



SEÇÃO: ENSAIOS

“Terra à vista”: a natureza observada a serviço da imaginação

“Land in sight”: the observed nature under the imagination

Daniel Vecchio Alves¹

orcid.org/0000-0003-1696-8369

danielvecchioalves@hotmail.com

Recebido em: 2 mar. 2021

Aprovado em: 28 maio 2021

Publicado em: 18 agos. 2021.

Resumo: Averiguaremos, neste artigo, que os imaginários da tradição não só não desapareceram por completo no período primevo das navegações ultramarinas, como foram, em parte, responsáveis por novas projeções imaginárias e novos mitos gerados a partir de um olhar itinerante que se quer aparentemente racional, empírico e desmistificador. Para tanto, não abordaremos aqui nenhum registro de viagem em especial, apesar de utilizarmos alguns breves exemplos para fundamentar tal investigação, como os registros de viagem de Cristóvão Colombo e Álvaro Velho. O que se pretende mais precisamente neste artigo é, na esteira de Serge Gruzinski, Sérgio Buarque de Holanda, Janice Theodoro da Silva, entre outros intelectuais, explorar e compreender melhor a historiografia cultural recente que aborda o problema da transição do maravilhoso medieval para o momento prático-descritivo intensificado pelas navegações modernas, transição que deixa transparecer não só a busca de um sentido experiencial das viagens, mas também a relação do narrador viajante com o seu tempo e espaço, evidenciando as limitações empíricas do seu olhar. Por fim, analisaremos o olhar viajante do período ultramarino inicial como um olhar correspondente ao realismo complexo apresentado nos próprios registros de viagem, nos quais gradualmente se congregam as modalidades da retórica, da quantificação e da geografia aos imaginários da tradição.

Palavras-chave: Registro de viagem. Olhar. Imaginário. Zonas de contato.

Abstract: We will demonstrate, in this article, that the tradition imaginary not only did not disappear completely in the primeval period of overseas navigations, but were, in part, responsible for new imaginary projections and new myths generated from an overseas look that is apparently rational, empirical and demystifying. To this end, we will not address any particular travel reports here, although we use some brief examples to support such an investigation, such as the reports of Cristobal Colón and Álvaro Velho. What is intended more precisely in this article is, in the wake of Serge Gruzinski, Sérgio Buarque de Holanda, Janice Theodoro da Silva, among other intellectuals, to explore and better understand the recent cultural historiography that addresses the transition from the wonderful medieval to the moment practical-descriptive intensified by overseas navigations problem, a transition that reveals not only the search for an experiential travel sense, but also the relationship of the navigator-narrator with his time and space, showing the empirical limitations of his gaze. Finally, we will analyze the traveling gaze of the initial overseas period as a look corresponding to the complex realism presented in the travel reports, in which the modalities of rhetoric, quantification and geography are gradually brought together with the traditional imaginary.

Keywords: Travel record. Watch. Imaginary. Contact zones.

É possível identificar diversos avanços sobre os modos de ver e significar o mundo paralelamente à intensificação das viagens ultramarinas nos séculos XV e XVI. No entanto, é forçoso considerarmos que todos os viajantes desse período tivessem capacidades intelectuais para dominar filosoficamente seus sentidos. Apesar disso, veremos, a partir deste artigo, que os



¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

viajantes, assim como os filósofos, enfrentaram, mesmo que cabalmente, uma mesma distinção fundamental, que consiste na complexa diferença entre o momento antepredicativo da experiência e o momento em que essa experiência acede ao pensamento, ao dizer e à linguagem:

A narrativa de viagem não traz em si somente uma descrição de lugares exóticos ou costumes estranhos, mas a fusão entre dois mundos, em que a linguagem e o espaço se mesclam na constituição de um novo alicerce simbólico, espaço no qual o pensamento humano possa produzir uma ordenação entre os seres, uma classificação que possibilite, mediante similitudes e diferenças, uma apropriação total. O olhar europeu, ao longo dos séculos, estrutura-se objetivamente na observação e no relato das especificidades das terras longínquas, inventariando e inventando, tornando o distante, o exótico e o diferente algo passível de ser imaginado e decifrado em seu sentido e utilidade (SILVA, 2003, p. 56).

Em um inventário de referências, o olhar do viajante moderno “penetra os enigmas interseccionados do mundo, transformando-se em instrumentos de conhecimentos dentro de um plano sensorial e imaginário de significação” (LANCIANI, 1990, p. 25-26). É precisamente tal premissa que, apesar de muito debatida, ainda se apresenta carente de maiores esclarecimentos. Como espaço de negociação entre linguagens e ideias, a expansão ultramarina será aqui explorada a partir de sua face subjetiva, o que na ciência se considera distante da geografia do conhecimento. Tal propósito implica explorar o domínio da referenciação da representação, do sonho e do imaginário, procurando captar como o navegante europeu da época, à serviço dos reinos ultramarinos, se relacionava com terras e gentes desconhecidas.

Muitos afirmam que, no contexto ultramarino, ocorrera a substituição da narrativa mítica e bíblica por outra que enfatizava a precisão descritiva, havendo um aprimoramento narrativo do visto e do vivido sob uma lógica da objetividade e do empirismo. No presente artigo, não pretendemos contestar tais definições, mas simplesmente perceber

de que forma os imaginários da tradição se fazem presentes nessa experiência, intensificando-se a partir dos contatos com mundos ainda desconhecidos pelos primeiros viajantes europeus. Diante dessa premissa, tentaremos demonstrar que os imaginários da tradição não só não desapareceram por completo no período primevo das navegações, como foram, em parte, responsáveis por novas projeções imaginárias e novos mitos gerados a partir desse olhar que se quer aparentemente racional, empírico e desmistificador.

Para tanto, não abordaremos nenhum registro de viagem em especial, apesar de utilizarmos alguns breves exemplos para fundamentar tal investigação, como alguns trechos dos registros de viagem de Cristóvão Colombo e Álvaro Velho. O que se pretende mais precisamente é apenas explorar e compreender melhor a historiografia cultural recente que aborda o problema da transição do maravilhoso medieval (LE GOFF, 2010) para o momento prático-descritivo intensificado pelas navegações ultramarinas, transição que deixa transparecer não só a busca de um sentido experiencial das viagens, mas também “a relação do narrador [viajante] com o seu tempo, o que caracteriza percepções do mundo peculiares provocados pelas próprias limitações do olhar” (SILVA, 2003, p. 56-57).

Na esteira de Serge Gruzinski (2001, 2014), Sérgio Buarque de Holanda (2010), Janice Theodoro da Silva (1987), entre outros intelectuais, estudaremos o olhar viajante do período ultramarino inicial como um olhar que integra o realismo complexo dos registros de viagem, no qual gradualmente se convencionaliza congregar “as modalidades de retórica, da quantificação, da contenção e da geografia à monstruosidade, ao maravilhoso, ao épico-catastrófico, sem esquecer a retórica maneirista que, de certo modo, as enquadra [...]” (CARVALHO, 2003, p. 61).²

Relativamente às imagens predominantemente objetivas na constituição do olhar do viajante ultramarino, encontramos a famosa *Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné* (1453), de Gomes Eanes de Zurara, especificamente na cena

² “No século XVI já existia uma convenção literária do maravilhoso, à qual os relatos de viagem deveriam se adequar e que direcionava o olhar do viajante para a maravilha. O leitor já possuía expectativas com relação aos relatos de viagem, uma vez que as autoridades da Antiguidade fundaram uma tradição desenvolvida ao longo da Idade Média do remoto Oriente como lugar de maravilhas, representativas do poder de Deus” (SCHNEIDER, 2015, p. 15).

em que D. Henrique teria exortado Gil Eanes a desvendar o oceano que a imaginação antiga tinha povoado de monstros diante do limite do cabo Bojador, apontando já certa atitude esclarecida e desmistificadora: "[...] chamando Gil Eanne a depar-te, encarregou muyto que todavya se trabalhasse de passar aquella cabo, e que ainda que por aquella vyagem mais nom fizesse, aquello terya por assaz. Vós nom podees, disse o iffante, achar tamanho perigoo, que a esperança do gallardom nom seja muyto mayor; [...]" (ZURARA, 1841, p. 57).

Os primeiros exploradores, guiados pelo numinoso rastro do medo, não escaparam à forte tensão escatológica que perpassava a aventura das grandes expedições oceânicas.³ O impulso capital para a investigação dessa senda de imaginários renascentistas nos veio de Lucien Febvre e da sua obra *O problema da incredulidade do século XVI: a religião de Rabelais* (1942), em que se trata da utensilagem mental do homem de quinhentos. Posteriormente, Jean Delumeau, em sua *História do Medo no Ocidente (séculos XIV e XVIII)* (1978), explorou e confirmou com maestria as continuidades do milenarismo ancestral, inclusive na era moderna, quando a religião católica romana constituía, ainda, um dos principais parâmetros valorativos para a construção da identidade e para o estabelecimento das diferenças que separavam os europeus de outros povos e outras culturas.

Sob a doutrina milenarista, a igreja pregava que "Durante os mil anos do reino dos santos, sofrimento, doença, miséria, desigualdade, exploração do homem pelo homem terão desaparecido da terra. Será o retorno à idade de ouro que alguns imaginaram como um autêntico paraíso" (DELUMEAU, 1989, p. 210). As navegações ultramarinas vieram no momento preciso para que esse imaginário ganhasse cada vez mais força, visto ser o empreendimento marítimo uma espécie de motor da transformação do mundo. Cristóvão Colombo, por exemplo, imerso nesse quadro imaginário, em suas viagens mostrou-se, por vezes, movido pela expectativa de uma pe-

regrinação santa: "A Dios", diz, "muchas gracias Sean dadas" (COLÓN, 1996, p. 58).

Trata-se aqui da perplexidade do olhar viajante, angustiado pela indeterminação dos caminhos e das imagens, colocado à deriva num tempo e espaço do mundo que faz cruzar imaginários, memórias, desejos e vivências, gerando um estado misto de apreensão em que a imagem da realidade física da natureza se torna um símbolo verossímil de muitos encantamentos e crendices. Essa mistura não suscita uma quebra ou mesmo uma continuidade total da tradição nos auspícios da modernidade, o que sugere um momento histórico peculiar na história da inteligência humana.

No começo da expansão ultramarina, o sonho e o medo entre os viajantes se encontram camuflados sob a imagem da natureza idílica ou infernal que estava a ser observada e retratada com os próprios olhos. Talvez o que explique esse quadro é o fato de ser mais "atraente que o próprio conhecimento, a impressão de conhecer os enigmas do tempo e os mistérios do espaço" (BOORSTIN, 1989, p. 96), e, como nos lembra Orlandi (2008), aquele que descreve o mundo não deixa de realçar pontos centrífugos dentro do seu próprio relato, promovendo certa domesticação dos sentidos e sua instrumentalização.

Todavia, não se trata aqui de defender uma plena reprodução da tradição lendária e religiosa nos primórdios da modernidade. Insiste-se na necessidade de se historicizar as categorias imaginárias do desconhecido em cada texto e contexto específico, trilha essa que nos sensibilizará para as antigas zonas de trocas perceptivas existentes entre os imaginários e as experiências de contatos suscitados pelos diferentes momentos de encontro entre europeus, africanos, orientais e ameríndios. Logo,

Mesmo os viajantes [europeus] que realizaram suas anotações topográficas e seus relatos com uma representação cada vez mais sustentada pelo testemunho ocular, são também, com muita frequência, os que reativam e rejuvenescem tradições e mitos muito antigos. [...] (BENNASSAR, 1998, p. 90).

³ É preciso não esquecer de tratar o termo "escatologia" com certa especificidade: "Escatologia é o gênero, Milenarismo a espécie, Messianismo o tipo – todos estão centrados em um personagem que promoverá a passagem para o Milênio" (FRANCO JR., 1992, p. 63).

Presente em diversas formas de registro, a descrição do desconhecido foi uma espécie de motor da dominação cultural, política e material, realizada inicialmente por portugueses e espanhóis que não cessaram de acumular novas experiências e novos saberes sobre terras e gentes distantes dos grandes centros europeus. Sua sede insaciável por metais preciosos e de informações de todo tipo não teve igual senão em seus entusiasmados viajantes, exploradores e evangelizadores: "As instituições ibéricas multiplicaram-se fora da Europa e, no fim do século XVI, no Novo Mundo, as cidades e os burgos fundados pelos europeus já se contavam às centenas" (GRUZINSKI, 2014, p. 52).

Ademais, não seria o ouro das novas Índias que deveria permitir financiar a luta contra a "seita infame" do islã e a libertação dos lugares santos? Desde o início, a obsessão de eliminar o islã foi um dos motores das expansões castelhana e portuguesa. Portugal, por exemplo, avança desde cedo sobre a África, em parte para afastar os reinos muçulmanos do noroeste do continente, tornando a anterior guerra de reconquista da Península Ibérica em uma guerra de conquista do noroeste africano:

Os muçulmanos seguem por toda parte os avanços dos ibéricos. Junto aos turcos, o mapa levantado pelo almirante Piri Reis, em 1513, registra a progressão dos espanhóis e dos portugueses na América. Em 1580, o *Tarih-i Hind-i Garbi* (*História das Índias Ocidentais*) oferece uma crônica extraordinariamente detalhada da conquista do Novo Mundo. A chegada dos portugueses ao Oriente suscita reações de horror das quais a crônica de Zinadim, escrita em Malabar, faz-se o eco, detalhando o inventário dos crimes cometidos pelos franges, os cristãos, nessa parte do mundo: massacres de todos os tipos, muçulmanas violadas, mesquitas incendiadas, ataques contra navios de peregrinos indo à Meca. Espelho muçulmano da penetração ibérica, Zinadim faz o elogio da guerra santa contra os invasores, com o ardor que põe Luís de Camões em exaltar a cruzada e denunciar "o ódio, a perfídia e a crueldade do maometano" (GRUZINSKI, 2014, p. 178).

O ódio contra o islã foi um fermento indispensável para o que Serge Gruzinski chama de "mundialização ibérica" (GRUZINSKI, 2014). A ligação dos novos mundos à Europa ibérica desenrola-se a partir do século XV, primeiramente com o reco-

nhecimento das costas atlânticas da África. Por conseguinte, as expedições de Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral, Cristóvão Colombo, Fernão de Magalhães, assim como muitas outras viagens, ampliaram sistematicamente os horizontes interoceânicos. Desse modo, as viagens ultramarinas estimularam as subjetividades na medida em que lançaram ao desconhecido as frotas e os exércitos, infundindo "uma força nova aos velhos milenarismos, aos sonhos e às lendas. Adentrando cada vez mais nos horizontes, multiplicando os confrontos e os descentramentos críticos, ela relativiza os saberes dos antigos e, ao mesmo tempo, planetariza a Antiguidade" (GRUZINSKI, 2014, p. 53).

Nessa perspectiva, os registros de viagem se mostram como fontes riquíssimas para apreender a fusão de narrativas, imagens e identidades, surgindo, assim, outras conexões igualmente essenciais que revelam como os diversos indivíduos reagem às rupturas e aos acasos provocados por esse processo de "mundialização", nos termos de Gruzinski. A partir dos

[...] preconceitos, dos medos, dos ódios e dos atrativos, a mobilidade dos homens e das coisas aciona todos os tipos de trocas, tanto materiais quanto afetivas que, à força de se reproduzirem, tecem tramas planetárias em que vem se enraizar a mundialização ibérica. Os novos modos de vida conjugam espontaneamente usos originários de vários mundos (GRUZINSKI, 2014, p. 173).

Desse modo, a circulação, as trocas, os choques e as fascinações criam sociedades mescladas em toda a extensão das monarquias e suas colônias. As conexões entre os mundos tornaram-se, por vezes, tão intensas e fecundas que acabaram por engendrar situações imprevistas e novas realidades, multiplicando extravios, adaptações e resistências político-culturais. A proliferação dos vínculos e das referências, os efeitos do desconhecimento e da distância, bem como "o nomadismo dos seres criam constantemente situações imprevistas e sem precedente, das quais se ressentem a visão e a escrita das coisas do mundo" (GRUZINSKI, 2014, p. 282).

É preciso salientar, antes de tudo, que a grande quantidade de manuscritos provenientes

das viagens ultramarinas perdeu-se ou só foi publicada nos séculos XIX e XX, ou seja, em um período muito distante do contexto das primeiras viagens. Todavia, os manuscritos sobreviventes já foram suficientes para nos revelar o surgimento de uma zona ultramarina de confrontos e trocas, produto da multiplicação, *in loco*, dos contatos e do intercâmbio que a expansão marítima acarretou. Portanto, a elaboração lenta e progressiva de um quadro de relações foi gerada à custa de inúmeros confrontos e cumplicidades, conectando terras e gentes que antes se desconheciam.

Diante dessas considerações, apontaremos aqui dois tipos específicos de confronto: o embate entre povos e culturas distintas, e o conflito entre visões e imaginações que ocorre no espaço textual dos diversos registros de viagem da época. Nesses confrontos (que podem ser entendidos também como encontros), estão em jogo, no mesmo plano narrativo, imaginário e ocular, a descrição de territórios cuja existência é constituída de marcas realistas, mas que corroboram determinadas expectativas imaginárias. Durante os séculos XV e XVI, os navegadores buscavam incessantemente sinais na natureza desconhecida que lhes permitissem o reconhecimento espacial de terras imaginárias, de modo a fundamentar suas expectativas ou suas ambições, como a chegada da Idade de Ouro, a descoberta do Paraíso Terreno, do Jardim das Hespérides, de Ofir, da Cidade dos Césares, das Sete Cidades de Cibola, de Eldorado, entre outros lugares místicos e lendários da tradição.

Em suma, é preciso considerar o acréscimo da experiência *in loco* dos viajantes ultramarinos nos distantes espaços que observam e representam, mas nem por isso seus relatos devem ser considerados como a mais pura ou a mais próxima representação dos mundos até então desconhecidos. É preciso notarmos suas mesclas e (in)congruências, na esteira de Gruzinski. Tal perspectiva híbrida, também se encontra no Sérgio Buarque de Holanda de *Visões do Paraíso* (1959), mais especificamente nas formas pelas quais os elementos físicos da natureza se incorporavam ao maravilhoso ultramarino durante o

período primevo das navegações europeias, pois, nessa época, a disjunção espacial ainda se fazia presente, aproximando o desconhecido dos imaginários da tradição, numa partilha *sui generis*.

A tese de Sérgio Buarque sobre as "atenuações plausíveis" consiste na explicação de que a fantasia permanecera no processo colonizador, sobretudo, Ibérico, porque persistiu, nesse processo, o sonho de encontrar terras paradisíacas e outros lugares sobrenaturais constituídos por riquezas fabulosas. Argumenta o estudioso brasileiro que o sonho de paraísos e eldorados era cercado por uma noção mais nítida, ou melhor, mais plausível em relação aos novos e férteis espaços observados como a *Terra brasilis*, provocando um maravilhoso de ordem física e quantitativa que ainda era verossímil aos navegantes: "Os velhos motivos edênicos vinham, portanto, a sobrepujar, no deslumbramento desses navegantes, a expressão de uma sensibilidade mais ligada ao real" (HOLANDA, 2010, p. 223).

Recorrendo paralelamente a um vasto manancial de fontes literárias, cosmográficas e teológicas, Sérgio Buarque examina as diferentes modalidades de representação e projeção nos registros das viagens modernas, com o objetivo de demonstrar o efeito de refração provocado pelo deslocamento do imaginário europeu aos mares e às terras distantes. Portanto, Sérgio Buarque nos alerta para o fato de que o homem de princípios da era moderna era ainda muito suscetível a aceitar e readaptar os antigos imaginários às novas realidades que iam se descortinando com as sucessivas viagens intercontinentais:

Não só a supremacia crescente do saber racional ou empírico, mas também um caudal maior de conhecimento acerca das antigas *terrae incognitae* fazem desbotar-se ou alterar-se uma fantasia, herdeira de tradições milenares, que se infundiu nas almas dos navegantes e de quantos homens largaram a Europa na demanda de um mundo melhor, ao contato com os bons ares e boas terras do novo continente. E que, mesmo passado o deslumbramento inicial, ainda se mantém longamente por força dos costumes e da inércia, conseguindo sobrepor-se tranquilamente aos primeiros desenganos (HOLANDA, 2010, p. 31).

Sérgio Buarque analisa os encontros coloniais enfatizando sua preocupação com as várias vi-

sões do paraíso que os viajantes partilhavam entre si. É verdade que sua tese se restringe muito à colonização portuguesa, além de propor uma longa continuidade cultural ao dar a equívoca impressão de que a ideia categórica de "gentios" e "infieis" para classificar povos desconhecidos persistiu durante muito tempo. No entanto, é possível reaproveitar sua leitura para abordar casos e períodos híbridos específicos do Renascimento, pois, até que as lições antissensualistas de Descartes e Bacon viessem à tona, muitos desenganos visuais foram cometidos por viajantes de reinos e cidades diversas da Europa, promovendo em suas conexões itinerantes uma verdadeira busca imaginária por espaços desconhecidos.

O estudioso brasileiro, portanto, nos permite perceber a impossibilidade de atribuir aos navegadores ultramarinos apenas uma prática objetiva, fechada e isenta de ambiguidades. Navegadores como Cristóvão Colombo, Vasco da Gama e Fernão de Magalhães, por exemplo, pertenciam ao momento primevo de uma era de otimismo, produto da esperança por uma solução neste mundo corrompido por inescrupulosas vontades humanas. Desse modo, partiam tais navegadores não mais rumo ao "[...] mundo conhecido e desde há milênios habitado, por isso mesmo gasto e estéril, mas talvez alguma das suas partes ainda ignota e – quem sabe – poupada à maldição divina [...]" (HOLANDA, 2010, p. 182-183).

Nessa convergência apriorística, a geografia mítica que obcecava tanto portugueses quanto espanhóis pode ser de origem cristã, como a que se refere ao Paraíso Terrestre. Nas impressões captadas por Pêro Vaz de Caminha, por exemplo, verifica-se uma imagem de arquétipo edênico. No quadro das pareências possíveis, a terra de Vera Cruz não passa de um símile espacial do paraíso. Por isso, Caminha afirma, no final da sua *Carta* (1500), que "a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha" (CAMINHA, 2010, p. 4). O processo ou a estratégia de representação edênica tem na

Carta de Caminha suas etapas explicitadas: a inocência e a virgindade, a nudez como ausência de vergonha dos "seres encontrados", a riqueza infinita da terra, enfim, todos os elementos que se encaixam na retórica da pureza e da abundância do imaginário europeu e peculiarmente Ibérico.⁴

Desde o início, a percepção da nudez dos nativos americanos contribuiu para essa concepção edênica entre os navegadores, e Sérgio Buarque mostra como isso está na raiz da cultura europeia, pois como os nativos americanos andavam nus e os viajantes europeus possuíam a ideia de que o paraíso era um lugar terreno, confundiam-se as terras avistadas com tal lugar imaginário. Processo similar decorria com os viajantes que se deparavam com os indianos hinduístas, confundindo-os com cristãos infieis provenientes de um antigo e secreto reino outrora evangelizado por São Tomé.

Com esses e outros exemplos apontados por Sérgio Buarque, percebemos como a mentalidade necessariamente ambígua dos navegadores ultramarinos é produto da ausência de fraturas radicais entre o pensamento medieval e renascentista, encontrando-se condensada num momento de tensão entre a cosmologia antigo-medieval e a exaltação renascentista diante do contato e da observação de mundos até então nunca contactados. Por isso, devemos "[...] despir-se do preconceito que consiste em considerar que uma manifestação cultural é necessariamente positiva simplesmente porque surgiu ou porque representa uma ruptura com o passado" (SANTOS, 1992, p. 169-170).

Nesse ângulo da abordagem cultural, da análise do imaginário ultramarino e da discussão específica sobre as mentalidades do viajante e colonizador das Américas, Sérgio Buarque realça, em *Visão do Paraíso*, as relações de força entre as realidades e os imaginários da época. Segundo o historiador, a circulação das riquezas (metais e especiarias) excitou as imaginações de todos aqueles que sonhavam um dia em ter sua parte dessa riqueza ainda oculta aos europeus:

⁴ Os índios eram vistos como inocentes, porém não deixa Caminha de afirmar que por isso viviam em estágio de barbárie, sem lei, sem religião e sem chefe: "Ora veja Vossa Alteza se quem em tal inocência vive se converterá ou não, ensinando-lhes o que pertence à sua salvação" (CAMINHA, 2010, p. 4).

Sem dúvida alguma, mais que a luta contra o islã, a esperança de fazer fortuna mobiliza grande quantidade de seres que, no início do século XVI, atravessam o Atlântico, fazem pausa no Caribe, partem para o México, tentam a sorte no Peru ou em Potosi, para perder-se no Chile, ou lançar-se através do Pacífico na direção de Manila, a porta espanhola da Ásia (GRUZINSKI, 2014, p. 181).

Sem cessar, o sonho renascentista nutre-se de novos Eldorados. O desejo de ter em mãos todos os tesouros do mundo, como "a prata do Peru, as especiarias das Molucas ou os diamantes da Índia, alimentam um imaginário mundialmente partilhado, em que a modernidade ibérica tem os tons de um materialismo conquistador, insaciável, sem limites nem fronteiras, assumido e jubiloso..." (GRUZINSKI, 2014, p. 181). Tais readequações imaginárias projetadas nas desconhecidas naturezas contactadas são peculiarmente interessantes pelo registro de novas faunas, floras e gentes, vivenciando, assim, o conflito entre o imaginário herdado, o real observado e o registro possível: "Uma verdadeira psicose do maravilhoso atingia, com pequenas diferenças, a todos os espíritos do período. [...] Não se fazia sentir somente em livros de devoção ou recreio, mas ainda em descrições de viagens reais ou fictícias, [...]" (LIMA, 2012, p. 3).

Logo, além dos obstáculos postos por técnicas rudimentares e uma linguagem mal dominada, é preciso salientar os escolhos colocados no caminho da percepção e representação do lugar e do outro pelo viajante ultramarino, indiciados pela intercessão do mito e do mágico na leitura de uma realidade física recém contactada. Nessa intercessão, vimos que Sérgio Buarque (2010) evidencia o fascínio da natureza, quer na serenidade e magnificência das suas formas e cores, quer no espetáculo desordenado e confuso das suas forças imaginárias, fazendo das referências sobre outras civilizações algo bastante confuso.

As dificuldades de comunicação, mesmo depois da expansão ultramarina interligar todos os continentes, suscitavam a cada interlocutor imaginar tanto quanto conhecer. Afinal, cada um falava sua própria língua, imaginando no que o outro acreditava ou estaria dizendo. As dúvidas eram inúmeras, assim como a quantidade de

informações registradas. O oceano desconhecido era repleto de monstros e o paraíso terrestre, exuberante. Desse modo, as informações registradas pelos primeiros viajantes ultramarinos apreendiam elementos que iam muito além dos limites impostos pela realidade:

O mar Mediterrâneo representava o início da passagem entre a geografia do imaginário e a geografia científica. Sair dele para navegar no mar Oceano representava abandonar todas as antigas referências dadas pelo litoral da Europa ou pelo norte da África. O mar Mediterrâneo constituía um universo real. Embora fossem inúmeras as dificuldades de comércio entre a Europa e a Ásia, durante a Idade Média, persistiam algumas rotas que seguiam sempre em direção ao Oriente. O oceano Índico cumpria papel inverso ao do mar Mediterrâneo. Le Goff nos mostra, com uma beleza surpreendente, como ainda no século XV o oceano Índico representava um horizonte onírico. Era um excelente repositório de sonhos, do qual não se conhecia e não se desejava conhecer a extensão real. Assim, cada um desenvolvia, a seu modo, o imaginário, utilizando como suporte os continentes, as ilhas (cujo número ninguém conseguia calcular) ou, se ainda preferisse, as águas (SILVA, 1987, p. 40).

A imprecisão entre o real e a fantasia tornava possível imaginar que, através do oceano, se encontraria o caminho de lugares místicos e sobrenaturais. A visão demoníaca e paradisiaca proliferava nesse abismo forjado pelo mar. Nele havia de ser descoberto os caminhos para um lugar maravilhoso, no qual tudo precedia o pecado original. Esse universo que, desordenadamente, fundia tempo e espaço, foi afetado na medida em que as navegações se desenvolveram em direção ao oceano Atlântico. Convém notar, no entanto, que não houve, com isso, uma destruição do mundo onírico dos navegadores, pois "Novas fantasias desarticularam velhas fantasias, atuando uma como antídoto da outra. Nem sempre foi possível combiná-las, e, juntas, acabavam por dissolver-se" (SILVA, 1987, p. 42).

Por conseguinte, é certo afirmar que os viajantes ultramarinos carregavam, pelos mares, não apenas mercadorias e objetos de curiosidade, mas ideias, desejos e crenças, erguendo monumentos e cidades em um esforço para produzir, suficientemente, os símbolos de sua (re)apropriação cultural: "O que estava em questão não era apenas a sobrevivência do colonizador, mas também a manutenção de

sua plenitude cultural frente ao desafio imposto por outras civilizações" (SILVA, 1987, p. 10). Nesse sentido, o desconhecido sintetizava as velhas noções do Velho Mundo. Por isso, as navegações ultramarinas representaram uma grande oportunidade para os europeus concretizarem seus sonhos escatológicos, integrando as terras desconhecidas ao processo cultural de que eram originários.

Todavia, como esclarece Janice Theodoro da Silva (1987, p. 14), "os colonizadores", que utilizaram a mão de obra indígena para construir suas cidades e instalar suas missões, "ao ensinar, acabaram por aprender" outras coisas, "favorecendo um profundo processo de assimilação cultural iniciado pelo confronto" entre povos distintos. De acordo com a mesma historiadora brasileira, dois momentos significativos caracterizam a concepção de tempo nos contatos efetuados pelo viajante europeu na colônia: "o tempo do tesouro, que acompanha o ritmo da conquista, e o tempo do mistério, bem mais lento, seguindo o compasso da colonização" (SILVA, 1987, p. 28).

Nesse cruzamento entre diferentes temporalidades, podemos encontrar a mentalidade ambígua do navegador ultramarino, já apontado por Serge Gruzinski e Sérgio Buarque de Holanda (2010) e retomado por Janice Theodoro da Silva:

O tempo do tesouro corresponde ao saque e à destruição das populações indígenas com o aval da Igreja ou sem ele. Oscila com muita rapidez do sagrado ao profano, encontrando sempre formas materiais para representar o espaço criado em meio a esta concepção de tempo. Nele o conquistador abdica de uma conduta introspectiva e despojada com relação à vida. Opta pelo luxo e pelos prazeres imediatos que a circunstância pode lhe oferecer. Obtém as riquezas e dispõe delas com muita rapidez, tanto para a realização de obras sagradas quanto para um uso profano. Apesar da violência empregada durante a conquista, o fundamento desta concepção de tempo continuou preso a uma dimensão cristã. O tesouro fascinava, devido ao seu brilho, e permitia a profanação rápida e prazerosa dos templos bárbaros (SILVA, 1987, p. 29).

Na abordagem de Janice Theodoro, não se trata apenas de avaliar apenas o "tempo do tesouro", relativo ao custo do investimento colonial. A maravilhosa empresa ultramarina aceitava, como pressuposto para a sua realização, a de-

terminação divina que mapeava a terra com seres e lugares imaginários. Em novas terras, marinheiros e evangelizadores, além de mitos e ritos, procuraram instituir, também, uma linguagem intermediária capaz de reunir, num mesmo código, a tradição nativa e a europeia, efetivando, assim, uma mínima comunicação. Ou seja, os viajantes foram obrigados a incorporar parte de outros universos culturais para compreender parcamente onde estava se inserindo.

Contudo, a funcionalidade da comunicação e a racionalidade do empreendimento como um todo, quando surgia na cena histórica, acabava por favorecer a incorporação dos padrões culturais que estavam sendo gestados na mente dos viajantes. Ou seja, saqueando ou colonizando, os europeus mantinham sua concepção de tempo representada pela salvação da alma. A viagem ultramarina era tomada como um meio de purificação do cristão que achava estar se sacrificando diante de mares e terras desconhecidas. Portanto, "As formas que se estabeleciam as relações de produção mantinham sempre a inteireza espiritual do homem com Deus" (SILVA, 1987, p. 35).

Nessa perspectiva, nem sempre é possível compreender a história das navegações modernas a partir da lógica empresarial e da racionalização da prática da viagem. Ao contrário, com frequência a irracionalidade comandou a mentalidade e a ação dos navegadores e colonizadores, independentemente das transformações econômicas e políticas que vieram a acarretar. Isso significa que o comércio colonial e as rivalidades políticas deveriam encontrar correspondência com as estruturas de longa duração, constituídas por essa mescla peculiar entre a intensificação da experiência no ultramar e a plausibilidade do maravilhoso cristão.

Em síntese, o processo de formação das estruturas mentais durante o período ultramarino prendeu-se, também, a uma outra ordem de significações que escapa à oposição entre o sensível e o inteligível: "Diversamente do que ocorreu na Europa, as populações pré-colombianas e os colonizadores, ao assimilarem e resistirem desordenadamente, acabaram por criar, apesar das velhas roupagens, uma nova linguagem, com significações alegóricas"

(SILVA, 1987, p. 54-55). Essa imagem ou linguagem intermediária da experiência colonial, porém, é muitas vezes ignorada, fazendo-nos desconhecer o complexo processo de compartilhamento entre narrativas, costumes e imaginários suscitados por tal experiência global de trocas.

Com a intensificação dos encontros, o século XVI testemunhou um progressivo transitar entre o terreno do maravilhoso e do real, atraindo os europeus para muitos lugares distantes da Europa a procura de ilhas místicas como a Ilha das Sete Cidades, Cipango, Taprobana e muitos outros lugares imaginários. Porém,

Em certos momentos, os viajantes tinham de se render à evidência, pois as regiões longínquas não eram aquelas com as quais tinham sonhado. O império de Preste João, onde se acreditava que corria um rio que levava ao paraíso terrestre, tornou-se, modestamente, a Etiópia. As Antilhas não eram as ilhas afortunadas e revelaram-se decepcionantes. Em vão se procurou, no norte do México, as sete cidades de Cibola, e o Eldorado escondia-se incessantemente no coração da Amazônia face aos aventureiros espanhóis que o procurava obstinadamente. Cem anos mais tarde, Cipango e outros tinham desaparecido para sempre no Pacífico de Magalhães e de Drake (DELUMEAU, 1984, p. 289).

O produto dessa percepção intermediária do mundo pode ser reconhecido, como já afirmado, nos diversos registros que os viajantes ultramarinos nos legaram. Na *Relação* (1497-98) de Álvaro Velho, por exemplo, que registra a primeira viagem de Vasco da Gama ao Oriente, constatamos que o ver, o tornar visível, era uma forma ainda não muito aprimorada de assimilação das semelhanças e das diferenças de outras terras e gentes, confrontando espaços, crenças e símbolos. Já ressaltamos anteriormente que o grande mar ainda era visto como um dos caminhos mais hostis que o homem podia enfrentar no globo. Na superfície oceânica, o medo parecia preponderar, e a viagem marítima de Vasco da Gama não poderia deixar de ser diferente, por isso é de se estranhar que o narrador da *Relação* nada tenha registrado diretamente dos seus temores.

Contudo, pretender descrever somente os espaços observados foi uma estratégia que não evitou que o registro de Álvaro Velho falhasse na pretensão exclusiva à veracidade. Podemos perceber na leitura dessa relação de viagem uma pequena parte das subjetividades do narrador que embaralhou a consistência verídica de suas descrições, fazendo-o confundir os espaços, as gentes e os objetos observados. Atenta-se o leitor da *Relação* que há momentos recorrentes em que o narrador afirma ver "xristãos", essa afirmação aparece na descrição de Moçambique à Costa do Malabar.

Uma das principais cenas narradas no texto focaliza justamente o momento no qual desembarca Vasco da Gama com sua embaixada na atual cidade indiana de Kozhikode, e em que o narrador começa a adquirir provas sucessivas de que aquela terra pertence aos cristãos, observando suas igrejas, suas imagens de santos e de outras entidades divinas do cristianismo:

Aquy nos levaram a hua grande Igreja em a quall estavam estas cousas seguintes. Primeiramente ho corpo da Igreja He da grandura duu mosteiro toda lavrada de quantaria, telhada de ladrilho, e tinha a porta principall hu padram darame daltura de hu masto e em cima deste padram esta hua ave que parece gallo, e outro padram daltura de huu omem e mujto grosso. E em meo do corpo da Igreja esta huu corucho todo de quanto, e tinha hua porta quanto huu home cabia, e hua escada de pedra porque sobiam há esta porta, e dentro estava huua ymagem pequena a quall elles diziam que era nosa Senhora, [...]. E outros mujtos santos estavam pintados pellas parredes da Igreja os quaes tinham diademmoas, e a sua pintura hera em diversa maneira porque os dentes eram tam grandes que sayam da boca hua polegada, e cada santo tinha quatro e çinco braços, e abaixo desta Igreja estava hu gram tanque lavrado de quantaria asy como outros mujtos que pello camjnho tínhamos visto. [...]. E quanto majs nos chegavamos pera os paços onde ElRey estava tanto majs jemte rrecreci (VELHO, 1838, p. 176).

O encontro cultural não acontece causalmente, ele é produzido. Exemplo disso é Álvaro Velho que, como visto no trecho supracitado, julgando estarem os portugueses rodeados de cristãos convertidos por São Tomé, tem a ilusão de, ao entrar num templo hindu, se encontrar numa igre-

ja.⁵ Sabemos que os portugueses daquela época ainda não conheciam os hindus, acabando por confundi-los com cristãos infiéis. Nesse horizonte descritivo, as estranhezas foram apropriadas por simples semelhança, ou seja, circunscritas nas instituições político-religiosas europeias.

Os europeus dos séculos XV e XVI, de um modo geral, acreditavam que só havia três tipos de gente: o cristão, o judeu e o infiel. Ao aportarem na Índia, os navegadores da esquadra de Vasco da Gama identificaram seu povo como gentio infiel, povo cristianizado muito anteriormente por São Tomé, por isso eles não eram totalmente cristãos, mas cristãos infiéis. Tal ideia não se esvaneceu tão rapidamente na época como também não perdurou plenamente ao longo do período moderno. Isso pode ser observado pelo fato de que se ressalta, nesse excerto da *Relação*, a crença de Álvaro Velho nas lendas cristãs ultraterrestres, que divulgava a existência de reinos cristãos em terras desconhecidas e distantes, como o reino do Preste João e outros reinos imaginários.

Em síntese, denominando os hindus de cristãos, a *Relação* de Álvaro Velho testemunha a dificuldade do português da época em observar os espaços reconhecendo e/ou aceitando as diferenças culturais, sejam elas no campo empírico, religioso ou político. O navegador português compreendia os indianos levando em conta, sobretudo, seu horizonte de expectativa, seu imaginário: "Tudo indica Gama ter zarpado de Portugal partindo do principio de que a Índia era habitada por cristãos, com uma minoria muçulmana [...]" (DISNEY, 2010, p. 297-298).

Tais reinos imaginários, como o reino do Preste João, terão vida longa entre os navegadores portugueses. Por volta do século XII, a designação de Preste João começou a ficar conhecida na Europa. Essa designação surge em trabalhos do bispo Otão de Vreisingen, que acompanhou a Segunda

Cruzada e ouvira falar de tal reino (FRANCO JR., 1992). A concepção do Preste, nascida na Europa da primeira metade do século XII, consolidada depois ao longo de séculos, já confundia informações de natureza maravilhosa, respeitantes a comunidades cristãs distantes. As viagens de busca ao Preste João começaram muito cedo, sendo os viajantes, em geral, membros do clero secular, como Guilherme Rubruck, e de grupos de comerciantes, como Marco Polo. Na segunda metade do século XV, ainda se procurava por toda parte o reino do Preste, sem ser possível encontrá-lo, mesmo depois de contactar, pelo mar, a maior parte do Oriente.

Em certa altura, a identificação do Preste com a Etiópia, no lado oriental do continente africano, região cuja conversão ao cristianismo está documentada desde os *Actos dos Apóstolos* (8, 26), começa a ganhar força entre os portugueses:

Os portugueses retomarão a notícia em Jerusalém em contacto directo com os abexins que aí residiam; no fim do século XIV, Afonso, conde de Barcelos e filho bastardo de João I, estivera na Terra Santa, onde recebeu notícia da comunidade cristã daquele país, [...] (FRANCO JR., 1992, p. 30).

Não admira, portanto, que, com a conquista de Ceuta em 1415, o infante D. Henrique pretendesse chegar, através da África marroquina, ao reino do Preste. Na mencionada *Crónica do Descobrimento e Conquista da Guiné*, Zurara noticia o desejo do Infante de entrar em contato com o Preste João, já que se afirma ser possível, através da foz do Rio do Ouro, suposto braço do Nilo, cumprir tal objetivo: "[...] o poderyo dos Mouros daquella terra d'Africa, era muyto mayor do que se pensava, [...]" (ZURARA, 1841, p. 46).

A busca por esse reino imaginário não deixa de estar relacionada aos novos contatos com realidades que despertam o imaginário europeu, sendo intensificada com D. João II que envia,

⁵ A tradição, que desde o século III e IV prevalece na literatura eclesiástica siríaca, grega ou latina, é que Tomé seja um dos doze apóstolos: "O mais antigo dos textos que referem o apostolado de Tomé na Índia e o único que fornece pormenores é de cunho vincadamente lendário: é o do apócrifo *Actos de Tomé*, redigidos em siríaco, ao que parece na região de Edessa, nos primeiros decênios do século III, e logo traduzidos em grego. [...] A história transmitida pelos *Actos* pode resumir-se assim: quando se tratava de repartir entre os apóstolos o mundo a evangelizar, caíra a Tomé em sorte a Índia. Tal como outrora o profeta Jonas, Tomé furtara-se, todavia, alegando que era hebreu e se sentia incapaz de ir para tão longe viver entre gentios" (THOMAZ, 1992, p. 352). Por isso, é frequente a referência das fontes às cristandades orientais na figura do apóstolo São Tomé que estaria na origem da conversão dessas comunidades. Portanto, "Segundo a tradição lendária, baseada no apógrafo do século III *Actos de Tomé*, a Índia ter-lhe-ia sido atribuída" (FONSECA, 1998, p. 253).

por terra, uma série de emissários, como Afonso Paiva e Pêro da Covilhã, que deviam seguir, através do Egito e da Síria, em demanda de um encantado reino cristão secreto, agora do outro lado do Índico. Até que em 1497, já no reinado de D. Manuel, partiu de Lisboa Vasco da Gama, que no ano seguinte navegava rumo ao mesmo oceano. Segundo a já citada *Relação* de Álvaro Velho, em Moçambique sua frota obtivera notícias do Preste João: "Disserão-nos que o Preste Joham estava dali cerca e que tinha muitas cidades ao longo do mar, e que os moradores delas erão grandes mercadores e tinham grandes naos, mas que o Preste residia muito no interior, aonde não se podia ir sem camelos" (VELHO, 1838, p. 32).

Décadas após essa primeira notícia registrada por Álvaro Velho, D. João de Bermudes foi um dos viajantes que testemunhou os contatos diplomáticos com o Preste João em sua *Breve relação da embaixada que o patriarca dõ João Bermudez trouxe do Emperador da Ethiopia* (1565). Bermudes partiu com Lopo Soares para a Índia em 1515 e sua primeira incursão em território etíope data de 1520, sendo acompanhado, entre outros, pelo autor de *Verdadeiras informações sobre o Preste João das Indias* (1540), o padre Francisco Álvares: "Pois defta maneira ainda que eu offerça a voffa alteza efte pequeno ferviço do livro do prefte Joam receba com animo alegre, há utilidade delle: porque nelle fe cotem muitas coufas notáveis: [...]" (ÁLVARES, 1889, p. 9).

Dessa forma, perduram no imaginário histórico português memórias imprecisas da figura do Preste João e do seu misterioso reino cristão. O poder convocatório que se expressa no nome desse soberano era suportado por um vago conhecimento de sua história. Sua obscura ligação à cristandade etíope constitui um estereótipo histórico no qual se mesclam a coerência histórica e a complexidade imaginária de um misterioso e poderoso soberano. Mas, ao mesmo tempo que a harmonia cosmológica da cartografia medieval era posta em questão diante de uma massa importante de informações novas, recolhidas por viajantes e missionários, as imagens do Preste e seu fabuloso reino exigia ser reinterpretada, ou

seja, "tornava-se imprescindíveis o esforço de adequação dessas informações às representações vigentes: já não na Índia mas em África, e já não um Preste que contacta mas um rei que é contactado, [...]" (RAMOS, 2002, p. 246).

De qualquer modo, seja a busca pelo reino do Preste João, pelo Eldorado ou pelo Paraíso Terreal, cada sociedade cria um maravilhoso específico, se alimentando sempre de "um maravilhoso anterior, com o qual não pode evitar o confronto" (LANCIANI, 1990, p. 21). Sendo assim, a viagem colonial apresenta-se como um processo simbólico marcado pelo imaginário, atuando de forma compactual com outros povos (Preste João) e lugares (Eldorado): a busca do ouro mítico supõe ritos iniciáticos, sofrimentos e sacrifícios incontornáveis pontuados pela identificação de uma natureza exuberante.

Jacques Le Goff também considerou a viagem dentro dessa perspectiva, na qual a aventura assume uma "busca pela identidade individual, sendo ela própria uma maravilha" (LE GOFF, 1995, p. 23). Por isso, concluímos aqui que tais maravilhas e desejos de riqueza materializou-se com a conquista colonial de grandes impérios orientais e americanos:

A civilização asteca, dominada desde 1521, permitiu aos espanhóis perceberem que os habitantes destas regiões não conferiam nenhuma conotação econômica aos metais tão preciosos, apenas valores ritualísticos, o que lhes facilitava sua posse e conquista. E o império inca foi dominado em 1530. Com isso, as mais famosas descrições de cidades fantásticas americanas iniciam-se durante a década de 30 do século XVI: *Sete cidades de Cibola* (México e Texas) e *Eldorado* (América do Sul) (LANGER, 1997, p. 28).

A origem do Eldorado, por sua vez, remonta a 1531-1532, quando o viajante espanhol Diego de Ordaz foi informado por integrantes da cultura pré-colombiana Chibcha sobre a existência de um lugar rico em ouro e pedras preciosas, situado entre o Peru e a Colômbia (LANGER, 1997). Logo depois, em 1534, Luiz Daza encontrou no Equador um índio chamado Muequetá (ou Muiziquitá), que lhe descreveu Quito enquanto uma região tão rica quanto o Eldorado imaginado pelos espanhóis,

referindo-se, pela primeira vez, ao "cacique que se banhava com ouro em uma lagoa" (LANGER, 1997, p. 28). É preciso salientar que muitas outras viagens se sucederam em busca de uma terra abundante.⁶

O primeiro relato impresso sobre o Eldorado foi realizado em *História general y natural de las Índias* (1541), de Gonçalo de Oviedo. Nesse e em outros cronistas surgem cenas que descrevem imensa quantidade de ouro. Aos poucos, o sonho por Eldorados vai sendo cada vez mais alimentado pelo imaginário dos navegadores, passando a designar todo terreno fértil de minas auríferas e, posteriormente, todo lugar inexplorado, no qual corria qualquer rumor de misteriosa riqueza. Isso se explica por uma característica básica do maravilhoso ultramarino que estamos a tratar, que é a sua relação verossímil com o desconhecido. Essa premissa ganha substância quando a associamos ao fascínio que os metais preciosos causavam aos navegadores europeus, pois, apesar do Eldorado nunca ter sido visto, "as descrições hiperbólicas que os índios narram aos espanhóis atíça a imaginação e a cobiça daqueles que estavam em uma corrida pelo ouro" (FLECK; LANGNER, 2017, p. 385).

Dessa forma, podemos compreender o mito do Eldorado como uma narrativa que foi racionalizada pelos navegadores ultramarinos, "não somente pela permissão que o contexto geográfico e suas características exóticas assentiam, mas, também, pela necessidade que tinham de crer que um lugar como o descrito pelos indígenas realmente existia" (FLECK; LANGNER, 2017, p. 388), fazendo paralelo aos lugares imaginários da tradição. Cabe assinalar que, entre os séculos XVII e XVIII, tais lugares imaginários passaram a fazer parte de todo um *hall* de imagens ficcionais, sendo gradualmente questionados pelo racionalismo iluminista.

Todavia, é preciso reconhecer as inteligibilidades de se compreender imaginariamente muitos dos lugares místicos e desconhecidos, visto que a incerteza e a analogia empregam elementos simbólicos

familiares para determinar e extrapolar o desconhecido, estratégia que representa uma das facetas mais extraordinárias da história da inteligência humana, evidenciando os limites de sua capacidade

de imaginar e conceber imagens que possam libertá-lo da prisão que constitui o espaço físico. O homem, em sua eterna busca pelo ilimitado, acabou criando mitos que respondem ao seu desejo de poder e de conquista, características inseparáveis tanto das cidades fantásticas como da própria sociedade moderna (LANGER, 1997, p. 39).

Com a expansão colonial, tentou-se impor o referencial europeu às gentes e aos lugares antes desconhecidos, porém, como foi observado nos exemplos anteriores, para realizar tal tarefa foi necessário estabelecer uma zona de trocas e contatos para desmembrar o universo ritual indígena, por exemplo, e impor aos elementos culturais sobreviventes, isolados de seu antigo contexto, um outro significado. Consideremos aqui que o "princípio de disjunção" de Panofsky (1981) evidencia muito claramente os artificios dessa estratégia de cristianização dos mitos e ritos nativos: "O descobridor, ao matar e fragmentar o 'outro', criava um novo sistema de comunicação, uma nova interlocução num continente no qual as tradições culturais desafiavam, no tempo e no espaço, a 'nobre' civilização do Velho Mundo" (SILVA, 1987, p. 60).

Levando em conta que Deus transmitira sua revelação pela palavra escrita, as sociedades que não possuíam tal técnica eram vistas pelos europeus como fora não apenas da esfera da civilização, mas também da humanidade. No século XVI, os espanhóis descartavam os sistemas de escrita asteca e inca, considerados primitivos (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011). A escrita alfabética era a única considerada capaz de registrar a voz de maneira precisa e, assim, gravar as memórias e as leis da sociedade. Os manuscritos ameríndios não alfabéticos, por sua vez, eram considerados incapazes de acumular conhecimento e registrar o passado. Desse modo,

⁶ "As principais expedições em busca do Eldorado foram: Diego de Ordaz (1530), Sebastião de Benalcázar (1531-32), Antonio de Herrera (1535), Pedro de Candia (1535), Gonçalo Quesada (1537), Gonçalo Ximenes de Quesada (1539), Pizarro (1541-42), Pérez de Quesada (1540-42), Francisco de Orellana (1541-42), Phillip Von Hutten (1541-46), Lope de Aguirre (1552-60), Pedro de Ursua (1559), Antônio de Sepúlveda (1580), Antonio de Berrio (1584-95), Walter Raleigh (1595), Robert Harcourt (1613) e Apolinário Dias de Fuente (1760)" (LANGER, 1997, p. 28).

muitos viajantes europeus, cuja maioria nem sabia escrever, interpretavam mal não só outros sistemas de escrita como também a história de sua própria tradição cultural.

Ademais, é preciso notar que a introdução de termos estrangeiros nos registros de viagem (como em Antonio Pigafetta), bem como nas crônicas que se redigem na época primeva das navegações modernas, advém de uma preocupação incipiente com a estranheza dos mundos desconhecidos. Isso aponta que "o choque imediato, brutal e constante com outras humanidades, com a complexidade das línguas e das sociedades, proibem reduzir essas importações a meros jogos superficiais de um irreprimível exotismo" (GRUZINSKI, 2014, p. 258).

Do que foi exposto até aqui, podemos concluir que a observação de terras e gentes desconhecidas supõe uma proximidade, até mesmo uma convivência com as sociedades e as terras observadas, e que essa qualidade não é só de ordem intelectual. Os viajantes devem acostumar-se aos meios novos que descobrem, e não somente a formas de pensamento e de crenças que não são as suas. Vimos que o reconhecimento dessa força convergente do encontro de cultura, no fundo, é a premissa que embasou grandes nomes da historiografia produzida nas últimas décadas, como Serge Gruzinski, Vitor Magalhães Godinho, Sérgio Buarque de Holanda, Janice Theodoro da Silva, entre outros.

Sob a diversidade de visões de mundo aflora uma rede universal que se faz e se desfaz sucessivamente. O discurso ou o olhar do viajante europeu sobre terras e gentes desconhecidas levantaram obstáculos tão temíveis quanto à falta de penetração e de estreiteza nos registros:

Diferenças e distâncias muitas vezes exageradas, reificadas, e às vezes até imaginadas em todos os detalhes acabam por enterrar as continuidades, escamotear as coincidências ou as passagens que tornavam viáveis, no dia a dia, a coexistência entre os seres e as sociedades (GRUZINSKI, 2014, p. 43).

Tais conexões se multiplicam desde que os portugueses, no século XV, empenharam-se em reconhecer as costas da África e os espanhóis engajaram-se na conquista do Novo Mundo.

Nos eventos que se sucedem dos encontros interculturais, que passam a ser constantes pela via marítima, não existe uma divisão estanque entre vencedores e vencidos, como nos lembra Janice Theodoro da Silva (1987), o que seria uma solução simplória para uma situação tão complexa, como estamos a evidenciar. O problema residiria no fato de que, para a estudiosa, pode haver, dependendo da cultura estudada, outras ordens de significações nas quais esse binômio não é suficientemente explicativo.

A história do registro de viagem é o próprio drama do realismo expressivo do viajante, testemunha ocular de espaços e gentes antes desconhecidas. O olhar para o outro e a "descoberta" do diferente incita uma complexa zona de contato entre o outro e o mesmo, constituída de atitudes que fundamentam séculos de atividade colonial. Nessa zona de contato entre o conhecido e o desconhecido, percebe-se a importância do processo descritivo que se assenta na imaginação, na comparação e na acumulação obsessiva de mensurações, ânsia de identificar ou mesmo individualizar elementos naturais ou humanos.

As novidades e as diferenças eram registradas através de semelhanças, coisas familiares, sendo essa a forma de visualização predominante entre os viajantes quinhentistas que estabeleceram seus contatos com inúmeras "Comunidades imaginadas", na expressão de Benedict Anderson (2017). Por isso, a hermenêutica e a narrativa são, nesta investigação, ferramentas imprescindíveis, pois, para apreendermos minimamente este vasto conjunto de registros de viagem do período moderno de modo a considerar a presença semântica de seus imaginários, é preciso explorar a fundo as comparações que põem em confronto um antes familiar e um depois diferenciado, um antes imaginado e um depois narrado.

A história das navegações modernas, nesse sentido, é muito mais que "a visão dos vencedores, que escamoteia a violência e a justifica pela identificação da civilização com os padrões europeus, [como se] Civilizar fosse impor um único modo de vida" (GODINHO, 1998, p. 56). Por outro lado, apesar de ter existido imposições eurocêntricas

em todos os graus, a experiência da viagem e a experiência colonial do contato com gentes e terras desconhecidas, além de monólogos, suscitararam o aparecimento de uma multiplicidade de textos com valores, características e finalidades diversas, pois mesmo sob as permanências e readequações do maravilhoso antigo e medieval, uma tímida alteridade também foi se desenhando:

Encontros entre sociedades e civilizações, no decurso dos quais a ignorância recíproca cede lugar às tentativas de conhecimento mútuo: há choques, é claro, mas também a curiosidade, a colaboração, a troca de objectos, de ideias, de técnicas e formas de vida. O mundo transforma-se e na transformação desse "mundo a tal ponto mudado" detectamos dois factores e processos conexos que condicionam a evolução: mercantilização e urbanização, dos quais os protagonistas tomam consciência e que se tornam as linhas de força desta civilização universal que está nascendo (GODINHO, 1998, p. 77).

Guardadas as devidas diferenças de cada registro de viagem, temos no período moderno, a apresentação de um novo cenário observado, sob uma mútua troca de vivências e experiências com as heranças imaginárias da tradição, tornando possível uma mínima correlação cognitiva entre realidade experienciada e a realidade imaginada. Essa troca é imanente ao próprio processo de significação e narração da realidade observada pelo viajante, visto a necessidade dos escritores em dosar e fixar o novo e o diferente percebido em expressões e descrições familiares, ou seja, tal processo é realizado analogamente pelo registro do "acontecido nas malhas do conhecido" (BARRETO, 1983, p. 57).

Em síntese, nos interessou elucidar aqui até que ponto ou em que grau a alteridade, ou melhor, a apreensão da realidade estrangeira pelo viajante europeu é intermediada pelo diálogo entre as representações sensoriais obtidas pelas viagens e as representações imaginárias advindas da tradição. Vimos que o discurso sobre o desconhecido decorrente da expansão ultramarina, apesar de toda sua carga imaginária, é, sobretudo, um imenso esforço em busca de novos e operacionais horizontes da linguagem e do pensamento, busca essa que é capaz de melhorar (mesmo que lentamente) o campo limitado

de informações e compreensões ponderadas acerca de outras geografias ou outras realidades socioculturais. Logo, com o aumento significativo das viagens ao além-mar a partir do século XV, intensificaram-se as zonas de contato e espaços intermediários entre os grupos contactados.

Embora as ligações de poder, bem como as relações humanas fossem, na maioria das vezes, desiguais, elas estabeleceram contatos culturais que iam sendo progressivamente institucionalizados. Formavam-se, assim, os processos de negociação entre as culturas, readequando linguagens, costumes e crenças. Na medida em que as trocas culturais pressupõem o surgimento de zonas de contato e conflito, os chamados "entrelugares" (KIENING, 2014), as novas formações culturais vão sendo demarcadas pelos espaços que articulam as diversas relações.

O fato é que uma definição única e não problemática de cultura não será coerente para a abordagem aqui realizada. Estamos de acordo com Stuart Hall, ao afirmar ser os próprios estudos culturais "um local de interesses convergentes, em vez de uma ideia lógica ou conceitualmente clara. Essa 'riqueza' é uma área de contínua tensão e dificuldade no campo" (HALL, 1980, p. 134). Com os registros de viagem não seria diferente, pois tais registros são constituídos por meio de uma estrutura de relações que "perpassam por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas" (HALL, 1980, p. 136).

Em contrapartida, existe um claro engajamento de historiografias que insistem em analisar os registros de viagem com definições idealistas e/ou totalizadoras, afunilando os processos de identificação e expressão históricas dos grupos envolvidos e em contato durante o período colonial. Distanciando-se dessa perspectiva, o presente estudo se propôs aproximar o registro de viagem a conceitos que facilitem a leitura dos seus processos de "transculturação", evidenciando suas "zonas de contato" (PRATT, 1999). A essa perspectiva, podemos acrescentar as ideias apresentadas sob a noção de "third space" elaborado por Homi Bhabha. Esse pensador indiano logo passou a integrar o vocabulário dos estudos literários e

culturais por designar o "Local da Cultura" não como espaço físico delimitado, mas como lugar de manifestações linguísticas e identitárias flexíveis:

O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação (BHABHA, 1998, p. 65).

A assimilação desse "terceiro espaço" nos contatos coloniais estabelecidos após a intensificação das navegações, realça a estrutura de significação e referência do outro como um processo no mínimo ambivalente, revelando-se como "um código integrado, aberto e em expansão" (BHABHA, 1998, p. 67). Ou seja,

o terceiro espaço constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos de uma cultura não tenham unidade ou fixidez e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo (BHABHA, 1998, p. 67-68).

Nesse "terceiro espaço", privilegiam-se as intermediações entre as configurações sensoriais e imaginativas, em que é possível relacionar perspectivas não europeias com as europeias. Por isso, é preciso reconhecer aqui que o "terceiro espaço" de Homi Bhabha contribui para apreendermos os registros de viagem em sua complexidade semântica, na qual o desconhecido surge estreitamente ligado tanto às experiências particulares quanto às crenças coletivas da tradição. Como apontado pela tese das "atenuações plausíveis" de Sérgio Buarque, o que atravessa os diferentes discursos, portanto, são as expectativas de descobertas que cruzam os ganhos materiais e imateriais. Diante dessas expectativas, ao estabelecer relações diversas entre espaços e tempos específicos, os registros de viagem podem ser elucidados a partir das zonas de contato ou de confronto para que os processos de negociação e atribuição de sentidos sejam devidamente reconhecidos e ana-

lisados. Tais registros são, nesse sentido, formas proeminentes de manifestação do terceiro espaço: de um lado, a descrição de coisas materiais, de outro, a readequação de esboços imaginários.

Por isso as teorias pós-estruturalistas e pós-coloniais ocuparam-se de modo mais intenso com os fenômenos do intermédio: com aquilo que não se pode apreender nem no âmbito de uma hermenêutica tradicional do entendimento, nem no âmbito extremamente relativista do desconstrucionismo. Os registros de viagem ultramarina estão a ser tomados aqui, portanto, como objeto de negociações no âmbito de um sistema de signos e de culturas, principalmente por constituir aqui duas condições: o acréscimo da observação das espacialidades desconhecidas (ou pouco conhecida), na qual fronteiras contactadas se confundem, e um herdado ato de representação, cujos direitos de validação ligam-se a processos imaginários e, por vezes, estritamente narrativos:

Quando falo de negociação em lugar de negação, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que os tiques nervosos da superfície da ideologia revelam a "contradição materialista real" que a História encarna. Em tal temporalidade discursiva, o evento da teoria torna-se a negociação de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos, e entre a teoria e a razão prático-política (BHABHA, 1998, p. 51).

Como o "terceiro espaço" de Homi Bhabha, o registro de viagem torna-se o espaço das interfaces entre o concreto e o abstrato, o sensível e o intelectual. Tais interfaces têm sua própria dinâmica e produzem tanto anseios como estruturas numa teia de "ligações historicamente variáveis" (KIENING, 2014, p. 52). Trata-se de um intercâmbio não entre culturas diversas, mas também entre real e imaginário sobre o qual o olhar viajante reage. Esse olhar do viajante europeu, com toda sua herança tradicional e sua vontade de contactar o desconhecido, enfrenta

[...] a questão da diferença cultural que nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, designando uma forma de contradição e antagonismo social que tem que ser negociado em vez de ser negado (BHABHA, 1998, p. 228).

Desse modo, tudo leva a crer que a performatividade do encontro do viajante europeu com o desconhecido provocou a produção de imagens de confrontação entre o eu e o objeto de crença, mesmo sob a tentativa de apreender sensorialmente a natureza em sua descrição. Por isso, tentamos aqui, em primeiro lugar, explicitar a transformação do sentido ontológico da viagem nos tempos modernos, tensionando a semântica dos registros e suas novas representações materiais verossímeis. Mais do que examinar deslocamentos sucessivos, foi preciso reconhecer uma espécie de mudança por parte do viajante europeu na disposição física e imaginária geral relativamente ao ato de registrar suas viagens e os lugares desconhecidos observados.

Em função dessas características intermediárias intensificadas, o século XVI configura-se, portanto, como um período em que teve lugar o início de uma profunda mudança na maneira de conceber e escrever sobre o desconhecido por meio das narrativas de viagem, bem como por meio de outros tipos de registro narrativo. Impulsionado pela prática da viagem, os registros de itinerários voltavam, nesse momento, a se fundar nos princípios estabelecidos por Heródoto e Tucídides, tendo por base o testemunho direto do viajante ou a interpelação por este de testemunhas diretas, de modo a transmitir o que disseram outros viajantes a respeito de lugares e povos distantes.

No entanto, vimos que durante o Renascimento, aprimora-se gradualmente a consciência de que tudo muda de acordo não só com o testemunho do viajante, mas, sobretudo, de acordo com o espaço e com o tempo vivido pelos itinerantes, mantendo ainda a sobrevivência de certas disjunções.

Não à toa, muitos viajantes europeus, numa veia mais filosófica e cética do registro escrito, começam a perceber a impossibilidade de atingir uma representação totalmente fiel dos espaços percorridos e observados, passando

a desconstruir (ironicamente) a convencional técnica descritiva e testemunhal das narrativas utilizadas na maior parte dos registros de viagem. Outra questão que se poderia colocar em outra oportunidade, seria se, de alguma forma, a discussão de Descartes e Bacon sobre os ídolos da mente e as limitações da capacidade inteligível do olhar humano teriam exercido alguma interferência (direta ou mesmo indireta) no modo como os registros de viagem passaram a conceber a representação do real, a partir da segunda metade do século XVI.

Nesse ponto, veríamos que a aproximação entre a experiência e o juízo são os meios pelos quais muitos viajantes passam a entender alguma coisa sobre suas próprias ações e observações. Os limites entre um e outro estão, a tal ponto, imbricados que se tornam indissociáveis. Um mesmo grau de indeterminação, precariedade e improvisação caracteriza tais diferentes situações, as quais "não deveríamos nos contentar em analisar em termos de aculturação e de deculturação" (GRUZINSKI, 2001, p. 80). Por fim, vimos neste estudo que faz parte do registro de viagem a evidência de fatores flexíveis que implicam na sua própria construção narrativa, agregando fatores como o distanciamento, a intolerância, o espanto, o desencantamento e a perda de sentido, consequências vivenciadas por muitos viajantes que tiveram a oportunidade de reconhecer e narrar seus limites e seus desenganos marítimos.

Referências

- ÁLVARES, Francisco. *Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2017.
- BARRETO, Luis Filipe. *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. 2. ed. Lisboa: INCM, 1983.
- BENNASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 83-93.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Miriam Avila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

- BOORSTIN, Daniel J. *Os descobridores: de como o homem procurou conhecer-se a si mesmo e ao mundo*. Tradução de Fernanda Pinto Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1989.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: INCM, 2010.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a História do Novo Mundo: Histórias, Epistemologias e Identidades no Mundo Atlântico do Século XVIII*. Tradução de Juliana Bastos Marques. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- CARVALHO, João Carlos Firmino Andrade de. *Ciência e alteridade na literatura de viagens: estudos de processos retóricos e hermenêuticos*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- COLÓN, Cristóbal. *Los cuatro viajes: testamento*. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: uma cidade sitiada (1300-1800)*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 1984.
- DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa (1400-1800): Contatos, Negociações, Interações. In: CURTO, Diogo Ramada; BETHENCOURT, Francisco. *A Expansão Marítima Portuguesa (1400-1800)*. Tradução de Miguel Mata. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 295-326.
- FLECK, Gilmei Francisco; LANGNER, Alcenil Elias. El Dorado: A incorporação do mito no romance histórico Latino-Americano. *Revista de Literatura, História e Memória*, Cascavel, v. 13, n. 21, p. 381-396, 2017.
- FONSECA, Luís Adão da. *Vasco da Gama. O homem, a viagem, a época*. Lisboa: Vega, 1998.
- FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. Que significa descobrir? In: NOVAES, Aduato (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 55-82.
- GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão e Consuelo F. Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. Cultural Studies: two paradigms. Tradução de Ana Carolina Escosteguy et al. *Media, Culture and Society*, New York, v. 2, p. 57-72, 1980.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- KIENING, Christian. *O sujeito selvagem: pequena poética do novo mundo*. Tradução de Sílvia Nauroski. São Paulo: EdUSP, 2014.
- LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 21-26, 1990.
- LANGER, Johnni. O mito do Eldorado: origem e significado no imaginário sul-americano (século XVI). *Revista de História*, São Paulo, n. 136, 1997, p. 25-40.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. 2. ed. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- LIMA, Henrique Espada. Micro-História. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- ORLANDI, Eni. *Terra à vista – Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- PANOFKY, Erwin. *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*. Tradução de Fernando Neves. Porto: Editorial Presença, 1981.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio H. B. Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.
- RAMOS, José Augusto M. A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim. *Millenarium: Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, Lisboa, n. 1, p. 43-53, 2002.
- SANTOS, Luiz A. de Castro. Duas visões do Paraíso (Convite a Todorov para ler Sérgio Buarque de Holanda). In: SALOMÃO, Jaime (dir.). *Sérgio Buarque de Holanda: 3º Colóquio UERJ*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992. p. 152-165.
- SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimientos e Colonização*. São Paulo: Ática, 1987.
- SILVA, Wilton C. L. de. *As terras inventadas: discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.
- SCHNEIDER, Guilherme Jacinto. *Guardiões do Éden: Narrativas de encontros com criaturas maravilhosas na América portuguesa (século XVI)*. 2015. 126 p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. *A lenda de São Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992.
- VELHO, Álvaro. *Roteiro da viagem que em descobrimento da Índia pelo Cabo da Boa Esperança fez Dom Vasco da Gama em 1497*. Porto: Typographia Commercial Portuense, 1838. Disponível em: www.archive.org. Acesso em: 20 jun. 2014.
- ZURARA, Gomes Eanes de. *Chronica do Descobrimento e Conquista da Guiné*. Pariz: J. P. Aillaud, 1841.

Daniel Vecchio Alves

Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em Campinas, SP, Brasil; mestre em Letras-Estudos Literários pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), em Viçosa, MG, Brasil; pesquisador de pós-doutorado em Estudos Literários da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), no Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Endereço de correspondência

Daniel Vecchio Alves

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

Rua Piabas, 681, 71

Jardim Aquarius, 12246-030

São José dos Campos, SP, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.