fundador parece ser uma preocupação de muitas comunidades insulares. De onde teria vindo ele?

Seria a ilha desabitada antes de sua chegada? Esse aspecto mitológico é claramente afirmado por meio de lendas e histórias que se perdem no tempo. Nesse sentido, a identidade do ilhéu é construída tanto por referenciais físicos (o isolamento, os limites definidos da ilha) como pela memória coletiva e pelo mito. Como afirmam Poirier e Clappier-Valladon (1987), mesmo na sociedade moderna:

Percebe-se que cada vez mais o imaginário governa a vida quotidiana e organiza, talvez, em profundidade a vida social e política. O relato imaginário e mítico das sociedades avança sobre os relatos reais, mesmo nas sociedades industriais onde se vê que o relato fantástico tem força de história e resiste a todos os esforços desmistificadores. O imaginário se desenvolve talvez ainda mais nas ilhas e seu mundo aparece profundamente imerso no fantástico dos ilhéus, ao mesmo tempo em que ele é reforçado pela mitologia generalizada, quase arquetípica, que vem do exterior, ampliada pela mídia e pela publicidade. (Poirier e Clappier-Valladon, 1987:53)

Esses autores insistem sobre o fato da ilha fazer parte de nosso imaginário talvez como arquétipo, imerso no inconsciente coletivo da humanidade (a desolação da ilha dos Mortos, a vitória sobre a desgraça, como a de Robinson Crusóé). Quantos poetas e artistas partiram para as ilhas, procurando, de alguma forma, um pedaço do paraíso, como Gaugeün em Taiti, Rimbaud em Harrare. Nesse sentido, a insularidade está repleta de simbolismos. Maria Bonaparte evocava na ilha a imagem arquetípica da mulher, pois sua proteção é de um mundo fechado. Para muitos, o amor está ligado à ilha, como parte do paraíso perdido, à abundância de água e alimento que sacia os naufragos.

Esta identidade insular construída duplamente pela realidade e pelo mito está associada também ao exílio e à solidão. Neste plano também existe

a ambigüidade, pois se a ilha é vista como um lugar de proteção, porto e refúgio, é também a promessa do encontro com o outro:

Ilhas desertas onde a vida longe do mundo hostil retorna às fontes do Éden primitivo, mas são também ruptura com o mundo (como demonstra a dificuldade em se substituir um guarda-de-farol em ilhas). Nesse sentido, solidão, ruptura, reencontro consigo mesmo, relações privilegiadas com o outro se misturam. O mundo próprio do ilhéu se constrói, misturando o real e o mítico (...). Para os continentais, a ilha é o domínio da liberdade, a recompensa após a prova, o domínio do descanso. Nesse sentido, os elementos físicos, materiais e simbólicos fazem parte da identidade insular. (Poirier e Clappier-Valladon, 1987:54-55)

É necessário se reafirmar, no entanto, que a identidade insular não se resume ao fato de se ter nascido numa ilha, mas deve ser analisada com um processo.

França, ao estudar a Ilha de São Sebastião (Ilhabela), no litoral norte de São Paulo, analisa também os efeitos da migração intensa por que passou a ilha na década de 50, com o aparecimento de verdadeiros bairros ilhéus migrantes na cidade de Santos e São Sebastião, onde ainda reproduziam algumas de suas práticas sociais e culturais. No entanto, persistia a solidariedade dos migrantes com os parentes que permaneciam na ilha, por meio de envio de dinheiro, da acolhida ao ilhéu quando aparecia para tratamento médico etc.

É surpreendente como nos povoados da Ilha se conhecem até os detalhes, os acontecimentos da vida dos membros da comunidade que residem fora (...). (França, 1951:95)

Mesmo no período de esvaziamento demográfico da Ilhabela o autor constatou o sentimento de pertencer à ilha:

(...) sentimento de pertencerem às comunidades de que participam ou em que cresceram (mais do que em que nasceram) é um fator de coesão nos povoados praianos (...). A solidariedade entre os membros de uma comunidade, principalmente das mais segregadas ou das que reúnem poucos indivíduos ou famílias, embora não regulada por nenhuma organização ou instituição, é fator de equilíbrio e mesmo de certo conformismo com a pobreza. (França, 1951:94)

Esse sentimento de pertencer à ilha, constatada por França é, sem dúvida, um fator explicativo para o fato de muitos ilhéus voltarem a viver na Ilhabela depois de passarem certo tempo vivendo no continente. O avanço do turismo e a marginalização cada vez maior dos ilhéus nas décadas posteriores parecem não ter eliminado esse sentimento de pertencer a um espaço diferente dos demais, com populações diferenciadas de outros lugares, como ficou demonstrado no recente *Encontro das Ilhas*, em São Sebastião (1990), na qual os ilhéus afirmavam seu modo de vida, sua linguagem diferenciada dos demais caiçaras, moradores do litoral paulista.

Essa noção de *construção histórica da identidade insular* também aparece no trabalho recente de Calvente (1993) sobre a Ilhabela. No discurso dos moradores, como pode constatar-se pelas entrevistas, há crescente afirmação de certa identidade cultural caiçara. Esta se relaciona, de um lado a um passado longínquo, idealizado, *idade de ouro*, o tempo da fartura, da solidariedade em que a Ilha provia abundantemente as necessidades dos insulares através da pesca e da agricultura. Essa lembrança positiva se contrasta com outra mais anterior, a do tempo dos escravos, em que os *negros eram maltratados*. Desse período resta o medo difuso, entre os mais velhos, de escutar ainda no mato o barulho dos ferros que prendiam os escravos. Há ainda a crença dos tesouros escondidos nos grandes casarões coloniais e que são protegidos por espíritos que ameaçam os que hoje se arriscam a procurá-los.

O pertencer à ilha e à cultura caiçara, por um lado, está ligado também ao território caiçara, à terra, não como propriedade mas como fonte de recursos naturais sobre os quais a população tinha grande controle. Por outro lado, essa identidade cultural em construção se revela, no texto, como fruto de conflitos recentes com os veranistas que lhes tomaram as praias, como *locus* de trabalho da pesca artesanal, e também na oposição à forma de implantação da área natural protegida (o parque da Ilhabela) que limita suas atividades de subsistência, tanto pesqueiras como agrícolas. Constrói-se então o *nós* em relação aos *outros*, os de fora, turistas que lhes tomaram as melhores terras e também as autoridades do parque. Daí as expressões: *sou caiçara legítimo, da gema, morador do lugar*. O pertencer a outro lugar implica alteridade até para os não-ilhéus casados com insulares: “*Eu vim do interior com 13 anos, o meu marido é nascido aqui no Curral (...) Eu me sinto de fora, a gente nunca é igual ao nascido no lugar, a gente nota a diferença*” (Calvente, 1993:91). Esse pertencer à ilha, no caso de Ilhabela, precisa, no entanto, ser qualificado. Os moradores da baía de Castelhanos e Sombrio, no lado oposto ao continente, parecem ter mais esse sentimento de “insularidade” que os moradores da faixa mais próxima ao continente. Isso poderia se explicar pelo fato de existir aí dupla insularidade: uma que afetaria, de forma difusa, todos os ilhéus e a outra percebida sobretudo pelos moradores mais distantes, cujas praias, perigosas, são voltadas para o oceano aberto.

A criação da auto-identidade caiçara é um processo em construção e teve de superar um período histórico longo em que o estereótipo caiçara, identificado como *indolente, preguiçoso, negador do progresso* era amplamente difundido na opinião pública. Identificando o caiçara ao *selvagem*, ao não-cidadão, ao sem-direitos, era mais fácil ao especulador imobiliário expulsá-lo de seu território, tomando-lhe a terra para implantar o *progresso*, a *civilização*. Esse mesmo preconceito foi aplicado por órgãos públicos, como a antiga Sudepe (Superintendência do Desenvolvimento da Pesca) para desqualificar o pescador artesanal, negando-lhe o papel de produtor e cidadão para alijá-lo mais facilmente do projeto de *modernização*

da pesca nos anos 60. O morador das ilhas se defronta com um preconceito e com uma exclusão dupla: a de *caiçara* e de a *ilhéu*. Este, para o veranista, sobretudo o recente, tem de ser socialmente desqualificado para que a *conquista* da ilha como território do maravilhoso, do paradisíaco possa ser efetuada. O ilhéu é bom selvagem, faz parte do *mundo natural* somente quando aceita passivamente a expropriação de seu pedaço do paraíso, continua a fazer parte da *paisagem natural* enquanto toma conta da terra do novo dono. De *bom selvagem*, habitante do paraíso insular, parte da paisagem idílica com as variadas espécies animais e vegetais, o ilhéu-caiçara passa a ser considerado o *destruidor do Éden*. Nesse caso, o preconceito se torna ideologia que justifica a ação conquistadora. Quando mais recentemente começou a exigir alguns de seus direitos trabalhistas, direitos ao seu território, passou a ser objeto de retaliações variadas. O reconhecimento recente, cada vez maior, do papel dessa população numa nova visão da conservação ambiental em áreas naturais protegidas, como conservador da biodiversidade, portador de profundo conhecimento sobre o mundo natural tem, por outro lado, contribuído para maior aceitação dessa alteridade. Essa valorização do caiçara, como portador de uma cultura diferenciada é um processo recente que se intensificou com a democratização da sociedade brasileira e com o reconhecimento dos direitos das novas minorias. Ainda mais recentemente, o caiçara tem ultrapassado a etapa da identidade coletiva para a individual: daí a importância da afirmação do *eu caiçara* que pode ser constatada em congressos recentes realizados em São Sebastião. (Congresso dos Povos do Mar (1992), Encontro das Ilhas (1990), e Seminário Internacional dos Povos do Mar e da Mata Atlântica (1994).

No caso estudado, o *ser da ilha*, o vivenciar um território diferente do continental, superpõe-se ao *ser caiçara*, portador de uma cultura diferenciada, ou de uma subcultura, ainda que parte de uma cultura mais ampla, no dizer de Willems (1952). O ser nascido na ilha acaba se revelando até na solução mais drástica encontrada por muitos ilhéus para os dilemas que enfrenta: a migração. Ele se traduz, nos bairros em que moram os ilhéus

no continente, pela saudade da ilha, pelo desejo de voltar, mesmo que ele nunca se realize.

A identidade insular, na Ilhabela, está associada a lendas que relatam tentativas de descoberta de tesouros escondidos por escravos e mesmo por corsários que teriam usado a ilha como base para ataques a cidades litorâneas, como Santos, durante os séculos XVII e XVIII. A parte sul-sudeste da ilha, com numerosos escolhos e batida pelo perigoso vento sul, foi palco de muitos naufrágios de navios nacionais e estrangeiros, sobretudo nas primeiras décadas deste século. Conta-se que os ilhéus pilhavam os destroços dos navios naufragados, incluindo tecidos e outras cargas valiosas. Segundo lendas e relatos, pilhavam também corpos de naufragos que chegavam às praias, ainda com jóias e pertences. Nesse sentido, os ilhéus de Ilhabela teriam adotado o mesmo comportamento dos ilhéus da Bretanha, que pilhavam os navios naufragados, julgando que o que vinha do mar lhes pertencia. Segundo certos relatos (Cabantous, 1990; Péron, 1993), alguns desses naufrágios eram provocados por ilhéus que acedendo fogos em lugares perigosos da ilha, desnorream os pilotos que pensavam tratar-se de faróis de navegação.

Um dos relatos se refere a um ilhéu, morador da parte oposta ao continente, que teria violentado uma jovem naufraga, já morta, antes de roubá-la. Esse ilhéu teria sido amaldiçoado pela naufraga, vindo depois a enlouquecer. (Buark, 1992)

Esses relatos remetem-nos à distinção entre a parte habitada, civilizada, da ilha, onde os habitantes se aglomeram e a sua parte *selvagem*, onde as normas que regem a vida social são transgredidas. Talvez se possa considerar a área próxima à cidade de Ilha Bela e seus arredores já transformados pelo homem como a parte civilizada em oposição à área sul-sudeste, selvagem, pouco habitada, onde os navios naufragam, onde os mortos aportam nas praias e são pilhados e violentados. No entanto, somente uma pesquisa de campo poderia confirmar (ou não) tal hipótese.

Remanescentes do mito fundador também estão presente na história de uma outra ilha, esta oceânica, do Litoral de São Paulo, a ilha de

Búzios, estudada por Willems (1952). Em 1902, quando Euclides da Cunha chegou a esta ilha, havia a figura do patriarca fundador da pequena sociedade insular e esse tempo da fundação era lembrado pelos ilhéus como período de fartura, da harmonia e da coesão social.

As Ilhas como Símbolo do Mundo Selvagem

O crescente número de ilhas e arquipélagos declarados como *áreas naturais protegidas* revela aspectos importantes das relações do homem moderno com a natureza.

Na tentativa de preservar os espaços insulares mesclam-se razões científicas, como a proteção da biodiversidade, de espécies animais e vegetais já desaparecidas no continente, com mitos e simbologias de um passado distante. Mais do que as razões científicas, pesam nesse esforço os aspectos simbólicos, como a necessidade de compensar uma perda ocorrida num tempo primordial, como afirma Harrison:

Podemos definir a perda pela mitologia, como sendo a queda do jardim do Éden e podemos em seguida identificar o Éden com este ou aquele sonho da abundância. De uma maneira ou de outra, o desejo é a perda da vida e a perda é a vida do desejo. Nós nos voltamos para a natureza para nos encontrarmos no meio de um absoluto que não possuímos mais e que, por sua vez, se recusa a nos possuir. É assim que fazemos da natureza nosso lugar de residência... (Harrison, 1992:322)

Analisando os escritos de Thoreau, um dos arautos da conservação nos Estados Unidos, Harrison escreve:

A natureza é o lugar onde iremos nos perder, para encontrar aquilo que em nós é absoluto. Pois é somente quando estamos complementamente perdidos ou voltados para uma outra direção que medimos o

estranhamento vasto e infinito da natureza...
(Harrison, 1992:322)

Para Harrison, a necessidade de proteger as florestas tem motivos profundos na psique humana, pois as matas significam os limites exteriores da civilização.

O problema do desmatamento provoca hoje reações inesperadas nos habitantes das cidades, não somente pela importância do fenômeno, mas também porque as florestas se localizam ainda nas profundezas da memória cultural associadas à transcendência humana. Sob o título de desaparecimento da natureza, do hábitat selvagem ou desaparecimento da diversidade das espécies, atrás da inquietação dos ecologistas se esconde o medo profundo do desaparecimento das fronteiras, sem as quais o habitat do homem perde suas bases. (Harrison, 1992:346)

Ainda do ponto de vista do imaginário ocidental moderno, as propostas recentes de conservação do mundo natural, como as do Gaia, parecem surgir de um sentimento de solidariedade mística com a terra natal, como sugere Eliade:

Não se trata de um sentimento profano de amor à pátria ou à província; não é a admiração de uma paisagem familiar ou a veneração pelos ancestrais, enterrados, há muitas gerações, em torno das igrejas dos povoados. Existe uma outra coisa: a experiência mística da autoctonia, o sentimento profundo de que o homem nasceu do solo, que foi cuidado pela Terra da mesma forma que a Terra deu origem, com grande fertilidade, a rochedos, rios, árvores e flores. (Eliade, 1992:203)

A necessidade moderna de proteção do *ambiente insular natural* responde também a razões idênticas àquelas usadas para proteger as matas,

pois as ilhas, no imaginário da sociedade moderna, representam pedaços do *paraíso perdido* que o homem moderno parece procurar incansavelmente.

É importante observar que, segundo o preservacionismo proveniente dos Estados Unidos, em meados do século passado, nas áreas naturais protegidas não pode haver moradores e que, portanto, ao se criar uma unidade de conservação de uso restrito (parques nacionais, estações ecológicas etc.) os habitantes locais devem ser retirados ou transferidos para outras áreas. Segundo os ideólogos do conservacionismo, a presença humana é necessariamente incompatível com a permanência de uma natureza selvagem (*wilderness*).

Nos casos em que as autoridades permitem a presença dos ilhéus, em áreas protegidas, muitas vezes lhes é negado o acesso a certos espaços considerados de proteção total. Ou ainda, em outros casos, certos grupos ecologistas admitem a presença dos ilhéus, desde que sua cultura e seu modo de vida tradicional permaneçam congelados no tempo. Como vimos em trabalho anterior (Diegues, 1994), essa posição está associada à reconstituição de mitos primitivos, nos quais, depois da expulsão dos primeiros homens, o Paraíso terrestre perdido é desabitado.

Essa posição de área natural protegida sem a presença humana tem gerado conflitos intermináveis com as populações locais que têm dificuldades em aceitar porque turistas ou pesquisadores podem entrar livremente na *área natural protegida* enquanto eles sofrem limitações em seu modo de vida tradicional (pesca, agricultura etc). Esse conflito pode acentuar-se ainda mais numa ilha, pois, como se viu anteriormente, existe freqüentemente forte associação do ilhéu com o espaço insular em que nasceu e igual rejeição aos *de fora* que pretendem morar aí (a não ser que se ligue a um morador local por meio do casamento). Além disso, em muitas dessas ilhas, sobretudo as oceânicas, ainda persistem os mitos denominados antropomórficos por Morin:

(...) nas mitologias antigas ou em mitologias contemporâneas de outras civilizações, os rochedos, montanhas, rios são biomórficos ou

antropomórficos e o universo é povoado de espíritos, gênios, deuses que estão em todas as coisas ou por trás de todas as coisas. Reciprocamente, o ser humano pode sentir-se da mesma natureza que as plantas e os animais, ter comércio com eles, metamorfosear-se neles, ser habitado ou possuído pelas forças da natureza. (Morin, 1986:151)

Nesse sentido, a criação de áreas naturais protegidas pode ser interpretada como a imposição de um neo-mito da sociedade urbano-industrial, o da natureza selvagem intocada (*wilderness*) sobre os mitos bio-antropomórficos para os quais o homem vive imerso na natureza.

Essa oposição entre o *lugar* e a *área natural protegida* manifesta-se em muitas ilhas brasileiras, transformadas em parques nacionais.

A Ilhabela, por exemplo, ao contrário dos turistas que somente a imaginam como um *paraíso tropical*, com suas praias e florestas, é representada pelos ilhéus-caiçaras como seu território onde se exercem as práticas econômicas, sociais e simbólicas. Esse seu território é hoje um território dividido (como de alguma forma era dividido no tempo das grandes fazendas do café) se contraposto a um passado nem tão longínquo, o tempo da pequena produção comercializada no continente. As praias já não lhes pertencem e os ranchos de pesca, quando existem, encontram-se encurralados, cercados por outros territórios, como marinas, de propriedade de “gente de fora”. Sua visão também se opõe à dos ricos donos de casa de veraneio, e também à dos administradores do parque para quem a melhoria das estradas ameaça quebrar a tranquilidade do paraíso que foi conquistado aos antigos moradores, mesmo que estes necessitem de estradas bem conservadas, até para transportarem seus doentes e defuntos. Essas visões e mitos diferenciados estão na origem de alianças sociais complexas: os veranistas que já têm casa na ilha se aliam aos ambientalistas para evitar a vinda de novos proprietários de casas; os candidatos à construção se opõem às autoridades ambientalistas que lhes cerceiam a liberdade de construir onde bem entenderem. Os moradores tradicionais são acusados por

autoridades ambientalistas de ocupar, de forma predatória, o território onde sempre viveram. Por sua vez, os caiçaras se colocam contra os de fora por lhes impedirem de se reproduzir social e culturalmente.

O Fim da Insularidade?

Assistimos hoje ao desgaste das ilhas, à perda de insularidade e da *ilheidade*, consumidas pela publicidade das agências de viagens e de turismo. Mas o maior mal que atinge as ilhas é o desaparecimento tendencial da própria insularidade. Como afirma Tacussel (1992), elas tornam-se outro objeto de consumo enquanto a *ilheidade* se consome como simulacro de uma distância ilusória, de uma cultura entendida como folclore ultrapassado, em resumo, como lacuna efêmera da territorialidade *séria* do continente.

Para Boia (1994), a sobrevivência da ilha como mundo diferente repousa, no mundo contemporâneo, sobre duas estratégias fundamentais. De um lado, a projeção do espaço, seguindo o deslocamento da fronteira móvel que separa nosso território dos outros mundos. De outro lado, apesar do esgotamento crescente dos espaços terrestres ainda desconhecidos pelo homem, territórios do diferente, do fora do comum, resistiram ou foram implantados em todos os cantos da terra segundo as necessidades. Sem serem ignoradas, as ilhas oceânicas oferecem soluções de isolamento cada vez menos eficazes: o espaço aquático, à exceção das profundezas, tornou-se mais uma ligação que um obstáculo. A alteridade se mantém melhor em certas áreas protegidas por barreiras inexpugnáveis no interior dos continentes. No entanto, ainda segundo Boia:

As soluções concretas mudaram, mas a fascinação pela ilha e os enigmas da insularidade permanecem sempre atuais. Pela procura das entidades insulares, o homem busca desesperadamente elementos de comparação: com os outros e com as leis que regulam os mundos diferentes. (Boia, 1994:65)

Ou, como afirma Minerva (1995), o sonho do viajante desiludido, que tudo viu, tudo explorou, a ilha utópica ou a ilha dos bem-aventurados, esses absolutos do imaginário, se refugia hoje no mito que cria territórios sagrados na fábula, na canção, em que eles ainda possuem todas as conotações positivas e toda sua magia, com a condição, no entanto, que permaneçam apenas no sonho, na promessa, uma miragem:

A ilha mais bela seria a que não existe, a ilha perdida, o lugar do nada na utopia ou na fantasia. Entre os menestréis modernos, no entanto, a ilha somente pode ser sonhada e vista a distância (...), um espaço que é preciso perseguir através dos mares, como uma ilha flutuante que desaparece no horizonte e reaparece mais bela que nunca, misteriosa, mágica, nas brumas, pintada de azul, a cor do distanciamento. Desde que encontrada, materializada, como sucede com a ilha dos viajantes de Ariosto e Papini, ela se mostra ameaçadora num dia novo: o absoluto de que fala Tournier se contamina, torna-se o lugar do arbitrário, se relativiza, e o conjunto dos detalhes que a povoa faz explodir a utopia, destruindo o mito. (Minerva, 1995:157)

Para Mircea Eliade, a imagem simbólica da ilha paradisíaca ainda povoa a imaginação do homem moderno, sob as formas mais variadas. Afirmar que a ilha, como símbolo da felicidade, desapareceu no mundo moderno,

É esquecer que a vida do homem moderno está cheia de mitos semi-esquecidos, de hierofanias decadentes, de símbolos abandonados. A dessacralização incessante do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual; ela não rompeu com as matrizes da sua imaginação: todo um refúgio mitológico sobrevive em zonas mal controladas. (Eliade, 1991:14)

É importante ressaltar que a perenidade da imagem da ilha como paraíso, desde a Antiguidade até nossos dias, tem quase a dimensão de um mito, de uma volta às origens de um paraíso perdido e que o homem persiste em encontrá-lo, de uma forma ou outra. Como afirma Eliade, o mito é a revelação de um acontecimento primordial que fundamentou uma estrutura do real ou um comportamento humano. Um fato considerado verdadeiro pelo mito fundamentou, já em tempos anteriores ao histórico, uma crença, um comportamento que desde então se repete com a cadência regular no âmbito histórico (Kappler, 1994). Pode-se dizer que o mito da ilha como paraíso tornou-se lenda na medida em que já não é a revelação de *mistérios*.

Talvez se pudesse até dizer que a exploração literária ou artística do mito só se torna possível a partir do momento em que a experiência mítica desapareceu. (Kappler, 1994: 102)

PARTE III

MITOS, LENDAS E CONTOS INSULARES NA HISTÓRIA OCIDENTAL

Nos capítulos anteriores foram assinalados, do ponto de vista teórico e metodológico, os temas relacionados com a especificidade das sociedades insulares, a importância da maritimidade e insularidade como fontes de práticas sociais e simbólicas. Neste capítulo são relatados alguns mitos de origem, que fundam o universo insular, descrevendo o surgimento de certas ilhas, dos primeiros moradores e das próprias sociedades. Nesse caso, o simbolismo e a mitologia insular estão imersos na marítima, que lhes dá origem. Em algumas dessas culturas, a ilha está associada à criação do mundo, em outras, é o símbolo do centro do mundo, ou associada ao nirvana, lugar de paz e tranquilidade, paraíso terrestre, lugar da felicidade perdida.

Em primeiro lugar, serão descritos os mitos e lendas insulares anteriores ao cristianismo, passando-se, a seguir, para as representações simbólicas associadas a símbolos cristãos, como o do paraíso terrestre, particularmente no período medieval que antecede o período das grandes descobertas. Em seguida, analiso o simbolismo insular durante as descobertas ibéricas e durante os primeiros períodos da colonização portuguesa.

CAPÍTULO 7

O SIMBOLISMO INSULAR ANTERIOR AOS DESCOBRIMENTOS

*Saindo daquele lugar, vaguei durante nove dias
e, no décimo, os deuses levaram-me para a ilha
de Ogigia. Ali mora Calipso, a deusa tão bela e
tão terrível que sabe falar a língua dos homens.
Ela me amou e cuidou de mim.*

(*Odisséia*, livro II)

A Ilha na Mitologia Pré-Helênica

A Síria primitiva, cuja raiz é a mesma do nome sânscrito Sol (Suriá), descrita por Homero, é uma ilha central ou polar. Identifica-se com a Tula hiperbórea (a Thule grega), cujo nome se encontra entre os toltecas, originários da ilha de Aztlán (ou Atlântica). Tula é a ilha branca que aparece também nos mitos indianos e cambojanos. A ilha branca é um lugar de repouso dos bem-aventurados, como a ilha verde celta (que encerra também a ilha branca polar), cujo nome se confunde com o da Irlanda. (Chevalier & Gheerbrant, 1992)

O *Nihongi* (Crônicas do Japão), publicado em 720 (d.C.), relata que no começo do mundo existia o caos, semelhante a um oceano de óleo ou

um ovo, mal definido mas portador de germes. Desse caos nasceram um arbusto e divindades secundárias das quais restaram Izanagi (homem que convida) e sua irmã, Izanami (mulher que convida). Os dois chegaram à ponte flutuante do mundo e jogaram uma lança celeste, ornada de jóias, no mar do caos, agitando-a até que o líquido ficou espesso. Ao retirar a lança, as gotas de salmoura criaram a ilha de Onogoro, isto é, a ilha que se coagula por si própria. Izanagi e Izanami desceram à ilha recém-criada e a fizeram o pilar central da Terra. Os dois caminharam em torno da ilha, e quando a mulher encontrou seu irmão, exclamou: *Como é belo o homem* e Izanagi disse também: *Como é bela a mulher*. Mas em seguida disse: *Eu sou homem e portanto tenho o direito de falar primeiro. Isso traz desgraça*.

Fizeram o ritual do contorno da ilha novamente e dessa vez o homem falou primeiro. Da sua união nasceram outras ilhas. Izanami continuou a gerar todo tipo de divindades: o mar, as ondas, as montanhas. A vida do casal de deuses foi marcada por tragédias: Ukemochi, filha de Izanami, foi morta pelo deus da Lua e de seu cadáver nasceram os vegetais e animais. A deusa-mãe, no entanto, ao gerar o fogo, morreu queimada. Izanagi tomou sua espada e cortou a cabeça de seu filho, o deus do fogo, e o sangue deu origem a outras divindades. Com saudades de sua irmã e mulher, Izanagi vai procurá-la no reino das Trevas. Voltando do reino das trevas para o reino da luz, Izanagi se purifica num riacho da ilha de Kiushu, dando origem a outras divindades, até mesmo a lua, a deusa-sol (Amaterasu). (Akoun, 1986)

Eliade (1992), ao analisar este mito, afirma que a separação oceano/terra marca um ato cósmico e uma ruptura da unidade primordial. Nesse mito distingue-se também o conflito entre dois princípios de organização social: o matriarcado e o patriarcado, com a vitória do último.

Os mitos chineses falam das ilhas paradisíacas, situadas no mar Oriental, que os imperadores tanto procuravam. Sabe-se, no entanto, que elas só poderiam ser alcançadas pelos que pudessem voar, isto é, os imortais. Verdadeiras expedições foram organizadas pelos imperadores para as Ilhas dos Imortais que corresponderiam ao estado paradisíaco ou para o monte

K'ouen-louen, centro e eixo do mundo. As ilhas eram Ho-tcheou e Kouche, visitadas por Yao e que correspondem ao centro primordial: para as cinco grande ilhas, sobretudo P'onglai, foram enviadas várias expedições, mas não chegaram ao destino, porque segundo LI Chao Wong, elas só poderiam ser alcançadas depois de uma preparação espiritual. Segundo mitos hindus, a ilha constitui a estabilidade polar no meio do oceano das paixões. Dela falou Santo Isaac de Nínive, quando comparou os diversos conhecimentos adquiridos pelo monge no curso de sua experiência espiritual, a viagem a muitas ilhas, até que, por fim, aborda e dirige seus passos para a Cidade da Verdade, cujos habitantes não fazem comércio, contentes que estão com o que possuem. É o reino do espírito, o sítio da Grande Paz, a ilha Pong-lai. (Chevalier & Gheerbrant, 1992:501)

Nos relatos do Egito Antigo, existe a Ilha da Serpente também chamada ilha do Ka. Originalmente o *Ka* é um poder invisível que nasce com o homem, acompanha-o durante a vida e o deixa com a morte. É uma força vital, o princípio e as coisas boas da vida que asseguram a existência humana. A ilha do Ka seria, portanto, o espaço onde existem as coisas boas e nesse sentido seria também a *ilha encantada*. Um texto antigo conta o naufrágio de um marinheiro-comerciante egípcio na ilha do Ka. Nela ele foi recebido por uma serpente encantada que o protegeu e prometeu enviá-lo de volta ao reino egípcio, carregado de especiarias e riquezas. (Lefebvre, 1976)

Na mitologia da ilha Tonga, na Polinésia, nos inícios havia somente o mar o céu, os astros e o mundo dos deuses. Um dia, Tangaloo, o deus das artes e ofícios saiu para pescar no grande oceano, lançando nele sua linha. Pensando ter capturado um grande peixe, Tangaloo tentou retirá-lo da água, mas em seu anzol apareceu um vasto continente. Os habitantes dessa ilha acreditam, também, que existe ainda uma outra ilha, maior que a sua e muito distante, onde existem árvores imortais que exalam um perfume delicioso. Esta ilha, denominada Bolotoo não pode ser abordada pelos seres humanos, que correriam sério perigo se tentassem aproximar-se dela. (Bataille-Benguigui, 1992)

A Ilha na Mitologia Grega

As ilhas, na mitologia grega, estão associadas com a imagem do rio Oceanos, esposo de Tétis, que simboliza as profundezas do mar.

Na *Iliada* Oceanos e Tétis representavam o casal ancestral, pai dos deuses, anteriores aos primeiros momentos da cosmogonia e motor do longo processo que nela se desenrolava. Oceanos era um rio possante, de curso tumultuoso, não-delimitado, num espaço onde não havia nem céu nem terra. Era um ser masculino, dotado de vida, de sentimentos e de qualidades morais. Tétis era uma massa de água animada que não se podia distinguir do próprio Oceanos. Eles tiveram muitos filhos, sendo os mais conhecidos Urano e Gaia, mas também o velho sábio Nereu, divindade marítima, e as Oceânidas. Segundo outros textos mitológicos, o Céu e a Terra saíram da água primordial, que subsistia fora do universo que acabava de se formar. A água cercava a terra e Oceanos alimentava todas as fontes e rios por via subterrânea. Apesar de pai dos deuses, o casal era representado como anciãos que habitavam nos confins do mundo, e o local em que as águas do grande rio se originavam era chamado de fonte do oceano. As fontes que Oceanos alimentava seus filhos penetraram no interior das terras e as fertilizaram.

O rio Oceano tinha três mil filhos que eram os rios e outras tantas filhas, as ninfas oceânicas. As longínquas costas do rio Oceano eram habitadas por povos fabulosos. A oeste dele estava o gigante Atlas que sustentava o céu nos poderosos ombros: possuía numerosos rebanhos e habitava o Jardim das Hespérides (Ménard, 1991, tomo 1). O deus do mar era Possêidon (Netuno), representado pelos cabelos revoltos, inspirando terror profundo, pois com seu tridente podia causar terremotos. Ele era invocado pelos navegantes e negociantes que lhe rogavam uma boa travessia:

Escuta-me, Netuno, de cabeleira molhada pelas ondas salgadas do Mar, Netuno arrastado por rápidos corcéis e empunhando o seu tridente, a quem a sorte assegurou o império dos mares, tu

que amas o rebanho armado de escamas e as águas salgadas do Oceano, detém-te nas margens da terra, dá um bom sopro aos navios e dá-nos, a salvação e as dádivas douradas da riqueza. (Canto de Orfeu. In: Menard, 1991, tomo 1)

Segundo a mitologia grega, no fundo dos mares habitavam estranhos monstros que obedeciam a Netuno e surgiam das profundezas quando ele ordenava. O carro do rei do mar era puxado por cavalos marinhos, aparecendo, freqüentemente, com os delfins, amados por Netuno por ter ajudado a raptar a bela e jovem Anfitrite, que se tornou sua esposa.

Na divisão dos poderes no Olimpo, Possêidon ficou com o mar. O mundo marítimo organizava-se da seguinte forma: todos os mares se encontravam em comunicação com o curso longínquo do Oceanos, que por vias subterrâneas alimentava as fontes e os rios. Sua parte salgada era invocada sob o nome de Pontos. Criaturas poderosas habitavam seu interior, como Nereu, as Oceânides e as Nereidas, que às vezes apareciam nas ondas tumultuosas.

Rival infeliz de Zeus, Possêidon era colocado em lugar secundário no culto de numerosas cidades. Ele era um deus irritadiço e, no domínio marinho que controlava, sua cólera fazia irromper tempestades. Os touros que fazia aparecer das ondas provocavam catástrofes e dramas, como o surgimento do Minotauro. Possêidon teve um filho com Anfitrite chamado Tritão e sua descendência foi marcada pelo nascimento de monstros e gigantes. (Vernant *apud* Bonnefoy, 1981)

A mitologia grega privilegiava a ilha, pois três quartos dos deuses do Olimpo eram insulares. Zeus nasceu em Creta, Hera em Samos, Hermes na Arcádia, Apolo em Delos. Prometeu para permitir que o homem escapasse da animalidade capturou o fogo na Ilha de Lemnos; Possêidon, senhor dos mares, se desentendeu com Zeus e Dionísio pela posse da ilha de Naxos. Para os gregos antigos, a ilha era lugar de refúgio, espaço de espera antes da ação decisiva; zona de contato entre as diversas culturas, centro da felicidade e testemunho de uma humanidade diferente.

As Ilhas e a Expedição dos Argonautas

As ilhas apareciam na expedição dos Argonautas, cujo relato revelou os temores dos primeiros navegantes quando se propunham a resgatar o velocino de ouro (couro do carneiro dourado). Um terrível dragão protegia o velocino e Jasão, encarnando o sonho dos navegantes gregos, se propôs a resgatá-lo.

A construção do barco Argos, sob a direção de Minerva, parece estar ligada à origem das embarcações à vela. O poeta latino Seneca apresentava Tífis, o piloto do Argos, como o primeiro navegante a usar a vela.

O primeiro ponto a ser tocado pela expedição dos argonautas era a ilha de Lemnos, povoada por mulheres que haviam assassinado seus maridos, por estarem cansadas de sua infidelidade. Vênus, no entanto, inspirou-lhes um novo desejo pelos homens e os argonautas foram bem recebidos na ilha. Jasão, no entanto, percebendo o perigo, cortou as amarras do barco que partiu de novo. Uma outra ilha em que os argonautas aportaram foi a de Marte, habitada por aves terríveis que disparavam suas penas como setas contra os viajantes. Nessa ilha estava o velocino dourado, guardado por dragões. Jasão, com a ajuda de Medéia, conseguiu matar os dragões e recuperar o velocino.

Uma outra ilha importante na mitologia grega é Creta, onde Teseu, com a ajuda de Ariadne, que se apaixonou pelo herói, conseguiu encontrar o caminho no labirinto e matar o monstro Minotauro, devorador dos jovens. Foi também na ilha de Naxos que Teseu abandonou Ariadne.

A Viagem de Ulisses e as Ilhas

A *Odisséia*, escrita em fins do século VIII, é, sem dúvida, a mais grandiosa epopéia marítima da Grécia Antiga. Narra o retorno de Ulisses a sua terra natal, Ítaca, depois da guerra de Tróia. Obra lendária, está inserida

no início da expansão grega no Mediterrâneo, revelando o grau de intimidade e conhecimento sobre o mar existente na época. O mar-oceano, espaço ainda assustador e temível, comandado pela divindade marítima Possêidon, era o reino do desconhecido, dos monstros marinhos, das sereias perigosas. Aí o herói temia a ira de Possêidon que lhe enviou ventos e tempestades causadores de demasiados naufrágios. Ulisses, no entanto, em seu percurso marítimo encontrou o beneplácito e o apoio de deusas que o protegeram contra o desastre fatal.

O mar era, essencialmente, um conjunto de obstáculos a serem vencidos por Ulisses, que em seu retorno enfrenta numerosas dificuldades para manobrar seu barco:

*Digo-vos que nada pior que o mar para cansar
um homem, por mais forte que seja.*

(Odisséia, livro III)

O que mais temia o herói era a morte no mar, causada pelos monstros marinhos que ameaçavam devorá-lo junto às costas rochosas de Cila, longe de sua casa. Essa morte, como afirma Collet, é a volta ao mundo natural em oposição ao mundo da cultura:

*Esta morte (no mar) que acontece na
peregrinação marítima de Ulisses, sem sedução
alguma, jardins nos quais as sereias com seus
cantos exóticos procuram atrair os homens —
entre os quais Ulisses — em troca de um saber
sobre a morte; aquela morte dizíamos, é a pior
das mortes porque priva os homens da
inunção e do canto épico que prolonga sua
existência na memória da cidade grega. (Collet,
1993:155)*

No mito, como foi visto antes, Cila, monstro itiófago, devorava os homens, causando uma morte que fazia desaparecer o corpo de um modo selvagem e o privava de toda humanidade porque impedia a sepultura das

cinzas como a sublimação do luto: os peixes devoravam os homens. Na cultura e no imaginário grego arcaico do século oitavo antes de Cristo, uma morte assim era o paroxismo do horror. Não há razão para não crer em Ulisses quando exclamou: “*Com meus olhos jamais vi um tal horror em todos os infortúnios que me aguardou a procura da vida no mar*”.

De onde vem esse horror, que sobrepassa até o que incute a antropofagia de Polifemo? No canto quinto, jogado na costa rochosa de Scheria, o herói náufrago ficou verde de medo de ser devorado por um dos grandes monstros marinhos de que se nutria Anfitriote e lamentava não ter perecido sob a chuva de flechas de bronze dos Troianos. O peixe, apetitoso somente para os gaviões, participava da ordem do selvagem, do não-humano. A ordem humana era a do *oikos*, que Euriclea recomendava a Telêmaco: a terra fecunda, a terra negra, pesada, que dava ricas colheitas. Do mar, na *Odisséia*, não há nada a ganhar senão sofrimento e naufrágios:

A ordem humana se define pois como radicalmente oposta ao universo haliêutico, pelo fato de comer o pão de honrar os deuses e o estrangeiro e de morrer gloriosamente, mas sobre a terra, com honra e estima de todos. A Odisséia não é um poema marítimo, mas seu oposto: um relato épico de guerreiros, agricultores e pastores que voltam suas costas ao mar. (Collet, 1993:172)

Possêidon continuava implacável para com o herói, contra quem enviava contínuas e terríveis tempestades:

Ambas as cordas da frente do mastro o remoinho faz em pedaços; o mastro para trás e a cordoalha toda no fundo da nave, indo a ponta do mastro, na popa, bem na cabeça do piloto bater, quebrando-lhe os ossos a um tempo (...). Um raio Zeus poderoso lançou sobre a nave, estrondando; pela violência do raio as juntas tremeram, enchendo-se ela de cheiro de enxofre. (Odisséia, livro V)

A epopéia marítima de Ulisses era povoada de ilhas, onde o herói desembarcava, depois de tormentosas travessias. Em algumas existiam dragões e gigantes que ameaçavam a vida de Ulisses e de sua tripulação enquanto em outras moravam divindades que protegiam o herói.

Quando Ulisses encontra Calipso, esta vivia em uma ilha, onde as árvores cresciam em torno da gruta, amieiros e choupos e olorosos ciprestes. Ali as aves pousavam para descansar as asas estendidas, corjas, falcões e corvos do mar de língua comprida que se agitam junto às águas. Sobre a entrada, uvas maduras e quatro regatos de água cristalina corriam, paralelamente, serpenteando o terreno. Para além ficavam os prados repletos de violetas e de aipo silvestre. Era uma paisagem cuja vista alegrava até os deuses. (Odisséia, livro V)

Apesar das dificuldades criadas por Possêidon, pelos vários monstros que dizimavam a tripulação de seu barco, Ulisses conta com o auxílio de deusas e ninfas. A ninfa Calipso, por exemplo, ensinava Ulisses a se guiar no mar, à noite, pelas estrelas:

Ulisses ficou satisfeito com aquele vento, quando içou a vela e sentou-se junto do leme, como um marinheiro. Ele contemplou as Plêiades, e o Cocheiro que tarde se põe, e a Ursa ou Auriga como alguns a chamam, cujas rodas giram sem parar onde estão, em face de Orion, e, única entre todas elas, jamais se banha no Oceano. Calipso advertira-o que conservasse a Ursa à sua esquerda quanto navegasse pelo mar. (Odisséia, livro V)

A ninfa Calipso ensinou também Ulisses a construir uma jangada para navegar, quando seu barco naufragasse:

Dá-lhe uma grande bipene de bronze, de fácil manejo, com duplo bordo cortante, na qual ajustara um mui belo cabo tirado de pau de oliveira e bem fixo no furo. Dá-lhe depois uma enxó bem lavrada, e lhe serve de guia ao ponto da ilha postremo, onde espessa floresta crescera com muitos choupos e amieiros todos sem seiva já secos, que leves no mar o levassem. (Odisséia, livro V)

Circe, uma outra divindade moradora de uma ilha, também o previniu contra o perigo representado pelo canto das sereias, mandando que Ulisses fosse amarrado ao mastro do navio, com os ouvidos tapados, para não ser enfeitiçado:

Dessa maneira cantavam, belissimas. Mui desejoso de as escutar, fiz sinal com os olhos aos sócios que as cordas me relaxassem; mas eles remaram bem mais ardorosos. Mas quando essa ilha, na viagem deixamos ficar bem distante, sem mais ouvirmos a voz das sereias e o canto mavioso, meus companheiros queridos tiraram depressa do ouvido a cera ali por mim posta e dos laços, por fim, me livraram. (Odisséia, livro XII)

Segundo Chevalier e Gheerbrant (1992), as sereias representam os perigos da navegação marítima e da própria morte. Sob a influência da mitologia egípcia, que representava a alma dos defuntos sob a forma de um pássaro, com cabeça humana, a sereia foi considerada a alma do morto que perdeu seu destino e se transformou num vampiro devorador.

A *Odisséia* revela também a existência de povos de grande experiência marítima, os feácios, que, ao contrário dos demais povos agricultores, estavam voltados somente para o mar:

Ali, os homens tratam de montar os apetrechos de seus negros navios, preparando cabos e velas e aplainando os remos. Com efeito, os feácios não se preocupam com arcos e flechas,

mas apenas com mastros e remos, e navios com suas belas linhas; estes são seu deleite, quando atravessam o claro mar (...). Do mesmo modo que os feácios sobrepujam os outros homens na capacidade de dirigir um veloz navio sobre o mar, assim suas mulheres sobrepujam as outras na confecção do pano. (Odisséia, livro VI)

Mesmo, ao final da viagem, o perigo rondava o herói:

Cheguei ao fim de minha viagem sobre aquele incomensurável pélago, mas não há meio de sair da água. Alguns recifes do lado de fora, ameaçadores vagalhões em torno, um rochedo a pino sobre profundas águas ao longo da terra: lugar algum para firmar meus dois pés com segurança. Também o acaso poderá enviar contra mim um monstro do mar: Anfitrite é famosa por seus monstros. Sei que o Abalador da Terra (Possêidon) não ama Ulisses. (Odisséia, p. 67)

Christinger *et alii* (1980), com base numa perspectiva jungiana, analisam os diversos relatos de viagens na antiga Mesopotâmia (a viagem de Gilgamesh) na Grécia Antiga (as de Jasão, de Ulisses e Teseu), bem como os das viagens (os *inramas*) de heróis celtas — e a chegada a ilhas encantadas. Para ele, as aventuras desses navegadores são as dos heróis míticos, e os barcos que os levam são meios de transporte fabulosos, cujas escalas, sobretudo em ilhas, pontilham o relato maravilhoso. Essas viagens apresentam pontos comuns tão surpreendentes que se poderia perguntar da possibilidade de identificar um mesmo périplo para o qual se encontraria uma significação profunda.

A nave Argo, por exemplo, é mágica. A vela e os remos que a fizeram navegar tiveram sua construção supervisionada pela deusa Atenas, que fez a proa de uma única peça tirada do carvalho de Dodona. Essa proa falava a língua humana, dava ordens aos marinheiros, descortinando-lhes o futuro. O barco de Ulisses navegou por espaços cheios de perigos e surpresas

até chegar ao destino final. Nesse mar mítico, povoado de ilhas onde moravam divindades que ajudavam ou ameaçavam destruir os heróis, manifestavam-se os deuses Possêidon, Anfítrite, as Nereidas, os Tritões, e monstros diversos. Cristinger *et alii* (1980) analisam essas viagens míticas como passagens de um estado da alma para outro, de um mundo para outro, de uma margem a outra. Para chegar à liberação final ou à individuação, o auto-conhecimento, é preciso afrontar uma navegação perigosa, com sombras e noites, passando de uma *thîrtha*, lugar sagrado hindu (margem, lugar de encontro entre a terra e a água), para a outra.

Os barcos, remos e velas são somente meios para se chegar ao bom termo e devem ser abandonados ao final da viagem. Numa parábola célebre, o ensinamento de Buda se assemelha a uma jangada feita para se atravessar de uma margem cheia de perigos à outra, da calma. Uma vez chegado à margem da tranquilidade, deve-se abandonar a jangada e não transportá-la de um lado para outro.

Daí a importância do *barqueiro*, que, à semelhança de Caronte, passa as almas de uma margem do mundo à outra. Essa passagem é também a busca da imortalidade, tal como a revela a epopéia mesopotâmica de Gilgamesh. Esse herói desejava atravessar as águas da morte para chegar ao reino de Ut-napishtim. Com a ajuda de um barqueiro, ele navegou por dois meses, empurrando o barco com a ajuda de imensas carpas. Quando chegou na casa de Ut-napishtim, perguntou como podia atingir a imortalidade e este, pela interferência de sua mulher, revelou a Gilgamesh o segredo: "*Existe no fundo da água uma planta espinhosa que machuca com os espinhos da rosa, a ponto de dilacerar as mãos; se tuas mãos conseguirem pegar essa planta, tu terás a imortalidade*". Ao final, Gilgamesh não terá êxito, pois, no último momento, a planta foi-lhe retirada das mãos.

Vênus e a Ilha

A deusa Vênus (Afrodite) também está associada às ilhas, particularmente à ilha de Chipre. O sexo de Urano, cortado por seu filho

Kronos, caiu nas ondas do Pontos (mar) que o levou para longe. Transportado, por muito tempo pelas vagas, o sexo cortado de Urano misturou à espuma do mar, que o envolveu, a espuma do esperma que saiu de sua carne. Desta espuma (*aphros*) nasceu uma menina, que os deuses e os homens chamaram de Afrodite. Desde que colocou o pé em Chipre, onde desembarcou, o Amor e o Desejo (Éros, Himéros) dela se enamoraram.

A castração de Urano engendra, sobre a terra e sobre o mar, dois tipos de conseqüências, inseparáveis em sua oposição: de um lado a violência, o rancor, a guerra, e, de outro, a doçura e o amor:

Da espuma do mar, fecundada pelo sangue de Urano (céu), nasceu uma jovem levada em primeiro lugar para a ilha de Cítéria, e em seguida para Chipre. Deusa encantadora, não tardou em percorrer a costa, e as flores nasciam sob os seus pés delicados. Chama-se Afrodite (Vênus) ou Cítéria, do nome da ilha a que aportou ou ainda Cipris, do nome da ilha em que é honrada. Nas pinturas antigas, Vênus é freqüentemente representada deitada sobre uma simples concha (...). O elemento úmido que formava no oriente o império reservado a essa divindade, continuou a ser submetido ao poder de Vênus Afrodite nas costas e nos portos em que era venerada; sobretudo o mar, o mar tranqüilo e calmo, refletindo o céu no espelho úmido das suas ondas, parecia, aos olhos dos gregos, uma expressão da sua divinal natureza. (Menard, 1991:255-259)

A Ilha como Paraíso

Desde tempos imemoriais, o homem tem associado o Paraíso Terrestre, de onde teriam sido expulsos nossos antepassados, com as ilhas oceânicas. Essas eram ilhas paradisíacas, onde, segundo Mircea Eliade (1991), a existência se passava fora do tempo e da História; o homem era feliz, livre, não precisava trabalhar e as mulheres eram belas, eternamente jovens.

Platão, no *Geórgias* escreve:

Desde o tempo de Saturno, era uma lei entre os homens, que sempre existiu e que subsiste ainda entre os deuses, que aquele mortal que levou uma vida justa e santa vá, depois de sua morte, às ilhas Afortunadas onde será feliz ao abrigo de todo o mal. (apud Holanda, 1992:155)

O paraíso também foi descrito como o Horto das Hespérides e, segundo Sérgio B. de Holanda (1992), a versão poética desse paraíso teria surgido entre os povos navegadores, fenícios e gregos, convertendo-se na base do romantismo insular que irá invadir toda a Europa a partir dos grandes descobrimentos marítimos:

A idealização poética já é manifesta na Odisséia, em que se lê que naqueles lugares abençoados não se conhece a neve nem o furacão hibernal ou as grossas trovoadas. Apenas pode-se falar na amável viração que sopra das partes do oeste, levada com a água do mar: doce refrigério para os homens. (Holanda, 1992:156)

Plutarco escreveu que as ilhas Afortunadas seriam duas. Nelas,

(...) em vez de chuvas, raras e suaves, sente-se uma delicada brisa que não serve apenas de estímulo à paisagem de generosa verdura, mas ainda vi suscitar, liberalmente agrestes pomos e saborosos, que os moradores podem alcançar sem trabalho, esforço ou cansaço. (apud Holanda, 1992:156)

As Ilhas Afortunadas da Antigüidade são o local para onde se transfere o desejo da felicidade terrestre ou eterna. O corpo de Aquiles teria sido transportado por Tétis para a ilha Branca, na embocadura do Danúbio, onde o herói teria esposado Helena e conhecido com ela uma vida de

felicidade eterna. Apolo reina sobre as ilhas dos bem-aventurados e Hesíodo descreveu assim as ilhas em *Os Trabalhos e os Dias*:

(...) é lá que eles moram, com o coração livre de cuidados, nas ilhas dos Bem-Aventurados, à borda dos turbilhões profundos do oceano, heróis afortunados para os quais o solo fecundo produz, três vezes por ano, delicadas e florescentes colheitas. (Chevalier & Gheerbrant, 1992:519)

O Jardim das Hespérides estaria localizado nas Ilhas Afortunadas, cuja lenda era conhecida na Antigüidade Clássica. Essas ilhas seriam provavelmente as do Arquipélago das Canárias ou ainda Açores e Madeira.

Luciano da Samotrácia (125 d.C.-180 d.C), em *Como Luciano da Samotrácia Viajou Para a Lua e Depois Foi Engolido por Uma Baleia*, narra uma viagem fantástica que se iniciou quando:

(...) afastando-me das colunas de Hércules, o vento me ajudando em meus desígnios, lancei-me no oceano Ocidental: o motivo dessa minha viagem foi somente a curiosidade do espírito, o desejo de novidades e de conhecer os limites do Oceano (...). Depois de enfrentar uma violenta tempestade, descobrimos uma ilha cheia de montanhas e florestas... (Samotrácia, apud Tomlinson, 1930:16)

Continuando a viagem, ele enxergou, nos ares, um grande país, como uma ilha, onde havia cidades, mares, rios, florestas e montanhas.

Uma outra ilha distante, misteriosa e desaparecida, era a famosa Atlântida, descrita por Platão, no diálogo entre Time e Critias:

Havia, dizia-se, além das chamadas Colunas de Hércules uma ilha maior que a Líbia e a Ásia. Desta ilha, podia-se passar facilmente a outras e destas ao continente que cerca o mar interior. No meio da Ilha existia uma planície fértil, cercada, de um lado, pelo mar e por um círculo

de montanhas. Nessa planície se elevava a capital dos Atlantes, cidade magnífica, cujos palácios e templos foram construídos em pedras brancas, negras e vermelhas tiradas dos flancos da ilha. Mas, nos últimos tempos, houve terremotos e inundações e no espaço de um dia e uma noite fatais, a Ilha Atlântica desapareceu do mar. (Platão, apud Foex, 1964:21)

A ilha aparece também nos relatos da Grécia Antiga como lugar misterioso, em que ocorrem fenômenos fantásticos, como o relatado por Pausânias:

Um homem chamado Eufemos de Carie relata que, quando navegava para a Itália, foi tirado de seu rumo por um grande vento que o empurrou para o mar exterior, onde jamais se navegou e onde as ilhas, numerosas, são habitadas de selvagens, quando não são desertas. Os tripulantes, conhecendo essas ilhas e seus habitantes, se recusavam em abordá-las. Finalmente foram obrigados a desembarcar numa ilha que os marinheiros chamam de dos Sátiros. Os nativos tinham pele negra e tinham um rabo um pouco mais curto que o de um cavalo. Logo que viram o barco se aproximar, foram a seu encontro sem fazer barulho. (Domingo, 1992:19)

A representação insular grega se alterou na cultura romana, pois nela as ilhas do Mar Tirreno, como Ponza, eram sobretudo usadas como prisão para onde se enviavam, exiladas, as esposas imperiais abandonadas.

O espaço insular era também centro de resistência aos romanos, como a ilha da Bretanha que acolhia os sacerdotes que escapavam das legiões na Gália. As ilhas tinham grande prestígio para os bárbaros que se opunham ao império romano, pois para os celtas e germânicos elas eram os lugares mais sagrados. Não se tratava de outro espaço em oposição ao continente ou ao mar, mas de um lugar em que o sagrado estava mais bem

protegido. Nesse sentido, para os bárbaros era o símbolo da liberdade em contraposição ao jugo romano. (Peyras, 1995)

CAPÍTULO 8

AS ILHAS NO IMAGINÁRIO CRISTÃO MEDIEVAL

*Gostaria de ter, outra vez, ao pé de minha vista
só veleiros e barcos de madeira. De não saber
doutra vida marítima que a antiga vida dos
mares! Porque os mares antigos são a Distância
Absoluta, o Puro Longe, liberto do peso do
Atual.*

Fernando Pessoa — *Ode Marítima*

Para se entender o papel das ilhas no imaginário medieval é importante se analisar, ainda que de forma sucinta, a *episteme* no sentido dado por M. Foucault, como conjunto de paradigmas que identificam o modo de conhecimento e de ver o mundo numa determinada época. O entendimento do mundo medieval é marcado pela teologia cristã que vê o universo por meio da idéia da harmonia e da perfeição. A capacidade de criar o maravilhoso, o fantástico a faz parte da *episteme* medieval. Na sociedade medieval as lendas relativas aos seres mágicos e excepcionais que habitam mares e ilhas estão claramente presentes e passam a constituir um elemento importante para se entender aquele período histórico e mesmo os descobrimentos. Para Durand (1994), que analisou a história contraditória da imagem e do imaginário no Ocidente, na Idade Média e nos inícios do

Renascimento o irracional tinha convivido, ainda que de forma conflitiva, com o racional.

Vários mapas-múndi da época revelam certa simetria, sobretudo os circulares, nos quais existiam duas zonas temperadas, e uma tórrida não-habitada. Em muitos deles, no ápice do círculo, situava-se o paraíso terrestre. Existia também uma gradação dos valores dos espaços, partindo-se daqueles menos valorizados, a zona tórrida, para os mais valorizados, o ecúmeno europeu e finalmente o paraíso terrestre que se supunha existir no norte ou no oeste. Segundo a *Imago Mundi*, obra de Pierre d'Ailly, escrita por volta de 1410, próximo ao Pólo Norte existia uma morada onde se encontravam os povos mais felizes da terra:

No limite do ecúmeno conhecido estariam as Ilhas Afortunadas, as Ilhas de São Brendão ou Borondón, ilhas míticas que teriam sido abordadas uma vez, sem que se pudesse encontrá-las de novo. (Kappler, 1994)

Já o Hemisfério Sul era considerado um lugar inóspito que de algum modo estaria corrompido, pois nele o Demônio teria se escondido depois da expulsão do Paraíso. Dante descreve esse hemisfério inferior como um espasmo de terror, em que o firmamento era quase desprovido de estrelas, pois elas teriam migrado para o hemisfério superior. No imaginário cristão-medieval, essa região seria habitada por monstros e não por seres humanos. Para os que acreditavam ser essas terras habitáveis, ali viviam os *antípodas*, seres cujos pés estariam ligados às solas dos pés dos europeus. Ali tudo estaria invertido, sendo o oposto do ecúmeno conhecido e habitável. Para outros, como para Pierre d'Ailly, resumindo o pensamento dos antigos, nessas regiões extremas viveriam os selvagens, antropófagos, com faces disformes e horrendas, resultantes do clima maléfico. Para se chegar a essa região era necessário afrontar o oceano terrível, o Atlântico, sempre envolvido em neblina, desprovido de ventos que pudessem movimentar os barcos. Para os cristãos de então, a existência ou não desse mundo inferior

era um enigma e, segundo Kappler (1994), a Idade Média amava seus enigmas e a infinita diversidade da natureza e o vasto campo que ela oferecia à insaciável procura de explicações.

Como afirma Kappler, esse imaginário cristão-medieval tinha uma predileção especial pelas ilhas consideradas lugares fechados, onde o maravilhoso existia por si mesmo, fora das leis que governavam o mundo cristão e por isso mesmo espaço do arbitrário, do imprevisível e da transgressão da ordem moral medieval:

Desde a Antiguidade Grega, as ilhas são os lugares prediletos para as aventuras humanas e divinas mais notáveis. Não é de se surpreender que essa mitologia tenha sido alimentada pelos gregos, já que suas costas são banhadas por um mar particularmente rico em ilhas. E tampouco chega a espantar que os viajantes medievais tenham sido levados a reutilizar essa mitologia quando descobriram as numerosíssimas ilhas do Oceano Índico, entre as quais algumas podiam, com razão, parecer fabulosas ao ocidental. (Kappler, 1994:37)

As descrições dos viajantes medievais, como Marco Polo, mostram as ilhas orientais como locais de grandes riquezas em que os ilhéus apresentam costumes fora da normalidade européia. No *Livro das Maravilhas*, em Sumatra, os nativos praticavam a antropofagia e recorriam à eutanásia para apressar a morte dos anciãos, que eram devorados ritualmente. Na ilha de Nicobar os homens e mulheres praticavam sexo “como cães na rua, sem nenhuma vergonha”. Nesse sentido, a insularidade na Idade Média continha os aspectos mais transgressores da sexualidade.

Ainda para Marco Polo, a ilha de Madagáscar era de uma riqueza extraordinária: marfim, sândalo, âmbar, tecidos de ouro e seda alimentavam um comércio florescente.

Nas viagens de Marco Polo, prenúncio das grandes descobertas, as ilhas distantes eram descritas como lugares onde havia abundância de ouro e

pedras preciosas, ao passo que no imaginário clerical da Idade Média, essa mesma riqueza era feita de tesouros espirituais.

Se as lendas envolviam essas ilhas num imaginário estonteante, as narrativas dos viajantes reafirmavam o maravilhamento diante de uma realidade que até então não passara de sonho. (Kappler, 1994)

A localização das ilhas nos mapas medievais era sempre imprecisa e mutável, aumentando a força e o prazer da imaginação e da fantasia, que representavam e situavam as terras desconhecidas pelo espaços dos mares também desconhecidos e perigosos. Essa imprecisão na localização das ilhas distantes e paradisíacas potencializa o mirífico e o maravilhoso medieval.

É raro que o maravilhoso exista nos limites de nosso horizonte; na maioria das vezes ele nasce fora do alcance do olhar. É por isso que as 'extremidades' da terra são fecundas, sejam elas regiões polares, periféricas ou simplesmente terras misteriosas, inexploradas, nos confins da terra conhecida. (Kappler, 1994:39)

Alguns autores chegaram a enumerar mais de 12.000 ilhas somente no oceano Índico, e para Mandeville, cujo livro *Voyage d'outremer* foi escrito na Idade Média, as Índias eram compostas de muitas ilhas, regadas por rios que vinham do paraíso terrestre e dividiam o terreno em várias partes.

Esses mundos insulares foram atingidos, já na Idade Média, pelas viagens, sejam terrestres ou marítimas, dando origem a um sem-número de narrativas. Essas viagens tinham forte conteúdo mítico e as diversas narrativas, quando feitas, atestavam uma superposição entre o *real* e o *mítico*, característica do pensamento medieval:

Mas aqui não se trata de distinguir o real do fabuloso e muito menos o real do irreal; até o séc. XV (período esse que representa um eixo) não se operou nenhuma clivagem desse tipo: tudo é realidade. Mais do que a uma

discriminação vertical entre níveis da realidade, assiste-se a uma defrontação horizontal (espacial, poder-se-ia dizer) entre o aqui e o alhures, o familiar e o estranho, o ordinário e o unheimlich. (Kappler, 1994:107)

Na Idade Média, como ainda enfatiza Kappler, o mundo era atravessado por forças contrárias, muito poderosas, e tudo poderia acontecer:

Os objetos animam-se, deslocam-se, metamorfoseiam-se (...). Os viajantes andam no rastro dos viajantes sobrenaturais, cruzam seus caminhos (...). O mundo está tão saturado de coisas espantosas que sempre é possível encontrar uma maravilha tão convincente quanto aquela de que se está falando, ou até mais (...). No entanto, longe de serem indiferentes, ou desencantados, esses viajantes conservam uma maravilhosa capacidade de espantar-se e admirar-se e uma amável propensão a continuar fabulando em suas próprias narrativas. (Kappler, 1994:87)

No imaginário cristão-medieval parece ter-se operado uma junção entre as ilhas oceânicas misteriosas da Antigüidade (As Ilhas Afortunadas) e o paraíso terrestre bíblico, de onde a humanidade fora expulsa.

Essas terras perdidas no oceano, lugar de calma e bem-aventurança, somente seriam encontradas depois de uma longa e perigosa viagem, marcada por todo o tipo de obstáculo que dificultava a chegada. E muitas vezes, depois de ter-se aproximado delas, as ilhas desapareciam num nevoeiro e o navegador nunca mais conseguia vê-las de novo.

Não só a idéia ainda vivaz da materialidade do Paraíso Terreal, como a própria mitologia das Hespérides tinha por onde acomodar-se, talvez, a outros passos da narrativa bíblica. (Holanda, 1992:156)

Na Idade Média, o paraíso terreal era um jardim, à semelhança dos trabalhados pelo homem, onde tudo era primavera e harmonia, ao contrário dos paraísos descritos pelos primeiros navegadores como Colombo, descritos como *jardins naturels*, onde a própria natureza mostrava toda sua pujança. Enquanto os jardins míticos, descritos, por exemplo, por São Brendão, eram distantes e irreais, aqueles descritos pelos primeiros navegadores das Descobertas apresentavam forte consistência, transformando o próprio mito em realidade, reintegrando as categorias primitivas do paraíso. (Kappler, 1994)

Ainda na Alta Idade Média, as ilhas desempenharam papel relevante nas lendas do Rei Artur que fora levado para a Ilha de Avalon, misteriosa morada de fadas, onde teria morrido. Essas ilhas fantásticas, situadas em lugares distantes, inacessíveis e marginais estavam ligadas à figura da mulher e Avalon era chamada de Ilha das Mulheres. Ali habitava a fada Morgana, possuidora de poderes especiais, como o de se deslocar pelos ares. A imagem dessa fada posteriormente tornou-se negativa, encarnando, no séc. XIII a mulher fatal e sensual, que praticava as artes diabólicas. No romance cristão Eric e Enide, o cavaleiro Maboagrain foi feito prisioneiro pela fada da ilha que o envolve numa relação amorosa e perversa, pois tinha feito um juramento do qual ignorava o conteúdo e as obrigações.

Pode-se perceber uma forte tendência a colocar o mal em situação de insularidade. Em torno do diabo e das armadilhas do prazer constrói-se um fosso, por cercos sucessivos; a ilha do mal, da tentação, da perversão, do fechamento morganiano (...). (Dubost, 1995:97)

As Ilhas na Literatura Celta Medieval

Os celtas sempre representaram o outro mundo e o além maravilhoso dos navegadores irlandeses sob a forma de ilhas, localizadas a oeste (ou ao norte) do mundo. A Irlanda e sobretudo a Grã-Bretanha parecem ser ilhas por excelência, pois era lá que os druídas aprendiam seu ofício e

estudavam a ciência sagrada. Grande número de ilhas míticas eram habitadas apenas por mulheres e é curioso notar a existência real de colégios sacerdotais femininos em algumas ilhas do litoral gaulês. (Chevalier & Gheerbrant, 1992:501)

A literatura e as lendas celtas foram profundamente marcadas pelas viagens fantásticas e pela presença de ilhas misteriosas. Algumas delas eram consideradas paradisíacas e desabitadas enquanto em outras viviam dragões e animais fantásticos que atacavam os navegantes.

Os relatos de viagens dos antigos celtas, que se desenvolveram do séc. VII ao IX, os *inrama*, descreviam travessias míticas a ilhas, locais de felicidade de onde os navegantes não queriam mais retornar (ilha das Mulheres, ilha da Alegria).

Esses relatos insistem mais na viagem, na navegação, que no objetivo ou chegada. O mundo dos mortos, um conjunto de três vezes cinquenta ilhas, se situava no extremo oeste do oceano. Esse lugar, chamado de Lugar da Juventude, País dos Vivos, Ilha das Mulheres, Planície da Alegria, dá uma idéia da concepção da morte entre os celtas, diferente da dos cristãos.

Três dessas lendas relatam viagens míticas e sagradas. A primeira é a viagem de Maldun, filho de um herói da tribo de Owenagh de Ninus que foi morto por saqueadores. O filho que escapou foi criado pelo rei, mas sabendo, quando jovem, que não era seu filho natural, foi à procura dos pais. Aconselhado pelo druida Nuca, construiu seu *curragh* (embarcação recoberta de couro), levando os guerreiros. Algumas ilhas que visitou eram povoadas por grandes animais disformes e ameaçadores. Numa pequena ilha havia um grande palácio cercado por uma muralha, totalmente branca, e sem defeitos, como se tivesse sido construída com barro queimado ou esculpida de uma rocha calcária. O portão da muralha externa estava aberto e dentro havia lindas casas, todas brancas. Olhando para o quarto, eles (os navegadores) viram um cordão de pedras preciosas em torno das janelas. (Anônimo 1, *Old Celtic Romance*. *Apud* Tomlison, 1930).

Todas essas ilhas eram desabitadas, pois pouco depois eles viram uma ilha maravilhosa e verdejante, com rebanhos de bois e vacas, e ovelhas, pastando nos montes e vales: no entanto, não havia cavalos ou pessoas.

Uma dessas ilhas se assemelhava ao paraíso terrestre, habitado por anjos. Eles viram, então,

(...) um grande número de pessoas, maravilhosas e de olhar radiante, ricamente vestidas e festejando alegremente, bebendo de taças douradas. Os viajantes também ouviram seus cantos festivos (...), mas não se aventuraram a desembarcar. (Anônimo 1, 1930:91)

O segundo relato, o de Bran, dá uma idéia dessa viagem ao mundo paradisíaco, do outro lado do mundo. Bran, ao se afastar de seu castelo, ouviu uma música maravilhosa e adormeceu. Ao acordar, encontrou um ramo prateado com uma flor, que ele levou ao palácio. Ali, uma mulher desconhecida lhe descreveu uma ilha distante, maravilhosa, onde existia somente a alegria, a beleza, a música e a vida. Nessa ilha existiam milhares de mulheres, e a ela se chegava de barco, deixando-se guiar pela música, durante a noite. A desconhecida terminava seu canto, insistindo para que Bran fizesse essa viagem. No dia seguinte, ele, com vinte e sete homens, foi ao mar numa embarcação. Depois de dois dias de viagem chegou à Ilha da Alegria, onde um de seus navegadores desembarcou e não quis mais voltar. Finalmente, Bran chegou à Ilha das Mulheres, mas não ousou desembarcar. A rainha lhe jogou um novelo de linha que se colou a mão de Bran e o puxou para a terra. Lá existia uma grande casa, com uma cama para cada casal. Ali os navegantes permaneceram, felizes, pelo espaço do que parecia um ano, quando um deles, tocado pela saudade, decidiu voltar à Irlanda. Quando chegaram ao litoral da Irlanda, as pessoas lhes perguntaram os nomes, que somente conheciam por lendas antigas. O homem saudoso, ao saltar a terra converteu-se em pó e Bran, de seu barco, contou sua história retornando de novo ao mar. Ninguém soube para onde, diz o texto.

Nesses contos, o sono ou a música parecem suspender a realidade e romper as barreiras que impedem a apreensão de outra realidade. A imortalidade é simbolizada pela percepção do tempo deformado. O tempo não existe, somente quando o herói está no reino encantado, ou na embarcação. A mulher desempenha papel central nessas viagens, trazendo a imagem do cordão umbilical e da matriz geradora da vida, muitas vezes representada por um cesto, um barco. (Christinger, 1980)

A terceira viagem lendária mais conhecida na Idade Média é a de São Brendão, monge que teria vagado, em seu navio, por mares desconhecidos e vencido muitos perigos para chegar a uma ilha paradisíaca.

A viagem de São Brendão é antecedida pela do monge Meruoke,

(...) de grande fama, que tinha o desejo de viajar para conhecer diversos países e encontrar um lugar solitário onde pudesse viver secretamente, e servir a Deus com devoção
(Anônimo 1, 1930:97)

Levando seus companheiros, depois de passar por um grande nevoeiro, o monge avistou uma ilha maravilhosa, brilhante como o sol, com árvores frutíferas. Recebeu-os um jovem, informando que a ilha se chamava paraíso terrestre. Disse-lhes: *"Vocês estão aqui há mais de meio ano sem comer nem dormir"*. No entanto, que os viajantes pensavam estar ali somente a alguns minutos. O jovem lhes disse que ali tinham morado Adão e Eva e teriam continuado lá para sempre se não tivessem desrespeitado o mandamento de Deus. Depois disso, o jovem levou os monges de volta para o barco e desapareceu da sua vista.

Voltando a terra, os monges foram visitar São Brendão, e perguntaram-lhe onde tinham estado. Ao que o santo respondeu: *"Vocês estiveram na terra de Byheest, logo antes dos portões do paraíso, onde não existe nem dia nem noite"*.

O próprio São Brendão e seus companheiros resolveram ir procurar a ilha. Nessa travessia, os viajantes desembarcaram numa baleia

pensando que era uma rocha. Numa outra ilha de grande beleza encontraram os anjos que tinham acompanhado Lúcifer em sua rebeldia, mas cuja culpa era leve, e por ordem de Deus a expiavam naquele lugar maravilhoso. Depois de uma travessia cheia de tempestades e perigos, chegaram a outra ilha, onde encontraram uma abadia riquíssima, sendo recebidos por santos monges. Ainda em outra ilha, encontraram Judas e São Paulo, sendo que este último lhes indicou o caminho do paraíso terrestre. Finalmente, depois de atravessar um espesso nevoeiro, os monges localizaram a maravilhosa ilha de Byheest, visitada anteriormente pelo monge Meruoke. O mesmo anjo lhes confirmou sua chegada, mas proibiu-os de permanecer em terra.

A ilha do Paraíso é descrita da seguinte forma:

Tudo é paz e alegria. Uma claridade maravilhosa banha todas as coisas e esta claridade não vem do sol, pois não há sombra em nenhum lugar. A noite nunca vem envolver tudo com suas tenebras e as tempestades jamais aparecem empurrando diante dela as nuvens negras. Colhemos frutos suculentos, de um tamanho que jamais vimos e saciamos nossa sede em riachos de leite e em fontes límpidas (...). Nenhuma palavra humana pode expressar a emoção que sentimos, a felicidade que nos envolveu. (Anônimo 2, Légende de Saint Brendan, 1988:24)

Para Dubost, a insularidade representa escalas essenciais de uma geografia simbólica na qual se inscreve, para o imaginário cristão, a grande viagem da vida que tem por objetivo a passagem para o além.

O espaço-tempo é, ao mesmo tempo, cíclico em seus ritmos anuais e progressivo em sua totalidade. É esse movimento duplo que reproduzem as sete paradas e as duas estações finais: uma, na proximidade do inferno (a ilha dos diabos-ferreiros, a ilha vulcânica e o rochedo de Judas) e, a outra, a ilha do Paraíso. As ilhas encontradas por São Brendão representam os ideais medievais: a ilha de São

Paulo, com sua abadia, corresponde ao ideal monástico antigo: respeito às regras, sem rigor excessivo. Representam também a idéia do paraíso existente numa ilha, em contraposição àquela que apregoa sua localização no Oriente. (Dubost, 1995:51)

Depois de lhes dar frutas e pedras preciosas, o anjo se despediu deles, informando São Brendão que ele seria chamado por Deus tão logo chegasse à Irlanda:

Brendão, tu pediste com tanta insistência a Deus para que permitisse contemplar seu Paraíso antes que chegasse tua hora, que Ele te ouviu. Tu não podes ir mais longe, não podes ver outras maravilhas diante das quais o que contemplaste não representa nada. Agora é preciso retornar (...). (Anônimo 2, Légende de Saint Brendan, 1988:66)

Bayard (1988) interpreta essa viagem mítica da seguinte forma:

A viagem de São Brendão, realizada durante sete anos, se faz em forma de muitos volteios, num itinerário sem fim, como em um labirinto, celebrando a Páscoa num mesmo lugar e nesse sentido há constante retorno ao ponto de origem.

Na tradição celta, no paraíso se encontra uma montanha santa, centro do mundo, conhecido como Thulé, a Terra do Sol ou Avalon, a ilha Branca, a Terra dos vivos. Nessa ilha paradisíaca não existia o tempo:

Todo ritual de iniciação faz o postulante participar do mito da morte e da ressurreição: após a morte há um outro nascimento; o ser renasce num outro mundo, melhor que este (...). O ser iniciado deve chegar a seu ponto original, reencontrar os valores sagrados que presidiram a existência do mundo. Convém que ele possa, como na viagem de São Brendão, abolir o tempo para se reintegrar no tempo inicial, aquele da origem, do momento da criação onde não existia o mal e a morte (...).

Nos contos celtas, os viajantes perdem a noção do tempo (...). A lenda insiste sobre a noção do círculo, como a baleia que morde a própria cauda (...). Aquele que chegou ao centro do mundo não tem mais necessidade da precisão humana, está no país da juventude e não envelhece mais.(Bayard, 1988:141)

Os acontecimentos fantásticos da viagem de São Brendão parecem parte da vida corrente. São Brendão faz milagres sem se dar conta, não viola a ordem da natureza. Os animais fabulosos, os sítios encantados, os acontecimentos não se situam num mundo imaginário, irreal, mas no real, havendo, portanto, profunda continuidade entre os dois mundos:

Ao longo do encontro com a viagem de São Brendão, somos confrontados aos fatos reais e aos imaginários. Há uma tal fusão entre ambos que é impossível separá-los. O fato imaginário participa da geografia sagrada e se compõe de formas simbólicas. Este fato imaginário não é um simples jogo do espírito, um perambular sem consistência; é um sonho que se articula com os arquétipos da criação e da condição humana. Esta viagem é mais verdadeira que uma realidade geográfica, pois permite ao homem sua realização: provoca um choque, suscita uma atividade material pois procura-se identificar os lugares onde existem tantas riquezas materiais e espirituais (...). Graças a ela os navegadores partem numa mesma aventura, enquanto os pesquisadores do espiritual percebem um eco do sagrado. Os navegadores reais ou míticos são heróis, como os dos contos de fada; têm a audácia e a bravura. Brendão realiza uma viagem perigosa, não à busca de riquezas materiais, mas da fé e do paraíso. Quando Colombo realizou sua viagem, levava um livro de cabeceira: A Navegação de São Brendão: este relato fantástico faz com que ele descubra ilhas reais. (Bayard, 1988:118)

As lendas celtas, de grande popularidade na Idade Média, também localizavam o paraíso nas ilhas oceânicas. Uma delas, inscritas em mapas e portulanos, entre 1351 e 1508 era a de Brazil (escritas ainda como Bracri, Brasil, Brazir). (Mello e Souza, 1989)

No mapa-múndi de Hereford, feito em 1275, pode-se ler a inscrição seguinte: Fortunatae insulae sex sunt insulae Sct Brendani (seis das ilhas Afortunadas são as de São Brendão, e mais tarde, no mapa de Pareto (1455), vêem-se as ilhas intituladas: Insulle fortunate sancti Brandany. Até o final do séc. XV, as ilhas são apresentadas entre as Canárias e Madeira. (Magasich-Airola & Beer, 1994:176)

Em alguns casos transforma-se a ilha de São Brendão em um arquipélago que pode incluir, como sucede no mapa de André Benicasa, anconitano, datado de 1467, a do Brasil ou Bracile, que no século anterior, em 1367, a carta de Pizzigano colocava, por sua vez, com o nome de Ysola do Brasil, entre as chamadas 'bem-aventuradas'. Essa fantástica ilha do Brasil, tão estreitamente vinculada a toda mitologia de São Brendão, pertence, como esta, à antiga tradição céltica preservada até o dia de hoje e que, aparentemente nada tem a ver com a presença, em certas ilhas atlânticas, de plantas como a urzela ou o sangue de grago que dão um produto tintorial semelhante, na cor purpurina, a outro que, pelo menos desde o século IX, era conhecido no comércio árabe e italiano sob os nomes de 'brasil' e de 'verzino'. (Holanda, 1992:1)

Beck (1973) afirma que até o séc. XVII esta ilha (O'Brasilia) constava dos mapas marítimos e que a Coroa britânica, nessa época, tinha feito dela uma concessão. O'Brasilia, situada a sudoeste de Killybegs era tida como encantada ainda no século XVII. Em dias claros, essa ilha podia ser vista da terra, mas em geral estava envolta em neblina. Em março de 1674, o capitão Nisbet, navegando da Irlanda para a França, teria encontrado essa

ilha e nela aportado. Ali teria descoberto um castelo desabitado e também um velho que afirmou ser a ilha encantada, mas que o encanto havia sido quebrado. Esse capitão teria voltado da ilha encantada com o navio repleto de ouro e prata, mas, segundo a narrativa, a ilha não foi mais vista. A mesma ilha, sob o nome de Hy-Brazil ou Tir-n'ab-Og teria sido visitada por Ossian muito tempo antes e esse herói teria se casado com a rainha da ilha. Essa ilha podia ser vista a cada sete anos.

Na história, por exemplo, das peregrinações de São Brendão, originária de antigas lendas celtas (século V), a ilha dos Santos, meta dos navegadores irlandeses, só é atingida após uma longa e perigosa viagem sobre um mar infestado de dragões gigantes, povoado de ilhas sagradas ou malditas, de onde se eleva, ao cabo, uma larga muralha de trevas, espécie de mar tenebroso, que hão de transpor os peregrinos quando já se achem quase à vista do lugar a que se destinam. (Bayard, 1988:155)

Giucci (1992) afirma que a primeira etapa do aparecimento do relato do *maravilhoso ocidental*, na literatura européia, formula-se pela viagem marítima do guerreiro, e, numa segunda etapa, pela peregrinação oceânica dos santos. A fixação da terra prometida numa ilha ocidental contraria a interpretação eclesiástica que associava o paraíso aos confins do Oriente. A travessia oceânica assombra e deslumbra, satisfazendo, com os exemplos visíveis, o poder da Providência, a curiosidade natural dos santos.

O oceano se equipara ao remoto e ao maravilhoso. O leitor do santoral vai sucessivamente descobrindo os castelos desabitados, abadias belas e ricas, palácios inteiramente construídos de mármore e pedras preciosas. Em toda a ilha de Albea, por exemplo, reluz uma abadia abarrotada de missais ornados com ametistas, ouro e pedras preciosas. Brilham em alto mar os rubis safricos em uma coluna de cristal que alcança as nuvens. (Giucci, 1992:37)

Para Giucci, na lenda de São Brendão,

(...) os diversos elementos apresentam-se, com efeito, exagerados, perfeitamente articulados e entrelaçados, em suave harmonia com o rudimental contexto circundante. E a emergência, em meio ao oceano tenebroso, de uma quadro de perfeição imutável assegura, com a violência do choque de imagens, o assombro cúmplice do leitor. O maravilhoso transforma-se no intocável, num artifício dos deuses, numa fabricação lúdica de cuja estrutura não se pode retirar mais que um tijolo minúsculo sem evitar seu desmoronamento completo.
(Giucci, 1992:137)

Na ilha paradisíaca, no dizer de Giucci, não existe mudança no tempo, e a própria temporalidade e a morte são anuladas, pois aí nunca escurece e não se precisa comer, beber ou dormir.

Paradoxalmente, a busca da ilha paradisíaca implicava transgressão à ordem divina: o transpor as Colunas de Hércules (o Gibraltar), que separa o *ecúmeno conhecido* do mar Tenebroso que circunda a *terra*, o oceano Atlântico. Os pilares de Hércules não só testemunhavam o trânsito rumo ao desconhecido, como pretendiam impedi-lo.

A viagem de Santo Amaro, seguindo o modelo da de São Brendão, narra que o santo toma um barco e se deixa levar pelo destino, chegando a uma ilha muito rica, chamada Fonte Clara, cujos moradores, virtuosos e formosos, têm o dom de viver até trezentos anos. (Holanda, 1992)

Os trabalhos como *Voyage de Sir Jean de Mandeville* revelam a presença de ilhas maravilhosas, como a de Boffon, situada no oceano Pacífico, onde a principal preocupação dos ilhéus é a amizade. Ali, segundo Mandeville, os indígenas, quando morria um amigo, penduravam-no numa árvore para que os pássaros, anjos de Deus, o devorassem ao invés de ser destruído pelos vermes da terra. Do mesmo autor é a descrição da ilha Cavalete, onde o rei tinha mais de mil esposas, entre as donzelas mais

formosas do país. Aí também os reis se alimentavam de espécies de serpentes perigosas.

Em todas as descrições dessas ilhas maravilhosas de Mandeville existe uma crítica à moral e aos costumes da sociedade cristã-medieval. Nelas, era permitido tudo o que era proibido na sociedade medieval, e, nesse sentido, o mundo insular era o reino da transgressão.

O fantástico e o maravilhoso constituem elementos fundamentais para se entender a época das grandes navegações, onde não somente monstros, mas ilhas fantásticas, povoavam o imaginário dos navegadores

Para Giucci (1992), a transição entre o desconhecido e o desejado, numa primeira etapa das Descobertas, desembocou no fantástico e no extraordinário. Diante do desconhecido da época, a imaginação iniciava um processo criativo de imagens que expressava a perplexidade, o assombro e o maravilhamento. Diante do desconhecido, a imaginação tinha uma função provocativa, como afirma Lapoujade (1986), considerando-se que chamava e incitava a criação de novas imagens que dessem conta do novo e do insólito. A imaginação, no período das Descobertas, freqüentemente convertia-se em fantasia, alterando a legalidade que regia o mundo natural. O fantástico exprimia uma tensão, um conflito entre os elementos do possível e do real, transgredindo a ordem da natureza e do cotidiano, tocando as raiais do onírico e do incrível. É por essa linha que Bentler (1992) analisa o fantástico e o maravilhoso:

O fantástico é essencialmente ambíguo. Mas a ambigüidade, que é a abertura a duas interpretações possíveis e conduz à incerteza, é apenas uma das propriedades essenciais do fantástico, sendo a outra sugerir a intervenção do sobrenatural na ordem natural (...). Atingir o ponto em que o real e o imaginário deixam de ser entendidos contraditoriamente ou simplesmente o ponto de tensão psicológica no qual não se tem a certeza nem duma nem doutra coisa, tais são os caminhos que, entre outros, o fantástico propõe à aventura humana.
(Bentler, 1992:119)

Nos relatos das navegações, o aparecimento de ilhas no meio do oceano desconhecido e tenebroso, descritas em tempos anteriores como paradisíacas, habitadas por monstros, sereias e fadas, assegura, como a violência do choque das imagens, o assombro do leitor da época.

Ainda para Giucci (1992), cada formulação histórica do mirífico exige uma análise pormenorizada de suas formas específicas, e principalmente da função que essas desempenham no contexto significativo ao qual se integram. Não obstante, o maravilhoso do período das Descobertas:

- ✍ - é aparentemente autárquico, não possui governo próprio;
- ✍ - situa-se fora dos fatos comuns, familiares;
- ✍ - privilegia os interiores desconhecidos ou vislumbrados;
- ✍ - é nômade, circulando continuamente entre diversos lugares e regiões;
- ✍ - magnifica e exagera tudo o que toca;
- ✍ - é relativo, adquirindo vida própria em função do sujeito que o percebe.

CAPÍTULO 9

O IMAGINÁRIO INSULAR NA ÉPOCA DOS DESCOBRIMENTOS

*E quando o navio larga do cais
E se repara, de repente, que se abriu um espaço
Entre o cais e o navio,
Vem-me, não sei por quê, uma angústia recente,
Uma névoa de sentimentos de tristeza
Que brilha ao sol das minhas angústias relvadas.*

Fernando Pessoa — *Ode Marítima*

As Representações Insulares nos Descobrimientos

A narrativa da viagem de Ulisses por Dante na *Divina Comédia*, prenunciava, no dizer de Giucci, as viagens das descobertas. O Ulisses de Dante navegava para saquear, para divulgar seu nome ou para regressar; acumular riquezas e tesouros por meio da guerra, ou da amizade. Perseguiu a aventura e o segredo, o conhecimento e o mistério, arriscando sua vida para penetrar no oceano tenebroso, por curiosidade, espírito científico ou prazer, embora estes fatores constituíssem um estímulo secundário para a realização das travessias perigosas.

*Por trás da empresa do Ulisses medieval, de
seu projeto explorador, de sua curiosidade*

*incansável e de sua condenação, surge a
sombra de uma figura concreta: a do mercador.*
(Giucci, 1992:46)

É interessante observar, ainda segundo Giucci, que em maio de 1291, quase dez anos antes do início da *Divina Comédia*, e duzentos anos antes de Colombo, os irmãos Ugolino e Vadino Vivaldi cruzavam com dois galeões o estreito de Gibraltar. Estes armadores genoveses pretendiam aportar à Ásia, utilizando a rota atlântica até o momento inexplorada.

A violação das Colunas de Hércules teria comovido Dante, para quem o mar Tenebroso não representava um espaço a ser explorado mas um símbolo do limite do poder humano. Por outro lado, nos confins do oceano Atlântico, emergiria das águas a montanha do paraíso terrestre, terra perfeita, reservada para os eleitos. Nesse sentido, Dante estabelecia um paralelo entre o pecado original (a transgressão da ordem divina) e o ir além dos pilares de Hércules, pois este evento aparece ulteriormente associado à conquista da América. É significativo que Bacon, um dos iniciadores da ciência moderna, tenha colocado no prefácio de seu *Instauratio Magna* (1620) o emblema do barco de Ulisses cruzando triunfalmente os pilares de Hércules. (Giucci, 1992:52)

Se no século XIV persistia ainda a imagem da ilha paraíso, esta coexistia também com a imagem da ilha como morada de monstros, cinocéfalos, ciópodes, canibais, andróginos e hemafroditas. Havia também mulheres serpentes, e ilhas, descritas por Marco Polo como *ilhas femininas*, onde só existiam mulheres.

Kappler (1994) sugere que a existência de uma revoada de monstros e fantasmas nesse período estaria ligada ao grande temor que se abateu sobre a Europa no final da Idade Média. Até então, os monstros e demônios e seu comportamento aberrante coexistiam com a perfeição da criação divina. O monstro, embora criado por Deus, era, também, engendrado pela mente humana, e seu duplo nascimento conferia-lhe mais uma ambigüidade. Para esse autor, a crença nos monstros seria uma forma pela qual o cristão medieval afirmava sua liberdade diante de uma teologia

rígida. Os monstros seriam uma *transgressão não-transgressiva* e, por meio dos monstros, o homem medieval afirmava sua liberdade, insurgia-se contra tudo o que o oprimia, contra todos os males da condição humana.

A partir do século XIV, ainda segundo Kappler (1994), o monstro tendia a instalar-se num único lado do mundo e a pactuar com o diabólico. Essa mudança estaria relacionada com a ruptura da ordem harmoniosa da natureza existente até então, com o advento de sinais evidentes de desarmonias: pestes, massacres, onipresença da morte.

A confusão religiosa, a obsessão do fim dos tempos, a idéia fixa do Anticristo levam as massas a oscilar de um excesso, de uma violência a outra; da extrema piedade à extrema imprudência, da penitência ostensiva ao gozo desenfreado, da devoção ao sacrilégio.
(Kappler, 1994:424)

Já no século XV, para esse autor, as pessoas pareciam perplexas e indecisas diante do monstro, ao passo que durante as Descobertas, descreviam-no como real. Assim se dá com a descrição de Colombo sobre uma ilha que gostaria de ter visitado, a ilha Avan, onde viveriam homens dotados de rabo, e outras ilhas onde existiriam cinocéfalos e cíclopes. Cristóvão Colombo, escreve também:

Diziam eles (os índios), que era uma grande ilha habitada por homens que tinham um só olho no meio da frente e por outros chamados canibais que, dizem eles, parece que tinham uma pele medonha. (Colombo, 1984:403)

Ao lado das ilhas habitadas por monstros, coexistia a imagem da ilha paraíso, distante, difícil de ser encontrada de novo, uma vez descoberta. Próximo às ilhas Canárias, por exemplo, dizia-se, existia uma ilha misteriosa, que podia ser vista em dias claros, mas à medida que os navegadores se aproximavam, ela desaparecia no horizonte. Essa misteriosa ilha era chamada pelos antigos cosmógrafos como Aprositus ou a Inacessível, e lá

deveria existir ainda o Jardim das Hespérides, tão decantado pelos antigos gregos. Ali existiriam grandes tesouros, diamante, ouro e riquezas do Oriente.

Uma das lendas cristãs mais divulgadas no fim da Idade Média é a da ilha das Sete Cidades, a qual Don Fernando de Ulmo, nobre português, decidiu procurar. Tratava-se de uma ilha visitada por um velho navegador que a encontrou por acaso. Nela viviam cristãos espanhóis que tinham abandonado a Espanha durante a invasão árabe. O jovem nobre era noivo da bela Serafina e convenceu-a da urgência de sua viagem, apesar da oposição do pai. Prometendo voltar, conseguiu do rei don João o título de Adalantado, ou governador militar da terra que encontrasse. Depois de uma terrível tempestade, seu barco se perdeu dos demais e, depois de passar por um intenso nevoeiro, don Fernando avistou uma ilha maravilhosa, não muito longe das ilhas Canárias. Ele foi recebido em festa pelos moradores, espanhóis que viviam em grande luxo, ainda como seus antepassados antes da conquista dos árabes. Don Fernando foi seduzido pela filha do Alcaide, mas abandonou-a e voltou a Portugal para relatar sua descoberta. Quando lá chegou, já haviam se passado cem anos, e a sua noiva já havia morrido muito tempo antes. Depois de procurar nos arquivos, encontrou o documento real, mas ninguém acreditava nele. Desesperado e sem recursos voltou às ilhas Canárias onde os velhos navegadores acreditavam na sua história, dizendo que ele havia estado na ilha de São Brendão, vista somente em dias sem bruma, mas inacessível. Até morrer, don Fernando sentava-se num penhasco, procurando a ilha misteriosa. (Irving, 1992)

Antilha, onde estaria o fabulosamente rico reino cristão, aparece no mapa do veneziano Pizzigani, em 1367. Desde então muitas expedições foram organizadas para encontrá-la, destacando-se a do flamengo Fernand van Olm, que recebeu autorização do rei João II, em 1486, para descobrir o paradeiro da grande ilha onde estaria localizado o reino cristão perdido das Sete Cidades. É mesmo provável que Colombo, ao chegar ao Caribe, tenha dado o nome de Antilhas às terras encontradas, pensando tratar-se da ilha

legendária, pois segundo os relatos, ela deveria estar a quarenta dias de viagem a partir da Península Ibérica.

A ilha d'Antilha perdeu sua aura mágica, dando seu nome ao arquipélago das Antilhas. Mas, as Ilhas Afortunadas, as Sete Cidades, a ilha de São Brendão e outras evocam ainda mundos esquecidos, regularmente ressuscitados na ficção moderna. O enigma das ilhas fabulosas do Mar Oceano é lembrado pela observação sobre o mapa-múndi de Johannes Ruysch (1508): esta ilha d'Antilha foi descoberta, antigamente, pelos portugueses; agora, quando a procuramos não a encontramos. (Afgoustidis, 1992:42)

Outra ilha paradisíaca é Ceilão, descrita por Jourdain de Séverac, por volta de 1320. Ele descreve essa ilha como tendo pássaros tão lindos que parecem ser criaturas do paraíso. Aí existiria um tanque no qual todo metal lavado na água se transformava em ouro. Em outra ilha, descrita pelo mesmo autor, homens e mulheres andavam nus, com toda a simplicidade.

O Imaginário Insular entre Portugueses e Espanhóis

Durante os séculos XVI e XVII, a cultura européia foi marcada por uma fascinação pelo maravilhoso, termo utilizado então para designar tudo o que saía do comum. Essa idade do maravilhoso terminou por volta de 1700 por causa do progresso da ciência, do enfoque racional, do declínio da arte religiosa em que a representação do milagre dominava e da expansão colonialista que incorporou à vida quotidiana da Europa os objetos e alimentos que até então a tinham maravilhado. (Verges, 1995)

Vários autores, como Holanda (1992) e Giucci (1992), realçam as diferenças entre os navegadores portugueses e espanhóis em relação ao imaginário, ao maravilhoso e ao legendário. Os primeiros eram muito mais "realistas", podendo

admitir o maravilhoso e admitiam-no até de bom grado, mas só enquanto se achasse além da órbita de seu saber empírico. Do mesmo modo, em suas cartas náuticas continuarão a escrever certos topônimos antiquados ou imaginários, até o momento em que se vejam levados a corrigi-los ou suprimi-los, conforme o caso. (Holanda, 1992:5)

Para os espanhóis, por outro lado, a

(...) crença na proximidade do Paraíso Terreal não é apenas uma sugestão metafórica ou uma passageira fantasia, mas uma espécie de idéia fixa que ramificada em numerosos derivados ou variantes, acompanha ou precede, quase indefectivelmente, a atividade dos conquistadores de Castela. (Holanda, 1992:13)

Cristóvão Colombo estava imbuído da idéia da existência do Paraíso terrestre e tinha por missão descobri-lo. O Almirante lia assiduamente o livro *Imago Mundi*, do teólogo francês Pierre d'Ailly, escrito em 1410. Nessa importante obra, d'Ailly reafirmava a idéia de que a distância entre a Península Ibérica e a China era pequena. Colombo fez anotações no livro em que aparecem as Ilhas Afortunadas na altura das Canárias, em cuja existência o almirante acreditava e estas estariam próximas de Cipango. No famoso mapa terrestre de Martin Behaim (1492), a ilha de San Borondon (São Brendão) aparece no centro do oceano que se estende das costas da Espanha até a ilha de Cipango (Japão), alguns graus somente ao norte do Equador. (Magasich-Airola & Beer, 1994)

Colombo descreve a ilha a que aportou da seguinte forma:

Aqui, e por toda a ilha, as árvores são verdes e as ervas também, como no mês de abril, em Andaluzia. O canto dos passarinhos é tal que pareceria homem nenhum daqui quisesse partir. Os bandos de papagaios obscurecem o

sol. Pássaros e passarinhos são de tantas espécies dos nossos, que é uma maravilha.
(Cristóvão Colombo, 1974:71)

Colombo, ao chegar às Antilhas, acreditava estar navegando nas proximidades do paraíso terrestre:

Digo, portanto, que, se este rio não sai do paraíso terrestre, vem e sai de um continente infinito que se estende em direção ao sul... Atualmente, e durante o tempo em que estas novas estiverem chegando a seu destino, envio o Adelantado para essas terras recém-descobertas e nas quais não posso deixar de crer que está o paraíso terrestre. (Cristóvão Colombo, 1984:75)

Esse maravilhamento de Colombo, encontrado ao longo de suas quatro viagens só pode ser entendido se integrado no discurso do maravilhoso e do fantástico que marca a cultura europeia dos séculos XVI e XVII, em que têm realce as ilhas tropicais. Elas tinham povoado o imaginário ocidental desde a Antigüidade como lugares fora do comum e tinham sido finalmente *descobertas*.

E a realidade parece mais surpreendente do que os escritores e poetas tinham imaginado: uma natureza generosa, um litoral banhado por mares cálidos; enfim, um lugar paradisíaco. A ilha tropical passou a pertencer ao conjunto do maravilhoso em que humanos, flora e fauna, maravilhas exóticas e estranhas aparecem aos olhos europeus como exemplos da grandeza de Deus. Se, no momento mesmo dessa descoberta, a ilha tropical ainda não tinha conquistado sua posição fantástica, o relato de Colombo e dos que o seguirão anunciam esta apresentação.

No processo de controle do que aparece estrangeiro, apesar de familiar — pois ao longo destas viagens, é também o similar que é descoberto —, vizinho deste Unheimlich freudiano, esta estranheza inquietante —

Colombo e seus sucessores constroem um discurso que visa reintegrar essa realidade num discurso codificado. O discurso do maravilhoso integrará esses espaços, as ilhas tropicais, nos confins familiares da imaginação européia.
(Vergès, 1995:214)

A ilha tropical como *topos* do discurso expansionista ocupará posição especial no discurso europeu do século XVI até o XVIII. Ela será o lugar favorito da literatura utópica e o espaço no qual o desejo pelo retorno a esse momento de infância que se imagina como momento sem conflitos, de fusão com o objeto do amor, poderá finalmente acontecer.

Ao mesmo tempo objeto desejado e temido, a ilha tropical acederá a uma posição de fetiche no imaginário filosófico e literário ocidental. Para Kant, a ilha dos mares do sul é este espaço ao qual o homem deve necessariamente renunciar, pois ele representa a saudade vã de uma idade de ouro na qual cada um podia gozar da vida sem preocupações. E Kant descreverá o país da razão como uma ilha dos mares do norte, cercada de uma bruma gelada.
(Vergès, 1995:214)

Também os indígenas da ilha Espanhola eram tidos como representantes de uma humanidade que respirava amor e inocência:

Essa gente é pacífica e desconfiada. Andanus, como já disse, sem armas e sem leis.
(Cristóvão Colombo, 1984:94)

Nesta e em outras narrativas atribuía-se aos indígenas das ilhas descobertas o papel de *ancestrais míticos* da humanidade, que também haviam perdido o paraíso.

O estado de inocência e beatitude espiritual do homem antes da queda, do mito paradisiaco, torna-se, no mito do bom selvagem, o estado de

pureza, liberdade e beatitude do homem exemplar em meio a uma natureza maternal e generosa. (Eliade, 1959:42)

Essa inocência dos habitantes insulares evoca a saudade do paraíso perdido, como descreveu acima Eliade:

Quer se trate dos jardins maravilhosos, com coloração edênica, ou do paraíso terrestre, todas essas descrições, toda essa busca, provêm de um só e mesmo instinto mítico que Eliade chama simplesmente de saudade do paraíso. Essa saudade e os mitos que a exprimem são decifráveis com notável continuidade ao longo de toda a história da humanidade. (Kappler, 1994:130)

Esse enamoramento primeiro do europeu com as ilhas, após a tomada de posse, converteu-se em saque e destruição. A ilha tropical tornou-se objeto de troca no mercado ocidental de valores mercantis e simbólicos, espaço invadido, com seus habitantes nativos dizimados ou transformados em escravos.

A ilha tropical torna-se mercadoria cujo valor de troca se baseava na fantasia que ocultava a realidade (...). Mas o discurso do maravilhoso somente se mantém com seu 'double', o discurso pragmático que apresenta a ilha como lugar a explorar. (Vergès, 1995:218)

Eliade (1991) resume o papel que desempenhou a ilha paradisíaca em toda a história da humanidade, ao afirmar:

O Paraíso Terrestre, no qual acreditava ainda Cristóvão Colombo (ele não acreditava tê-lo descoberto) tinha se tornado, no século XIX, uma ilha oceânica, mas sua função na economia da psique humana continuava a mesma: ali, na 'ilha', no 'Paraíso', a existência se passava fora do tempo e da História; o

homem era feliz, livre, não-condicionado; não tinha de trabalhar para viver; as mulheres eram belas, eternamente jovens, nenhuma 'lei' pesava sobre seus amores. Até a nudez reencontrava, na ilha longínqua, seu sentido metafísico, condição do homem perfeito de Adão antes da queda. A 'realidade' geográfica poderia desmentir essa paisagem paradisíaca, mulheres feias e obesas poderiam desfilar diante dos viajantes; nada disso se via; cada um olhava somente a imagem que trazia consigo. (Eliade, 1991:8)

As Ilhas das Viagens Portuguesas ao Brasil

Na época das grandes navegações, persistia a idéia do paraíso terreno, situado em alguma ilha remota nos confins do oceano.

Apesar do maior pragmatismo do navegador, como foi analisado anteriormente, poder-se-ia perguntar se o nome Brasil, dado à terra descoberta pelos portugueses, que de início a consideravam uma ilha, não proviria da ilha legendária. Como afirmam Magasih-Airola e de Beer (1994) pode ser que essa ilha legendária, sob o nome de Brasil ou O'brasil, se origine da palavra celta *breasil* ou grande ilha, ou de *brasil*, árvore da qual se retirava tinta vermelha para tingimento.

Mesmo com o avanço das ciências náuticas e astronômicas, com a reformulação dos mapas, dos portulanos e das cartas de navegação, os mitos insulares permanecem por muito tempo:

É inevitável, normal e necessário que as lentes da ciência se coloquem, um dia, diante dos olhos astigmáticos do imaginário. O real torna-se assim mais claro. Mas isso não anula as causas das antigas visões. Elas aparecem para decorar o ambiente vazio da angústia diante do desconhecido. Elas preenchem a distância ainda grande entre o real da ciência e a realidade da existência humana. Os homens povoavam de criações oníricas o além geográfico da mesma forma que o 'além'

espiritual. As explorações demonstraram o não-lugar desse procedimento, deixando nu o olhar endereçado ao invisível. (Afgoustidis, 1992:158)

Ettore Finazzi-Agrò, em seu artigo: *A invenção da ilha: tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil* (1993), analisa a noção de figura que pode ser atribuída à *ilha de Vera Cruz*, como inicialmente fora chamado o Brasil. Figura, no sentido de lugar, que se encontra na confluência de dois espaços: ao mesmo tempo conhecido e desconhecido, real e fantástico, lugar marcado pela ambigüidade. Os navegadores acreditavam que o Atlântico era semeado de fragmentos de um território fantástico, as ilhas, percorridas por navegadores legendários como São Brendão. A ilha de Vera Cruz situa-se, segundo Finazzi-Agrò (1993), na encruzilhada entre o virtual e o real, entre a lenda e a existência, entre o mito e a história, apresentando-se ao mesmo tempo como objetivo de uma descoberta e como produto de uma invenção. O Brasil, tido inicialmente como uma ilha, foi considerado pelos navegadores como simples ponto de passagem na rota das Índias, negando-se a ele uma consistência territorial continental.

Quanto ao Brasil, poder-se-á, por exemplo, considerar, como ele foi longamente avaliado, simples ponto de passagem na rota para o Cabo da Boa Esperança, uma ilha providencial em que parar, em que abastecer-se na carreira das Índias.” (p. 6)

Nem mar nem terra, nem espaço desconhecido nem lugar conhecido, e, por outro lado, todas essas coisas ao mesmo tempo, a ilha converte-se numa espécie de ‘entremeio’— um provisório mas imprescindível — em que a diferença se deposita, se coalha, se espessa, tornando-se, desse modo, visível, palpável. E, com a ilha, os seus habitantes: aqueles índios que não se sabe ou não se quer encaixar num paradigma racial, em que acabam por ser os emblemas viventes daquele processo de neutralização das

diferenças de que a figura da ilha é, ao mesmo tempo, causa e efeito. (Finazzi-Agrò, 1993:7)

Na *Carta de Caminha*, analisada por Finazzi-Agrò, a ilha de Vera Cruz aparece situada a 660 ou 670 léguas de Cabo Verde, distância desmesurada em relação ao ecúmeno conhecido. Era descrita como lugar paradisíaco, distante e inatingível por estar fora de qualquer rota conhecida.

O Brasil, então, como insula fortunata e infortunata, ao mesmo tempo; como lugar intercalado entre horror e esperança, entre medo e desejo do desconhecido, entre natureza e cultura, entre perda e reencontro. Ou ainda, o Brasil como não-lugar (outopos, justamente) cheio de todos os lugares, espaço destinado a ocupar espaços diversos que nele se neutralizam, se condensam em qualquer coisa que fica no meio do caminho entre o Antigo e o Novo Mundo. (Finazzi-Agrò, 1993:14)

Nesse sentido, a nova terra descoberta é, ao mesmo tempo, paradisíaca e infernal, onde Cabral deixa, como punição, alguns degregados para viver entre os indígenas.

Finazzi-Agrò vê no isolamento geográfico e cultural do Brasil um prolongamento da ambigüidade inicial do seu descobrimento:

Inscrito nessa ambigüidade, interposto entre o que é novo e o que é sabido, entre a água e a terra, entre o inferno e o paraíso, o Brasil, talvez mais do que outros lugares americanos, guardará longamente este caráter misto, ficará para sempre (também por causa de suas fronteiras lingüísticas) um continente com traços insulares e, ou uma ilha que é um continente. (Finazzi-Agrò, 1993:19)

Outras ilhas, no périplo das Índias, apresentam também essa ambigüidade, contendo ao mesmo tempo elementos paradisíacos,

confrontados com os da perdição, onde os navegantes encontram o *outro*, indígena ou cafre, que podem atacar os navegadores.

Assim, Lanciani (1992) narra o naufrágio de uma nau portuguesa, cujo relato é feito por Francisco Correia. Essa narrativa segue o modelo das viagens fantásticas de São Brendão ou Santo Amaro, com a descoberta das ilhas paradisíacas:

Efetivamente os náufragos logo se dão conta de que desembarcaram numa ilha desconhecida, que tem todas as características do locus amoenus rica e fértil, como a ilha de Santo Amaro (...). (Lanciani, 1992:92)

Essas ilhas eram descritas como lugares de grande abundância e variedade de árvores e animais. Assim, Jean de Léry, em sua atribulada viagem ao Brasil, em meados do século XVI, quando se aproximou das ilhas Canárias, tidas por ele como as ilhas Afortunadas, escreve:

Durante os três dias em que permanecemos perto dessas ilhas Afortunadas, estando o mar muito calmo, apanhamos com redes e anzóis tal quantidade de peixe que, depois de comermos à farta, fomos obrigados a lançar ao mar mais da metade do pescado. (Léry, 1960:59)

Essas ilhas eram também habitadas por gente fisicamente bela, com tempo de vida muito superior ao dos europeus. A descrição desses habitantes, que viviam uma vida aprazível, natural, se assemelhava às descrições dos moradores das ilhas descritas, por exemplo, pelos monges — navegadores celtas, em suas navegações à procura do paraíso.

No entanto, elas também podiam ser habitadas por monstros próprios do bestiário medieval. Deve-se notar que, na Idade Média, o bestiário britânico descrevia o fastitocalon, baleia imensa, de pele rugosa, que muitos marinheiros confundiam com ilhas, acendendo fogo em cima delas.

Na descrição do naufrágio do patacho Nossa Senhora da Candelária, em 1693, Francisco Correia afirma:

Notamos que a terra erailhada, habitada por aves e monstros. Mono vimos que tinha como oito palmos de altura e com dentes de quadro dedos (...). Cobra vimos que tinha a grossura de um pipote de oiro almudes e fazia tal ruído que nos deu em que cuidar (...). Vimos sair das águas uma mulher marinha e com tanta ligeireza entrou na terra e subiu no monte que não tiveram todos os companheiros o gosto de a verem. Tinha todas as perfeições até a cinta, que se discorrem na mais fermosa e somente a desfeavam as grandes orelhas que tinham pois lhe chegavam abaixo dos ombros e, quando as levantava, lhe subiam à distancia de mais de meio palmo por cima da cabeça (...). Todos se assustaram, menos eu, pois já tinha visto outra no Cabo de Gué e tinha perdido o medo com outras semelhantes aparições: eu me lembro que junto a Tenerife vi um homem marinho de tão horrendo feitio que parecia mesmo o demônio. (Ferreira, 1980:92)

O Desaparecimento das Ilhas Paradisiacas

As ilhas encantadas e misteriosas foram desaparecendo dos mapas e portulanos à medida que as viagens das descobertas e os novos conhecimentos científicos avançaram nos séculos XVI e XVII. No dizer de Joaquim Carvalho (*Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XVI*), citado por Holanda:

As idéias geográficas acerca da África começaram a ruir subitamente com a passagem do Equador, e com este rasgo audaz os nossos pilotos articulam, ao mesmo tempo, os primeiros desmentidos à ciência oficial e aos prejuízos comumente admitidos. A inabitabilidade da zona tórrida, certas idéias sobre as dimensões da terra, as lendas de ilhas fantásticas e de terrores inibitórios, tudo isso

que obscurecia o entendimento e entorpecia a ação foi destruído pelos nossos pilotos com o soberano vigor dos fatos indisputáveis.
(Holanda, 1992:6)

No entanto, apesar de as ilhas paradisíacas de São Brendão e Santo Amaro terem desaparecido dos mapas e portulanos, elas continuam a povoar o imaginário humano, como um lugar de beleza, de isolamento e de uma vida natural, separada dos males da civilização.

Ainda hoje, as ilhas são consideradas lugares de encantamento, como afirma Beck (1973):

A idéia de ilhas encantadas não é, de nenhuma maneira, somente propriedade dos povos nórdicos. Como a crença em monstros marinhos, ela é extremamente antiga e universal. Essas terras foram vistas por viajantes em todas as eras de que se tem informação, com exceção do presente século — e ainda hoje muitos acreditam nelas. lhas encantadas aparecem em número limitado. Em primeiro lugar existem ilhas que nunca mais foram vistas. Usualmente aparecem em meio a um nevoeiro (...). Depois existem ilhas que aparecem e afundam. Enfim, há ilhas de cristal ou gelo (...). Finalmente há grande número de ilhas habitadas por demônios ou criaturas estranhas, abrigando feiticeiros, perigosas ou apresentando uma atmosfera cheia de riscos para o homem. Uma dessas ilhas é Bermuda, que segundo os marinheiros é habitada somente por porcos e cabras que, segundo a tradição, tem conexões com o demônio e as bruxas.
(Beck, 1973:269)

Desde o século XVII, porém, operou-se uma mudança que viria possibilitar um novo olhar. Entre 1660 e 1675 os mistérios do oceano dissiparam-se graças aos progressos realizados, na Inglaterra, pela oceanografia. No entanto, ainda em 1861, quando o general Charles Gordon desembarcou nas ilhas Seichelles, no oceano Índico, acreditava ter chegado

ao Paraíso, onde encontrou a árvore do bem e do mal, constatando que um dos aborígenes se chamava Adão. (Magasich-Airola e de Beer, 1994:51)

CAPÍTULO 10

A ILHA NO IMAGINÁRIO EUROPEU NO PÓS-DESCOBRIMENTO (SÉCULOS XVII-XIX)

*Ah! Todo cais é uma saudade de pedra...
Ah, quem sabe, quem sabe, se não parti outrora,
antes de mim
Dum cais; se não deixei, navio ao sol
Oblíquo da madrugada,
Uma outra espécie de porto.*

Fernando Pessoa – *Ode Marítima*

Corbin (1989), ao analisar as representações que os europeus (sobretudo britânicos e franceses) faziam da praia e do mar, sugere que até meados do século XVIII esses ambientes eram tidos como malsãos, impróprios à vida humana. O mar continua **sendo** o domínio do perigo e dos monstros, e as praias significam ainda o perigo das invasões, o espaço da maresia, dos dejetos do mar e dos ares fétidos. Para Corbin, nessa época, as ilhas com praias significavam o não-civilizado, o não-domesticado, domínio do selvagem, como sucede com a praia da ilha de Robinson Crusóé:

*(...) A praia não é aqui senão o palco das
catástrofes, cujo vestígio conserva: o barco*

veio chocar-se contra os recifes costeiros; é na praia que seus destroços — úteis — são lançados. Acima de tudo, a areia traz a marca das forças selvagens e ameaçadoras, símbolos do desejo. É ali que os antropófagos se entregam às suas orgias sob o olhar fascinado de Robinson, 'voyeur' ameaçado pela festa coletiva. É da praia que surge a ameaça contra o refúgio maternal que o herói maternalmente construiu; é também pelo mar que os bandidos amotinados farão sua interrupção. Sobre a areia, que conserva a marca dessas incursões e sobre a qual ele observou os selvagens em sua nudez, Robinson não se demora: ele não brinca, não toma banho. (Corbin, 1989:25)

A partir de meados do século XVIII, a imagem da praia e do mar começou a se alterar, com o surgimento dos cantos idílicos dos profetas da teologia natural e a moda de viagens clássicas às praias quentes do sul da Itália. A praia começou a representar um local de cura tanto para o corpo quanto para a alma.

Não somente as praias dos continentes, mas também as ilhas são procuradas para a cura e para a reverência do mundo natural. As ilhas européias, pelo seu isolamento e pela sua beleza, começaram a ser buscadas pelos primeiros turistas e pelos viajantes desejosos de contato com o exótico e o natural. O progresso da ciência, sobretudo da oceanografia, serviu para exorcizar crenças antigas e a visão negativa do mar e da praia até então existentes na Europa.

A Ilha e as Utopias Sociais

A partir do século XVI tornaram-se freqüentes a descrição de sociedades utópicas criadas em ilhas. A mais conhecida é a Utopia, descrita por Thomas More, publicada em 1516. Essa ilha estaria situada a 15 milhas da América do Sul e sua sociedade organizada e planejada teria sido idealizada pelo rei Utopo, que teria também separado o espaço insular do

continente. A sociedade estaria baseada no trabalho agrícola e artesanal e a produção era planejada cuidadosamente, gerando um bem-estar que nenhuma sociedade teria alcançado até então. A produtividade do trabalho era alta, e cada cidadão não precisava trabalhar mais que seis horas. Ao contrário das sociedades mercantilistas do século XVI, ali o ouro não tinha valor algum. Utopia era uma república **na qual** os responsáveis políticos eram eleitos por voto direto, não existindo propriedade privada. Apesar de ser uma sociedade igualitária, havia escravos, constituídos, principalmente, pelos delinquentes. Havia liberdade e tolerância religiosa. Uma grande parte das atividades eram comunais, como as refeições, a educação das **crianças etc.** Na ilha Utopia havia **grande** avanço das ciências, **capaz de transformar** um solo estéril em extremamente fértil.

Não é por acaso que esse país utópico se construiu num ambiente insular, pois este oferece à imaginação o espaço privilegiado da determinação ideal da *perfeição humana*. Além disso, é importante se observar que nesses relatos utópicos não somente o espaço imaginário se opõe ao histórico, como também o tempo é abolido, como sucede nas lendas das ilhas paradisíacas do mundo grego e medieval. Nesse sentido, o tempo das sociedades utópicas, mesmo quando não estão situadas em ilhas, é um tempo insular, fechado em si mesmo. **(Baczko, 1974)**

*A ilha como lugar de utopia sempre esteve presente na tradição literária utópica. Na Utopia de Thomas Morus, o arquétipo do gênero, o reino da Utopia toma a forma de uma ilha distinta, separada, autárquica e ao abrigo da história. A fundação da Utopia é um ato decisivo imposto pelo rei Utopus sobre a natureza e sobre os homens pela construção de um istmo de separação. Esta ruptura topográfica é também um corte temporal na medida em que o lugar utópico é **a-histórico**; os habitantes da Utopia aparecem como construindo tudo de novo, sem o peso do passado. O isolamento cioso dos **Utópicos**, cercados pelo mar, é ainda sublinhado pela presença de costas abruptas e inacessíveis, mas*

o caráter inóspito é compensado pelo porto, sítio de segurança ao termo de uma longa viagem. A ilha de Morus torna-se, assim, um símbolo complexo na medida em que representa a oposição semântica do aberto e do fechado, e o mar é considerado como via de acesso, ou ao contrário, obstáculo e proteção. (Fortunati, 1995:144)

No século XVIII também foram descritas várias sociedades utópicas que tinham se desenvolvido em ilhas. Em 1627, Francis Bacon descreve a Nova Atlântida, sociedade ideal que teria se desenvolvido no Pacífico num grande arquipélago. A sociedade é igualitária, a terra pertence a todos, não havendo acumulação de riquezas. Nesse arquipélago existiria a casa de Salomão, dedicada às várias ciências e onde se desenvolviam vários tipos de pesquisas que permitiam um grande desenvolvimento humano e tecnológico.

Charles Sorel, em 1657 descreveu, em *La maison des jeux*, as **ilhas** Maravilhosas, arquipélago do Atlântico, onde as mulheres governavam a sociedade, tendo estabelecido um sistema econômico e uma política própria.

A **ilha** da Filosofia, descrita em 1790 por Abbé Balthazard, estaria situada no litoral dos Estados Unidos, e nela não havia governo nem religião. A atividade principal desses ilhéus era a filosofia, coexistindo, pacificamente, em suas academias as mais variadas escolas de pensamento.

Racault (1994) faz uma relação entre as lendas sobre os corsários que infestavam os mares do Caribe e do Oceano Índico e as utopias insulares dos séculos XVII e XVIII. A busca de tesouros escondidos por piratas em ilhas, mais de um século depois do livro de Stevenson, *A Ilha do Tesouro*, continua a atrair a atenção de **numerosos** aventureiros (e mesmo governos) à procura dos lendários tesouros escondidos.

A procura dos tesouros perdidos, escondidos ou afundados depois das batalhas navais por piratas e flibusteiros que infestavam as Antilhas no século XVII tornou-se um dos grandes temas da literatura de aventuras. Um tema que

acabou por romper a barreira entre o imaginário e o real. Não se passa um ano sem que os aventureiros modernos não procurem e não pensem ter encontrado um desses tesouros escondidos. (Lacassin, 1974:16)

Para Racault (1994), a miragem do ouro é apenas uma parte da lenda dos piratas, que, no entanto, inclui o sonho exótico da liberdade política, a fuga para longe, livre de todo controle moral das rígidas sociedades européias da época. Nesse período a ordem social burguesa, na Inglaterra, estava destruindo as esperanças radicais de mudança social então existentes, e a monarquia francesa aumentava também o controle sobre a vida dos cidadãos.

A pirataria pode ser vista não somente como uma revolta individual e anárquica contra as regras sociais, morais e religiosas, mas também como uma forma de contra-sociedade, um modelo positivo de uma outra forma de organização coletiva. (Racault, 1994:40)

Ainda segundo Racault (1994), esses ideais libertários e democráticos se inscreviam na própria organização dos barcos piratas, **na qual** se combinavam, de um lado, uma dura disciplina, e, de outro, um espírito democrático e igualitário. Esse ideais se manifestavam, por exemplo, pela escolha democrática do capitão e oficiais, pelas decisões importantes tomadas democraticamente e pela distribuição dos produtos da pilhagem.

Entre 1670 e 1730, quando a pirataria chegou a seu auge no Caribe e no Oceano Índico, desenvolveu-se na Europa um período de questionamento da ordem moral e dos modelos políticos então existentes que se refletiu, por exemplo, no florescer de uma literatura de relatos de viagens a lugares distantes, **em que** imperavam modelos sociais e políticos distintos dos europeus. Muitas dessas novelas, com base em relatos de viagens, foram escritas por exilados protestantes, ou livre-pensadores, relatando sociedades

imaginárias localizadas em ilhas distantes. *A história dos Sevaritas*, de Denis Vieiras (1675), *Voyages et aventures* de Jacques Massé (1710), *La Terre Australe Connue*, de Gabriel de Foigny (1676) são novelas que relatam sociedades utópicas insulares. **Nelas** o Estado e a moeda são **abolidos**, **não** existem classes sociais **nem** propriedade privada.

A *General History of the Robberies and Murders of the most notorious Pyrates*, escrita em 1724 por Captain Charles Johnson (pseudônimo), relata a tentativa da **fundação** de uma dessas sociedades na **ilha** de **Madagáscar**, num lugar chamado Diego Suarez, no final do século XVII, **com** o nome de **Libertália**. Essa sociedade apresenta todos os ideais libertários que foram, em parte, absorvidos pela Revolução **Francesa**, que somente ocorreu décadas depois da publicação do relato. Essa sociedade, cuja existência histórica nunca **pôde** ser atestada (Racault, 1994), teria sido destruída pelo ataque dos aborígenes locais.

Um outro relato sobre a utopia insular é a de Henri Duquesne, *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Eden* (1689), que descreve a **fundação** de uma sociedade imaginária na **ilha** do Éden, descrita como um paraíso em que o homem não precisa trabalhar para sobreviver. Ao contrário do relato anterior, neste o homem é descrito como **parte** do mundo natural, vivendo em harmonia com a natureza. (Racault, 1994)

A novela de Daniel Defoe, *A vida e as aventuras de Robinson Crusóé*, escrita em 1719, também pode ser tida como um desses escritos utópicos, ainda que reafirmando os valores morais burgueses existentes na Inglaterra. Nesse sentido, não pode ser considerada uma utopia radical, propondo **outro** tipo de sociedade, como ocorreu nos relatos anteriores. A ilha de Robinson Crusóé é uma descrição da condição humana **em que** o trabalho é uma condição para a sobrevivência. Defoe enfatiza a importância do trabalho e da capacidade de invenção humana para construir a cultura **com base na** natureza selvagem. O herói, com o aparecimento do indígena **Sexta-Feira**, começou também a construir uma sociedade em que se cristalizava a relação senhor-escravo que aliás também foi descrita quando

Crusoé **chegou** ao Brasil (também depois de um naufrágio), implantando um engenho de cana-de-açúcar com o uso de escravos africanos. No processo de socialização do indígena, Defoe retrata os valores da incipiente sociedade capitalista inglesa do século XVII. Nesse sentido, a descrição de Defoe pode ser vista, **notadamente**, como uma reafirmação ideológica dos valores vigentes:

A ilha de Robinson apresenta todas as características do Éden após a queda: a felicidade serena ali se realiza, com a condição de que o homem não poupe seu suor, de que organize o tempo e administre minuciosamente seu trabalho. No correr das páginas, o romance, como se sabe, recapitula simbolicamente as etapas da civilização dentro de uma perspectiva prometêica: a coleta e a pesca, a agricultura e a criação de animais. Mas esse Éden situa-se no interior das terras, no meio das pradarias e dos bosques. O indivíduo solitário dispõe aí de uma série de refúgios interligados que desembocam no subterrâneo, última salvaguarda da intimidade ameaçada. (Corbin, 1989:25)

Ballantyne, já em meados do século XIX (1858), segue os traços de Defoe, escrevendo a *Ilha dos Corais*. Nesse livro, três amigos ingleses, depois de um naufrágio aportaram também numa ilha deserta e somente com uma faca quebrada e um binóculo conseguiram sobreviver. O autor descreve a liberdade dos jovens na ilha, inexistente na rígida sociedade inglesa, que, aliás, também é enfatizada anteriormente por Defoe, em *Robinson Crusoé*. O herói de Ballantyne, assim como *Robinson Crusoé*, desafiou a autoridade paterna partindo numa viagem de aventura, e pagaram com o naufrágio a sua transgressão. **Em tais** romances, a ilha selvagem, paraíso perdido, foi invadida por indígenas canibais, cujas práticas antropofágicas ambos os heróis tentaram evitar, reafirmando assim os valores das sociedades de onde provinham.

A Ilha dos Naturalistas

As descrições das ilhas do século XVIII já tinham perdido, em parte, o apelo imaginário das ilhas do período dos Descobrimentos portugueses e espanhóis. No entanto, segundo Bonnemaison (1986), as expedições metódicas e de caráter científico dos navegadores britânicos e franceses no curso do século XVII acabaram com o mito da existência da *Terra Australis*, no Pacífico (por exemplo, Cook, de 1768 a 1779). Segundo ainda Bonnemaison, esses navegadores, apesar de não chegarem à *Terra Australis*, descobriram as *ilhas felizes* onde vivia o bom selvagem rousseauiano. Numa célebre carta, Commerson, o botânico da expedição de Bougainville, escrevia que ele havia visto o *estado natural do homem*, nascido essencialmente bom, isento de preconceito, e seguindo, sem arrependimento e remorsos, os doces impulsos de um instinto sempre seguro, porque ainda não tinha sido degenerado pela razão. (1988:28)

No caso da maioria das ilhas tropicais, transformadas em colônias, aos viajantes se seguiram os missionários, os aventureiros, os marinheiros desertores e finalmente os homens de negócio que passaram a usar os ilhéus como mão-de-obra barata nas plantações de coco e de outros produtos locais.

A Ilha dos Escritores Românticos

Um dos clássicos da literatura francesa, *Paul e Virginie*, de Bernardin de Saint Pierre, publicado em meados do século XVIII é um romance sobre duas crianças, filhas de migrantes na **ilha** Maurício (Île de France) que se enamoram. A ilha é descrita como um refúgio de felicidade para os que, por uma razão ou outra, abandonam a metrópole. O abandono da ilha por Virginie rompe a felicidade paradisíaca da ilha, e na sua volta para reencontrar **Paul** o barco que conduzia a heroína naufraga quando já tinha ancorado para o desembarque. Esse romance acentua os aspectos paradisíacos, mas também **os que** trazem o sofrimento e a morte dos jovens apaixonados, cuja vida era descrita como saudável, natural, sem pecado se

comparada com a da metrópole. Nesse sentido, Saint-Pierre descreve a ilha como o espaço onde se podem desenvolver formas de vida e solidariedade consideradas ameaçadas na Europa Ocidental.

Jean-Jacques Rousseau, um dos precursores do **Romantismo** francês, via na ilha o local onde o homem poderia desenvolver suas qualidades de um ser **intrinsecamente** bom. Na vida, como na obra de Rosseau, o sonho com as ilhas é constante, na maioria das vezes marcado pela saudade e pela nostalgia, lembrança do paraíso perdido. O filósofo e escritor que **envelhece descreve** sua **vida** como um mar agitado, semeado de ilhotas e sua memória o leva de uma margem à outra **desse** arquipélago imaginário.

Exilado na ilha de Saint-Pierre, Rousseau escreve: “*Eu me despedia, de **algum modo**, de meu século e de meus contemporâneos, e dizia adeus ao mundo isolando-me nesta ilha para o resto de meus **dias**”.*

*Em seu romance Emile, o livro de cabeceira da personagem é Robinson Crusoé, manual, por **excelência**, da **auto-suficiência** na vida. No início de seu casamento, Emile e Sophie viviam num isolamento campestre. No fim da vida, este estado se reproduz numa ilha, mas num isolamento mais ciumento, definitivamente ao abrigo das feridas que lhes causam os homens. Tudo está esquecido, diz Emile, esta ilha é de agora em diante o universo para mim. Esta obra testemunha a impossibilidade de se integrar num mundo corrompido, conservando uma possibilidade de felicidade pela virtude: o retiro numa ilha denuncia o desastre irremediável do mundo exterior e por isso se entende porque Jean-Jacques, até o fim de sua **vida**, sonhou em retomar e terminar esse livro. A ilha de Emile e de Sophie era a representação de sua insularidade interior, dolorosamente conquistada. (Trousson, 1995:112)*

Alguns precursores do **Romantismo** ainda no século XVIII descobriram o prazer íntimo de usufruir do isolamento que a ilha oferece.

Assim, segundo Corbin (1989), Richard Townley escreveu em 1789 um diário na ilha de Man, onde descrevia detalhadamente os bons ares da ilha para sua saúde. Observava a subida da maré como "um doce murmúrio". Gostava de passear pelo porto e pelo mercado de peixes. Observava com prazer o barco-correio, os navios carvoeiros e algumas corvetas **pertencentes** aos nobres. Na temporada do arenque, maravilhava-se com a volta dos barcos pesqueiros, apesar do incômodo olfativo que lhe causava a secagem dos peixes. Sempre que podia, voltava para a casa pela paisagem arcadiana de um risonho vale no interior da ilha. Gostava de contemplar os "horríveis" ou "românticos rochedos" refletindo nisso a influência do código pitoresco da época. Em suma, reencontrava-se, em seu comportamento, o esquema clássico da aventura de Robinson, o desejo de dominar o território pela meticulosa inspeção da totalidade do entorno. O livro encerrava-se, uma vez completado o ciclo das estações, com a apreciação global da salubridade da ilha. Setenta anos antes da **estada** de Michelet em Saint **Georges de Didone**, Townley contemplava, de seu abrigo à beira-mar, o doce murmúrio ou o ruído das ondas noturnas; observava também atentamente, durante seus incessantes passeios pela área, a cor das algas, o canto das aves do mar, **os peixes.** (Corbin, 1989)

Os próprios românticos inspiram-se em modelos anteriores e muitos deles lêem o pitoresco do quadro à maneira banal dos turistas (...). No entanto, os criadores românticos, os primeiros a formular um discurso coerente sobre o mar, enriqueceram poderosamente os modos de fruição da praia e acentuaram o desejo inspirado por essa indecisa fronteira. Eles renovaram o sentido, ampliaram o alcance das práticas já solidamente ancoradas. Forneceram modelos de contemplação — ou melhor, de confrontação, que aos poucos foram desqualificando as figuras anteriores do prazer do vento, da areia e do mar. Os românticos propuseram novas maneiras de cavalgar ou passear, de errar pela praia, de postar-se no promontório. Com uma nova eloquência

souberam descrever as emoções do banho e as delicadas impressões da beira-mar. (Corbin, 1989:192)

Para os românticos, a visão da ilha estava impregnada de imagens do intimismo, de refúgio e de liberdade. Assim, Edouard Richer, em 1823, descrevia a ilha de **Noirmoutier**:

É bom ver-se momentaneamente encerrado num lugar cujos limites foram colocados pela própria natureza. As circunscrições políticas e morais constroem o pensamento: têm o aspecto de uma prisão; as do oceano, ao contrário, trazem consigo idéias de repouso, segurança, e o elemento em torno parece estar ali tanto para vos defender como para vos isolar do resto do mundo. (Corbin, 1989:193)

Corbin, resume a visão dos românticos **deste modo**:

*Quer sejam defendidas por um círculo de ferozes recifes, quer apareçam banhadas de um mar paradisíaco, as praias da ilha se oferecem como refúgios seguros, uma inocência infantil vem abolir por um tempo o conflito instaurado entre o desejo natural e o dever moral. A busca do retiro e da ilha afortunada transforma-se, nos românticos, em desejo de aconchego materno. Na ilha imagem mítica da mulher, da virgem, da mãe, podem manifestar-se livremente as cenas de **regressão**.”* (Corbin 1989:193)

Os modelos literários da renovação das condutas são muito numerosos; Byron se compraz com a aventura robinsoniana sonhada, ao narrar os amores de Don Juan e de Haidée na ilha de Cíclades, erotizando o tema da inocência paradisíaca.

A influência do código romântico vai ser traduzida tardiamente na estética e na estratégia promocional imposta pelos guias turísticos, e até

meados do século XIX estes propagavam, sobretudo, o projeto pitoresco e a natureza selvagem.

A Descoberta dos Ilhéus e sua Morte Anunciada

Depois de 1780, alguns viajantes tentaram fazer o inventário dos usos e costumes, os quais sublinham a particularidade dos povos insulares que a civilização ainda não despojou da *localidade*. Thevenart, em 1799, esboçava um quadro etnológico da ilha de Ouessant, na Bretanha. No início do século XIX se iniciaram os estudos estatísticos sobre as populações litorâneas da França. Por outro lado, começam a aparecer estudos sobre os pescadores **a pé** e os pescadores costeiros.

As ilhas do Atlântico são as primeiras estudadas sob esse ângulo porque - lugares fechados e isolados - aí se projetam as utopias do bom e do mau selvagem, esperando-se assim que os viajantes republicanos se ponham em busca da ilha virtuosa. (Corbin, 1989:227)

Alguns viajantes, observando o atraso **socioeconômico** do litoral e das ilhas francesas, acreditavam ver nos habitantes os remanescentes dos celtas, dos bascos e bretões. Começa-se a descrever, no início do século XIX, o modo de vida das populações litorâneas e insulares que passam a ser, segundo Corbin, o povo depositário do legendário litorâneo. O modo de vida baseado na pesca e na coleta de organismos marinhos passou a ser valorizado. A escuta do povo do litoral na Europa possibilitou também o encontro, imaginário, com o passado submerso da humanidade e do indivíduo, estabelecendo-se mais uma vez o paralelismo entre as profundezas do mar e o psiquismo. (Corbin, 1989)

*Não se trata mais apenas de recolher fragmentos, de salvaguardar ruínas e vestígios, como ambicionava a arqueologia **céltica** (...).*

Dessa vez, a busca é um começo de imersão no frescor, na inocência, na energia, na seiva poderosa de uma humanidade que conserva no núcleo de sua linguagem, de seus mitos, de seus ritos, contos e lendas de que é depositária, tanto o traço das origens quanto o testemunho dos séculos que passaram. (Corbin, 1989:236)

Para alguns, as ilhas simbolizavam o lugar em que o tempo estagnou, onde se podiam encontrar os traços de uma civilização feliz, igualitária, com costumes rústicos e sábios. O mito do bom selvagem não esperou aí o **Século** das Luzes. Desde o início do século XVII, os pescadores ilhéus eram o modelo da vida feliz, alheios às mudanças mundanas do continente.

Até meados do século XX, a maioria das pequenas ilhas oceânicas e costeiras européias viviam à margem das grandes mudanças econômicas e tecnológicas que ocorreram no continente, o mesmo sucedendo com a maioria das ilhas brasileiras.

Para Cabantous (1990), as ilhas, principalmente as menores, equivalem aos quarteirões marítimos das cidades litorâneas, onde os pescadores e demais trabalhadores marítimos desenvolvem um tipo de vida particular, em que sua reprodução social passa pelo ritmo das marés. No Brasil, alguns desses quarteirões de pescadores em cidades litorâneas são formados também com **migrantes** provindos de ilhas, como o existente em Santos para onde afluíram os **que saíram** de Ilha Bela.

Nesse sentido, as ilhas são consideradas **lugares** em que se perpetuam relações harmoniosas entre os homens entre si e com a natureza, reconstituindo a noção do *bom selvagem*. Para Cabantous (1990), essas zonas privilegiadas são espaços de vivência humana necessários à afirmação da identidade de **microssociedades** oceânicas, pouco a pouco ameaçadas pelo crescimento e diversificação das cidades, pelo contato com o mundo urbano. Os riscos desse contato são sentidos pelas populações marítimas, provocando às vezes um comportamento fechado, refletido na reprodução do

comportamento matrimonial. Nesse sentido, as ilhas servem de quadro protetor de uma identidade social ameaçada.

Jean Didier Urbain (1994) **faz** uma análise envolvente e minuciosa sobre o desaparecimento progressivo das populações de pequenos pescadores das praias da Europa Ocidental já a partir da segunda metade do século XIX, após terem sido descobertos e descritos pelos *viajantes pitorescos* do **fim** do século XVIII e inícios do XIX. Eles eram considerados parte da paisagem natural das praias selvagens, personagens exóticas e diferentes. A primeira morte foi realizada pela pintura do **fim** do século passado, quando a praia passou a ser representada deserta, com algumas velas fantasmas ao fundo, representando os barcos dos pescadores:

É lá sobretudo (no fundo das telas) que estão os pescadores: a perder de vista. Eles estão no mar ou no porto, e não mais na praia. A praia dos turistas começa a se esboçar aí. Ela será um cenário destituído dos selvagens. Certamente, do norte para o sul, este desaparecimento não ocorrerá ao mesmo tempo e tão radicalmente. O sul resistirá por mais tempo a esta desintegração, à separação entre os nativos e os freqüentadores das praias. (Urbain, 1994:62)

Ao norte da Europa, nos inícios do século XX já havia se completado a separação física entre os pequenos pescadores e os turistas, ao passo que na Espanha, por exemplo, ela se deu na década de 60. Nas pinturas que representavam as praias já no **fim** do século passado, os barcos dos pescadores foram substituídos pelas **cabinas** e guarda-sóis dos veranistas. As praias continentais, e posteriormente as insulares, na **Europa**, deixaram de ser espaços de contemplação dos escritores românticos para se tornarem locais de turistas.

Pictórica ou romântica, essa socialização mundana da praia, como 'limpa' de seus autóctones é um signo que pressupõe uma

inversão histórica fundamental quanto às relações psicológica e cultural no litoral, espaço não mais de uso mas de troca, não de trabalho mas de recreação; finalmente, espaço não mais de produção mas de consumo (...). O litoral torna-se um quadro 'natural', desembaraçado do trabalho e dos trabalhadores, de onde as realidades da produção são banidas, visualmente abolidas; um quadro valorizado enquanto tal pela sociedade terrestre e urbana, a chamada 'classe do lazer'. (Urbain, 1994:65)

O crescimento do veraneio litorâneo e insular levou a uma distinção espacial: de um lado o porto de recreação, com seus veleiros, de outro lado, espremido nos cantos, e freqüentemente em reduzidos quarteirões em torno do porto de pesca, a casa dos “selvagens” remanescentes do mundo natural transformado. Esse mundo marginal se aproxima do folclórico, figura de decoração e objeto de visitas turísticas em busca do passado. Ou como descreve ainda Urbain:

Mas voltemos à evocação tática dos fatos que me conduziu a empregar os termos de 'vestigio' e de 'reserva indígena'. Eles anunciam uma forma superior de captura e separação do autóctone, não mais fundada num afastamento e na simples repartição dos territórios, mas no cerco de um pelo outro. (Urbain, 1994:70)

É verdade que **a urbanização** dos pescadores em forma de gueto não foi somente fruto do avanço do turismo litorâneo, mas ocorreu também com o surgimento da pesca industrial na Europa. Essa pesca exigiu uma concentração de meios de produção (portos, entrepostos para o pescado) **ao lado do** moderno porto de pesca.

Despovoada de seus trabalhadores, a praia do lazer se desenha como um mundo dissociado das realidades sociais e naturais: dos selvagens e da selvageria. Coincidência ou não, esta

*revolução industrial contribuiu para o despojamento semiótico da praia “à antiga”: apagaram-se os sinais da tradição que, ainda há pouco **tempo**, marcavam o lugar com sua presença e selavam a identidade local. (Urbain, 1994:76)*

Para Urbain (1994), ao contrário do turismo de montanha, a temporada **na praia**, hoje, se baseia num imaginário sem raízes culturais e sociais. Não tem sua origem num sonho de voltar ao povoado de origem, motivado pela procura de uma sociabilidade passada, rústica ou nativa. O imaginário da temporada na praia se traduz em fatos, seja pelo progressivo aniquilamento dos traços culturais e históricos que marcam o ambiente, seja precisamente pela escolha de um ambiente vazio e desabitado: a praia.

*Nesta perspectiva, a morte do pescador é, sem dúvida, o sintoma mais notável dessa estratégia simbólica do vazio que fundamenta a conquista do lazer na praia. O pescador guia e relator das histórias e lendas do lugar ao visitante desapareceu; e com **ele** a memória viva do lugar que desaparece, substituído pelo laconismo dos roteiros turísticos, azul ou verde, que, em matéria de **praias**, falam sobretudo do panorama, isto é, das belezas geográficas físicas, independentes das realidades humanas locais. (Urbain, 1994:84)*

É verdade que o avanço do turismo **em** ilhas **de** países como o Brasil não ocorreu ainda de forma tão dramática como a descrita por Urbain na Europa Ocidental. Muitas ilhas, sobretudo as oceânicas, conseguiram guardar, até recentemente, atividades econômicas tradicionais, como a pequena agricultura, a pesca artesanal, a criação de pequenos animais, até serem descobertas como locais privilegiados para um turismo seletivo.

Mais recentemente, sobretudo com os avanços da aviação e do transporte marítimo de turismo, primeiro as ilhas européias, sobretudo as do Mediterrâneo e depois as longínquas ilhas tropicais se tornaram o novo ícone

do lazer privilegiado. Não é por acaso que dos 108 Clubes Mediterranée existentes no mundo em 1989, cerca de 33 foram construídos em ilhas (Péron, 1993). No Brasil, a ilha de **Itaparica** é, hoje, **conhecida** fora da Bahia, pela existência de um seletivo **Clube** Mediterranée. Para Urbain (1994) o **Clube** Mediterranée, símbolo do turismo seletivo, é um fenômeno de seu tempo, e não pode ser isolado historicamente quanto a seu poder simbólico. Sua estratégia de ruptura, o *polinesianismo*, se encontra difundido hoje sob outras formas, menos espetaculares. Na publicidade do **Clube** existe uma descontextualização evidente: não importa o país, o essencial é a criação de uma *ilha exótica de lazer* vendida, a altos preços, para uma clientela seleta.

Os primeiros turistas que descobriam as praias desertas de algumas ilhas mais próximas do continente (como a **ilha** Bela, em São **Paulo**) como refúgio para suas férias de verão, com o afluxo dos visitantes, passaram a buscar outros paraísos insulares mais distantes. Quando seu universo de referência é ameaçado pelo turismo de massa, esse veranista vai em busca de praias e ilhas mais distantes e selvagens, produto natural puro em oposição aos lugares mais tocados pelo homem. Trata-se de uma verdadeira *robinsonada*, o contato com o exótico desprovido da presença de moradores autóctones. Estes são aceitos, quanto muito, como decoração incorporada ao mundo natural isolado e selvagem.

Em países como o Brasil, a sofisticação vai ainda mais além, pois o paraíso insular típico não pode ser compartilhado com ninguém, dando origem à compra de ilhas e ilhotas, sobretudo na região de Angra dos Reis. Aí o símbolo da *ilha selvagem* é levado ao extremo, pois até os raros habitantes locais, os caiçaras, são expropriados e abandonam seu lugar de trabalho e moradia que se metamorfoseia em lugar de lazer exclusivo. Robinson Crusóé prescinde de seu Sexta-Feira e essa exclusão é freqüentemente justificada pelo novo proprietário como necessidade de *preservação ambiental* para aplauso de órgãos ambientais que **incentivam** a iniciativa privada no esforço de conservação da floresta. Verdadeiros zoológicos, cujos animais são alimentados artificialmente e hortos florestais são implantados pelo novo

Crusoé para justificar a apropriação privada do patrimônio público. Impõe-se sobre os moradores tradicionais o **neomito** da natureza intocada, primitiva, paradisíaca, necessariamente desabitada a não ser pelo anjo guardião que com sua espada afasta os eventuais incautos visitantes. Esse mito da natureza selvagem é então recriado nos tempos modernos e a ilha, invadida e conquistada pelo novo proprietário, é vendida simbolicamente como um paraíso funcional: sem essa apropriação, esse espaço insular seria irremediavelmente destruído, tornando o inferno da natureza degradada. Sobre os mitos e lendas das populações insulares tradicionais (caiçaras) que muitas vezes auxiliam na conservação da ilha e seus recursos é imposto um novo mito, considerado mais eficiente. Existem, **então**, distintos paraísos: o paraíso insular anterior, habitado por **pescadores**, dá lugar a um novo paraíso, *ecologicamente protegido*.

Existem ainda outras formas menos elitistas de conquista da natureza selvagem mas que, **grosso modo**, se pautam pela mesma simbologia do mundo natural intocado: o ecoturismo. Para se contrapor ao turismo *tout court*, propõe-se uma nova forma de **turismo ambulante**, pela qual um seletivo número de pessoas tem o privilégio de conhecer áreas pristinas (Diegues & Nogara, 1994), muitas vezes localizadas em áreas naturais protegidas cujo acesso é negado mesmo aos moradores tradicionais.

Com a expansão de novo turismo, as paisagens insulares passaram a ser vendidas pelas agências de turismo como o último recanto de paz, de tranqüilidade e do exótico. Na Europa, as ilhas Baleares, as Canárias e posteriormente as ilhas do Pacífico e do Caribe se transformaram em circuito obrigatório para a viagens dos turistas mais ricos e dos iates e cruzeiros.

As mudanças causadas pelo turismo **nos** ambientes insulares foram drásticas, não somente **no** ambiente físico, mas **nas** formas tradicionais de vida. As dificuldades em se manterem as atividades tradicionais, como a agricultura e a pesca, em vista da concorrência da grande pesca e agricultura, associadas à melhoria dos meios de comunicação, aceleraram o êxodo de grande parte dos ilhéus, a venda de suas propriedades e a introdução de outras atividades associadas ao turismo. Mesmo nas ilhas tropicais, onde

anteriormente **tinha-se** desenvolvido a monocultura do tipo *plantation*, como ocorreu no Caribe, a partir da segunda metade do século XX houve uma introdução acelerada das atividades turísticas, sobretudo a partir da década de **70 e 80**.

Por outro lado, a partir da decadência das atividades tradicionais em muitas ilhas, seus habitantes não têm muitas alternativas econômicas, e muitos passam a viver da renda conseguida durante três ou quatro meses do ano, em atividades ligadas ao turismo. Se, no entanto, algumas populações tradicionais de pescadores de certas ilhas mediterrâneas conseguem ainda se manter, a situação é diferente em muitos países do Terceiro Mundo.

Muitos autores analisaram o impacto das atividades turísticas sobre a cultura e o modo de vida dos insulares. Péron (1993), por exemplo, descreve o comportamento dúbio e conflituoso que os habitantes de algumas ilhas da Bretanha desenvolveram em relação aos turistas. Em algumas ilhas há **rejeição** dos turistas como pessoas que podem ameaçar a organização social dos ilhéus, ao passo que em **outras** os ilhéus esperam essa “nova estação” como meio de sobrevivência.

CAPÍTULO 11

MARITIMIDADE E INSULARIDADE NA LITERATURA EUROPÉIA E BRASILEIRA

*Nous sommes tous poètes comme des enfants
quand nous songeons au fond de la mer, et nous
nous y perdons avec délices.*

Paul Valéry – *Mer, Marine, Marins*

O oceano e as ilhas fascinaram vários romancistas e poetas tanto europeus quanto brasileiros. O oceano aparece em suas descrições representado por uma multidão de símbolos e com base neles, pode-se ter uma idéia das várias significações do mar, das ilhas, dos marítimos e dos ilhéus. É também por meio da literatura (mas também da pintura, da música) que numerosos mitos e lendas relativos ao mar e às ilhas são guardados, quando as sociedades que lhes deram origem se transformaram ou mesmo desapareceram. Fomos buscar na literatura muitas representações do mar e das sociedades marítimas, ainda que a seleção das obras tenha sido orientada fundamentalmente pela disponibilidade de textos literários referentes a algumas sociedades ocidentais, como a anglo-americana, a francesa e a luso-brasileira. Na verdade, o material existente é tão rico que por si só poderia constituir-se no objeto de um trabalho único, mais aprofundado.

Literatura Anglo-americana

Na Inglaterra, país insular e marítimo do Ocidente, por excelência, as percepções e os escritos sobre o mar variaram muito, segundo as épocas e as escolas literárias. Jonathan Raban, em sua introdução ao *Oxford Book of the Sea* (1992), afirma que apesar de ser o mar um dos símbolos mais universais na literatura, seu sentido se transforma segundo os tempos e as sociedades. A literatura inglesa da Renascença, segundo Raban (1992), está repleta de navios, viagens, bússolas, mas pouco sobre o mar propriamente dito. Ele é visto como um caminho, como espaço de navegação, como rota da conquista colonial. Para os capitães e marinheiros, as tempestades são percalços a serem vencidos, mas as ilhas e os continentes são descritos com pormenores. Os navios são objetos de narrativas, mas não a massa líquida sobre a qual navegam. Até para Shakespeare, para o qual o mar é uma fonte inesgotável de metáforas, as descrições estão centradas no oceano triunfante, nas navegações e conquistas, nos perigos e tempestades. Segundo Raban, Shakespeare escreveu valendo-se uma cultura tipicamente marítima, para a qual o oceano estava no centro das conquistas e da construção do império colonial:

A idéia do mar se irradia através dos escritos de Shakespeare, como se irradia através da cultura de sua época. Ele existe mais como um espaço mágico, um reservatório de figuras, como espelho-imagem de uma imaginação triunfante e sem limites. (Raban, 1992:6)

A *Tempestade* (1991), escrita por Shakespeare no fim de sua vida, retrata a viagem do rei Dardano que, embarcando numa pequena nau, constrói, no meio do oceano, uma ilha palácio formosíssima, onde sua filha casa com o filho do usurpador do trono.

A maioria dos escritores do século XVII não valorizava o mar, considerado como o domínio de vida de gente, socialmente desqualificada e sem instrução.

No século XVIII operou-se, no entanto, uma mudança brusca na percepção e avaliação do mar na literatura inglesa. A teoria de Burke sobre o belo e o sublime foi extremamente influente na literatura e pintura inglesas do século XVIII e legitimou o mar como grande objeto da arte, tendo assim precedido os românticos como Byron e Turner. O *Naufração* (*The Shipwreck*) (1762), de William Falconer, foi considerado um dos maiores e mais populares poemas na língua inglesa até o século XIX.

Nesse mesmo período, apareceu a *Balada do Velho Marinheiro* (1798) de Coleridge, tido por Louit (1974) como um poeta que descreve o alto-mar como a imagem da morte, pelo infinito de sua superfície, pelo seu silêncio e sua imobilidade. Para Coleridge, a água doce das fontes é a pulsação da própria vida, ao passo que a água salgada é a imagem da calma mortal em que se desencadeiam as tempestades mortíferas. O mar apresenta as cores mais vivas e o gelo no qual o navio se perde não é branco, mas verde como a esmeralda, o céu tem cor de cobre ao meio-dia e a própria lua é demoníaca, pois aparece cercada por estrelas pálidas. À noite, dançam os fogos da morte e aparecem as serpentes marinhas.

O banho de mar para efeitos terapêuticos popularizou-se no fim do século XVIII. As paisagens marítimas e costeiras, com seus barcos e pescadores passaram a ser também objetos de interesse. A mudança de visão em relação ao mar se deve também, nesse século, às viagens pitorescas da classe média em busca do exótico e do prazeroso e quase todos os escritores dessa época deixaram suas impressões sobre as viagens marítimas de recreação.

Foi, no entanto, Byron que no século XIX iniciou a visão romântica do mar, como mundo natural, selvagem, não-domesticado. Seu enorme público de leitores se identificava com suas descrições sobre esse mundo selvagem porque, naquela época, a revolução agrícola industrial já tinha destruído as florestas na Inglaterra e a vida urbana era marcada pela degradação ambiental. Do mundo *natural* restava somente a vastidão do oceano.

O romantismo santificou a natureza, a solidão, o mundo selvagem num período em que, na Inglaterra, a solidão e o mundo natural eram coisas que rareavam e já não existia a natureza 'virgem' não-domesticada. A Alemanha tinha suas florestas, os Estados Unidos, suas fronteiras. A única natureza não-domesticada, onde o homem ainda podia se sentir pequeno e sozinho na vastidão da Criação era o mar. A Inglaterra tinha desenvolvido as maiores cidades e as indústrias mais mecanizadas do mundo, e por isso seu acesso ao mar — aquele universo alternativo — tornou-se cada vez mais precioso. (Raban, 1992:15)

Era nesse universo de liberdade que os autores românticos colocaram os heróis que afrontavam o mundo natural, não somente na Inglaterra de Byron, mas na França de Vitor Hugo. O que Byron foi para o romantismo, Turner foi para a pintura, atribuindo ao oceano um papel central em sua obra. Antes de pintar uma tempestade, Turner teria se amarrado num mastro de um barco de pesca, em Yarmouth, para poder melhor observar a tormenta. Como afirma Raban:

Turner, fazendo-se prisioneiro do vento e do mar torna-se o herói solitário e isolado da iconografia romântica — torna-se o Seafarer¹ de Child Harold. (1992:16)

A obra de Joseph Conrad, no final do século passado e início deste, enfatiza a vida livre e natural no meio marinho, em oposição à vida organizada e acorrentadora que existia no mundo urbano-industrial em expansão. No entanto, esse mundo mecanizado já estava invadindo os mares, com o aparecimento dos navios a vapor que substituíam os veleiros. A obra

¹ O "Seafarer" talvez seja o mais antigo poema escrito, por volta do ano 904 (d.C.), em inglês, copiado no *Exeter Book*, uma miscelânea de escritos anglo-saxões. O velho marinheiro fala de sua solidão, dos perigos que do seu desconforto na vida do mar, do seu destino e de sua necessidade de navegar. É também um livro escrito por um insular, pois segundo Ezra Pound, o marinheiro fala mais em viajar para o exterior que navegar.

de Conrad pode ser considerada uma reação ao maquinismo e suas conseqüências e uma apologia da navegação à vela.

O romantismo, que no início começou como um movimento radical, baseado na democracia e no equalitarismo, transformou-se depois num movimento conservador. Para Kipling, que celebrava a chegada da indústria, em sua novela, *Captain Courageous*, o mar era o domínio do herói, cujo barco era um veleiro navegando por um mundo natural e intocado, o oceano.

A obra marítima de Conrad, ainda no final do século passado considerava o mar como o último reduto de reação contra o socialismo e as idéias progressistas do continente. Por outro lado, a vida organizada e hierarquizada dos navios é, para ele, um modelo social a ser seguido (Raban, 1992).

Não se perde a impressão de que, em sua visão obsessiva da água, Conrad está construindo um contra mundo; um mundo-espelho de lucidez, livre dos horrores da vida democrática e industrial do século XIX. Seu amor por um é mantido pelo seu ódio do outro, e isso é agudizado pela consciência de Conrad de que está escrevendo sobre uma época em desaparecimento na vida do mar. (Raban, 1992:20)

Na literatura americana, ao contrário, o mundo natural e selvagem existe nas grandes extensões das pradarias.

O mundo firme e estável era o elemento da história americana — um relato, em grande parte, do grande movimento para conquistar e se estabelecer no interior do continente. O mar estava no início da jornada inglesa; era o final (objetivo) das viagens americanas. Nesse sentido, os escritores americanos estavam menos interessados no mar. Livres da pressão da história naval inglesa, os americanos começaram a ver o mar de uma forma mais

leve, transparente e colorida. Nesse sentido a oposição entre natureza (vida marítima) e cultura (sociedade urbano-industrial) não existia para os escritores americanos. Em seu livro Sailing around the World, Joshua Slocum apresenta uma visão positiva do mar, como lugar confortável para se viver. (Raban, 1992:20)

Para Louit (1974), a literatura da América, como sua história, está marcada por uma fronteira em perpétuo recuo, pela persistência de um lugar selvagem, onde, fugindo do progresso da civilização, o herói passara por uma prova de iniciação. Além das pradarias, esse lugar é também o oceano de Poe (em *Arthur Gordon Pym*) e de Melville (*Moby Dick*). Ainda segundo Louit, a viagem marítima de Poe e Melville não serve somente para comunicar o grande mito americano da fuga, da evasão, mas também o da iniciação e da procura. Em *Arthur Gordon Pym*, o mar se revela o lugar de terror onde o homem será destruído pelas forças cósmicas, perseguido pelas diversas imagens do mal.

Em muitos poetas aparece também um mar imaginário que arrebatou a noite em seu seio. É o mar das trevas — mare tenebrarum —, onde os antigos navegadores localizaram antes seu terror que sua experiência. A imaginação poética de Edgar Poe explorou esse mar das trevas. Muitas vezes, sem dúvida, é o obscurecimento do Céu que dá ao mar essas tintas lívidas e negras. No momento da tempestade em alto mar, na cosmologia de Edgar Poe, sempre aparece a mesma nuvem singular cor-de-cobre. Esse 'mar das trevas' é o panorama mais pavorosamente desolador que é dado a uma imaginação humana conceber. Assim o real singular se apresenta como um além do imaginável — inversão curiosa que merece a meditação dos filósofos... A água misturada com a noite é um remorso que não quer dormir. (Bachelard, 1989:106).

Para Melville, a representação do mar está intimamente ligada às imagens do mundo interior do homem:

Considerai bem um e outro: este mar e a terra. Não encontrareis aí uma curiosa analogia com alguma coisa vossa? Pois, como o oceano dos terrores banha e delimita a terra por todas as partes, assim a alma do homem contém um ilha do Tahiti, maravilhosa em paz e serenidade feliz, mas golpeada, de todos os lados, por todos os horrores e angústias da vida.
(Melville, 1986:123)

Em *Moby Dick*, o mundo insular adquire, com intensidade, múltiplas facetas, incluindo a imagem da temível baleia. Nessa obra-prima, o autor revela o aspecto ambíguo da baleia, metáfora da ilha, descrito como um *deus encarnado*, cuja grandeza e beleza somente podem ser comparadas à sua ferocidade. O cachalote branco personificava todos os poderes demoníacos existentes na vida, representando também a morte das milhares de vítimas que o oceano leva por meio de tempestades e naufrágios. O capitão Acab passou quarenta anos de sua vida procurando o monstro assassino, comparado ao demônio que lhe amputou a perna e que finalmente lhe tirou a vida.

Laberge (1988), ao analisar *Moby Dick*, afirma que o monstro é o significativo do próprio mar, que como afirma Melville não é apenas um tremendo inimigo do homem, mas insídia do mar, cujas mais temidas criaturas se movem debaixo da água, geralmente invisíveis, traiçoeiramente ocultas sob os mais encantadores matizes do azul.

O autor associa de início sonho e mar, meditação e água, dizendo que toda andança termina infalivelmente na água e lembra Narciso que nela se afogou. O ponto de partida da expedição de pesca da baleia é o estaleiro Peter Coffin, cujo sobrenome significa caixão. A fabricação do caixão era, aliás, uma das

atividades prediletas do carpinteiro do navio.
(Laberge, 1988:254)

Melville, em 1854, escreveu *Encantadas*, sobre as ilhas Galápagos, que havia visitado quando marinheiro. Nesse trabalho, o escritor descreve Galápagos como ilhas paradas no tempo, e portanto míticas. A mudança nunca chega: nem a das estações nem a dos sofrimentos. Ele descreve, também, as tartarugas gigantes, como se tivessem aparecido dos alicerces do mundo. Nelas, segundo a lenda, transformavam-se os capitães cujos barcos tivessem naufragado. Essas tartarugas parecem ter o mesmo simbolismo da baleia branca de *Moby Dick*, o animal dos horrores contra o qual tinha lutado Acab, com loucura imortal dos heróis, até o derradeiro naufrágio.

Mais recentemente, Hemingway em seu *O Velho e o Mar* descreve a história da tenacidade e persistência do velho pescador Santiago que passou oitenta e quatro dias no mar sem pegar um peixe. Um dia pesca um peixe que o leva mar adentro, travando-se uma luta de vida e morte entre o pescador e o grande animal. Finalmente, consegue capturar o peixe, mas chega em terra somente com sua carcaça.

Para Laberge, o principal tema do livro é a perda e a morte do peixe-irmão:

Sou um homem cansado. Mas eu matei o peixe que é meu irmão: para semelhante pecado, castigo. Derrotado pelos tubarões que devoram o peixe, Santiago chega à praia com seu barco arrastando uma carcaça. A perda é o único troféu desta estafante viagem. O Velho e o Mar é a própria metáfora da perda. À falta de peixe dos oitenta dias seguidos, que marca o início da história, responde no fim o ganho maravilhoso, ilusório, transformado numa dramática perda. Nada no início, nada no fim. É somente na fantasia que se têm as coisas. Santiago, vencido como o peixe-irmão, volta para casa sonhando com os leões. (Laberge, 1988:250)

É interessante observar que as imagens do mar e das ilhas, marcadas pelo maravilhoso, pelo temido e respeitado, sobrevivem não só nas falas dos homens do mar de hoje, principalmente pescadores, mas sobretudo na literatura mesmo após a invasão do oceano pela ciência e tecnologia. E, no entanto, juntamente com maior controle humano (relativo) sobre o mar, subsistem os aspectos misteriosos que marcam a vida marítima. A grande reviravolta nas ciências da vida começou com a *Origem das Espécies*, escrito por Darwin após ter estudado a flora e a fauna das Ilhas Galápagos. A viagem a essas ilhas coincide com mais uma das transgressões humanas: a contestação da história do mundo criado por Deus, como descrito na Bíblia:

A visão do mar se alterou outra vez com os avanços da Oceanografia, mas as primeiras viagens oceanográficas, como a de Darwin (*Voyage of the Beagle*, 1831), misturavam a reverência para com o mar, o espírito de aventura, própria dos primeiros viajantes, exploradores do século passado, com as descrições das espécies marinhas, feitas com a aplicação de métodos científicos quantitativos. A obra oceanográfica de Williard Bascom, *Waves and Beaches*, apesar de seu espírito científico, ainda guardava as influências de Conrad e Melville, enfatizando o caráter misterioso do oceano. (Raban, 1992)

Literatura Francesa, Italiana e Alemã

Na França a literatura marítima é muito rica, e nela a maritimidade e insularidade estão intimamente unidas. O *locus* principal dessa literatura em parte é a Bretanha, com suas numerosas ilhas no Canal da Mancha. Muitos romances célebres, como alguns de Júlio Verne e de Vitor Hugo, foram escritos em ilhas e têm como tema principal o mundo insular.

Um dos romances náuticos é *O Pescador da Islândia*, de Pierre Loti, considerado um clássico no gênero. Foi publicado em 1886 quando os barcos a vapor já tinham entrado na pesca, mas o livro trata da saga do herói Yann, embarcado a bordo do veleiro Marie na captura de bacalhau no mar da Islândia. O autor descreve a luta dos pescadores no perigoso mar do Norte,

com suas freqüentes tempestades e baixas temperaturas. A ligação dos pescadores bretões com o mar é tão profunda, que o herói Yann havia se comprometido a se casar com o mar. O livro é marcado pelas tragédias e naufrágios, e o mar da Islândia consumia, a cada ano, muitos marinheiros do porto bretão de Paimpol. No entanto, o herói Yann encontra-se com Gaud, por quem se apaixona e casa. Pouco tempo depois seu barco naufraga e ele morre tragicamente, contraindo, como prometera, seu matrimônio com o mar:

O mar o havia embalado quando criança, havia feito dele adolescente grande e forte e em seguida, em sua idade viril, tomou-o para si próprio. Um profundo mistério envolveu esse matrimônio monstruoso. (Loti, 1988:211)

O mar, para Júlio Verne, está na origem de sua obra, de sua vida, pois nasceu em Nantes, encantando-se com seu porto, e passou a infância na ilha de Feydeau. Além disso, escreveu muitos de seus romances sobre o mar (*Capitão Nemo, Os Filhos do Capitão Grant, A Ilha Misteriosa*) a bordo do veleiro Saint Michel, ancorado na pequena cidade costeira de Crotoy. Como afirma Koster:

O mar persegue a imaginação e a existência de Julio Verne como um mito, por sua vez discurso e fábula, narrativa e ficção. De fato, se o mar está quase constantemente presente nas preocupações e circunstâncias da vida do autor, seria de uma maneira ligeira e banal, se a dimensão do imaginário não intervisse para operar uma transmutação tal que as perspectivas se encontram invertidas e aumentadas: não é a superfície marinha que inspira a criança ou o adulto, é a consciência desejosa daquele que faz delirar o elemento líquido. A viagem metafórica se alimenta do sonho e do discurso que a instaura, além das experiências da vida corrente. (Koster, 1974:18)

Para Júlio Verne, o homem, o mar e o barco formam um triângulo nesse universo líquido. Para ele, o mar é um vasto reservatório da natureza, e para conhecê-lo é preciso viajar. Nesse processo, a viagem marítima é uma verdadeira iniciação:

Para chegar ao fim da viagem, é necessário percorrer o itinerário marítimo em toda sua extensão e manifestações: calmaria que imobiliza o veleiro, tempestades que jogam os ventos contra os mastros, furacões que arrebatam as velas, ondas que invadem o convés, escolhos que perfuram o casco, monstros surgidos das vagas, tantas provas que é necessário vencer até o turbilhão do (redemoinho gigante) que parece engolir o Nautilus, ao fim das vinte mil léguas submarinas. (Koster, 1974:20)

Um dos romancistas franceses mais influenciados pelo mar foi, sem dúvida, Vítor Hugo. Quando escreveu *Os Trabalhadores do Mar*, Hugo vivia num quarto, no alto de uma casa, na ilha de Guernesey, de onde desvendava o bravio mar do norte. Numa carta ao poeta belga Stevens, em 1856, ele escreveu:

Eu vivo nesse imenso sonho do oceano, e me torno pouco a pouco sonâmbulo desse mar, e diante de todos esses espetáculos e de todo esse imenso pensamento vivo onde me projeto, acabo por ser somente uma espécie de testemunho de Deus. Há sempre sobre meu verso ou sobre minha página um pouco da sombra da nuvem e da saliva do mar, meu pensamento divaga, vai e vem, como que desatado por esta gigantesca oscilação do infinito. (apud Hubert Juin, 1974:12)

Para Vítor Hugo, o oceano é um imenso abismo, no qual se alojam os temores humanos, domínio do naufrágio e da morte:

Em certos pontos, a certas horas, contemplar o mar é sorver um veneno. É o que acontece, às vezes, olhando para uma mulher. (Hugo, Os Trabalhadores do Mar, 1981:30)

Mas o mar também pacífica e liberta o homem: *quando se oferece a teus olhos um oceano que dorme, nade em sua superfície ou brinque na praia, porque o pensamento é sombrio.*

Em *Os Trabalhadores do Mar* predomina a imagem do oceano como abismo invencível, onde moram polvos gigantes que tentam destruir o herói Gilliat: *Pois, o oceano, à noite, é feito de betume e de enxofre, tu jamais poderás ultrapassá-lo, pois não vencerás o abismo.* No entanto, é interessante observar que, nesse mesmo livro, o progresso humano, representado pelo barco a vapor, vence os abismos do oceano, depois de ficar preso nos rochedos e ser libertado por Gilliat. O herói nasceu piloto e resolveu salvar o primeiro barco a vapor (em 1822), que os ilhéus chamavam de *navio do demônio* e que havia naufragado. O herói luta com o mar e a tempestade, fenômenos naturais mas que têm vida como os humanos e que são, para o autor, o domínio da liberdade e da igualdade.

Segundo Juin (1974), em Vitor Hugo, o mar está ligado aos sonhos, e o abismo do oceano está intimamente relacionado com o seu abismo interior, sendo o polvo gigantesco e seus tentáculos a projeção de uma ameaça terrível ao espírito do poeta.

As ilhas sempre desempenharam papel importante na vida de Vitor Hugo. Em 1852 o autor se auto-exila na ilha de Jersey, que considera maravilhosa, mas é expulso de lá pouco depois, vindo a se instalar na ilha de Guernesey. Por isso, para ele, as ilhas despertam sentimentos de atração e repulsa, tranquilidade e angústia representando seu estado psíquico:

*Meu espírito é semelhante a esta ilha,
E minha sorte, a este oceano.
E, eu sou um habitante tranquilo*

da tempestade e do furacão. (Hugo,
Contemplations, VI, 15)

Baudelaire retoma essa idéia da analogia entre o mundo interior do homem e o mar em *Fleurs du Mal*:

*Homem livre, tu adorarás sempre o mar! O mar
é teu espelho: Nele tu contemplas tua alma no
avanço infinito de suas ondas (...). O morte,
velho capitão, chegou a hora, levantemos
âncora. Se o céu e o mar estão escuros como
breu, nossos corações, que tu conheces, estão
repletos de luz!*

A experiência que Baudelaire tem do mar é diferente da que inspirou Hugo, trazendo sobretudo a imagem da separação amorosa. Tendo embarcado em 1841 para Calcutá, interrompe a viagem nas ilhas Reunião, com a única intenção de regressar à França.

*Diz-me, Ágata, teu coração, às vezes voa
longe do oceano negro da cidade imunda,
para um outro oceano, onde o brilho fulgura
azul, claro, profundo, como a virgindade (Fleurs
du Mal)*

Também na poesia de Paul Claudel, o mar perde a imagem do perigo, sendo comparado ao berço que embala a criança, como em *Cinq Grandes Odes*:

*Ainda o mar que vem me buscar como um barco.
O mar que ainda volta para mim na maré de sigízia
e que me embala em meu berço, com uma leve
nave.*

Para Paul Valéry, o mar é prazer e delícias:

*Nós somos todos poetas, como crianças,
quando sonhamos com a imensidão do mar e aí,*

*com delícias, nos perdemos. (Paul Valéry —
Mer, Marine, Marins)*

Em seus poemas, o mar já não é ameaça, mas a imagem da paz e da calma. Mais do que o mergulho inconsciente de Hugo, o mar de Paul Valéry é tranqüilo e ensolarado. (Juin, 1974)

Para Mallarmé, em *Brise Marine*:

*Não existe coisa mais personificada que o mar.
Diz-se que ele é bom, mau, pérfido, caprichoso,
triste, louco, furioso ou clemente; atribuem-se a
ele todas as contradições, sobressaltos e sonhos
de um ser vivo. Cada onda se parece com uma
vida. Ele joga com a transparência e os
reflexos, repouso e movimento, paz e tormenta;
dispõe e desenvolve diante do homem, em
figuras fluidas, a lei e o destino, a desordem e o
periódico; oferece uma via ou fecha o caminho.
(Mallarmé — *Brise Marine*)*

Finalmente, nos poemas de Saint-John Perse há união completa entre o mar e a poesia:

*E, é como um canto marítimo que jamais foi
cantado... É o mar, em nós, que irá entoá-
lo...(Amers)*

Ou ainda Chateaubriand, em *Memoires d'outre-tombe*, evoca a especificidade da gente do mar ao escrever:

*A língua dos marinheiros não é a linguagem
comum: é a falada pelo oceano e o céu, a
calmaria e a tempestade... Essas criaturas,
cujas roupas, gostos, maneiras, rosto não se
parecem aos dos moradores do continente: elas
têm a rudeza de um lobo marinho e a leveza dos
pássaros; não se vê em suas faces os cuidados
que existem na sociedade; as rugas se parecem
às dobras das velas e são menos cavadas pela
idade que pelo vento e pelas vagas. A pele*

dessas criaturas, impregnada de sal, é vermelha e rígida, como a superfície dos escolhos batidos pelas ondas.

A atração que exercia o mar sobre as crianças é retratado por Pierre Loti, em *Le Roman d'un Enfant*:

Diante de mim aparecia qualquer coisa, qualquer coisa de sombrio e ruidoso, que parecia surgir de todos os lados ao mesmo tempo, uma superfície em movimento que me dava uma vertigem morta. Nós ficamos um momento, um diante do outro, eu fascinado por ele. Desde esse primeiro encontro, sem dúvida, eu tinha um pressentimento não definido que o mar um dia acabaria por me agarrar, apesar de todas as minhas hesitações (...).

Uma das obras mais conhecidas sobre o mar foi escrita por Jules Michelet: *La mer*, em 1860. Nesse livro, o autor revela uma admiração poética intensa pelo mar e ao mesmo tempo, em certos capítulos, utiliza a linguagem científica nas descrições detalhadas da vida marinha. Para Michelet, o mar é a grande fêmea do globo, cujo desejo infatigável produz uma concepção permanente.

É uma mãe um pouco violenta, mas, enfim, é uma mãe. Tal é o mar, semelhante à grande fêmea do globo, cujo desejo infatigável, concepção permanente e aleitamento não terminam nunca. (Michelet, 1983:113)

Michelet também descreve a diferença entre o mar e o continente:

Existe uma grande diferença entre os dois elementos: a terra é muda, o oceano fala. O oceano tem voz. Ele fala aos astros longínquos, responde a seu movimento, numa linguagem grave e solene. Ele fala a terra, ao litoral, num acento patético, dialoga com seus ecos... E sobretudo se dirige aos homens. O mar fala da

*vida, da metamorfose eterna, da imortalidade,
da solidariedade. (Michelet, 1983:55)*

Em *La Mer*, Michelet também conchama os homens a cuidar do mar, dos seres vivos que aí vivem e a não destruí-los:

*O mar, que deu origem à vida neste planeta,
somente será a mãe alimentadora se o homem
souber respeitar a ordem que nele reina,
abstendo-se de perturbá-la. (Michelet,
1983:269)*

Mais recentemente, em *Les Îles* (1992), Jean Grenier joga com demasiadas imagens e sentimentos relacionados com as ilhas, associando-os à solidão humana, apesar da proximidade do mar, símbolo da liberdade. As ilhas também estão associadas à busca da felicidade, mas também representam o isolamento entre os homens:

*Parece que todo lugar onde se encontrarem o
sol, o mar e as flores será, para mim, as ilhas
Borromeu. Um aperto de mão, um sinal de
inteligência, um olhar! Eis que são tão
próximas, tão cruelmente próximas, as ilhas de
São Brendão! (Grenier, 1992:155)*

Entre os romances italianos mais recentes está *A Ilha (L'isola)*, de Giani Stuparich (1989), que relata o relacionamento entre um filho e seu pai que, sentindo próxima sua morte, vai reencontrar a ilha em que nasceu, no Adriático. A natureza e a vida na ilha, com seus lugares habitados, cheirando a sal e menta e também os cantos selvagens onde as ondas batiam nos rochedos, a tranquilidade da enseada e a selvageria do mar no lado oposto da ilha, segundo o autor, fizeram com que o filho compreendesse o difícil caráter paterno:

*Aqui tinha-se uma idéia clara da coragem e da
tenacidade de que estava feita a ilha: este*

punhado de terra, no meio do furor e dos caprichos de um elemento indomável, continuamente ameaçado de desagregação, retirado de seu subsolo e levado para o largo, alegremente, como uma carcaça porosa.
(Stuparich, 1989:38)

Também na Alemanha, o mar se tornou, no século XIX, uma fonte de inspiração para escritores como Thomas Mann:

O mar, o infinito! O amor que tenho ao mar o qual sempre preferi à prodigiosa simplicidade à diversidade pretenciosa das montanhas, este amor ao mar é tão antigo quanto meu amor ao sono, e estou plenamente consciente que essas duas atrações têm uma raiz comum (...) O mar não é uma paisagem. Ele é a experiência da eternidade, do nada e da morte. (apud Elisabeth Mann Borgese, 1983)

Nesse sentido, Elisabeth Mann Borgese reconhece a duplicidade de sentimentos em relação ao mar que já existia no início do cristianismo: “*O mar, enquanto tudo e nada, danação e redenção, desejo e medo.*” (1983:518)

O mar também foi retratado pelos pintores românticos e pós-românticos, impressionistas e expressionistas, em razão de sua relação nova e intensa com a natureza. Para pintores como Monet, Cézanne, Gauguin, Van Gogh, o mar se torna um modelo e fonte de inspiração inesgotável, espelho da alma.

É interessante observar que no livro *Guia de Lugares Imaginários*, de Manguel e Guadalupi (1994), mais de um terço (cerca de 310) de todos os verbetes de *lugares imaginários* da literatura mundial se referem a ilhas. Em algumas dessas ilhas imaginárias existiriam sociedades formadas exclusivamente por mulheres, como a ilha das Damas, descrita por Pisan (1405), a ilha dos Diabos, descrita em Amadís de Gaula (1508), a ilha dos

Hemafroditas, de Thomas Artus (1724), a ilha das Fragâncias, de Alfred Jarry (1911).

Umberto Eco, em um dos seus mais recentes livros, *Ilha do Dia Anterior* (1995), descreve como Roberto Pozzo de San Fabrício, no século XVI, naufragando nos Mares do Sul, encontra um navio deserto, repleto de objetos antigos, de onde podia vislumbrar uma ilha de características paradisíacas. Essa ilha próxima, deserta e distante, é comparável ao amor que tinha dedicado à sua amada, distante e inatingível. Em suas tentativas de conquistar a ilha, o herói se perguntava se conquistar aquele paraíso insular não era violar a virgindade da ilha:

Pela cena que acompanhava de seu camarote, e das espécies, de que encontrara testemunho no navio, seria talvez o Éden, onde nos riachos fluem leite e mel, um triunfo abundante de frutas e animais pacíficos? Mas, se assim fosse, não seria talvez renovar o erro do primeiro pecador, ao querer violar a virgindade da ilha? Talvez, justamente, a providência quisera que ele fosse uma casta testemunha de uma beleza que jamais deveria ter perturbado. Não era essa a manifestação do amor mais perfeito, como o que professava à sua senhora: amar de longe, renunciando ao orgulho de seu domínio? É amor, o amor que aspira à conquista? Se a ilha devia confundir-se com o objeto de seu amor, ambos eram merecedores da mesma reserva... Longe da senhora, longe da ilha, de ambas poderia apenas falar, querendo-as imaculadas, a fim de que imaculadas pudessem conservar-se, tocadas apenas pelas carícias dos elementos. (Eco, 1995:107)

Essa ilha estava fora do tempo e para encontrá-la deveria reinventar a condição do primeiro homem, com base na qual também se construiria uma nova ciência:

Se a ilha habitava o passado, aquele era o lugar que ele devia alcançar a todo custo.

Naquele tempo, fora dos eixos, ele não devia encontrar mas reinventar a condição do primeiro homem. Não moradia de uma fonte da eterna juventude, mas fonte em si mesma, a ilha podia ser o lugar onde toda criatura humana, esquecendo o próprio saber desmedrado, encontraria, como um menino abandonado na floresta, uma nova linguagem capaz de nascer de um novo contato com as coisas. E com isso nasceria uma única, verdadeira e nova ciência: da experiência direta com a natureza, sem que nenhuma filosofia a adulterasse (como se a ilha não fosse pai, que transmite ao filho as palavras da lei, mas sim mãe, que o ensina a balbuciar os primeiros nomes). (Eco, 1995:353)

O recente romance de Bruno Bontempelli: *L'arbre du Voyageur* oferece também, segundo Racault (1995), uma imagem deslumbrante da miragem da ilha deserta, lugar de salvação e perdição. A bordo do navio *L'entremeteuse* (A mediadora), emblema de uma vocação insular mediadora entre dois mundos, imobilizada por uma calmaria, a tripulação, dizimada pelo escorbuto, vive agonia por causa do fim da água potável e dos víveres. Próxima e visível está a ilha, mas inacessível, pois está protegida por um colar intransponível de recifes. Essa ilha cintilante e salvadora, onde a tripulação pode vislumbrar árvores de frutos e riachos de água fresca será a perdição final, pois ao tentar abordá-la o barco naufraga...

Literatura Portuguesa e Brasileira

Em Portugal, Raul Brandão descreve a vida dos marítimos e pescadores ao longo do litoral português, no final do século passado e início deste. Essa obra foi marcada pelo simbolismo que renovou a literatura no fim do século XIX. Em *Os Pescadores*, escrito em 1923, quase em forma de diário, Raul Brandão descreve a vida dura e trágica dos pescadores e sua relação com o mar:

*Meu avô materno partiu um dia no seu lugre:
minha avó Margarida esperou-o desde os vinte*

*anos até a morte, desde os cabelos loiros que
lhe chegavam aos pés até aos cabelos brancos
com que foi para o túmulo. (Brandão, 1923:53)*

Raul Brandão descreve a maritimidade daquele povo do mar e sua diferença em relação aos continentais:

*Só tendo a morte quase certa é que o poveiro
não vai ao mar. Aqui o homem é acima de tudo
pescador. Depende do mar e vive do mar: cria-
se no barco e entranha-se no salitre. Desde que
se mete em terra, o poveiro modifica-se; perde
em agilidade e equilíbrio, hesita, balouça-se,
não sabe onde há de pôr os pés. Nunca deixam
a beira-mar, como se a respiração do mar lhes
fosse indispensável à vida. (Brandão, 1923:54)*

Raul Brandão compara o pescador e sua dependência do mar com o lavrador:

*O da lavoura tem o lar seguro. Vem o inverno
temeroso e a noite que não tem fim. Fechada no
casebre, à roda do lar, ela sente-se tranqüila;
sabe que na arca puida há meio carro de pão, o
suor de seu rosto e algumas moedas junas (...).
Quanto ao pescador, esse há de ir ao mar,
único campo que lavra, ainda que arrisque a
vida. (Brandão, 1923:101)*

O autor também descreve, com minúcias de um trabalho etnográfico, o conhecimento que os pescadores têm do mar e dos peixes:

*O poveiro ignora tudo fora da sua profissão,
mas essa conhece-a como nenhum outro
pescador. Sabe onde está o banco da sardinha
pelo vôo do mascado, que lá no alto cai a
prumo sobre o cardume; quando ela anda
terrenha, isto é, perto da costa e torneia à flor
das águas. Sabe a palmas o mar da Cartola,
que dá a pescada, o da Ferralhuda, que dá a
raia, o da Gata que dá raia e cação. Acima de*

tudo está Deus, e para eles o Senhor do Mar é que dá a fome e a fartura. (p. 55) (...) Marítimos extraordinários, não usaram nunca agulha de marear: sabem onde estavam pelo cheiro. (Brandão, 1923:157))

O pescador também é descrito como amante da liberdade, da igualdade, do trabalho autônomo, apesar de sempre viver pobre e na dependência dos comerciantes e regatões:

O convívio com a terra obriga o homem a olhar para o chão, o convívio com o mar obriga-o a levantar a cabeça. O marítimo de Olhão tem, como nenhum outro, um grande sentimento de igualdade; estende a mão a toda a gente. É que no mar os homens correm os mesmos perigos. (Brandão, 1923:159)

Os pescadores tinham sua vida marcada por uma religiosidade que os acompanhava a cada momento:

São também profundamente religiosos, porque estão a toda hora na presença de Deus. Duas tábuas, a fragilidade e a incerteza, forçam-nos a contar consigo e com a companhia. Arriscam a vida para salvar a dos outros; hoje por ti, amanhã por mim. Homem simples porque a profissão é simples e o meio, grande e eterno, não os corrompe. E como o mar abundante e pródigo não tem cancelas, são generosos, imprevidentes. (Brandão, 1923:159)

No lançar da rede, manifestava-se a mesma religiosidade:

Pela manhã, a luz da madrugada, na frescura que se exala da primeira claridade e do hálito do mar misturados, faz-se o lanço da sorte. O mestre descobre-se e com ela toda a companhia e diz, com solenidade: 'Em nome de Deus e do altar, esta rede ao mar!'. (Brandão, 1923:134)

Segundo Brandão, os pescadores, no entanto, acreditavam e tinham medo das bruxas que vivem no mar:

Têm um medo às bruxas que se pelam. Quando a Leonor com a fralda da camisa azanga o barco, já se sabe, não há peixe: correm então à marinha consultar outra bruxa ou trazem o padre à noite para lhes benzer o barco e as redes à luz dos archotes. (Brandão, 1923:135)

O que mais marcava, no entanto, a vida dessa gente do mar é a ansiosa espera das mulheres dos pescadores, o anúncio da tempestade, o esperar o marido que nunca mais volta:

Ela sente o coração oprimido, mas cala-se. Sabe perfeitamente pelas outras o futuro que a espera. Fica sozinha na noite que não tem fim. Fica com ela um bando de pequenos, e com o coração aos saltos, põe o ouvido à escuta... A onda brame no cabedelo com um eco prolongado. Que tempo no mar alto, na noite trágica, e só negrume em roda! Nas mãos de Deus, nas mãos de Deus! (Brandão, 1923:102)

A tempestade, que sempre ronda a praia e a vida dos marítimos, é descrita como a grande ameaça:

Não é a tempestade, é a ameaça; não é a desordem, é o pavor suspenso. Na barra, as ondas avançam cada vez mais altas e mais cerradas, primeiro com uma crista lívida de espuma e depois a desabar em catadupas de água, em esguichos de água, em massas que se embatem (...). Varrem a costa, despedaçam-se nas pedras. E os gritos no cais confundem-se num grito, e o rebramido ecoa nas almas. O clamor das mulheres confunde-se com o eco da tempestade. (Brandão, 1923:113)

O fim da tempestade é sempre a morte e a destruição:

O arrais é encontrado ao outro dia morto no cabedelo. O mar partiu o barco pela quilha, enterrando na areia a carcaça intacta da ré, e torceu-lhe o braço como quem torce uma corda. Mas nem o mar nem a morte conseguiram arrancar-lhe o leme das mãos crispadas. (Brandão, 1923:113)

Eis como vivem estes homens. Como morrem, dizia-o muito melhor do que eu, o velho cemitério da Póvoa, que já não existe. Ia-se passando de túmulo em túmulo e lia-se sempre: Antonio Libo, morto no mar, Francisco Perneta, morto no mar; José Mouco, morto no mar. De onde a onde havia uma redoma de vidro com alguns ossos brancos e mirrados que tinham dado a costa. Todos eles vivem no mar e morrem no mar. (Brandão, 1923:57)

Raul Brandão também escreveu um livro sobre as Ilhas dos Açores, intitulado *As Ilhas Desconhecidas*, com base numa visita que fez ao arquipélago, em 1924. Brandão descreve os dois elementos que influenciam os ilhéus açorianos: o apego a terra, exígua e montanhosa, e o imenso oceano:

Em primeiro lugar o apego à terra, este amor elementar que não conhece razões, mas impulsos; - e logo o sentimento duma herança étnica que se relaciona intimamente com a grandeza do mar. (Brandão, 1924)

Em Portugal, a maritimidade do povo também é cantada por Fernando Pessoa, em vários de seus grandes poemas de peças de dramaturgia. Na *Ode Marítima* (1965), Fernando Pessoa resume a atração que os portos exercem sobre sua alma:

Ah, todo o cais é uma saudade de pedra!... Ah, quem sabe, quem sabe, se não parti outrora, antes de mim dum cais; se não deixei, navio ao

sol oblíquo da madrugada, uma outra espécie de porto.

O poeta canta as imagens que o oceano traz:

Toma-me pouco a pouco o delírio das coisas marítimas. Penetram-me fisicamente o cais e a sua atmosfera. O marulho do Tejo, galga-me por cima dos sentidos. E começo a sonhar, começo a envolver-me do sonho das águas.
(Fernando Pessoa, 1965)

Ou ainda:

O que eu quero é levar pra morte uma alma a transbordar de Mar, ébrio a cair das coisas marítimas, tanto dos marujos como das âncoras, dos cabos, tanto do longe como do cais, tanto dos naufrágios como dos tranqüilos comércios, tanto dos mastros como das vagas...
(Fernando Pessoa, 1965)

Vitorino Nemésio é outro autor português, nascido em Açores, que descreve a complexidade do sentir e do viver dos ilhéus. Como Brandão, o autor descreve essa dupla natureza do ilhéu, apegado ao território em que nasceu e circundado pelo mar:

Como as sereias temos uma dupla natureza: somos de carne e de pedra. Os nossos ossos mergulham no mar. (Nemésio, Ínsula, 1932)

O oceano é, no entanto, o elemento constituidor da personalidade do ilhéu, que o encerra num pedaço de terra, e ao mesmo tempo lhe permite errar e viajar pelo mundo.

As ilhas são o efêmero e o contingente. Só o mar é eterno e necessário... A verdade é que ninguém mais do que o ilhéu, a não ser talvez o homem da planície, possui o instinto da amplidão. É com os próprios olhos que tiramos

do mar a terra que nos faltou. (Nemésio, *Corsário das Ilhas*, 1980)

Ele cita Antero de Quental, outro açoriano para quem a alma do ilhéu exprime-se pelo mar

Sendo assim, o mar surge-nos, desde logo, como o elemento definidor mais importante da insularidade açoriana. O mar, não tanto como espaço líquido envolvente das diferentes ilhas, mas mais como fator condicionante da existência: “A atitude radical do ilhéu é chegar à porta da casa e interrogar o mar. (Nemésio, 1983:340)

O autor vivendo fora do arquipélago, em seus livros, evoca e revive a sua ilha como microcosmos e centro do mundo:

Uma espécie de embriaguez do isolamento impregna a alma e os atos de todo o ilhéu, estrutura-lhe o espírito e procura uma fórmula quase religiosa de convívio com quem não teve a fortuna de nascer, como o logos, na água. (Nemésio, 1983)

Mobilidade, exílio e fixação representam, para ele, a antinomia e a ambigüidade insular. A errância do ilhéu açoriano, que pela migração tenta fugir à pobreza, está marcada também pelo desejo de regresso à ilha. Esse eterno mover-se está presente nas personagens de outro romance de Nemésio: *Mau tempo no canal* (1980). No início da narrativa, João Garcia está de partida para Lisboa, e Margarida, sua noiva, prepara-se para deixar a ilha, no fim do romance. Para Gouvêa (1989), Margarida, ao lançar ao mar o anel que lhe dera João Garcia, representa a revolta e a transgressão numa ilha marcada pela estreiteza do ambiente e dos costumes insulares.

Como afirma Gouvêa (1989), partir e ficar, mar e mobilidade, prisão e liberdade, norma e transgressão são binômios que formam a alma do ilhéu açoriano e nessa errância transgressora parece estar a visão nemesiana

do conflito do ilhéu com a linha do mar que o confina. Como escreve Nemésio em *Corsário das Ilhas*:

*Como as gaivotas levo água e ferro no bico:
Por isso passo e fico.*

No Brasil, existem poucos escritores que retratam a marinharia^(*).

Virgílio Várzea, escritor catarinense, publicou, em 1895, *Campos e Mares: Quadros da Vida Rústica Catharinense*, depois de ter sido, quando adolescente, praticante de piloto num lugre que o levou para vários portos na América do Sul, Caribe, África e Ásia.

Em *Campos e Mares*, Virgílio Várzea retrata a vida dos moradores da ilha de Santa Catarina, principalmente dos pescadores artesanais de origem açoriana. No primeiro conto do livro, *O Mestre de Redes*, Várzea descreve a vida de Santos, velho marinheiro que tinha embarcado em paquetes a vapor em viagens de longo curso e na pequena cabotagem e que já velho voltou a sua praia para ser mestre de rede, vivendo dessas “pequenas parcelas que ainda lhe dá o mar”.

Para Várzea, o mar não é somente a fonte de subsistência para os ilhéus catarinenses mas também o domínio das tempestades e dos naufrágios.

A lestada amainara após seis dias de fúria tremenda, em que o pequeno arraial dos Inglezes jazera, agachado e tranzido, sob as bategas diluviais e os espessos nevoeiros. A costa toda, desde a Lagoinha até a Ponta Grossa, estivera abandonada e deserta, sob a ação aterradora dos vagalhões revoltos, estourando, dia e noite, em cachões espumantes, que alagavam as praias, os baixios e os cômoros, turbilhonando ululantemente sobre os mais altos cabeços. (Várzea, 1994:75)

(*) O Brasil teve alguns pintores de marina célebres, entre eles Giovanni Battista Castagneto (1851-1900) que, apesar de ter nascido na Itália, dedicou sua vida a retratar paisagens litorâneas, principalmente no litoral fluminense. Em suas pinturas, Castagneto apreende, no fim do século passado, a passagem do barco à vela para o barco a vapor, ambos representados em suas telas.

Naqueles dias de tempestade havia naufragado o Espardarte, o brigue onde andava Manuel Siqueira, marido de Maria Virginia.

Eles, imediatamente, lançaram o escaler e a lancha fora das amuradas, destacando o gajeiro-grande para a popa, a prevenir o capitão de que tudo estava pronto a largar. Porém, nisso, um vagalhão terrível inopinadamente rebentou sobre o salto, avançando, carregando tudo n'um turbilhão formidando... Ouviram-se gritos... O brigue medonhamente enterrava-se, de alheta, erguendo a proa balouçante... Quando o dia alvorou, já em calma, nada mais se avistou sobre o mar... (Várzea, 1994:82)

A chegada dos náufragos na praia dos Ingleses é descrita com maestria por Várzea, lembrando as descrições das procissões dos sobreviventes que pagavam as promessas feitas durante os naufrágios nas costas do Mediterrâneo ou do mar do Norte, dirigindo-se às capelas sempre situadas nas montanhas, longe do mar, onde depositavam seus ex-votos:

Efetivamente, na encruzilhada da praia... um grupo triste de homens descalços, em camisa, o boné sob o braço, as calças arregaçadas, apertadas na cinta escarlate dos marujos, avançava, conduzindo a mão, pelas carregadeiras, o pano grande de uma verga. Molhos de rosas e palmas, deitados de certo por mãos piedosas de roceiras trigueiras-mães, filhas, noivas e irmãs, na passagem pelos sítios, perfumavam, enfeitavam risonhamente aquela velha lona que fora outr'ora, no alto das masteações, tão amada do sol e dos ventos do oceano... Então os náufragos apressaram-se, arrumados a vela, de onde as rosas e palmas pendiam, já murchas e tristes, sobre um pano de esquife, tomaram o tortuoso e empinado caminho que levava à ermida. E de novo, repetidamente, o estribilho sonoro da canção marítima ecoou pelo ar, súplice e plangentíssimo:

Senhora dos Navegantes

*Amparai-nos lá dos céus:
Que por todos os quadrantes
Acalmem-se os escarcéos.
(Várzea, 1994:85-86)*

E, em *Núpcias Marinhas*, Várzea descreve uma história, conhecida também dos pescadores de Parati: a da tempestade que afundou as canoas em que vinham os recém-casados, ao retornar à sua praia, depois da cerimônia do casamento. Como no conto dos caiçaras de Parati, o mar revoltado tinha chamado a si os amantes, selando para sempre as núpcias recém-realizadas:

*Os noivos, esses, se afundaram abraçados,
unidos indissolavelmente para toda a
eternidade. Filhos de pescadores, quiz o
Destino que fosse seu leito de núpcias o oceano
revolto. (Várzea, 1994:198)*

Em *Jangadeiros*, Câmara Cascudo (1957) retrata a vida dos jangadeiros do Nordeste, ressaltando as qualidades do pescador nordestino, como a coragem, o domínio das artes de pesca, chamando-o de *profissional do silêncio*, pelo respeito e mesmo temor que demonstra em relação a tudo que é marítimo: “o jangadeiro deve ser silencioso no meio da musicalidade selvagem do mar. É o único trabalhador que não pode conversar, nem cantar, enquanto leva sua tarefa... O ressoar da voz humana afugenta o peixe”. Laberge (1988), num dos raros trabalhos no Brasil sobre a simbologia das águas marítimas, analisando a origem desse silêncio respeitoso, escreve:

*O pescador reflete o silêncio das águas. Mas,
além dos imperativos do trabalho, uma
culpabilidade silenciosa perpassa o ser do
pescador e o murmúrio calado das águas.
Tranqüilidade, silêncio, não-agitação
diferenciam o pescador e o afastam dos outros
seres humanos. Esta identificação com o
silêncio das águas o retrai da convivência
quando volta à terra. Augusto, pescador do
Pina-Recife, afirma: O pescador é desconfiado
como o índio. Por isso fica muito difícil os*

primeiros contatos. Ele é diferente porque o mar, o horário, o tipo de trabalho o afasta muito das pessoas. (Laberge, 1988:244)

Outro escritor que trata do mar é José Lins do Rego. Em *Água-Mãe*, escrito em 1941, descreve a vida litorânea na costa fluminense, sobretudo ligada à pesca e às salinas. No entanto, o autor se concentra na descrição do fantástico, representado pela Casa Azul, casarão mal-assombrado construído à beira-mar e habitado por fantasmas que destroem a vida dos que tentam desenterrar tesouros que ele abriga. José Lins do Rego descreve a vida dos pescadores que trabalham tanto na lagoa quanto no mar que ficava além da restinga. Os pescadores de mar aberto olhavam com desprezo para os que pescavam camarão na lagoa quieta, sem águas revoltas.

O mar aberto era o domínio masculino, da coragem, do heroísmo, ao passo que a lagoa era considerada feminina, símbolo da fertilidade e da abundância:

Aquilo era serviço de mulher. Onde a coragem de se meter no mar alto, de se deixar cercar pelos tubarões, de lutar braço a braço com peixes gigantes, os meros de dentes afiados, os cações de três braças e vencer, e sangrar os bichos, retalhar as carnes e trazer os troféus sangrentos, marcas de dentadas, cortes fundos dos combates. Pescar camarão de lamparina acesa (na lagoa), ficar ali horas como se estivessem em velório de defunto, bebendo cachaça no descanso, para matar o frio, dormir até em cima das canoas, tudo aquilo era mesmo para gente mofina, sem disposição ao perigo. (Rego, 1974:10)

A contrário do mar aberto, perigoso e temido, a lagoa de Araruama:

dava o peixe, o camarão, os mariscos, e era boa, não comia o que era dos pobres. Era mais que uma mãe, a lagoa azul. De dentro de suas

águas vinha a abastança, do fundo de suas terras, as conchas que queimavam nas caieiras e o sal que enriquecia os grandes. (Rego, 1941:11)

No Brasil, o romancista que mais fala do mar é, sem dúvida, Jorge Amado e seu romance mais marítimo é *Mar Morto*, escrito em 1936. Essa obra descreve a vida dos marítimos na Baía de Todos os Santos, marcada pelo risco e pelo trágico. Para Jorge Amado, os marítimos constituem um grupo social à parte:

Os homens da terra (que sabem os homens da terra?) dizem que são os raios da lua sobre o mar. Mas os marinheiros, os mestres de saveiro, os canoieiros riem dos homens da terra que não sabem nada. (Amado, 1936:23)

O mar é, ao mesmo tempo, o espaço de vida e de subsistência dos marítimos:

Agora o mar é sereno e doce. O mar é amigo dos mestres de saveiro. Pois o mar não é a estrada, não é o caminho, não é a casa de todos? Não é sobre o mar, na proa dos saveiros que eles amam e fazem seus filhos?... O mar é amigo, o mar é doce amigo para todos aqueles que vivem nele. (Amado, 1936:25)

O mar é visto, também, como o domínio da liberdade:

Os meninos que saíam da escola nunca tiveram nenhum desses pensamentos. O destino deles já estava traçado. Era a proa de um saveiro, os remos de uma canoa, quando muito as máquinas de um navio, ideal grandioso que poucos alimentavam. O mar estava diante dela e já tragara muitos alunos seus e tragara também seus sonhos de moça. O mar é belo e terrível. O mar é livre, dizem, e livres são os que vivem nele. Mas Dulce sabia que não era

assim, que aqueles homens (...) estavam acorrentados ao mar. (Amado, 1936:42)

Ou ainda:

Bem sabia que um marinheiro dificilmente abandona seu saveiro, que quase nunca vai para outra vida, abandonando as águas. Quem nasce no mar, morre no mar. (Amado, 1936:178)

Mas, o mar, além da estrada e caminho, é o domínio do perigo e da morte:

Judith soluça no quarto. É o destino de todas elas. Os homens da beira do cais só têm uma estrada na sua vida: a estrada do mar. Por ela entram, que seu destino é esse. O mar é o dono de todos eles. Do mar vem toda a alegria e toda a tristeza porque o mar é mistério que nem os marinheiros mais velhos entendem, que nem entendem aqueles antigos mestres de saveiros que não viajam mais, e apenas remendam velas e contam histórias... Nenhum deles anda com esse passo firme dos homens da terra. Cada qual tem alguma coisa no fundo do mar: um filho, um irmão, um braço, um saveiro que virou, uma vela que o vento da tempestade despedaçou... Quando se despedem das mulheres não dão rápidos beijos, como os homens da terra que vão para seus negócios. Dão adeuses longos, mãos que acenam, como que ainda chamando. (Amado, 1936:21)

Os marítimos têm o sincretismo próprio da Bahia, onde se reúnem o Senhor dos Navegantes e Iemanjá:

Mesmo marinheiros que viajam por mares longínquos, em paquetes enormes, vêm casar na Igreja de Monte Serrat, que é a igreja deles, trepada no morro, dominando o mar. (Amado, 1936:22)

Mas o mar é, sobretudo, a casa de Iemanjá:

É a mãe d'água, é a dona do mar, e por isso, todos os homens que vivem em cima das ondas a temem e a amam. Ela castiga. Ela nunca se mostra aos homens a não ser quando eles morrem no mar. Os que morrem na tempestade são seus preferidos. E aqueles que morrem salvando outros homens, esses vão com ela pelos mares afora, igual a um navio, viajando por todos os portos, correndo por todos os mares. Destes ninguém encontra os corpos, que eles vão com Iemanjá. Para ver a mãe d'água, muitos se jogaram no mar sorrindo e não mais apareceram. (Amado, 1936:22)

A rainha dos mares, no romance de Jorge Amado, é reverenciada sob cinco nomes. É Iemanjá, dona dos cais, dos saveiros, da vida de todos os marítimos, dona das águas e senhora dos oceanos. Os canoieiros chamam-na de Dona Janaína. Mas ela é chamada também de Inaê, Princesa de Aiocá, ou simplesmente Maria, rainha das terras misteriosas que se escondem na linha azul que as separa das outras terras.

Todo ano se faz a festa de Iemanjá, no Dique e em Monte Serrat. Então a chamam por todos seus cinco nomes, dão-lhe todos os seus títulos, levam-lhe presentes, cantam pra ela. (Amado, 1936:67)

Nesse romance, as fúrias de Iemanjá eram tremendas. As canoas e os saveiros não tinham descanso, pois ela desencadeava tempestades horríveis e para aplacá-las eram sacrificadas moças virgens e crianças. Em um desses dias de tempestade que nunca terminavam, levaram-lhe a criança mais linda do cais, mas a polícia soube e a festa foi proibida, sendo substituída pela procissão do Bom Jesus dos Navegantes. Sua festa, no entanto, aos poucos foi voltando e Iemanjá se acalmou.

Suas cóleras são explicadas pelo fato de ter sido possuída por Orungã, seu filho, que por ela se apaixonou e desse incesto nasceu o mar:

Iemanjá fugiu e na fuga seus seios romperam, e assim surgiram as águas, e também essa Bahia de Todos os Santos. E do seu ventre fecundado pelo filho nasceram os orixás mais temidos, aqueles que mandam nos raios, nas tempestades e trovões. (Amado, 1936:71)

Na crença ioruba, Iemanjá é mãe e esposa, amando os homens do mar como mãe enquanto vivem e sofrem. Mas no dia em que morrem, é como se eles fossem seu filho Orungã, cheio de desejos, querendo seu corpo.

Para amar Iemanjá, que é mãe e esposa, é preciso morrer. Foi ela quem levou Guma, o herói do cais, casado com a bela Lívia. Numa tempestade, seu saveiro naufragou e ele morreu ao salvar uma criança:

Nenhum solução. Só o frio que a invade e a visão do mar morto de óleo. Debaixo dele correria o corpo de Guma, como um navio sem leme. Os peixes rodariam em torno. Iemanjá iria com ele e o cobriria com seus cabelos. Guma iria para outras terras como um marinheiro de um grande navio. Iria passear pelos recantos mais misteriosos do mar, acompanhado de Iemanjá. (Laberge, 1988:224)

Laberge analisa a relação entre Guma e o mar numa perspectiva da psicanálise freudiana. As águas nascem dos seios de Iemanjá, deusa do mar, quando é violentada pelo seu filho Aganju, deus da terra:

Essa lenda de Iemanjá destaca a personificação da água na figura da mãe amada e temida. As próprias águas são o produto da relação incestuosa, o filho não resistindo ao encanto da beleza materna. É interessante notar que Guma, herói do mar Morto, ao se encontrar com a mãe desconhecida e esquecida, a deseja mais como mulher do que a reconhece como mãe. Confunde-a com as mulheres do cais. E é nesse contexto que toma todo seu valor o refrão de Dorival Caymi: 'O pescador tem dois amores, um bem na terra, um bem no mar'. (Laberge, 1988:245)

O surgimento das águas, a partir do ato incestuoso, é relacionado no trabalho de Laberge (1988) com a gravidez e o parto:

A simbologia das lendas, dos mitos, do folclore, dos sonhos evidencia um outro aspecto da mãe. O mar, as águas põem em relevo a mãe da gravidez e do parto. Como o mar, a mãe guarda nas 'águas' de seu ventre, seu precioso tesouro. A mãe deixa cair na praia da vida seu filho nascendo... Em seu texto Sonhos e Telepatia, Freud lembra que as ondas do mar, com suas arremetidas e seus recuos são o símbolo das

dores intermitentes do parto. (Laberge, 1988:246)

Na análise freudiana de Laberge, o silêncio do pescador no mar pode ser explicado como a convivência silenciosa do filho com a mãe, na qual a comunicação com o oceano revive e relembra a sintonia corporal com o útero materno. Outras qualidades do pescador, o *individualismo* e a *rivalidade* na faina do mar, são explicadas pela relação com o mar, símbolo materno:

A proximidade diária com a mãe-água levaria um pescador a não deixar ninguém se aproximar da mãe, que julga exclusivamente sua. Defendendo seu lugar ao lado da mãe, ele identifica o peixe ora consigo mesmo, ora com seu rival. Identificado ao peixe, ele revive inconscientemente sua ligação uterina com a mãe. Identificando seu rival ao peixe, ele tenta retirá-lo do ventre das águas. (Laberge, 1988:247)

Essa analogia mãe-filho e homem-mar existe também em sociedades insulares. Segundo Bataille-Benguigui (1992), os habitantes da ilha Tonga, na Polinésia, também imaginam o oceano como as crianças representam suas mães, que os socorrem nos perigos e lhes dão o alimento necessário. Quando os furacões devastam as terras, os ilhéus se voltam sempre para o mar que nunca lhes recusa os alimentos.

A relação do homem com o mar-mãe explica, segundo a perspectiva freudiana de Laberge, a divisão de tarefas que existe na pesca nordestina: o homem vai ao mar, a mulher coleta mariscos na praia:

Ir mar adentro é tarefa do pescador homem. Há algo macho que acompanha esta ida do pescador, esta entrada no mar enquanto as mulheres pescadeiras são marisqueiras. Penetrando nas águas, o pescador rivaliza com seus colegas. Enfrenta todos os desafios para este encontro idealizado com as águas, de onde

recolherá os melhores e maiores frutos.
(Laberge, 1988:250)

O mar-mãe é também a testemunha mais importante da bravura dos pescadores, cantada por eles mesmos na faina diária do mar.

A impressão de ser o melhor não é baseada simplesmente no tipo de trabalho, na maior esperteza, no aspecto de bravura guerreando contra as tempestades e peixes, na liberdade maior, mas nesta comunicação silenciosa, nesta cumplicidade com a mãe-água, pois é diante dela que ele é o melhor, é sempre em contato com ela que ele prova sua bravura-esperteza-liberdade. Ele é o preferido dela. Ele sabe e o manifesta. E se ele se afasta dos demais é por viver e para viver mais perto dela.
(Laberge,1988:253)

Finalmente, segundo Laberge, o mito de Iemanjá e a morte de Guma revelam o aspecto mortífero do incesto:

A impressão de ser o melhor seria ligada fundamentalmente a esta aproximação-comunicação singular com a mãe-água, e com o perigo de morte que ela representa. Em suas conversas, os pescadores se valorizam pela convivência com o perigo da morte. Jorge Amado faz uma estreita ligação entre o mar e a morte, já a partir do título Mar Morto, e mostra como o destino do canoeiro é 'virar no mar', um mar que mata, destino que seu herói Guma segue à risca, impulsionado por seus desejos incestuosos. (Laberge, 1988:253)

O recente romance de José Sarney, *O Dono do Mar* (1995), retoma o simbólico e o imaginário marítimo — insular na região da ilha de São Luís, contando o modo de vida dos pescadores artesanais, em que realidade e fantasia se confundem no dia-a-dia. Os animais marinhos comportam-se como seres humanos e estes vivem em simbiose com os seres do mar.

Animais grotescos, como os “piocos”, monstros, com luzes vermelhas do olho grande no meio da testa invadem as ilhas violentando as moças virgens, das quais nascem meninas já desvirginadas. Morcegos encantados, os chicholas, visitam as mulheres dos pescadores ausentes. O pescador Cristório, personagem central do romance, quando criança tinha grande intimidade com o mar e “*sem saber das navegações parecia velho embarcado*”. Durante a primeira tempestade que enfrentou, ainda criança, Cristório “*segurava-se e enfrentava o mar e o vento como se fossem seus velhos conhecidos, e com eles mastreava*” (p. 28). Um dia, sua embarcação, a biana *Chita Verde*, nome dado em recordação do vestido de sua primeira namorada, misteriosamente ardeu em fogo; transformou o já velho Cristório em “pescador de aluguel”.

Mas ela sabe que eu sempre amei ela. Que não podia me afastar dela. Agora sou um homem desgraçado. Em que leme vou pegar? Em que escota. Eu sabia como ela era Eu na vida só tinha o dia, a noite, o mar e minha canoa. Estou só. (Sarney, 1995:229)

O mar é um ser vivo: “*O mar constrói amigos*” (Sarney, 1995:35), ele “*tem a cor dos olhos de quem vê. Ele é da cor da alma da gente e a alma da gente tem a cor dos olhos (...)*” *Mas não tem mar amarelo? Tem, o da cor da tarde, com o sol morrendo. Tem mar azul, azul como o céu, como a vida. É quando a gente está feliz. Nesse dia o mar é azul... Já vi o mar preto. Era da cor do breu dos infernos. Vi o mar branco quando eu estava, de manhã, com a alma pensando nas gaivotas. Elas voavam sobre as águas e o mar ficou branco... (...). Quem vive do mar vive de nada. Vive de viver vento e de água. O mar tem os seus infernos, eles pegam fogo nas madrugada. Eu já vi muito pescador morto e muito peixe de mistério.*” (Sarney, 1995:80)

O mar também é um mundo igualmente habitado pelos vivos e pelos mortos. Querente, encontrado no mar, companheiro de pesca de Cristório, é a encarnação de Diogo de Seixas, soldado português lançado ao mar da nau São Tomé nas costas da Terra dos Fumos, em 1589. Nas noites

de pescaria, Querente mostrava a seu companheiro os navios iluminados que navegavam na escuridão, a nau São Tomé que naufragava e o desespero dos marinheiros portugueses, a nau *São Paulo* atacada pelos negros africanos, o fogo de Santelmo na ponta dos mastros.

As muitas ilhas do romance são terras perdidas no meio do mar, quase todas encantadas:

Nós temos que fundear do lado de terra, porque não se pode fundear na ilha dos Caranguejos, onde há risco de assombrações. Ali é lugar de almas penadas. (Sarney, 1995:198)

Foi também em Tucunandiba que os “piocos” levaram Quertirde, o grande amor de Cristório para o fundo do mar e a ilha foi abandonada pelos seus habitantes, pois a maldição dos monstros recaiu sobre suas áreas. (Sarney, 1995:61).

A ilha, lugar de sonhos e fantasias, é também o regaço que acolhe Cristório agonizante depois de ser vencido pela tempestade que o faz naufragar.

Cristório sentiu um baque no peito. E saiu rolando no chão, de areia, quando o vagalhão se desfez. Sua viagem tinha chegado ao fim. Era a praia de Carimã, na ilha de Curupu... (Sarney, 1995:261)

É nessa ilha que, ao morrer o herói, já velho, encontra sua primeira namorada, Quertirde:

Era Quertirde, na biana, nos seus jovens anos, pousada no desejo, saia de chita, calcinha de flores, sua gaivota preta, com o peito macio dos ventos de outubro, e uma pena de guará, vermelha como sangue, na coxa morena... Cristório voltou-se para ver o espelho de seu próprio corpo. Estava moço, forte, pescador

das mãos milagrosas. Era o marinheiro rijo de Tucunandiba. (Sarney, 1995:262)

CAPÍTULO 12

ILHAS BRASILEIRAS: O MÍTICO E O IMAGINÁRIO

*...le vert paradis des amours enfantines donne
de la mer une autre vision: elle berce le
souvenir, murmure la chanson lointaine des
plaisirs furtifs.*

Baudelaire — *Fleurs du Mal*

*São ilhas afortunadas
São terras sem ter lugar
Onde o Rei mora esperando.
Mas, se vamos despertando
Cala a voz, e há só o mar*

Fernando Pessoa — *Ilhas
Afortunadas*

Algumas ilhas brasileiras, como a de São Luís, Marajó, Santa Catarina, ainda hoje são o domínio do mítico, do fantástico e mesmo do sobrenatural, analisado no capítulo anterior. Essas três ilhas ficaram, por muito tempo, isoladas geograficamente, mas esse isolamento não deve ser considerado o fator principal para o surgimento de um grande número de

mitos e lendas insulares. No imaginário insular da região norte existe uma clara influência indígena e portuguesa e em Santa Catarina, antigamente chamada de *ilha do Desterro*, as muitas lendas são de clara influência açoriana.

Não pretendo fazer uma análise minuciosa da origem social e histórica dessas lendas e mitos, pois isso requer outro trabalho. No entanto, pode-se observar que existe, no imaginário insular considerado, certa continuidade entre o imaginário europeu medieval e o do período do descobrimento com os mitos e lendas das ilhas de São Luís e Marajó, a que se juntam outros, de origem indígena.

São Luís: a ilha dos Amores

A Ilha de São Luís é talvez a ilha brasileira com o maior número de lendas, começando pela que provavelmente explica sua denominação de *ilha do amor*, espécie de Éden da fronteira entre o Norte e o Nordeste brasileiros. Segundo a lenda, a filha de um chefe indígena da praia do Olho d'Água se apaixonou por um jovem que tinha igualmente provocado a paixão da Mãe D'Água que o levou para seu palácio encantado no fundo do mar. A jovem índia, desconsolada com a perda de seu amor, se recusou a alimentar-se e foi chorar na praia até morrer, dando origem a duas nascentes que existem até hoje. (Câmara Cascudo, 1972)

Esse paraíso, no entanto, segundo outra lenda, desapareceria tragado pelas águas quando uma grande serpente que começou a cercar a ilha completasse seu amplexo apocalíptico:

Ao redor da ilha de São Luís haveria uma descomunal serpente sempre a crescer, até que um dia a cauda alcance a cabeça. Na ocasião em que tal acontecer, o monstro reunirá as suas forças para, num abraço estupendo, comprimir a porção da terra envolvida, provocando o completo desaparecimento de São Luís, que será tragada pelo oceano. (Moraes, 1989:115)

Ainda em outra versão do desaparecimento da ilha, o rei D. Sebastião existe vagando em forma de touro negro na praia dos Lençóis; no dia em que lhe ferissem a testa estrelada, o rei se desencantaria, emergindo glorioso das profundezas oceânicas. O maremoto causado pela emersão da numerosa e reluzente corte real, seguida de seus grandes exércitos, faria desaparecer, na fúria das águas revoltas, a Cidade de São Luís do Maranhão. (Moraes,1989:115)

Esta última versão da lenda, de origem portuguesa e sebastianista, se refere à volta de D. Sebastião, rei português que teria sido morto em combate contra os mouros:

Na praia dos Lençóis, em Cururupu, Maranhão, nas noites de sexta-feira, não havendo luar, aparece um grande touro com uma estrela resplandecente na testa. Quem estiver na praia será tomado de pânico irresistível. Quem estiver no mar ouvirá o canto das açafatas, entoado do fundo das águas, onde está a cidade encantada d'El Rei D. Sebastião. Quem tiver a coragem de ferir o touro na estrela radiante, vê-lo-á desencantar-se e aparecer El-Rei D. Sebastião. A cidade de São Luís do Maranhão sumergir-se-á totalmente, e diante da praia dos Lençóis emergirá a Cidade Encantada, onde o rei espera o momento de sua libertação. Da praia dos Lençóis é proibido pelos pescadores levar-se qualquer recordação local que tenha sido colhida na praia ou n'água do mar, conchas, estrelas, búzios, algas secas, etc. Tudo pertence a El-Rei D. Sebastião e é sagrada sua posse. (Câmara Cascudo, 1972:875)

O aparecimento da lenda de D. Sebastião na ilha de São Luís pode se explicar pela versão, divulgada, segundo Ferdinand Denis, viajante do séc. XIX, pelos jesuítas, segundo a qual o rei teria sido tirado por Deus das mãos do inimigo e fora deixado numa ilha deserta, de onde sairia para reassumir o trono de seus antepassados.

O que interessa é a utilização da lenda por movimentos sociais do fim da década de 1970, quando a ilha começa a passar por mudanças econômicas e sociais causadas sobretudo pela implantação do grande complexo de produção de alumínio pela empresa multinacional Alcoa. A espera da implantação dessa empresa, associada aos planos da Vale do Rio Doce, ligando a ilha ao complexo produtor de minério em Carajás, com graves impactos ecológicos e sociais, deu origem a um movimento local de conservação da ilha de São Luís, com a participação de intelectuais e artistas. Estes associaram a implantação da *besta fera*, como era chamada a Alcoa, à destruição da *ilha paradisíaca*, a *ilha do amor*, como prevista na lenda anteriormente citada. A Alcoa seria a serpente que sufocaria a ilha, sendo esta tragada pelo oceano. Ou ainda, a chegada da *besta fera* seria a realização, na História, da destruição da ilha causada pelo maremoto.

A partir de julho de 1980, os moradores da Ilha, motivados pela situação crítica e animados por uma associação comunitária chamada Assacre, começaram a estudar o significado e as consequências da implantação da indústria de alumínio (...) e partiram para enfrentar o inimigo popularmente chamado de a Besta Fera (...). Logo um grupo de pessoas de diversas profissões, preocupadas com a ecologia e com o prejuízo social que a Alcoa representa, reuniu-se com o professor Nascimento e, juntos, fundaram o Comitê de Defesa da Ilha de São Luís, no dia 10 de agosto de 1980, data comemorativa de Gonçalves Dias, o poeta da natureza. (Eglish, 1984:29)

Realizada ou não a premonitória lenda da serpente, a verdade é que o desenvolvimento industrial e a expansão urbana recente alteraram profundamente a imagem da ilha maravilhosa, que estivera geograficamente isolada do resto do Brasil “moderno ” até a década de 1970, quando realizaram-se o asfaltamento das estradas existentes, a construção de outras grandes rodovias e da própria ferrovia Carajás.

As lendas e mitos relativos às serpentes descomunais ocorrem também na ilha do Marajó e em outras regiões continentais “insularizadas” da Amazônia, e estão associadas à guarda de grandes tesouros.

Segundo Câmara Cascudo, na tradição das cobras encantadas, uma princesa é condenada a viver num corpo de serpente, até que um homem de coragem quebre o encanto restituindo-lhe a forma humana, encantadora. A cobra encantada é guardiã dos grandes tesouros que passarão para a propriedade do vencedor. O processo do desencantamento, em quase totalidade dos casos, obriga o sacrifício de um cristão, untando-se com o seu sangue a cobra. Noutras ocorrências, bastará ferir a encantada. (Câmara Cascudo, 1972)

A visão paradisíaca que os primeiros viajantes tiveram da ilha de Marajó continua viva em descrições recentes, como a feita por Barroso:

A ilha de Marajó é um punhado de terra liberta do Continente; mas o nome de von Martius à planura Amazônica, de Naiades (deus mitológico) estende-se também a ela. Marajó tem mesmo um encanto, uma sedução, pela sua paisagem, pelo seu clima, pela sua terra fecunda, pelos seus rios piscosos e belos de mulher linda como Naiades. As paisagens marajoaras são de uma indiscutível e inigualável beleza. Elas empolgam, deslumbram, seduzem quem as vê. (Barroso, 1954:107)

Essa imagem paradisíaca, vale também para o ilhéu, considerado o *bom selvagem*:

O caboclo marajoara encontra tudo à mão sem o menor esforço, sem despender a menor energia. A mata lhe dá os frutos para seus alimentos, a madeira para suas construções e ainda a caça saborosa para sua mesa (...). Ele é um tipo curioso. De cor bronzeada, com o tato, visão e olfato apuradíssimos, capazes de perceber ao primeiro instante os fenômenos da

natureza. Ele é meio civilizado, meio selvagem. Ainda guarda em sua alma qualquer coisa dos índios aruaques. (Barroso, 1954:278-279)

Nesse mundo paradisíaco e perdido na imensidão da Amazônia, segundo o autor existem lendas e mitos, alguns dos quais passa a relatar:

Um pouco abaixo da idade de Soure, numa ponta que tem o nome de Meu Sossego, numa curva do rio Paraquari, dizem os nativos que, nas noites de lua, lá pela meia-noite, aparece vindo descendo o rio um navio completamente iluminado, e ao chegar nessa ponta encanta-se. Atribuem à cobra-grande. Também dizem e afirmam que nas noites de lua, também pela banda da madrugada, avistam no rio um vulto grande, com dois faróis. Vem fazendo um banzeiro e quando chega no poção bem defronte do Meu Sossego pára, leva horas olhando a lua e em dado momento mergulha no seio líquido do rio. Para o nativo, a cobra grande ou boiúna, semelhante à própria água polimórfica em que vive, transmuda-se comumente num navio fantasma, e, de velas pandas, cruzeiro sinistro por noites fechadas, singra assombrando os roceiros das beiradas, os pescadores na baías, os mariscadores nos lagos. De sua magnética fosforescência ficam mundeados quantos a enxergam transvertida nos múltiplos aspectos em que se encanta. (Barroso, 1954:202)

Essa mesma lenda me foi relatada por um pescador, em 1992, que garantiu ter ele mesmo presenciado o ocorrido:

Um navio encantado aparecia nas proximidades das ilhas da Coroa Grande e Croinha perto da ilha de Marajó. Essas duas ilhotas também seriam serpentes encantadas, em que teriam se transformado dois irmãos gêmeos, muito amados por sua mãe, e que teriam se afogado no mar.

O barco encantado navegava, num sentido só entre a ilha da Coroa Grande até outra ilha na foz do rio da Fábrica, onde afundava. Ele somente era visto em noite de inverno, período chuvoso, durante a maré lançante (de lua) em geral depois de uma chuva. Um navio muito lindo, todo iluminado, parecido um pacote de turista, onde não se via ninguém. Esse navio, quando afundava, voltava pelo fundo do mar para a ilha da Coroa Grande transformado na serpente, a Cobra Grande.

O narrador da lenda viu o navio quando tinha 12 anos. Uma vez, ele e o pai tinham voltado da pesca e ancorado perto da ilha. Os outros pescadores pediram a eles que tirassem a canoa porque ali era o caminho do navio da Princesa. Uma vez também, um pescador, ao ver o navio passar pediu à Princesa que o levasse. Uma catraia chegou com três homens para levar o pescador, mas os outros impediram. No entanto, dois dias depois o pescador ficou louco e morreu.

O navio encantado era visto por todos que estivessem na praia e não por uma só pessoa. Faz alguns anos que ele não aparece e o pessoal diz que é porque a costa ficou mais povoada e mais iluminada.

As lendas referentes aos navios encantados podem encontrar suas raízes na *nau catarineta*, relatada por Câmara Cascudo. Essa nau que surge, de repente, nos mares, aparece em lendas de vários países europeus. Nesse navio-fantasma, o capitão é uma alma penada ou mesmo o demônio que faz naufragar os navios que dele se aproximam.

Uma outra narrativa, feita pelo mesmo pescador, refere-se a uma tentativa de quebra de encanto da Cobra Grande:

Uma vez um pescador encontrou uma linda princesa que lhe disse estar encantada em uma cobra grande. Ela gostaria de voltar a ser pessoa humana, mas para isso era preciso desencantá-la. Para isso, era necessário que ele fosse à meia-noite procurá-la no tronco de uma grande árvore, próxima dali, com um machado afiado. Ela estaria com a cabeça

pousada no tronco e para que ela voltasse a ser a princesa, ele teria que decepá-la. O pescador afiou seu machado no final da tarde, dizendo que ia para o mato, mas a mulher dele desconfiou de algo estranho, pois o marido parecia agitado. Perto da meia-noite, ele colocou seu machado na canoa e saiu, mas seu pai, avisado, saiu com um irmão atrás dele. Quando estava próximo da árvore, seu pai o alcançou, gritando seu nome, o que afugentou a Cobra Grande. O pescador voltou para casa, acabrunhado por não ter podido quebrar o encantamento, mas enlouqueceu e morreu logo depois.

Uma outra lenda relatada pelo mesmo pescador trata das relações amorosas entre o boto(a) e o homem (mulher) na Amazônia:

Na ilha do Marajó havia uma jovem, filha de pescador, que havia se enamorado de um outro jovem do povoado. No entanto, ela começou a ficar anêmica, adoentada e triste e o povo começou a dizer que ela era apaixonada por um boto que surgia à noite. Uma noite, o pai e os parentes decidiram matar o visitante e, quando surpreenderam os dois, viram que era o moço por quem ela se enamorara. Houve briga, e o pai disparou uma espingarda contra o moço que desapareceu em direção ao igarapé. Procuraram o ferido mas não o encontraram. De manhã, encontraram um boto morto no igarapé, que só podia ser o moço em quem atiraram, pois era noite de verão, e o rio estava quase seco, o que impedia um boto de vir do lago vizinho, onde havia muitos deles.

Um dos narradores conta que tinha cerca de 14 anos e numa noite em que estava sozinho viu entrar na casa uma moça desconhecida, vestida de vermelho, que se sentou na rede. Não disse uma palavra e de madrugada foi embora. A partir de então, ele começou a ficar triste e anêmico. Um dia em que foi pescar camarão com matapi, foi cercado e atacado por botos e ele, que nunca tivera medo, começou a ficar temeroso de sair à noite. Uma noite,

quando estava na rede, viu na porta um vulto e logo depois, um peso em sua rede. Ele ficou mudo de medo e quando seu irmão se aproximou da rede, sua rede voltou ao normal e ele começou a gritar. Nesse momento, sua mãe ouviu um barulho de algo que caiu na água e ela pediu ao irmão que fosse ver se não havia botos no igarapé. O irmão se aproximou do igarapé e de fato viu botos boiando. Foi preciso que a mãe o levasse a um pajé, que lhe deu banhos de erva e o narrador voltou ao normal, perdendo o medo das noites.

Segundo o que se pode constatar, com base nas lendas narradas ao autor, esses acontecimentos são considerados verídicos pelos narradores. Em muitos casos, a autenticidade das lendas é atestada por testemunhos, cujos nomes são citados na narração, com inúmeros detalhes.

Barroso descreve também a lenda da Iara, relacionando-a à Vênus:

A Iara surgiu, silenciosa como uma visão de uma noite solitária na alma do ameríndio. A Iara como um voluptuoso perfume selvagem, idealizado numa Vênus dos rios e lagos da Amazônia, para enamorar o aventureiro errante que dormita debaixo das lianas e ninfas da Planície. (Barroso, 1954:293)

Câmara Cascudo afirma que essas lendas, são, no geral, de origem portuguesa, tendo pouco que ver com as indígenas brasileiras:

Não há, na fauna fantástica ameríndia, ligada ao Brasil, monstros marítimos e sim adaptações intelectuais de viajantes e desenhos alucinantes nos mapas e portulanos. Tudo made in Europa. Não podia haver palácio submarino, montões de jóias, trajes suntuosos, melodias sedutoras, festas galantes, porque o indígena ignorava essas imagens. O europeu transferiu para os peixes brasileiros as lendas e os pavores locais, ampliando-os na relatividade da paisagem. Os esquilos, caçães e tubarões foram ganhando renome e prestígio. A baleia, que o brasileiro dizia ser unicamente pirapoam, o peixe que se empina, ganhou dimensões e valores imprevistos através da mentalidade branca,

viva nos olhos dos arpoadores (...). Os elementos do boto, como os da Iara, não existiam no Brasil dos séc. XVI e XVII. O boto foi estudado em fevereiro de 1790 por Alexandre Rodrigues Ferreira, descobridor científico do cetáceo. As primeiras menções do boto sedutor aparecem no séc. XIX. Essa lenda não seria dos indígenas, mas dos portugueses. (Casculo, 1972:184)

A Ilha da Magia (Ilha de Santa Catarina)

A Ilha de Santa Catarina, com seus 425 km², pode ser considerada uma ilha continental, distante cerca de um quilômetro do continente. Com suas quarenta e duas belas praias é rodeada por mais de vinte pequenas ilhotas. Foi descrita por Langsdorff, em 1803 como uma “*terra que foi agraciada pela natureza em todos os sentidos, uma terra onde tudo viceja com inexecdível beleza e garbo inimagináveis*”. Além das praias, consideradas como das mais belas de todo o Atlântico Sul apresenta também morros, lagoas, várzeas, restingas, dunas e os mangues mais meridionais da América do Sul. Encontrando-se no extremo sul do Brasil Colonial, foi uma terra disputada arduamente pelo espanhóis e portugueses, mantendo-se por largo período isolada do resto do país. Símbolo desse isolamento era o nome da capital insular até fins do século XIX, a cidade de Nossa Senhora do Desterro. Para evitar o povoamento pelos espanhóis, a Coroa Portuguesa trouxe para a região cerca de 6.000 migrantes açorianos e madeirenses em meados do século XVIII. No século XVIII, havia ali uma intensa pesca de baleia, em razão disso estabeleceram-se aí seis armações para o beneficiamento do cetáceo.

Segundo Lisboa (1996), houve até meados do século XX um modo de vida ilhéu, marcado pela pequena produção familiar agrícola e pesqueira realizada sobretudo pelos migrantes açorianos e madeirenses. Nesse período havia dois circuitos econômicos: o familiar/comunitário e o mercantil, que, no entanto, encontravam-se interligados. O primeiro era de relativa auto-suficiência e o segundo destacava-se por um comércio marítimo sobretudo

com o Rio de Janeiro, para onde exportava produtos alimentícios e cerâmica. Havia, ainda segundo Lisboa (1996), intensa vida comunal, marcada pela existência de campos utilizados de forma comunal (Campos, 1991).

Na fase do modo de vida ilhéu havia um conjunto de manifestações culturais, cujos remanescentes existem ainda hoje, em grande parte ligado à influência açoriana: a farra do boi (Bastos, 1993). Esta última parece ser um remanescente da “tourada à corda”, proibida na ilha Terceira, em Açores, pela Igreja, em 1567, sob o argumento de ser uma festa pagã herética. Nesse sentido, a “farra do boi”, realizada sobretudo em praias menos urbanizadas, como pântano do Sul, seria também uma reação transgressora das comunidades de pescadores artesanais ameaçados pela expansão capitalista sobre as suas praias. Essa festa, ao final da qual o boi é, em geral, sacrificado, e sua carne distribuída aos participantes tem sido objeto de crítica por parte de ecologistas e sociedades protetoras dos animais como brincadeira selvagem. (Bastos, 1993). Além da farra do boi, existem na ilha numerosas outras festas populares, como o “Boi de Mamão”, realizada em junho, a Folia de Reis, a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, a dança do Pau-de-Fita.

Nas primeiras décadas do século XX começou a decadência do modo de vida ilhéu, agravado com a construção da Ponte Hercílio Luz (1926), ligando a ilha ao continente e o crescimento urbano-administrativo da capital do Estado. Na década de 1960 instala-se na ilha um período modernizante, caracterizado por um crescimento demográfico vertiginoso que, a partir da capital se expandiu sobre o restante da ilha, ocasionando uma expropriação crescente das terras e praias habitadas por pescadores e agricultores. A partir dessa época houve também um crescimento da pesca industrial, responsável pela passagem de muitos pescadores artesanais para a pesca industrial embarcada (Beck, 1980).

Nos anos 70 intensificou-se o turismo na ilha que culminou, dos anos 80 em diante na implantação de demasiados projetos turísticos de padrão internacional. Muitos hotéis foram construídos em áreas de dunas ou praias de pescadores, descaracterizando o meio ambiente e contribuindo para

a desorganização social dos pescadores artesanais, muitos dos quais transformaram-se em caseiros. Os próprios moradores têm dificuldades para chegar a algumas praias transformadas em condomínios de veranistas ou numa verdadeira selva de cimento armado.

Coincidentemente, na última década, com base nos trabalhos de Franklin Cascaes, que por vários anos recolheu lendas sobre feiticeiras e bruxas na ilha, os promotores do turismo forjaram um novo nome para a ilha de Santa Catarina: a *ilha da Magia*.

Segundo Franklin Cascaes, as muitas lendas sobre bruxas na ilha têm fonte comum: os colonizadores açorianos e madeirenses.

A ilha de Santa Catarina, colonizada a partir do ano 1748 por colonos açorianos que habitavam aquelas ilhotas que vivem bem lá em riba da careca do oceano, açoitados diariamente pelas ondas bravias encarneiradas do mar e pelas bocas infernais de vulcões seculares que vomitam fogo e gemem furor incontido sobre as pobres populações. É um povo mesclado, inteligente, audacioso, de espírito arguto e, sobretudo, essencialmente religioso e arraigado em credences mitológicas.
(Cascaes, 1989:11)

A maioria das lendas relata a existência de bruxas que atormentam os pescadores, sugam o sangue das crianças e viajam pelos ares em canoas. Cascaes explica a origem das lendas, todas elas referentes à existência de bruxas, da seguinte forma:

Olha, foi uma herança para nós aqui na Ilha de Santa Catarina do açoriano colonizador, aqui, porque esta idéia, este pressentimento ou esta superstição ou qualquer coisa que o valha é mundial (...). Quando Portugal começou a colonizar os Açores, a partir dos 1400, por essa época, naquelas ilhas desérticas, no coração do oceano Atlântico, tudo era fantasma. Porque o mar bramindo, batendo com toda a velocidade que ele tem nas suas ondas, naqueles rochedos,

a gente tem sempre a impressão de que se está dentro de um barco. (Cascaes, 1989:12)

De fato, Angela Brum (1995), açoriana que percorreu as nove ilhas açorianas em busca de histórias populares, recolheu várias lendas de bruxarias, muito freqüentes na Idade Média continental. Algumas delas, como a do pescador que se escondeu na baleeira levada pelas bruxas para as Índias é também descrita por Cascaes na ilha de Santa Catarina.

Seu Balduino da Prudência, morador da Lagoa da Conceição, na ilha de Santa Catarina, era um pescador trabalhador e sem medo que uma manhã viu sua baleeira molhada e com o fundo cheio de areia. Como não tinha saído para pescar e seu rancho estava fechado com cadeado, começou a desconfiar das bruxas, que no povoado chupavam o sangue das criancinhas até matá-las. Para certificar-se, escondeu-se um dia na baleeira e à noite viu um grupo de mulheres nuas, de fisionomias horrendas, corpos disformes e esqueléticos tomarem posse da baleeira e começarem a navegar. No meio do caminho, a bruxa-chefe disse estar sentindo o cheiro de sangue humano na baleeira. No entanto, uma comadre e prima dele, que estava entre as bruxas, sabia da presença do compadre na baleeira e insistiu para que voltassem, pois o dia estava para clarear e o encantamento iria desaparecer. As bruxas desembarcaram numa praia e seu Balduino, saiu cuidadosamente, recolheu um pouco de areia e um ramo de rosas do jardim de uma casa próxima. As bruxas embarcaram de novo e aportaram no rancho do pescador. Durante o dia, a comadre veio visitar sua filha e seu Balduino mostrou-lhe a areia e a rosa. A comadre lhe confessou que também era bruxa e que a rosa e a areia eram das praias da Índia, para onde as bruxas tinham viajado numa só noite. Confessou também que chupava o sangue de seu afilhado pequeno, filho do seu Balduino. Esse, enraivecido, deu-lhe uma sova de rabo de

tatu e tratou a ferida com o sal e pimenta do desencanto. (Cascaes, 1989:71)

Kappler (1994), no entanto, dá outro tipo de explanação para a presença da mulher nos relatos de bruxaria. Na Idade Média, a luxúria está relacionada com os monstros e demônios que, em muitas pinturas medievais, são dotados de seios. Para Kappler, os diabos com seios de mulher aparecem no final da Idade Média, numa época em que o simbolismo feminino vai ficando cada vez mais carregado de culpa e maldição. A mulher e progressivamente a feiticeira vão tornar-se monstros, imagem clara em manuais da Inquisição:

Essa afinidade da luxúria com o mundo úmido do interior do corpo, com a unidade feminina é enfatizada aqui com uma simplicidade magistral (...). Considerar a mulher impura é proceder como se procede com o monstro; é relegá-la à posição em que pode ser acusada, julgada, eliminada. Quando o mito da feitiçaria se desenvolveu, a sociedade medieval conseguiu projetar seu medo da mulher, seu medo da morte. A feiticeira encarna a face noturna da mulher. (Kappler, 1994:378)

Para Cascaes é o isolamento que teria causado a proliferação das lendas, que por sua vez foram desaparecendo com a ganância dos *capitalistas* que usurpam as praias, expropriam os moradores e destroem o ambiente:

Todos aqueles personagens mágicos e sobrenaturais? Se nós analisarmos a nossa situação de hoje, aqui nessa pequena cidade de Nossa Senhora do Desterro, já embruxada pelo capitalismo e pelos gananciosos, nós teremos certeza de que aquelas coisas existiam devido à falta de comunicação entre as pessoas, porque os vizinhos eram distanciados um do outro, muito distantes. Tudo isso aí era mato, eram caminhos tortuosos, como dizíamos então,

carreiros, e a passagem por dentro daqueles caminhos amedrontava o homem. (Cascaes, 1989:87)

As lendas e festas parecem sobreviver nas partes mais selvagens da ilha, expostas ao vento sul, onde as águas são mais frias, menos procuradas pelos turistas e onde vivem comunidades de pescadores artesanais. Nessas praias mais isoladas sobrevivem a farra do boi, as lendas das bruxas e também dos inúmeros naufrágios que aí aconteceram, dando mesmo o nome a uma praia: a dos Naufragados. Nesse sentido, a Ilha de Santa Catarina também conta com dois pólos insulares: um habitado, domesticado, civilizado e outro menos ocupado, mais sagrado ou mais temido e respeitado. De fato, na ilha, a urbanização deu-se mais nas praias do norte e do centro (dos Ingleses, Canasvieiras, Praia Brava, e Barra da Lagoa) ao passo que as do sul, como a do Pântano do Sul, a dos Naufragados, da Solidão, são ainda menos ocupadas por turistas.

Lisboa (1996) analisa o desenvolvimento do capitalismo na ilha, mas indica certo ressurgimento recente da valorização do *viver numa ilha* em Santa Catarina como fruto da reação contra a urbanização desordenada e perversa que tem levado à degradação da natureza insular e a um empobrecimento da diversidade cultural. O interessante é que as autoridades locais e os promotores do turismo estão preocupados com a destruição ambiental e da cultura ilhoa, apesar de pretenderem congelá-la, embalsamando as expressões culturais tradicionais, valorizando-as como produto a ser vendido aos turistas.

A preservação dos recursos naturais e dos núcleos e hábitos tradicionais (pesca, vilas, folclore etc.) é, portanto, condição fundamental, não só para a sobrevivência de importante segmento da população e cultura local, como, ainda que paradoxalmente, para a própria sustentação destas áreas como polos privilegiados de atração turística. (IpuF, 1984, apud Lisboa, 1996:19)

Essa nova insularidade expressa-se, por exemplo, pela realização do Festival do Mar, no qual, junto de manifestações folclóricas, ressaltam-se aspectos insulares relativos à presença do mar. Nesse Festival, realizado em maio de 1996, havia exposições sobre o modo de vida dos pescadores artesanais de origem açoriana, sobre as histórias de bruxas, sobre o artesanato ilhéu etc.

A afirmação dessa neo-insularidade é expressa pelo prefeito Sérgio Grando, ao defender a criação de um pólo náutico na ilha:

Nossa vocação turística vem do mar, deve ao mar, depende do mar. Nossa cultura com suas bruxas vem do mar... aliás, do nosso e d'além-mar (...). E inspiram-se no mar nossas músicas e nossas festas... A generosidade do mar é tão imensa quanto ele. Há por isso que exaltá-la, como tanto já se fez, mas acima de tudo que aproveitá-la, o que ainda não se fez. (Diário Catarinense, 9/5/1994. in Lisboa, 1995)

A necessidade da conservação da cultura tradicional ilhoa como fator de desenvolvimento turístico revela, portanto, os aspectos ambíguos do capitalismo e da própria modernidade. Como afirma Conclini (1983), por diversas razões, o turismo necessita preservar as comunidades tradicionais, como bolsões arcaicos, recontextualizando-os. A questão é saber até que ponto esse reviver da identidade insular, alimentada pelos promotores do turismo pode incorporar as comunidades locais numa nova dinâmica social e econômica pela qual os ilhéus deixem de ser simplesmente reminiscências de um modo de vida já extinto.

CONCLUSÕES

*Toda la noche he dormido contigo
junto al mar, en la isla
Salvage y dulce eras entre el placer y el sueño
entre el fuego y el agua*

Pablo Neruda – *Los versos del capitán*

Inicialmente é necessário reafirmar o caráter exploratório do presente trabalho por, pelo menos, duas razões. A primeira diz respeito à sua complexidade, tratando-se de temas que perpassam várias disciplinas no campo das ciências humanas: a Antropologia, a História, a Sociologia e a Psicologia. Isso não é de estranhar, uma vez que se trata da análise de relações simbólicas entre o homem e a natureza e, por isso mesmo, difícil de ser analisada por uma única disciplina. A segunda razão de seu caráter exploratório e mesmo inacabado reside na ausência quase total de análise de situações empíricas, pois o capítulo sobre as ilhas brasileiras baseia-se, em grande parte, em trabalhos de outros autores em que a questão insular aparece de forma marginal, mesmo tratando de resultado de pesquisas sobre ilhas. Esta segunda constatação leva-me, de imediato, à necessidade de trabalhos de campo em algumas das questões que considero fundamentais como: a identidade das populações insulares, seu espaço-tempo, e particularmente as representações simbólicas que elas fazem de suas vidas num território muito específico.

Quando assinalo a necessidade de pluralismo metodológico na análise da questão insular, reforço a idéia de que ciências como a Psicologia,

sobretudo em suas vertentes psicanalítica e analítica junguiana, podem dar contribuição fundamental para o estudo das relações simbólicas entre o homem e a ilha. E é por meio delas que pode constatar-se a verdadeira polissemia do símbolo-ilha que, apesar de significados que remontam às origens da humanidade, apresenta variantes ao longo da história. Nesse sentido, as diversas culturas continuam a interpretar o significado do símbolo-ilha de maneiras variadas, realçando em determinados momentos históricos o sentido do paraíso, da intimidade, do aconchego, da prisão, do enclausuramento. Foi interessante, por exemplo, se observar que enquanto para os gregos o simbólico insular estava ligado à imagem do paraíso, ao jardim das Hespérides, para os romanos a ilha era sobretudo um lugar-prisão.

Se para a psicanálise a imagem da relação homem-mar, a sua *ilheidade*, foi interpretada, por um dos autores, como uma relação edipiana, para os junguianos, a ilha é sobretudo um arquétipo, uma dessas imagens primordiais que povoam o inconsciente humano. As contribuições de Mircea Eliade para a análise do *mito insular* são fundamentais para se entender o conceito de arquétipo junguiano aplicado à imagem insular.

Deve-se também realçar a contribuição semiótica de Moles (1992), realçando a forma universal da ilha, segundo o conceito de *ilha ideal* que se assemelha, por outro lado, ao arquétipo junguiano.

Nesses enfoques, a ilha é analisada, fundamentalmente, em seus aspectos *a-históricos*, na medida em que são imagens que se originam no inconsciente humano e, portanto, se aplicam a todos os homens, independentemente de sua cultura ou história. Nesse sentido, é importante realçar o debate que Malinowski entretive com os psicanalistas freudianos, tentando historicizar o complexo edipiano.

As ilhas, desde a Grécia Antiga, participam do imaginário dos homens, que aí situaram o paraíso perdido, desde esse momento consideradas lugares de transgressão moral, onde moravam povos excluídos do ecúmeno conhecido. As que, no entanto, nele se integravam eram consideradas berços da civilização, como ocorria com as ilhas gregas.

Na Idade Média, desde o séc. IX, eram símbolos portadores de múltiplos significados, sendo tidas seja como morada dos anjos decaídos, seja como paraísos terrestres, lugares sagrados e morada dos mortos, como sucedia com as ilhas brancas celtas.

No período medieval mais próximo das Grandes Navegações passaram a fazer parte do *maravilhoso* e *exótico* associados ao mar Tenebroso, o Oceano Atlântico. Nelas, os navegadores viam monstros e sereias, mas também os selvagens que viviam sem pecado, num paraíso sem história. Por largos anos, após as Descobertas, as ilhas misteriosas, como as de São Brendão, continuaram a povoar a imaginação dos navegadores que se empenhavam em encontrá-las. Se, até o séc. XVIII, estavam associadas ao ambiente litorâneo e costeiro malsão, a partir dessa época, com a transformação da visão europeia sobre as praias, consideradas novos lugares de tratamento para a saúde, as ilhas começaram também a ser procuradas, seja em busca do exótico seja do repouso. Essa visão intimista foi reforçada pelos escritores românticos do séc. XX que nelas viam a imagem da alma humana cercada pelas tempestades oceânicas. No séc. XX, as ilhas tropicais são consideradas símbolos da aventura, do prazer e da natureza selvagem e, como tais, vendidas como mercadoria pelas agências de turismo.

Utilizo, ainda, a literatura, pois parece ser aí que subsistem as imagens, os símbolos e os mitos insulares, quando deixaram de fazer parte dos relatos vivenciados pelas sociedades que os criaram e que, de uma forma ou outra, desapareceram.

Outro conjunto de vertentes, sobretudo da *Antropologia*, realça a necessidade de levar em conta as *práticas sociais* e *simbólicas* para o entendimento das relações existentes entre os ilhéus e seu território e, nesse sentido, as contribuições de Geertz, Sahlins e Godelier são importantes. É interessante observar que muitos estudos etnológicos clássicos como os de Malinowski, Firth, Mead e outros foram realizados em ambientes insulares, considerando-se, talvez, o princípio que aí se concentravam as culturas primitivas, com reduzido contato com a civilização moderna e que, portanto, poderiam ser mais bem analisadas em sua integridade. Como o interesse

primordial desses primeiros etnólogos era fazer avançar sua própria ciência, pouca atenção foi dada ao fato desses povos habitarem um ambiente particular. Outro motivo era, sem dúvida, a necessidade de fugir ao determinismo geográfico, em voga na época, que enfatizava a dependência das formas de organização social em relação às características geográficas do ambiente físico.

Quando utilizo os conceitos de *maritimidade*, *insularidade* e *ilheidade* para explicar o fenômeno insular, estou partindo da noção de práticas sociais e simbólicas dos ilhéus. Isso quer dizer que o estudo da relação entre as sociedades insulares e seu território se processa por intermédio de práticas econômicas, sociais e simbólicas e não de simples isolamento geográfico ou de endemismos. Na realidade, a vida social na ilha não se define pelo fato de ela estar cercada de água por todos os lados, mas pelas práticas em que estão envolvidos os ilhéus na sua relação com o mar. Nesse sentido, se para algumas sociedades insulares o oceano é considerado obstáculo para os contatos com as sociedades continentais, em outras, ele é uma via de comunicação. Em alguns casos, em diferentes épocas históricas, o oceano pode ser visto ora como obstáculo ora como elemento facilitador dos contatos, dependendo do tipo de *práticas econômicas* (de mercado ou de subsistência), *de práticas sociais*, em que estão incluídas as relações de parentesco, as capacidades marinheiras dos ilhéus e das *práticas simbólicas*. Estas últimas mereceram atenção especial neste trabalho, pois a vida insular, bem como a representação dos *continentais* sobre as ilhas estão marcadas pelas imagens e pelos símbolos construídos ao longo da história. Essas imagens e representações são diferenciadas quer se trate do ilhéu ou do continental e das formas de organização social que lhes são próprias, variando também com o tempo histórico. Vários estudos, tanto na Europa quanto na Polinésia, têm mostrado a grande vinculação do ilhéu com seu território, marcado pela presença de fronteiras definidas, mas essas fronteiras não são necessariamente geográficas, mas sobretudo sociais. Em muitos casos, mesmo depois da quebra da insularidade geográfica pelo desenvolvimento dos meios de comunicação, especialmente o aéreo, subsiste

um núcleo forte de *identidade insular* que frequentemente tem raízes profundas na tradição. A análise do *tempo* tem sido objeto de atenção particular de alguns outros pesquisadores insulares que têm colocado ênfase nas formas particulares pelas quais os ilhéus percebem a dimensão temporal de sua vivência, quando comparada às dos continentais. Outros estudos têm mostrado como a identidade insular não é um fenômeno a-histórico, mas construído muitas vezes em oposição ao *não-insular*, que, como turista, invade a ilha nos períodos de veraneio. De alguns estudos no Brasil, sobretudo no litoral paulista, pode inferir-se que, em ilhas maiores e próximas ao continente, como a Ilha Bela, os moradores não se definem claramente como ilhéus. O contrário parece ocorrer com outras ilhas mais oceânicas, como a de Búzios e Vitória, cujas populações hoje vivem de práticas econômicas, sociais e simbólicas diretamente relacionadas com o mar, por meio da pesca. No entanto, a falta de pesquisas específicas sobre o mundo insular não permitiu avançar numa análise mais pormenorizada do mundo insular brasileiro. Abre-se, portanto, a outros pesquisadores um campo, sem dúvida, estimulante para uma reflexão interdisciplinar mais aprofundada e enriquecedora.

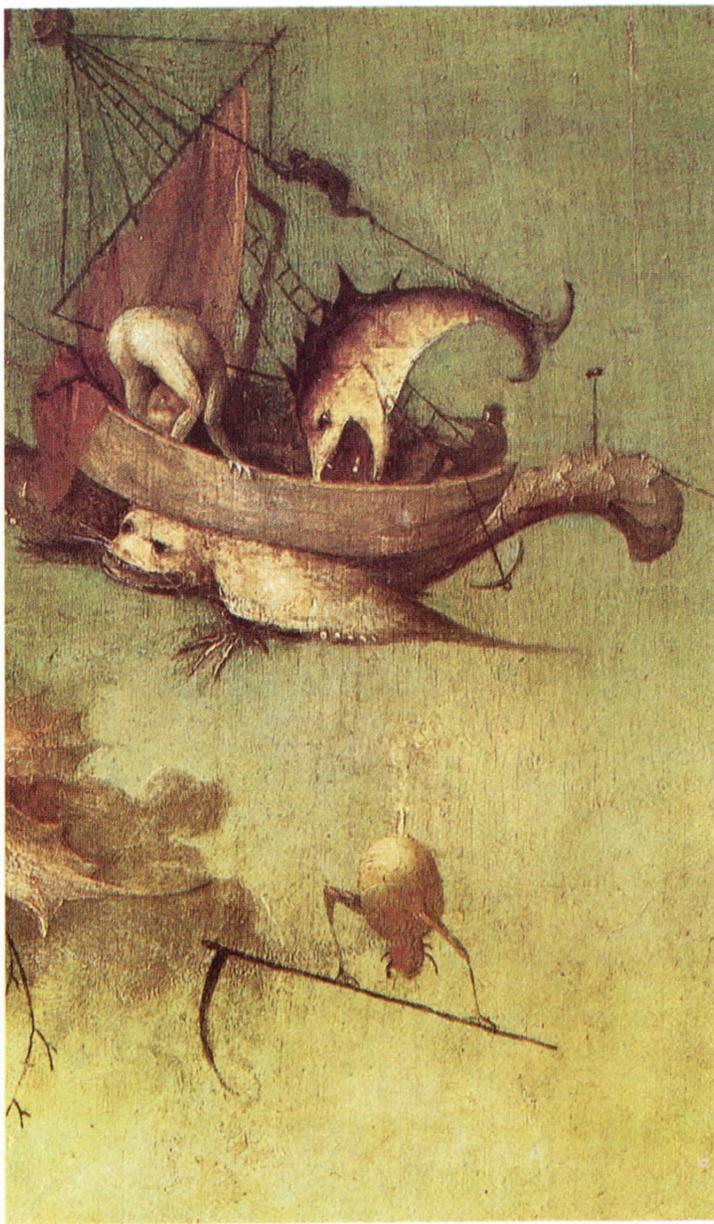
ICONOGRAFIA



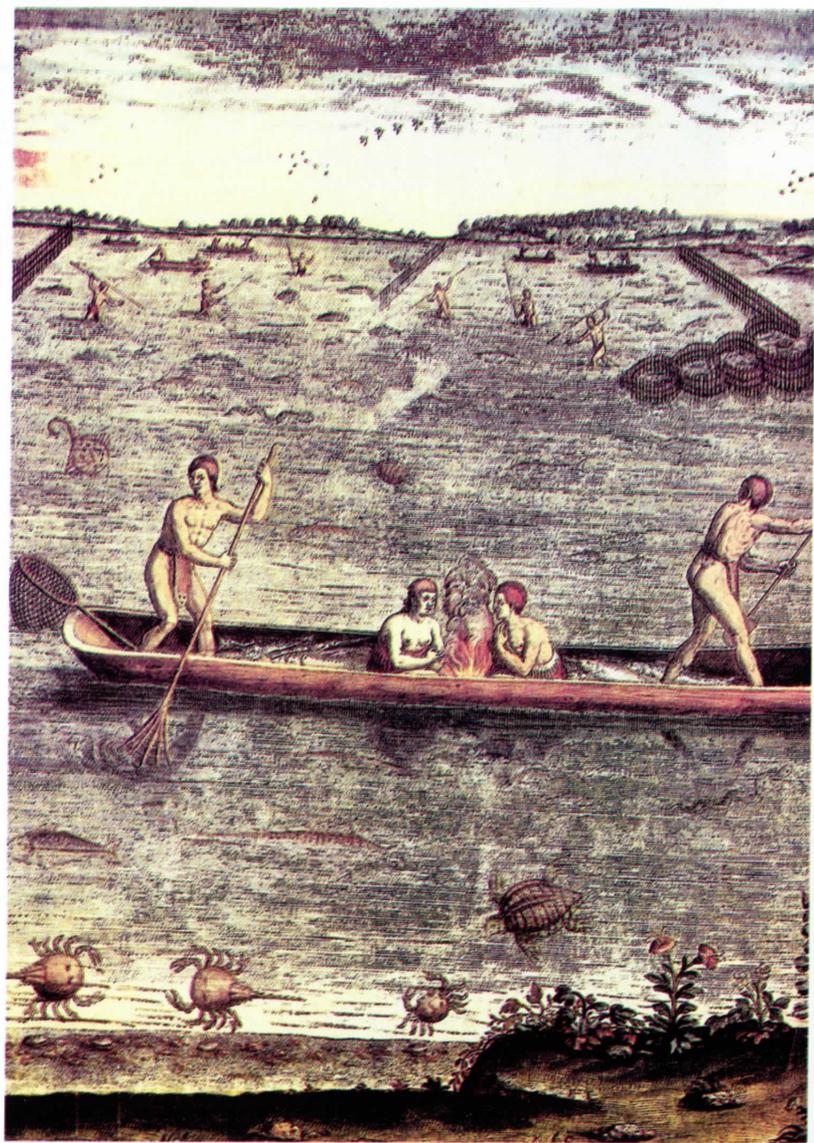
Alexandre, o Grande, descobre os segredos do Mar, século XV, Petit Palais, in Domingo, Mariano. *Au-delà des Mers*. Paris: Liana Lévi, 1992.



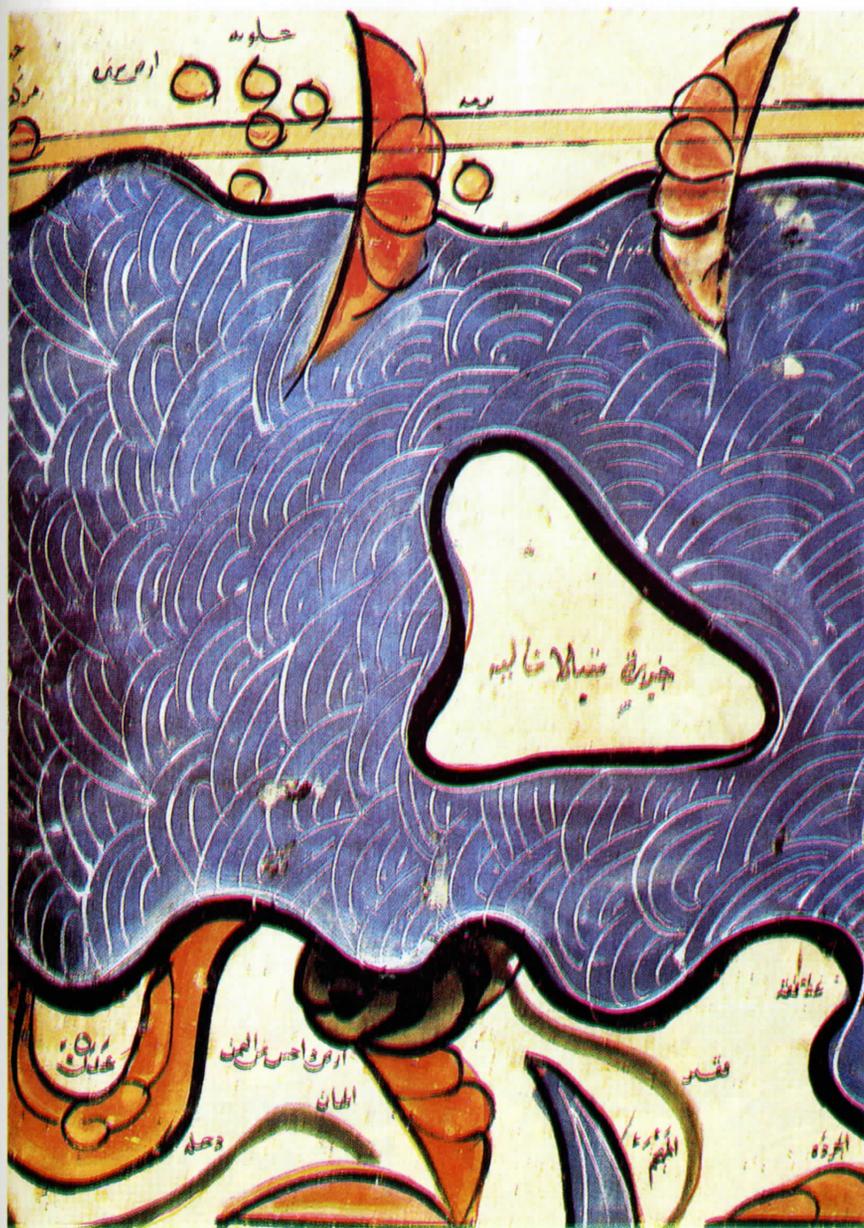
Jonas devorado pela baleia. Bíblia de João XXII. Palácio dos Papas em Avinhão, séc. XV, Museu Atger – Michel Vergé-Franceschi. *La mer – Les symboles*, foto de G. Dagli Orti. Paris: Philippe Lebaud, 1997.



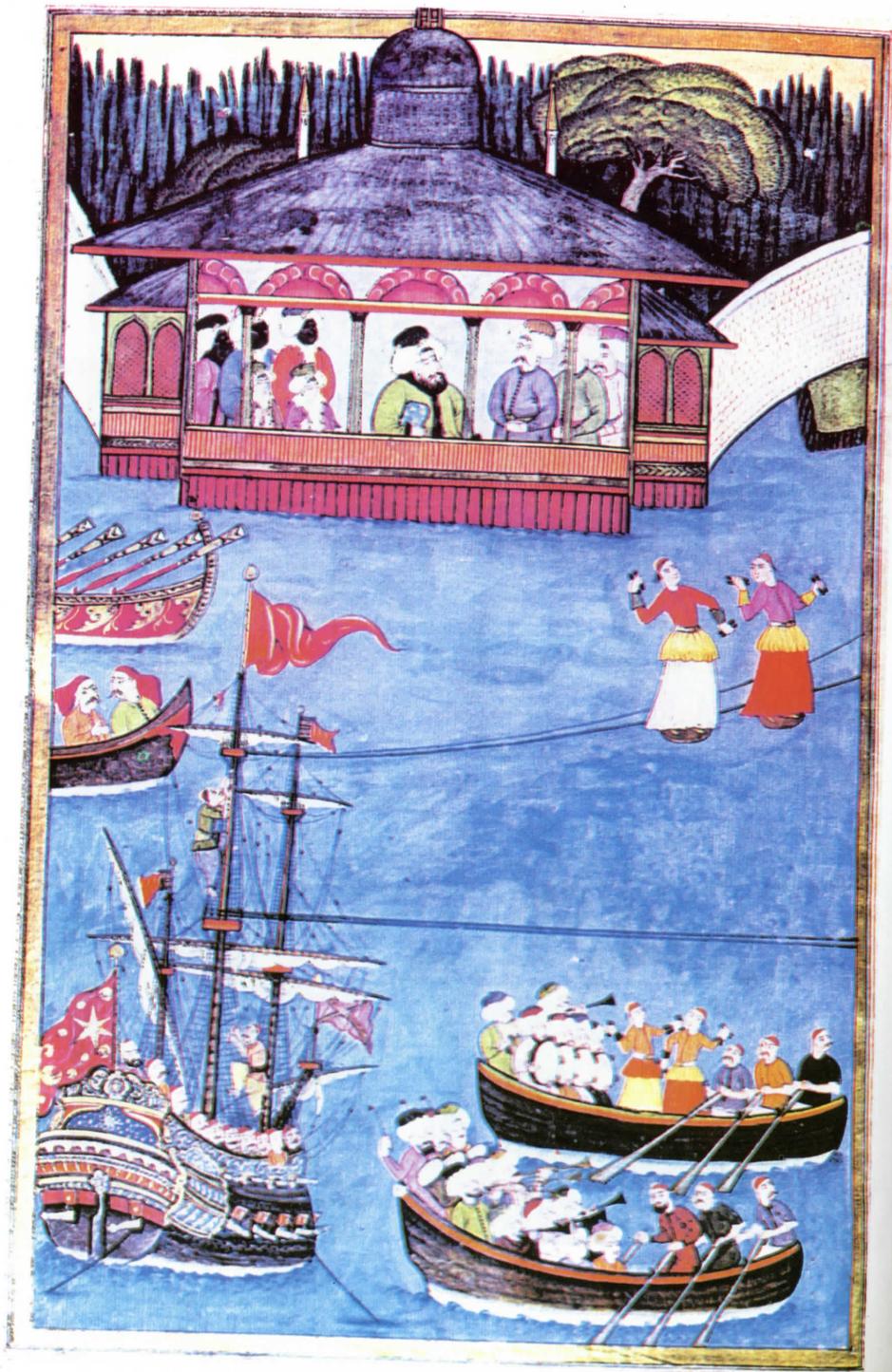
Detalhe: tentação de Santo Antão, J. Bosch,
il. de Luís Felipe Cunha. *Oceanos*, Lisboa,
março de 1993.



Pesca na América. Gravura de Théodore de Bry (1528-1598), in Domingo, Mariano. *Au-delà des Mers*. Paris: Liana Lévi, 1992.



Mapa árabe do século XII. Flaum, Eric. *Descubrimiento*. Barcelona: Naturarte-Blume, 1992.



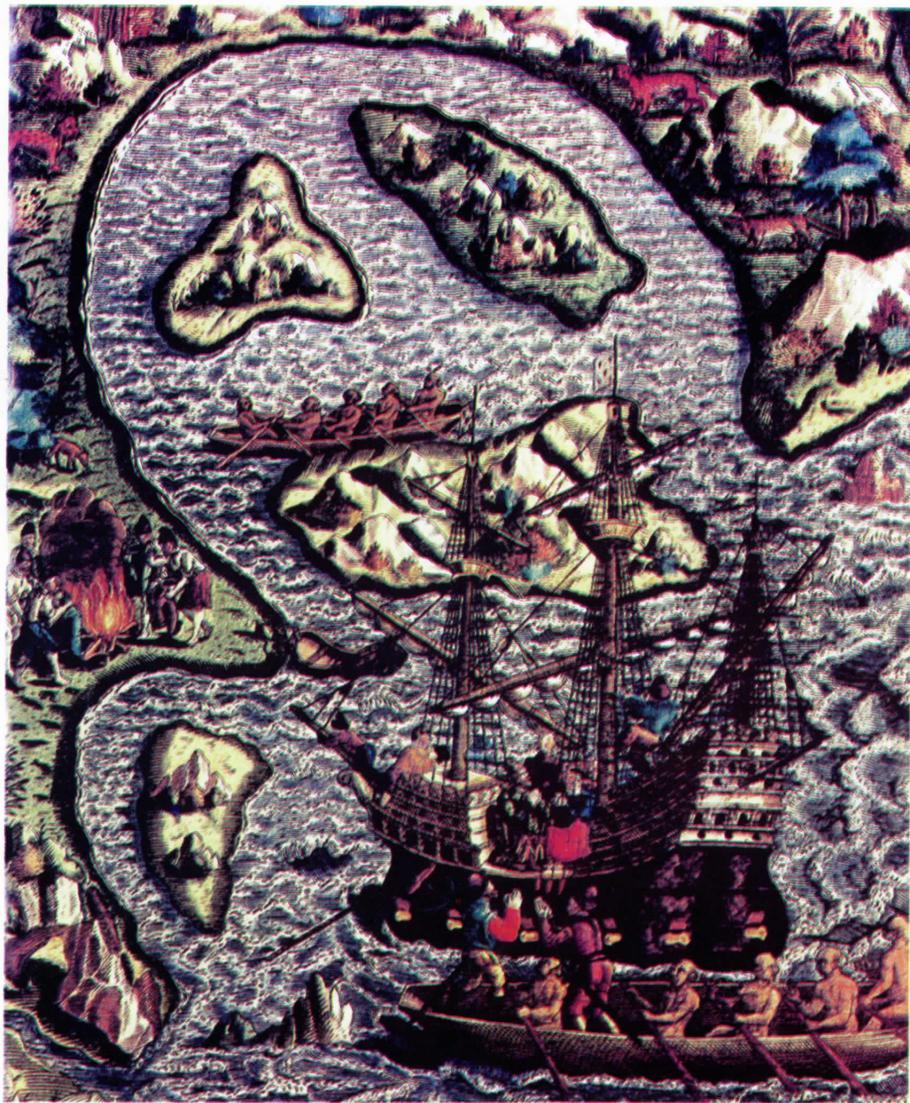
Circuncisão dos filhos de Ahmet III.
Primeira metade do século XVIII. De
Surname-i Vehbi. Museu do Palácio
Topkapı, *The Caique*, de Çelik Güler-
soy. Istanbul: Publicações da Biblio-
teca de Istanbul, 1991.



Ex-voto: a barca de Vinyet. Museu Marítim de Barcelona. Boulet, F. e C. *Ex-voto marin*. EM/Om, 1986.



Sahmeran, da coleção de Neveser Aksoy, publicado em *Cam Altında Yirmi Bin Fersah*, Istambul: Yapi Kredi/Kültür Sanat-Yayincılık, 1997.



Técnica naval dos indígenas da América. Gravura de Théodore de Bry (1528-1598), no Serviço Histórico da Marinha, Paris, in Domingo, Mariano. *Au-delà des Mers*. Paris: Liana Lévi, 1992.



Navio sobre o oceano. Miniatura da escola de Boukhara, século XVI, São Petersburgo (foto de Roland & Sabrina Michaud), in Michel Vergé-Franceschi. *La mer – Les symboles.* Paris: Philippe Lebaud, 1997.



Concha marinha sobre um vaso. Miniatura indiana, século XVIII. Delhi, Museu Nacional (foto de Roland & Sabrina Michaud), in Michel Vergé-Franceschi. *La mer - Les symboles*. Paris: Philippe Lebaud, 1997.

BIBLIOGRAFIA

AFGOUSTIDIS, D. - 1992 *La mer océane: de la découverte*. Paris, Desclée de Brouwer.

AKHOUN, A. - 1986 *Mythes et croyances du monde entier, Tome V. Le monde occidental moderne*. Paris, Lidis-Brepolis.

ALIGHIERI, DANTE - 1930 "The last voyage of Ulysses". In: THOMLISON, H. *The Great Sea Stories of all Nations*. Londres, G. Harrap.

AMADO, J - 1986 *Mar Morto*. São Paulo, Círculo do Livro.

ANDERSEN, R. & WADEL, C. - 1972 "North Atlantic Fishermen: Anthropological Essays on modern fishing". In: *Newfoundland Social and Economic Papers*, St. Johns.

ANGELO, S. - 1989 *Ilhas do Litoral Paulista*. São Paulo, SMA SP/Secret.Cultura-USP.

ANÔNIMO 1 - 1930 "The voyage of Maïldun". In: *Old Celtic Romances*, apud TOMLISOM, H. *Great Sea Stories*, Londres, George Harrap

ANÔNIMO 2 - 1988 "La Légende of Saint Brendan, IX Siècle". traduction romane de A. Jubinal. In: BAYARD, J.B. *La La Legende de Saint Brendan*. Paris, Guy Trenadiel.

AUGE, M. - 1989 *L'autre proche, in Segalen, M. L'autre et le semblable.* Paris, Presses du CNRS.

AVENS, R. - 1993 *Imaginação e realidade.* Petrópolis, Edit. Vozes.

AZCONA, J. 1989 *Antropologia II.* Rio de Janeiro, Vozes.

BACHELARD, G. 1989. *A água e os sonhos.* São Paulo, Martins Fontes.

BACZKO, B. - 1974 “L’utopie et l’idée de l’histoire progrès”. In: *Revue des Sciences Sociales*, Tome XXXIX, n° 155, julho-set.

BALBI, J. - 1989 “Identité culturelle”. In: *Idim, Les îles européennes, Corse*, Univ. de Corse.

BALLANTYNE, R.M. - 1995 *The Coral Island*, Londres, Penguin Popular Classics.

BARJON, L. - 1944 *Le Marin, Puy.* Xavier Mappus E.

BARROSO, V. - 1954 *Marajó: estudo etnográfico, geológico e histórico sobre grandiosa ilha da Foz do Amazonas.* Rio Janeiro, Cia Edit. Americana.

BASCON, W. - 1992 “The Crest of the Wave”. In: RABAN, J. *The Oxford Dictionary of the Sea.* Oxford, Oxford Univ.Press.

BATAILLE-BENIGUI, M. C. - 1992 “Pêcheurs des mers, pêcheurs de terre. La mer dans la Pensée tongienne”. In: *Études Rurales*, 127/128: 55-73

BAYARD, J. P. - 1988 *La légende de Saint-Brendan.* Paris, Guy Trénadiel.

BECK, H. - 1973 *Folklore and the sea*. Middletown, Weysleyan Univ.Press.

BENOIST, J. - 1987 "L'insularité comme dimension du fait social". In: DOUMENGE, J. P. & PERRIN, M. F. *et alii, op cit.*

BENTLER, M. - 1992 *O Fantástico*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

BERMEJO, J. - 1979 *Introducción a la sociologia del mito griego*. Aka, Edit.Madrid.

BONNEFOY, Y. - 1981 *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du Monde Antique*. Paris, Flammarion.

BONNEMAISON, J & ANTHEAUME, B. - 1988 *Atlas des îles et États du Pacifique Sud*. Paris, GIP RECLUS/PUBLISUD.

BONNEMAISON, J. - 1991 *Vivre dans l'île: une approche de l'îleité océanienne*. Paris, Orstom.

_____ - 1986 *La dernière île*. Paris, Orstom-Arléa.

BONNIOL, J. L. - 1987 "Micro-insularité et particularisme: approche comparée à partir de cas antillais et seychellois". In: DOUMENGE, J. F. *et alii Insularité, insularisme*. Bourdeaux, Cret. (Collection Iles et Archipels)

BONTE, P & IZARD, M. - 1992 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'Antropologie*. Paris, PUF.

BORGHESE, E. M. - 1983 "La Mer et les rêves de l'homme". In: *Impact science et société*, n.3.

BOULET, F. - 1986. *Ex-voto marins*. Paris, Editions Maritimes et d'Outre mer.

BOURDIEU, P. - 1989 *O poder simbólico*. Lisboa, Difel.

BOIA, L. - 1994 "L'île, lieu de l' étrange". In: *Cahiers e l'Imaginaire*, n.10.

BRANDAO, J. - 1926 *Os pescadores*. Lisboa, Bibl.Ulisséia de Autores Portugueses.

BRETON, Y. & STRADA, E. - 1989 *Ciencias sociales y desarrollo de las pesquerías*. México, Inst. Nacional de Antropología e Historia.

BRETON, Y. - 1990 *Economic anthropology and interdisciplinarity: the pitfalls of problem formulation*. Laval, Dept. de Anthropologie, Univ.Laval.

BRETON, Y. - 1981 *Les sociétés de pêcheurs* v. 5. Laval, Dep. d'Anthropologie, Univ. Laval. (Anthropologie et sociétés; 1)

BRIGAND, L. - 1984 "Activités traditionnelles et tourisme dans les îles du Ponant (Bretagne)". In: *Norois*, n.121, jan./março.

BRIL, J. - 1991 *La traversée mythique ou le fils accompli*. Paris, Ed.Payot.

BRITO, B. - 1982 *História Trágico-Marítima*. Lisboa, Publ.Europa-América.

BROMBERGER, C. *et alii* - 1989 "Entre le local et le global; les figures de l'identité". In: SEGALEN, M. *L'autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS.

BRUHL, L. - 1935 *La Mythologie Primitive*. Paris, Alcan.

BUARK, C. - 1992 *O triângulo de Ilhabela e seus mistérios*. Mogi das Cruzes, Ed.do Autor.

BYRON, L. (G. GORDON) - 1992 “Childe Harold’s Pilgrimage”. In: RABAN, J. *The Oxford Book of the Sea*. Oxford, Oxford Univ.Press.

CABANTOUS, A. - 1990 *Le ciel dans la mer: Christianisme et civilisation maritime, XVI-XIX siècle*. Paris, Fayard.

CABANTOUS, A. - 1986 *Les citoyens du large. Les identités maritimes de France (XVIII-XIX siècle)*. Paris, Aubier.

CAILLOIS, R. - 1993 *El mito y el hombre*. México, Fondo de Cultura Económica.

CALVENTE, M. - 1993 *O território Azul-Marinho*. São Paulo. Dissertação (Mestrado), Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CAPRETTINI, G. P. *et alii* 1987 “Mythos/logos”. In: *Enciclopedia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional.

CARSON, R. - 1957 *Cette Mer qui nous entoure*. Paris, Le Club Français du livre.

CARTA DO ILHÉU - 1990 São Sebastião Tem Alma/NUPAUB-USP, São Paulo.

CASCAES, F. - 1989 *O fantástico na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis, Edit. da UFSC.

_____ - 1989 *Vida e arte, e a colonização açoriana*. Florianópolis, Edit. da UFSC.

CASCUDO, C. L. - 1976 *Geografia dos mitos brasileiros*. Brasília, Inst. Nacional do Livro.

_____ -1972 *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Ediouro.

_____ - 1957 *Os Jangadeiros*, Rio de Janeiro, MEC.

CASSIRER, E. - 1994 *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, Martins Fontes.

CASTEEL, R & QUIMBY, J. - 1975 *Maritime adaptations of the the Pacific*. Haia, Mouton.

CASTORIADIS, C. - 1982 *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

CHANDEIGNE, M. - 1992 *Lisboa Ultramarina*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. - 1992 *Dicionário de Símbolos*. São Paulo, José Olympio.

CHRISTINGER, R. *et alii* - 1980 *Récits mystiques et symbolisme de la navigation*. Paris, Dervy Livres.

CODACCIONI-MEISTERSHEIM, A. - 1989 "Images d'îleité". In: *Les Îles européennes: politiques insulaires*. Corse IDIM.

COLERIDGE, S. - 1992 "The rime of the Ancient Mariner". In: RABAN, J. *The Oxford Book of the Sea*. Oxford, Oxford Univ.Press.

COLLET, S. - 1993 *Uomini e Pesce. La caccia al pesce spada tra Scilla e Cariddi*. Milano, Giuseppe Maimone Edit.

COLOMBO, C. - 1984 *La découverte de l'Amérique, Journal de Bord 1492-1493*. Paris, Éditions de la Découverte.

CONRAD, J. - 1986 *An outcast of the Islands*, Penguin Books, Londres

_____ - 1982 *Vitória, uma história das Ilha*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

CORBIN, A. - 1989 *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo, Cia. das Letras.

CORBIN, H. - 1958 *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris, Flammarion.

CRET/SEGET - 1989 *Iles et tourisme en milieux tropical et sub-tropical*. Bourdeaux, CRET/SEGET.

CROIX, R. - 1964 *Des navires et des hommes: l'histoire de la navigation*. Paris, Fayard.

CUNHA, M. H. - 1991 *Espaço real, espaço imaginário*. Rio de Janeiro, Lumen.

D'AILLY, P. - 1930 *Ymago Mundi*. Trad. E. Buron. Paris, Maisonneuve.

DEFOE, R. - 1993 *Robinson Crusoe. Wordsworth Classics*. Londres, Hertfordshire.

DETIENNE, M. - 1987 “Mito/Rito”. In: *Enciclopédia, Einaudi, vol 12*. Lisboa, Imprensa Nacional.

DIEGUES, A. C. & NOGARA, P. - 1994 *Nosso lugar virou parque*. São Paulo, NUPAUB-USP.

DIEGUES, A. C. - 1994 *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo, NUPAUB-USP.

DIEGUES, A. C. - 1983 *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo, Ática.

_____ - 1993 *Povos e Mares: por uma sócio-antropologia marítima*. São Paulo, NUPAUB-USP.

DOMINGO, M. - 1992 *Au delà des mers: une histoire des découvertes*. Milão, Liana Levi.

DOUMENGE, F. - 1987 “Quelques contraintes du milieu insulaire”. In: DOUMENGE, J. P.; PERRIN, M. F. *et alii Iles Tropicales: insularité et insularisme*. Bourdeaux, CRET. (Collection Iles et Archipels)

_____ - 1984 “Unité et diversité des caractères naturels des îles tropicales”. In: CEGET: *Nature et hommes dans îles îles tropicales: réflexions et exemples*. Bourdeaux.

_____ - 1984 “Enjeu géopolitique et intérêt scientifique des espaces insulaires”. In: CEGET *Nature et hommes dans les l'Îles tropicales: réflexions et exemples*, Bourdeaux.

DOVE-RUMÉ, J. - 1995 “Îles ou variations sur le thème de l’écriture dans Moby Dick or the Whale et The Encantadas, de Herman Melville”. In: RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *et alii* - *op.cit.*

DUBOST, F. - 1995 “Insularités imaginaires et récit médiéval: l’insularisation”. In: RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *et alii* - *op.cit.*

DURAND, G. - 1994 *L’imaginaire: essai sur les sciences et la philosophie de l’image*. Paris, Hatier.

_____ - 1988 *A imaginação simbólica*. São Paulo, EDUSP/Cultrix.

DURKHEIM, E. - 1960 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.

ECO, U. - 1995 *A ilha do dia anterior*. São Paulo, Record.

EIMBRECKE-DREYER, O. - 1992 *O descobrimento da Terra: história e histórias de aventura cartográfica*. São Paulo, EDUSP-Melh.

EISELEY, L. - 1970 *Galapagos, the flow of wilderness*. San Francisco, Sierra Club Books.

ELIADE, M. - 1991 *Imagens et símbolos*. São Paulo, Ed. Martins.

_____ - 1992 *Mythes, rêves et mystères*. Paris, Galiimard Folio.

ÉTANG, T. - 1991 “Croyances et mythes des anciens caraïbes”. In: RODRIGUEZ-LOUBET *Mythes et croyances de la mer*. Paris, Cahiers d'études américanistes de la Caraïbe.

FABRE, D. - 1989 “Le symbolisme en question”. In: SEGALIN, M. *L'autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS.

FALCONER, W. - 1992 “The Shipwreck”. In: RABAN, J. *The Oxford Book of the Sea*. Oxford, Oxford Univ.Press.

FELICIO, V. - 1994 *A imaginação simbólica nos quatro elementos bachelardianos*. São Paulo, EDUSP-FAPESP.

FERENCZI, J. - 1967 *Thalassa; Psicanálise das origens da vida sexual*. Rio de Janeiro, BUP.

FERREIRA, J. P. - 1980 *Naufrágios, viagens, fantasias e batalhas*. Lisboa, Imprensa Nacional.

FINAZZI-AGRO, E. - 1993 *A invenção da ilha: tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil*, in *Rascunhos de História* n.5. Rio de Janeiro, PUC

FIRTH, R. - 1968 *Malay fishermen; their peasant economy*. Boston, Archon Books.

FLEISCHMANN, U. - 1987 “Insularité et créolisation: approches théoriques”. In: DOUMENGE, J. P.; PERRIN, M. F., *op. cit.*

FOEX, J. - 1964 *Histoire sous-marine des hommes*. Paris, Robert Laffont.

FORMAN, S. - 1970 *The raft fishermen: tradition and change in the Brazilian Peasant Economy*. Bloomington, Indiana University Press.

FORTUNATI, V. - 1995 “Insularité et expérimentation pédagogique dans Orphan Inland”. In: RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *et alii* - *op.cit.*

FOUCAULT, M - 1970 *The order of things: an archeology of the Human Sciences*. NewYork, Vintage Books.

FOUGÈRE, E. - 1995 “Espace solitaire et solidaire des îles”. In: RACAULT, J. M. & MARIMOTOU, J. C. *et alii* - *op.cit.*

FRANÇA, A. - 1951 *A ilha de São Sebastião*. São Paulo, Depto de Geografia, USP.

FRAZER, J. - 1984 *Le Rameau d'Or*. Paris, Robert Laffont.

FREUD, S. - 1979 *Cinq leçons sur la Psychanalyse*. Paris, BBP.

_____ - 1979 *Toten et tabou*. Paris, PBP.

GALVAN, A. - 1984 *La antropologia de la pesca: problemas, conceptos y teorías*. Santiago de Compostela, Actas del Col. Etnografía Marítima (n.p.).

GALVÃO, H. - 1968 *Novas cartas da praia*. Natal, Ed.do Val.

GEERTZ, C. - 1989 *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara.

GEISTDOERFER, A. - 1992 “Anthropologie Maritime”. In: BONTE, P & IZARD, M. *Dictionnaire de l'Éthnologie et de l'Anthropologie*. Paris, PUF.

GEISTDOERFER, A - 1989 *Anthropologie maritime: appropriation technique, sociale et symbolique des ressources maritimes*. Paris, CNRS.

- GIUCCI, G. - 1992 *Viajantes do Maravilhoso*. São Paulo, Cia. das Letras.
- GODELIER, M. - 1984 *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard.
- GRENIER, J. - 1992 *Les îles*. Paris, Gallimard. Co. L'Imaginaire.
- GUSDORF, G. - 1984 *Mythe et métaphysique*. Paris, Flammarion.
- HARRISON, R. - 1992 *Forêts: essai sur l'imaginaire occidental*. Paris, Flammarion.
- HOLLANDA, S. B. - 1992 *Visão do paraíso*. 5a.ed. São Paulo, Brasiliense.
- HOMERO s/d *Odisséia*. Trad. F. A.Gomes. São Paulo, Ediouro. (Col. Univ.de Bolso)
- HOMERO s/d *Odisséia*. Trad. M. O. Mendes. São Paulo, EDUSP/Ars poética.
- HUGO, C. 1981 *Os trabalhadores do mar*. Trad. Machado de Assis. Rio de Janeiro, L. Francisco Alves.
- IRVING, W. - 1992 "The phantom island". In: WYETH, N. (ed.) *Great stories of the sea*. San Francisco, Galahad Books.
- JACOBI, J. - 1995 *Complexo, arquétipo, símbolo*. São Paulo, Cultrix.
- JACQ, V. - 1991 *Odeur d'encre, odeurs d'îles*. Paris, Juliard.
- JOLICOEUR, C. - 1970 *Vaisseau-Fantôme-Légende étiologique*. Quebec, Univ. Laval.

- JORION, P. - 1983 *Les pêcheurs d'Houat*. Paris, Coll. Savoir-Hermann.
- JUIN, H. - 1974. "La Mer de Victor Hugo à Saint-John Perse". In: *Magazine Littéraire*, n. 90, jul-agos.
- JUNG, C. G. - 1985 *Mysterium Coniunctionis*. Rio de Janeiro, Vozes.
- JUNG, C.G. *et alii* - 1973 *Man and his symbols*. New York, Dell P.Co.
- KAPPLER, C. - 1994 *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes.
- KIPLING, R. - 1992 "The sea and the hills". In: RABAN, J. *The Oxford Book of the Sea*. Oxford, Oxford Univ.Press.
- KOSTER, S. - 1974 "Jules Vernes et la mer". In: *Magazine Littéraire*, n.90, julho/agos.
- LABERGE, J. - 1988 "As naturezas do pescador". In: DIEGUES, A & SALLES, R. *Ciências Sociais e o Mar, Atas do II Encontro*. São Paulo, NUPAUB-USP.
- LACROIX, B. - 1980 *Folcklore de la mer et religion*. Ottawa, Edit. Leméac Inc.
- LANCIANI, G. - 1992 "Uma história trágico-marítima". In: CHANDEIGNE, M. *Lisboa Ultramarina, 5-1580: a Invenção do mundo pelos portugueses*. São Paulo.
- LAPOUJADE, M. - 1986 *Filosofia de la imaginación*. México, Siglo XXI.

LASSERE, G. - 1984 “Economies et sociétés de plantation en milieu insulaire tropicale”. In: CEGET - *op. cit.*

LASSERRE, G. - 1987 “Le géographe et les îles”. In: DOUMENGE, J. P.; PERRIN, M. F. *et alii* - *op. cit.*

LEFEBURE, G. - 1976 “Romains e comtes égyptiens, Adrien Maisonneuve”. In: *Confluences*, agos./ set.

LEMPS, C. H. - 1994 “L’ histoire et les îles”. In: *Herodote*, n° 74-75, ¾ sem.

LERY, J. - 1960 *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo, Edit. Martins.

LESTRINGANT, F. 1995 “L’insulaire des Lumières: esquisse introductive”. In: RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *et alii* - *op. cit.*

LÉVI-STRAUSS, C. - 1994 *Mito y significado*. Madrid, Alianza Cultural.

_____ - 1989 *O pensamento selvagem*. Campinas, Papyrus.

LÉVI-STRAUSS, C. - 1986 *A oleira ciumenta*. São Paulo, Brasiliense.

LOTI, P. 1988 *Le roman d’un enfant*. Paris, Flammarion.

_____ - 1986 *Pêcheur d’Islande*, Paris, Calmann-Lévy, Presses Pocket.

LOUIT, R. - 1974 “Coleridge, Poe, Melville: quelques images de la mer”. In: *Magazine Littéraire*, n. 9, julho/agos.

LUQUE, W. - 1990 *Del conocimiento antropológico*. Madrid., Siglo XXI Edit.

MAESTRI, M. - 1994 *Os Senhores do litoral: a conquista portuguesa e a agonia tupinambá no litoral brasileiro (séc. XVI)*. Rio Grande do Sul, UFRGS/Edit. da Universidade.

MAGASIH-AIROLA, J. & DE BEER, J. M. - 1994. *América mágica*, Paris, Edit.Autrement.

MALDONADO, S. - 1993 *Mestres e mares*. São Paulo, AnnaBlumen.

MALINOWSKI, B. - 1984 *Argonauts of the western pacific*. Illinois, Waveland Press Inc.

MANDEVILLE, J. - 1964 *The travels of sir John Mandeville*, N.Y. Dover Publ.

MANGUEL, A & GUDADALUPI, G. - 1994 *Guia de lugares imaginários*. Madrid, Alianza Editorial.

MAUSS, M. - 1969 *Oeuvres*. Paris, Edit.Minuit.

MAYR, F. - 1989 *La Mitologia occidental*. Barcelona, Anthropos.

MCCAY, B. J. & ACHESON, J. (eds.) - 1987 *The question of the commons: the culture and ecology of comunal resources*. Tucson, University of Arizona Press.

MELLO E SOUZA, L. - 1989 *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, Cia. das Letras.

- MELVILLE, H. - 1986 *Moby Dick*. New York, Bantan Books.
- MENARD, R. - 1991 *Mitologia grego-romana*. São Paulo, Opus Edit.
- MERCIER, G. - 1989 "Étude de l'insularité". In: *Territoires et sociétés insulaires*. COLLOQUE INTERNACIONAL. Brest.
- MERRIEN, J. 1994 *Le légendaire de la mer*. Rennes, Terre de Brume Éditions.
- _____ - 1994a *La vie des marins au Moyen Age*. Rennes, Terre de Brume Editions.
- MICHELET, J. - 1983 *La Mer*. Paris, Galiimard.
- MINERVA, N. - 1995 "Le cercle magique: stratégies de protection du milieu insulaire dans le mythe et l'utopie". In: RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *L'insularité, thématique et représentations*. Paris, L'Harmatan.
- MOLES, A. - 1982 "Nissologie ou science des îles". In: *l'Espace Géographique*, n.4. 281-289.
- MOLLAT, M. - 1983 *La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IX-XVI)*. Paris, Hachette, Literature.
- _____ - 1979 "Les attitudes des gens de mer devant le danger et devant la mort". In: *Ethnologie Française*, 9 (2): 111.
- MONOD, T. - 1986 "Okeanos". In: *Enciclopedia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional.

MORAES, J. - 1989 *Guia da cidade de São Luis do Maranhão*. São Luis, Ed.Legenda.

MOREL, A. & THIESSE, A. - 1989 “Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines”. In: SEGALIN, M. *L'autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS.

MORIN, E. - 1991 *La méthode 4. Les idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organization*. Paris, Seuil.

_____ - 1986 *Conhecimento do conhecimento. O método III*. Lisboa, Publ. Europa-América.

MORRIS, B. - 1987 *Anthropological studies of religion: an introductory text*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

MUSSOLINI, G. - 1945 “O cerco da tainha na Ilha de São Sebastião”. In: *Revista e Sociologia*, 7(3).

PÁLLSON, G. - 1991 *Coastal economies: human ecology and Icelandic Discourse*. Manchester, Manchester University Press.

PASCUAL, F. J. (s.d.) *Antropologia marítima, historia, ecologia organizaci3n social y cambio econ3mico*. Madrid, Minist. de Pesca, Agricultura y Alimentation. (Serie Recopilaciones bibliográficas; 1)

PÉREZ-MALLAÍNA, P. - 1992 *Hombres del oceano*. Sevilla, Soc.Estat. para la Exposición Universal.

PÉRON, F. -1993 *Des îles et des hommes: insularité aujourd'hui*. Rennes Editions de la Cité-Ouest France.

_____ - 1991 “Spécificité des sociétés insulaires contemporaines: exemples des îles françaises de l’Atlantique et de la Manche”. In: *Territoires et sociétés insulaires, Colloque International*. Brest, Minist. de l’Environnement.

PESSOA, F. - 1965 *Obra poética*. Rio de Janeiro, Cia Aguilar Edit.

PEYRAS, J. - 1995 “L’Île et le sacré dans l’Antiquité”. In: RACAULT, J. M. & J MARIMOUTOU, J. C. *et alii - op.cit.*

POIRIER, J. & CLAPIER-VALLADON, S. - 1987 “Essai sur une problématique de la mythologie et de la psychologie insulaires”. In: DOUMENGE, J. P.; PERRIN, M. F. *et alii Îles tropicales: insularité, insularisme*. Bourdeaux, Cret. (Collection Iles e Archipels; n. 08)

POLO, MARCO - 1928 *Il milione*. Florença, Ed. L. Benedetto.

RABAN, J. - 1992 *The Oxford book of the sea*. Oxford, Oxford Univ.Press

RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *et alii - 1995 L’Insularité: thématique et représentations*. Paris, Édit. Harmattan.

RACAULT, J. M. - 1994 “Pirates and writers at the beginning of the 18th century: Utopian projects and ideal micro-states in the Indian Ocean”. In: *Insula*, ano 3, n. 2., dezembro.

RECHER, J. - 1977 *Le grand métier*. Paris, Plon.

REGO, J. L. - 1974 *Água-Mãe*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

ROUSSEAU, J. J. - 1969 *Oeuvres Completes*. Paris, Pleiade.

- SABAGGHI, R. - 1991 "L'Océan Ténébreux". In: *Confluences*, p.18-19, agos./set.
- SAHLINS, M. - 1987 *Islands of history*. Chicago, The Univ.of Chicago Press.
- SAHLINS, M. - 1976 *Culture an Practical Reason*. Chicago, The Univ. of Chicago Press.
- SAINT-PIERRE, B. - 1991 *Paul et Virginie*. Paris, Presses Pocket.
- SEBILLOT, P. - 1983 *La Mer*. Paris, Imago.
- SEGALEN, M. - 1989 *L'autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS.
- SHAKESPEARE, W. - 1991 *A tempestade*. Trad. G. Carneiro. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- SPERBER, D. - 1988 *El simbolismo en general*. Barcelona, Anthropos.
- SPORTIELLO, A. - 1981 *Les pêcheurs du Vieux-Port*. Marseille, Ed. J. Laffite.

- STENVENSON, R. - 1995 *L'île du Trésor*. Paris, Flammarion.
- STRENSKI, I. - 1992 *Malinowski and the work of myth*. Princeton, Princeton Univ. Press.
- STUPARICH, G. - 1989 *L'Île*. Paris, Éditions Verdier.
- TACUSSEL, P. - 1992 "Habiter ses exil(e)s". In: *Cahier de l'Imaginaire*, n° 8.
- THOMAS, K. - 1984 *Man and the natural world*. Londres, Penguin Books.
- THOMLISON, H. - 1930 *Great stories of all nations*. Londres, G. Harrap and Co.
- THUILLIER, P. - 1990 "Les Mythes de l'eau". In: *La Recherche*, n° spécial 221, maio.
- TODOROV, 1970 *Introduction à la littérature phantastique*. Paris, Seuil.
- TROUSSON, R. - 1995 "Jean-Jacques Rousseau et le mythe insulaire". In: RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *et alii - op.cit.*
- TUAN, Y. - 1980 *Topofilia*. São Paulo, Difel.
- TUNSTALL, J. - 1969 *The Fishermen*. London, Mac Gibbon.
- URBAIN, J. D. - 1994 *Sur la plage: moeurs et coutumes balnéaires*. Paris, Edit. Payot et Rivages.
- VERGÈS, F. - 1995 "Merveilles de la prise de possession". In: RACAULT, J. M. & MARIMOUTOU, J. C. *et alii - op.cit.*

WILKMANN, M. - 1983 *O falar caiçara da Ilha e Búzios*. Campinas. Dissertação (Mestrado), Universidade de Campinas, Departamento de Linguística.

WILLEMS, E. - 1952 *The Buzios Islands: A caiçara community in southern Brazil*, Seattle, University of Washington Press

WOLF, E. - 1966 *Peasants*. New Jersey, Prentice Hall. Englewood Cliffs.