

Viagens de Longo Curso
Roteiros e Mapeações

*Long-distance Travels
Routes and Mappings*

Título Viagens de Longo Curso — Roteiros e Mapeações
Long-distance Travels — Routes and Mappings
Organização Anabela Mendes
Coleção Colóquios

© Universidade Católica Editora

Revisão Editorial Helena Romão
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação acentográfico e Isabel Espinheira
Impressão e Acabamento Sersilito — Empresa Gráfica, Lda
Tiragem 300 exemplares
Depósito Legal 0
Data setembro 2016

ISBN 9789725405192

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



VIAGENS DE LONGO CURSO
Viagens de longo curso : roteiros e mapeações = Long-distance travels : routes and mappings / org. [por] Anabela Mendes. — Lisboa : Universidade Católica Editora, 2016. — 264 p. ; 23 cm. — (Colóquios). — ISBN 9789725405192
I — Col. II — MENDES, Anabela, org.
CDU 910.4(100):008



Viagens de Longo Curso
Roteiros e Mapeações

*Long-distance Travels
Routes and Mappings*

organização Anabela Mendes



As secções Abertura, Contributos Viageiros, Panos de Capas, Exposições – Processo, Performance, Concertos, Despertares com Baleias e Ecos Açoreanos contaram com créditos fotográficos de João Miguens Mendes (concerto na FLUL) e Anabela Mendes.

Assinala-se neste lugar a existência de outros contributos de imagens nas seguintes páginas:

Aguarelas de Ângelo Costa Silveira, 244, 245, 246 e 249

Fotografias de Eduardo Souto e Maria Fernanda Silva, 123

Delfim Correia da Silva, 136

Nuno Felix da Costa, 236, 256 e 259

José Bértolo, 250

José Miguens Mendes, 239, 240 e 241

Srinivas Reddy, 234

Ursula Tschertter, 177 a 186

Índice

ABERTURA | *OUVERTURE*

O nosso viajar ombro a ombro 11
Longo curso é um mais além 17

Anabela Mendes

Our shoulder-to-shoulder journey 20

Translation Marta Fidalgo

Long-distance means further on 27

Translation Fernando Silva

CONTRIBUTOS VIAGEIROS PARA O COLÓQUIO *TRAVELLING CONTRIBUTIONS FOR THE CONFERENCE*

**The Book of Tidings – Varthamanappusthakam:
An 18th Century Travelogue** 31

Koshy Tharakan

**White foam on Black Water
Translating the First Voyage of Vasco da Gama** 43

Srinivas Reddy

**As figuras cortesãs nas tapeçarias de D. João de Castro:
Etapa de uma viagem no tempo e na arte** 55

Sérgio Mascarenhas

**Considerations on the meaning of maps and territories in the letter
by Pêro Vaz de Caminha (1500) and in the poem “Tabacaria”
[Tobacco Shop] (1928) by Álvaro de Campos/Fernando Pessoa** 69

Christopher Damien Aretta

A viagem como um lugar interior 108

Ângelo Costa Silveira

Para uma Teologia da Viagem 116

Ana Paula Lemos



O bater de dois corações 123
Eduardo Souto e Maria Fernanda Silva

Na Demanda da Magna Língua Portuguesa 124
Delfim Correia da Silva

Da viagem ao cinema: *The Great White Silence*, de Herbert Ponting 139
José Bértolo

Notas sobre a fenomenologia da viagem na literatura 153
Nuno Felix da Costa

Alien in your own land – Journeys of identity, development and democracy in India 160
Sudeep Chakravarti

Exploring the Depth of the Same 177
Ursula Tscherter

A Cegueira Branca 188
Gilda Nunes Barata

Viagem, tradução e representações 193
Rosa Maria Perez

As mulheres e as marés – Dança em torno das algas 202
Anabela Mendes

Os panos das capas 216
Ângela Orbay

PARA LÁ DO COLÓQUIO | Lisboa, Horta, Madalena do Pico
BEYOND THE CONFERENCE

Exposições – Processo | Exhibitions as a process 221
Nuno Felix da Costa, Eduardo Souto e Maria Fernanda Silva, José Miguens Mendes

Nuvens expostas | Exposed clouds 227
Turma de Ciência e Arte, 2.º Semestre, Ano Letivo de 2014-2015

| | |
|---|-----|
| Eu sou nuvem – Performance I am a cloud – Performance | 229 |
| <i>Michelle Sabina da Silva</i> | |
| Minke whales, my minkies... | 230 |
| <i>Ursula Tschertner e as suas baleias</i> | |
| Concertos de cítara | 231 |
| <i>Srinivas Reddy</i> | |
| Ecos Açoreanos | 233 |
| <i>Ana Paula Lemos, Sérgio Mascarenhas, Srinivas Reddy, Nuno Felix da Costa, José Miguens Mendes, Anabela Mendes, Ângelo Costa Silveira, José Bértolo</i> | |
| COMO RECONHECER-NOS HOWTO RECOGNIZE US | 251 |
| Agradecimentos | 261 |



ABERTURA
OUVERTURE



O nosso viajar ombro a ombro

Tal como os Antigos acreditavam, deve haver um significado único e superior por detrás de cada erva, de cada nuvem que passa, de cada criança que nasce: não pode ser só e apenas biologia.

Rui Chafes, *Entre o Céu e a Terra*, p. 48.

A milhares de quilómetros da Europa

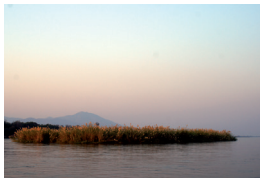
«Então vocês fazem dinheiro com os mortos?», eis como um jovem zambiano, guia de profissão, se perguntava incrédulo, a não muitos metros da sua aldeia natal, e em conversa com viajantes europeus, como era possível que uma galerista incluída nesse grupo, cujo espaço de trabalho se situava na Rue des Beaux Arts em Paris, fosse capaz de fazer negócio com obras de Picasso, Monet e outros artistas plásticos mais recentes, se todos eles estavam afinal mortos.

Segundo ele, os mortos são para ser deixados em descanso até ao fim dos tempos. O negócio, qualquer negócio, só se faz entre os vivos, pois estes podem sempre defender-se e encontrar a melhor solução para aquilo que procuram e que desejam alcançar. Aos mortos só se deve pedir que *olhem* pelos vivos, iluminando-lhes de longe o caminho e inspirando neles as boas oportunidades de vida.

N., chamemos-lhe assim, queria saber como é que a galerista parisiense fazia para obter a voz e o assentimento dos artistas mortos ao negociar as obras deles em leilão.

A perplexidade da jovem senhora S. não era inferior à do zambiano. Afinal tratava-se de um embate cultural irresolúvel, porque cada um dos designados protagonistas não conseguia admitir que, para além da sua maneira de pensar e ver as coisas, haveria com certeza outras formas de entendimento das mesmas. Apesar disso, o zambiano mostrara que queria ser esclarecido, ele próprio avançara argumentos que sustentavam o seu ponto de vista. Em contrapartida, a senhora parisiense limitara-se a abrir os olhos com desmesura, sorriera cúmplice para a companheira de viagem, balbuciando entre dentes uma espécie de ladainha desconcertante com que pretendeu *presentear* o curioso guia.

Silenciando-se mutuamente sobre o assunto em questão, e mudando o rumo da conversa, ficou claro entre os que os escutavam que a diferença de costumes e tradições continuaria firme e inabalável, sem que nenhum dos dois interlocutores tivesse para oferecer ao outro uma resposta plausível que desse satisfação ao que cada um defendia com legitimidade.



N. e S. estavam destinados a não prosseguirem o diálogo ombro a ombro, a não tirarem verdadeiro proveito da conversa partilhada. Deixaram em paz os mortos, sabendo ambos que estes podem regressar sempre a qualquer momento mesmo que seja com diferentes funções.

Na sua essência o verídico episódio veio apenas confirmar como ao mostrarmo-nos inflexíveis perante situações novas — em viagem isto acontece a cada passo e frequentemente com resultados desastrosos —, nos impedimos de desfrutar as potencialidades do descontínuo que se imiscui na nossa trajetória. Comportarmo-nos e pensarmos emocionalmente de forma eclética é, evidentemente, um exercício exigente, que muitas vezes nos precipita num caudal de interrogações e de dúvidas, como se em cada momento a torrente de um rio se abrisse à nossa passagem, sabendo nós que logo a seguir ela se fechará como se nada tivesse acontecido.

São múltiplas as formas de reação que bloqueiam o entendimento e a aceitação do que nos é estranho, não porque não sejamos capazes de compreender isso, mas porque uma certa arrogância intelectual se sobrepõe tantas vezes à vontade de sermos capazes de *atribuir leitura construtiva* ao que nos apanha de surpresa e que os outros podem ou não querer-nos transmitir. Torna-se, pois, evidente que o sentimento e a capacidade de troca de ideias e experiências (neste caso de informação e estratégia sobre como comprar e vender obras de arte), não fora capaz de cativar o diálogo produtivo, porque quem tinha a Europa por continente de morada partira do princípio de que o conhecimento de como funciona uma galeria de arte no mundo ocidental estaria sempre vedado a quem habita entre cubatas e palhotas rodeadas de gado miúdo, não calça sapatos nem sandálias, embora seja fluente em várias línguas. A narração desta experiência vem sublinhar o que acontece quando mentes preconceituosas impedem viajantes, que se afirmam treinados no longo curso, e que afinal revelam não ser capazes de, em termos pragmáticos mas também simbólicos, nem sequer terem ainda passado do limiar da porta da sua habitação.

Tornar próximo o longínquo ou habitar um espaço a meio-caminho?

Juntámo-nos em Lisboa, alguns foram a Braga, muitos deslocaram-se aos Açores. Celebrámos com o nosso trabalho uma promessa de encontro nascida em viagens anteriores, reconfortando-nos da solidão que desce sobre cada um de nós e que, por isso, torna possível a expressão de um desejo de relacionamento em comum. Soubemos esperar pelo momento certo, sentimos em conjunto que o que tínhamos para partilhar era exatamente aquilo que nos podia estar a fugir da vida.

Fomos individual e coletivamente produtivos dando origem a um projeto a que chamámos *Viagens de Longo Curso – Roteiros e Mapeações* e que se estendeu por dez dias (entre 15 e 25 de maio de 2014), pondo em ação e interligação uma tripla vertente: científica, cultural e artística.

Na sua maioria académicos, mas não exclusivamente, os *viajantes* deste projeto, oriundos de países tão diversos como a Suíça, os EUA, a Índia, Angola, Moçambique e Portugal, souberam corresponder com peculiar empenho e genuíno interesse ao desafio que implicava este projeto: trazer a outros relato e representação de viagens que são antes travessias de que se desconhece o fim, porque elas se atravessam nos próprios, os atravessam, quase diria para sempre, e é delas que se nutre o ato de viajar.

Desta perspetiva a apresentação dos ensaios finais salvaguardou a especificidade formal que cada um entendeu dever dar ao seu objeto, como que a fazer eco de que anteriormente à experiência os contornos da mesma não existem, considerando-se assim o momento da fixação por escrito ou por imagem visual, apenas uma transitividade do processo.

O ecletismo do material reunido neste volume foi talvez aquilo que se tornou mais difícil de organizar, se bem que o traçado entre lugares tenha servido o roteiro das múltiplas possibilidades de leitura e intermediações. Não é por acaso que as línguas portuguesa e inglesa são veículos francos de comunicação, deixando a cada leitor a suficiente abertura de opção que melhor se adequa aos seus interesses e conhecimentos.

Circulámos entre séculos, levando em mão as viagens de outros que não as fisicamente nossas, como foi o caso de Koshy Tharakan e da sua curiosíssima reflexão sobre os efeitos causados por território europeu em dois padres católicos, que deixaram o Kerala para aportarem a Lisboa e Roma, na segunda metade de setecentos, e o que daí resultou como aventuroso relato em língua malaia para aqueles que na Índia aguardavam o seu regresso. *The book of Tidings: Varthamanappusthakam an 18th Century Travelogue on Lisbon and Roma from Malabar* absorve inteiramente a experiência viva e inalienável dos dois religiosos.

Mais atrás no tempo, findava-se o séc. xv e já Vasco da Gama se fizera aos oceanos, quando a perceção dos mesmos dá evidência a modos distintos de ver e pensar simbolicamente as águas salgadas, ora espumosas e nacaradas para os ocidentais, ora escuras e terríficas para os orientais. Um ângulo original e sumamente documentado que Srinivas Reddy escolheu para o seu ensaio *White foam on black water – Translating the first voyage of Vasco da Gama*. Entre o branco e o negro tem lugar o espaço de inquietação que preanunciava, através de viagem marítima, o encontro entre portugueses e indianos, seus mundos e culturas.

Junta-se aqui uma particular forma de viajar, que sempre teve muitos cultores e seguidores, baseada na criação de percurso e diálogo a partir de tapetes e

tapeçarias. É o caso da primorosa investigação de Sérgio Mascarenhas, já conosco anteriormente partilhada e publicada, e que se inspira na perseguição minuciosa daquilo que não se vê a um primeiro olhar. *Em torno das Tapeçarias de D. João de Castro: o fim da viagem* põe-nos em contacto intermedial com uma espécie de livro aberto — as dez tapeçarias que relatam a tomada da cidade de Goa, em 1547, pelo 4.º Vice-Rei das Índias —, que em superfície maleável e contemplável como variante plástica de tecimento e urdidura se deixa desvendar. Neste género de viagem em que não saímos do lugar, antes o expandimos dentro de nós, enrolar, desenrolar, estender e pendurar são ações que contribuem para o ritual de expor História e Arte ao mesmo tempo. Ler o ponto na sua minúcia, interpretar a escolha dos fios e suas texturas torna-se mais acessível à luz dos ensaios do investigador.

Transverso é o viajar de Christopher Damien Aretta que se apoia numa coreografia de movimento mental, inspirada no gesto e no jogo do viajante acautelado, que aprecia conferir o que o mapa oferece com aquilo que o território observável fornece. Nesta sua trajetória exponencial e de intrincados labirintos, o autor regressa uma vez mais a Pessoa, mentor de muito do seu viajar, com quem dialoga de modo contemporâneo. *Considerations on the Meaning of Maps and Territories in the Letter by Pêro Vaz de Caminha (1500) and in the poem “Tabacaria” [Tobacco Shop] (1928) by Álvaro de Campos/Fernando Pessoa* oferece ainda a rara ocasião de uma estimulante visita ao *achamento* do Brasil no que foi o relato de Pêro Vaz de Caminha.

Todo o deslocamento físico, apanágio da maioria dos viajantes, transporta consigo reflexo mais ou menos consciente de processos internos, sejam eles despoletados pela rememoração, conjugados com processos de comparação entre o antes e o agora, ou tornados reconhecíveis através de meras disposições fortuitas que nem sempre controlamos. Para Ângelo da Costa Silveira a viagem é um lugar, aquele lugar de inscrição que se abre para receber e devolver aquilo a que o autor chama «uma geometria que se constrói como um caminho espiritual». É, pois, deste modo que encontramos refletido em *A viagem como um lugar interior* a presença da mutabilidade do ser segregada como natureza num estado de medição (o da geometria) que procura as suas próprias proporções numa ideia fusional (a dimensão espiritual) com o propósito de dar compreensão a um desejo de harmonia intermediada entre criatura e Criação.

Ana Paula Lemos leva-nos numa singular viagem ao Mosteiro de Monts Voiron em França, onde se recolhem mulheres Cartuxas. Através desta espécie de peregrinação, um modo de viajar antigo e despojado que, neste caso, não resulta de um rezar com os pés mas com todo um corpo disponível para dar e receber Vida, a autora transmite-nos a força do tempo, como em Santo Agostinho, uma referência que aponho ao seu São João da Cruz, e com a qual poderíamos

ter encetado diálogo. Que segredos trará o vento que da lonjura do deserto nos fustiga sem connosco deixar de se entrelaçar numa torrente de ritmos cortantes e exaltantes? Eis o que nos é proposto em *Para uma Teologia da Viagem*.



São raros os buscadores e contadores de estórias que aceitam que o seu espólio seja presa da escrita, porque a sua condição é estar sempre em viagem, a do voo em vida, imaginando-se e mudando-se. Mas há exceções que envolvem outros meios de fixação, como é o caso de Eduardo Souto e Maria Fernanda Silva, ambos fotógrafos. Os dois expuseram, em *O bater de dois corações*, imagens de um subcontinente para que fôssemos nós a prolongar a inspiração deles. A viagem durou muitos anos e uniu os seus corpos em cima de uma *scooter* através dos 29 Estados da Índia. Uma história de vento presa à terra.

Foi opção de Delfim Correia da Silva guiar-nos pelo Estado de Goa, o mais reduzido em área de todo o território indiano, e onde vive há longos anos. Habitado à companhia da insubstituível Marilyn, a bicicleta assim batizada em homenagem a Herberto Helder, o autor pedala entre monumentos de antiquíssima História e as gentes que habitam nestas terras, procurando através deles desvendar quais foram e continuam a ser as tresvolteações da Língua Portuguesa desde há séculos, na qualidade de língua materna, língua não materna, língua segunda e língua estrangeira. Em *Na demanda da magna língua portuguesa* descobrimos um aturado percurso que oferece à nossa língua ordenação e escala perante o velho caos em que ela se continua a banhar nas águas do Mandovi.

Ruma a destino bem longínquo de terras da Ásia o filme *The Great White Silence* de Herbert Ponting que foi objeto inspirador para o jovem amante e estudioso de cinema José Bértolo. Com ele e com Ponting aportamos à Antártida, entre 1910-13 e 2011, o tempo de existência da película original e do seu restauro. O «silêncio branco» que caracteriza esse lugar é atravessado pela dureza da expedição comandada por Robert Falcon Scott que aí perecerá com os seus homens. Esta é com certeza uma viagem incomum e seminal, um feito iniciador e iniciático do próprio cinema documental que capta a tragicidade da existência como um caminhar para o abismo. *A leitura de A viagem no cinema e o cinema como viagem: The Great White Silence, de Herbert Ponting* contém em si todos os estímulos para que sejamos guiados até ao filme.

Confrontarmo-nos com a natureza adversa e traiçoeira (nós é que por vezes somos desobedientes e rebeldes), independentemente do tipo de lugares de aproximação e encontro, é apanágio de todos os viajantes, menos dos viajantes-turistas e ainda menos dos turistas *tout court*. Mas esta paleta com intuito sistematizador pode assentar num elemento comum que lhe escapa e a ela se sobre põe: o enlouquecimento. É desta perspetiva que Nuno Felix da Costa escreve em

A *Viagem e o Enlouquecer* ao considerar a indissociabilidade da viagem da escrita e das suas múltiplas formas. São exemplo deste imbricar entre *normalidade* e os seus inversos, os casos de Fernão Mendes Pinto, Thomas Cook ou Marco Polo, também Camões, sobretudo, porém, o viajar alucinante de Antonin Artaud. Onde caberá neste contexto o viajante Nuno?

Eis no contributo de Sudeep Chakravarti a exemplaridade de um compromisso político, económico e cultural com um território extenso a perder de vista, controverso e multifacetado que é a Índia. A viagem do escritor e jornalista não tem fim porque a sua razão de ser se situa entre a geografia «mapeável» e a geografia mental. *Alien in your own land – Journeys of Identity, Development and Democracy in India* apresenta-nos dois excertos de obras publicadas por este autor e que nos conduzem a um universo cheio de brechas e recortes, no qual sopram vozes e respirações entrecortadas pelo pânico da vida.

Exploring the depth of the same é o título do ensaio que Ursula Tschertter escreve sobre baleias. Há também fotografias. Acreditemos ou não, nada se compara à experiência de observação ao vivo que desde há vinte anos ocupa a cientista em distintos lugares oceânicos. O animal que ela segue, a baleia Minke, da família das *Balaenopteridae*, assim chamada pelas compridas barbatanas que a fazem dar saltos que tudo inundam, propicia às vezes diálogo com um espécime em particular que ela observa durante anos, trata-lhe das feridas e corta as redes que o podem sufocar. Até parece conhecer todos os seus segredos. Este tipo de viagem que consagra o retorno como forma de conhecimento amoroso requer que a viajante seja possuída pelo dom da espera, se mantenha em guarda perante o movimento dos oceanos, se deixe aspirar pelos ventos, para no derradeiro momento poder contemplar o cetáceo nas suas acrobacias, a sua Minkie, que a enche de comoção (a nós também), antes de voltar ao mergulho seguinte.

Sinto-me honrada pela dedicatória poética que recebi de Gilda Nunes Barata através da fotografia que lhe ofertei. Em *A cegueira branca* a autora expressa um sentimento de pertença a um modo de viajar, que a quietude da fotografia traz consigo e é aquilo que a torna inquietante, sem tempo nem lugar, como consagração da amizade. É deste subtexto afetivo que transbordam as palavras que podemos ler e nos inundam, sem céu nem terra que nos ampare, banhadas, porém, pelo esplendor de um momento epifânico que se faz profundo e íntimo à vista de todos.

Desde há muitos anos que os braços da antropóloga Rosa Maria Perez se abrem para mulheres na Índia. E com eles o seu sorriso e o inesquecível olhar de luz com que opera e concretiza conhecimento na sua área de investigação. Será que sem estes atributos, que são parte da sua identidade e que espelham a sua alma, o alcance do seu transmutar-se com as suas observadas teria o mesmo efeito? Daquilo que a autora escreve em *Viagem, Tradução e Representações* (Travel,

Translation and Representation) ficamos a saber que uma particular travessia de comboio pelo Estado de Karnataka, num compartimento só para mulheres, foi uma viagem de não-injunção, no sentido em que quaisquer que tivessem sido as dívidas ou cobranças entre as autóctones e a estrangeira, esse paradigma não teve lugar. Voaram *écharpes*, descobriram-se cabelos, irmanaram-se os sorrisos, voaram para sempre as diferenças desagarradas de mil mãos.

Quis o destino de uma viagem pela costa leste africana que me tivesse deixado enfeitiçar pelo tecer e ondulamento de corpos de mulheres subjugados ao espaço oceânico. Através desses corpos, sem proteção nem guarda, o Índico reluziu dias a fio, mas foi na respiração das apanhadeiras de «ervas marinhas» que descobri a inspiração para escrever e fotografar o que veio a ser *As mulheres e as marés – dança em torno das algas* (The women and the tides – dance around the algae). Lá, naquele lugar, a ordem cósmica manifesta-se através da beleza e harmonia que de tudo transborda e nos dá alento, embora seja no caos subliminar, aquele em que se incluem todas as mulheres que dançam entre a baixa e a preia-mar, que esses movimentos nos sufocam. A sua ancestralidade corre já nas veias das crianças que brincam a ser adultas. Não há feitiço nem destino que se quebre quando a pobreza a tudo se sobrepõe.

Esta foi uma viagem de ondulações desencontradas em que o pudor de um encontro fugaz com a felicidade se deixou turvar pela indómita necessidade de não fechar os olhos aos males de outros de que afinal também somos parte.

Longo curso é um mais além

«O verdadeiro viajante é aquele que descobre a necessidade de bússolas simbólicas para a sua travessia. Bússolas, em vez de derivas.»

José Tolentino Mendonça, *Que coisa são as nuvens*,
Expresso Revista, 9.8.2014.

O assunto Viagens, na sua particular vertente de *longo curso*, é uma modalidade experimental que nos faz aprender o mundo como ele é, tendo em conta o facto irrefutável de que aprendê-lo é uma inescrutabilidade. De certo modo, cada longo curso é em si um construir de pequenos e médios cursos que vão todos na mesma direção, isto é, que contêm uma mesma motivação subjacente e que

enforma o conjunto das diversas etapas de uma viagem, sejam quais forem as direções por que seguimos e o modo como tornamos nosso o que é pertença de outros e vice-versa.

Há nesta ideia de *longo curso* uma metáfora natural para a vida de cada um de nós. E cada viagem deste tipo só nos pode enriquecer, mesmo quando somos sujeitos a muitas adversidades, as temos de enfrentar e tentar ultrapassar. *Longo curso* só significa mais além, para lá de, sempre do lado da vida, enquanto ela em nós dura e nos mantém ágeis, firmes nas nossas convicções, dignos e íntegros. Não é esse o lastro com que contamos e com o qual estabelecemos trânsito, quando se trata de fazer da ignorância o oposto da emancipação intelectual e espiritual?

O que nos move afinal nesse *longo curso*, através do qual treinamos o gesto de troca franca com os nossos pares, em questões que se relacionam com aprendizagem e conhecimento, e em que, não de somenos importância, lhe damos rumo consequente perante as gerações que nos sucedem, com quem trabalhamos e a quem damos tudo aquilo de que somos capazes, deles recebendo, quantas vezes de forma generosa, o muito que mutuamente nos enriquece?

Este modo de aprender a viajar na sua dupla aceção de integração profissional, mas também como exercício de crescimento pessoal, que não dispensa o verdadeiro sentido de fruição nem a disponibilidade interior com que nos ofertamos a outras vivências, modos de existir, discursos e linguagens, colhe em nós a consciência de que o que realizamos e o que encaramos como uma missão de vida se consolida no processo mais do que na finalidade.

É por isso que esta atitude perante a ideia de viagem e perante a própria existência como viagem se pode consumir, dando forma à não-separabilidade perceptiva do que significa estar em presença de Outro ou de alguma coisa, independentemente das suas características particulares. A materialização deste específico comportamento, que resulta de um entendimento holístico fenoménico da viagem e do viajante, poderá acontecer sempre que um genuíno interesse e uma vontade explícita sejam agilizados de forma não linear no conhecimento do Outro e no que o rodeia. Agir pode então significar ter consciência de uma energia própria ao ato favorável de aproximação a uma pessoa ou lugar. Estas três qualidades — não-separabilidade, mútuo conhecimento e energia favorável no agir — encontram-se comumente entre viajantes de longo curso e enformam suas rotas e destinos.

É evidente que o longo curso tem uma vertente consagrada em viagens de duração alargada e com o objetivo de interação com outras culturas como modo de fruição, aprendizagem e alargamento de horizontes próprios, mas também numa perspetiva coletiva de crescimento, maturação e respeito mútuo pelas idiossincrasias de cada lugar e dos que nele habitam.

Qualquer viajante experimentado sabe que a viagem a sós é a mais consequente forma de autoconhecimento e de gradativa aproximação ao Outro. Nestes casos, a viagem transforma-se numa oportunidade de criar referências a partir do quase nada, muitas vezes mesmo até de um destino que nem sequer antes fora escolhido. Quantos lugares não se transformam de destinos improváveis em rotas que nos esperavam sem que disso tivéssemos conhecimento? Quantos lugares nos são desconhecidos na sua realidade viva e concreta até ao momento em que, por esta ou aquela razão alheia a eles mesmos, nos surpreendem verdadeiramente, porque estavam de facto à nossa espera?

Esta estranha sensação de que somos esperados num lugar que não conhecemos e de que não temos notícia particular, mas que nos passa a preencher e de nós se ocupa, alertando-nos também para modos de decifração constantes e mútuos, põe fim à distância física que antes nos separava de um determinado lugar e abre-nos novas perspectivas de conhecimento que, quer queiramos quer não, iremos integrar na circularidade mágica e não ilusória da nossa existência.

O desvendamento e questionamento do que possa enformar e tornar materializável a ideia de que há lugares de improbabilidade que em boa verdade não escolhemos mas que nos escolhem, e para os quais nos poderemos em qualquer circunstância e momento tornar disponíveis, não obsta a que a experiência de cada viagem seja sempre um acontecimento único para cada viajante, como única é a passagem de cada um de nós pela vida.

O que sabemos é que qualquer viajante de longo curso – e também os há que nunca ou raramente saem do mesmo lugar – contempla, na sua experiência de viagem (as muitas que cada um empreende) e na reflexão que sobre ela se faz, essa manifestação extraordinária de que cada um se possa sentir quase sempre a caminho de superar a distância que antes lhe parecia inultrapassável entre si mesmo e o mundo.

Anabela Mendes
Deception Island
abril de 2014/dezembro de 2015

Our shoulder-to-shoulder journey¹

As it was believed by the ancients, there must be a unique and higher meaning behind every weed, every floating cloud, every child that is born: it simply cannot be mere biology.

Rui Chafes, *Entre o Céu e a Terra*, p. 48.

Thousand miles away from Europe

«So you can earn money with dead people?» This was how a Zambian young man, working as a tourist guide not very far away from his home village, incredulously asked, while chatting with European travellers, how was it possible for a gallery curator, who was part of the group and whose working place was located in Paris, Rue des Beaux Arts, to make a living selling works by Picasso, Monet and other recent plastic artists if all of them were dead after all.

According to the young man, the dead are to be left in peace until the end of time. Any business of any kind should only be done amongst the living, since they can always stand up for themselves and find a better solution for what they are looking for and wish to accomplish. The dead should only be asked to look after the living, lighting up their way at a distance and inspiring them to seize the good opportunities in life.

N. (let us call him that) wanted to know how the Parisian gallery curator managed to reach the dead artists and get their consent to auction their works.

The young lady, named S., looked as bewildered as the Zambian man. After all, this was an irreconcilable cultural clash, because both protagonists were not able to conceive that there could be different ways of considering things, beyond their own personal understanding of the matter. Nevertheless, the Zambian man had tried to show that he would like to get an explanation by pointing out a few arguments himself that supported his point of view. In contrast, the Parisian lady limited herself to excessively opening up her eyes, smiling in complicity at her travelling companion and babbling a confusing litany, which she offered our guide as a gift.

By silencing the topic in question and changing the subject, it was clear for those who were listening that the differences in customs and traditions would

¹ Translation Marta Fidalgo

remain solid and unshakeable, without either of the two interlocutors having a plausible answer to give to each other that would justify what they were both rightfully advocating.

N. and S. were destined not to proceed with the shoulder to shoulder conversation and not to benefit from the talk they had just had. They left the dead in peace, both knowing that they can always come back at any time, even though they may have different roles.

In its essence, this truthful story just served to confirm that we prevent ourselves from enjoying the unforeseen potentials that come across our path by remaining inflexible before new situations – when travelling, this happens every step of the way and frequently has disastrous outcomes. To behave and emotionally think in an eclectic way is, of course, a demanding task. Quite often, it leads to a flow of questions and doubts just like a river torrent opening up to us as we cross it, knowing it will instantly close again as if nothing had happened.

Multiple reactions may block our understanding and acceptance of what we perceive as strange, not because we are not able to understand that, but because a certain intellectual arrogance frequently prevails over our determination to assign a constructive interpretation to what catches us by surprise and to what others may or may not want to tell us. It is, therefore, obvious that the feeling and the ability to share ideas and experiences (in this case concerning details and strategies about how to buy and sell artworks) were not enough to foster a productive dialogue. The one whose residence was in Europe assumed that the knowledge about how an art gallery in the Western world works would always be refused to someone who lives amongst huts and shacks, surrounded by flocks of sheep and goats, and doesn't wear shoes or sandals, though speaking several languages fluently. The sharing of this experience underlines what happens when biased minds block travellers, who consider themselves trained in long distance journeys but end up not being able to overcome the threshold of their own house door, both pragmatically and symbolically.

Bringing closer what is distant or inhabiting a place in between?

We came together in Lisbon, some of us went to Braga, many of us to the Azores. Through our work we celebrated a promise of meeting, which emerged from previous journeys, sheltering us from the loneliness that invades each one of us and thus making it possible to express a desire for a common relationship. We knew how to wait for the right moment; together we felt that what we had to share was exactly what might be missing in our lives.

We were productive, both individually and collectively, creating a project that we called *Long-Distance Travels – Routes and Mappings*. It lasted for ten days (from the 15th to the 25th May 2014) and it allowed us to fulfil a threefold purpose

by putting the scientific, the cultural and the artistic dimensions in motion and interaction.

Being mostly (but not exclusively) scholars, the travellers who took part in this project came from several different countries, such as Switzerland, the U.S., India and Portugal. With peculiar effort and genuine interest, all of them managed to face the challenge implied in this project: to share with others a representation and an account of travels which are in fact journeys whose ending is uncertain, because those travels actually cross our paths and our lives (almost forever, I would dare to say) and these are the travels that encourage each journey.

From this point of view, the final rehearsals respected the formal particularities each participant decided to grant his object as if evoking that the outlines of an experience do not exist before the experience itself has taken place. Therefore, the moment it is written or visually registered is nothing more than a transitory process.

The eclectic nature of the material presented here was probably what made organising this volume so difficult, although the route from one place to another may have served as a guiding map for the multiple reading possibilities and intersections. It is not by chance that the Portuguese and English languages are used here as means of communication, which allows each reader enough freedom to choose what best fits his knowledge and interests.

We moved between centuries, individually embarking on the journeys made by others without physically experiencing them, as it was the case of Koshy Tharakan, who wrote the most curious reflection about the effects the European continent had on two Catholic priests who left Kerala and travelled to Lisbon and Rome in the second half of the 18th century. This would turn out to be an adventurous account in the Malay language for those who awaited their return to India. *The book of Tidings: Varthamanappusthakam an 18th Century Travlogue on Lisbon and Roma from Malabar* entirely absorbs the vivid and inalienable experience of the two clergymen.

Going further back in time, the 15th century was coming to an end and Vasco da Gama had already sailed away through the oceans, when his perception of them enables us to symbolically look at and think about the salted waters in different ways, either as foamy and pearly for the Westerners or as dark and terrifying for the Eastern people. An original and widely documented perspective, which Srinivas Reddy chose for his essay *White foam on black water – Translating the first voyage of Vasco da Gama*. Somewhere between the white and the black water, there is a place of uneasiness that preannounced the encounter between the Portuguese and the Indian people, their worlds and their cultures through a sea route.

There is a particular way of travelling present here, one which has always had many enthusiasts and followers, and which aims to open a path and a dialogue based on the contemplation of carpets and tapestries. This is the case of the outstanding research undertaken by Sérgio Mascarenhas, which has already been published and shared with us, and which is inspired by the thorough search for what we do not see at first glance. *Em torno das Tapeçarias de D. João de Castro: o fim da viagem* (Around the D. João de Castro Tapestries: the port of arrival) allows us to get in touch with a kind of open book – ten tapestries illustrating how the city of Goa was taken in 1547 by the 4th Viceroy of Indies –, which lets itself be unveiled in a malleable and observable surface as a plastic variation of weaves and yarns. In this type of journey, where we remain in the same place, expanding it within ourselves, the acts of rolling, unrolling, unfolding and hanging contribute to the ritual of sharing history and art at the same time. Carefully looking at the stitch in all its details, interpreting the selection of the threads and their textures becomes a more accessible task in the light of the essays written by the researcher.

Transverse is the journey made by Christopher Damien Aretta, who bases his work on a choreography of mental movement, inspired by the gestures and the games of the cautious traveller, who enjoys comparing what the map has to offer with what the observable territory provides. During his exponential trajectory, full of intricate labyrinths, again the author recalls Pessoa, who he considers to be a mentor of many of his journeys and whom he addresses in a contemporary way. In addition, the *Considerations on the Meaning of Maps and Territories in the Letter by Pêro Vaz de Caminha (1500) and in the poem “Tabacaria” [Tobacco Shop] (1928) by Álvaro de Campos/Fernando Pessoa* provide a rare and stimulating opportunity to revisit Brazil’s discovery according to the account of Pêro Vaz de Caminha.

Every physical displacement, which is a quality of the majority of travellers, carries in itself a more or less conscious reflection of internal processes, which are either triggered by remembrances or combined with processes of comparing the past and the present or even made accessible through mere accidental dispositions which we do not always control. For Ângelo da Costa Silveira the journey is a place, a kind of inscription place which opens up to receive and return what the author calls «a geometry that builds itself as a spiritual path». Thus, this is how the essay *A viagem como um lugar interior* (The journey as an inner place) mirrors the presence of the mutability of the self-segregated as nature in a state of measure (that of geometry) and searching for its own proportions in a merging idea (the spiritual dimension) with the purpose of understanding a desire for harmony, which is mediated between creature and Creation.

Ana Paula Lemos takes us on a singular journey to Monts Voirons Monastery in France, where Carthusian women live in seclusion. Through this kind of pilgrimage, an old and spartan way of travelling, which, in this case, does not derive from praying with the feet but from an entire body ready to give and receive Life, the author conveys the strength of time, as it was the case of Saint Augustine, a reference I add to Saint John of the Cross and with whom we could have engaged in a dialogue. What secrets might be blown by the wind that batters us from the remote desert, while intertwining with us in a torrent of cutting and exalting rhythms? This is what it is presented in the essay *Para uma Teologia da Viagem* (Towards a theology of travel).

Story tellers and searchers, who accept that their booty is captured in writing, are rare because their condition implies a never ending journey, flying while alive, imagining and changing themselves. However, there are also exceptions which involve other means of register, as it is the case of Eduardo Souto and Maria Fernanda Silva, who are both photographers. In *O bater de dois corações* (The beating of two hearts), they presented images from a subcontinent so that we could extend their inspiration. The journey took many years and joined their bodies together on a scooter ride through the 29 states of India. A wind story attached to the ground.

Delfim Correia da Silva chose to guide us through the state of Goa, the smallest state in the whole Indian Territory, where he has been living for many years. Being used to ride his irreplaceable travelling companion – a bicycle called Marilyn in order to pay tribute to Herberto Helder –, the author pedals through monuments of ancient history and the people that inhabit these lands, trying to unfold the twists and turns the Portuguese language has undergone for centuries, whether as maternal language, non maternal language, second language or foreign language. In *Na demanda da magna língua portuguesa* (In the quest of the Magna Portuguese Language) we find a mature path that assigns order and scale to our language before the old chaos in which it still bathes in the waters of the Mandovi River.

Heading towards a quite distant destination in the lands of Asia, the film *The Great White Silence* by Herbert Ponting inspired the young film enthusiast and scholar Joseph Bértolo. Accompanied by him and Ponting we docked at the Antarctic, between 1910-13 and 2011, the time range between the original film and its restoration. The «white silence», which characterises that place, is intersected by the hardness of the expedition led by Robert Falcon Scott, who is to perish there along with his men. This is certainly an unusual and seminal journey, an initiating and initiatic accomplishment of the documentary cinema itself, which captures the tragic nature of existence as a walk to the abyss. The reading of *A viagem no cinema e o cinema como viagem: The Great White Silence, de*

Herbert Ponting (The Voyage in the Cinema and the Cinema as a Voyage: Herbert Ponting's The Great White Silence) comprises all the stimuli so that we may be guided towards the film.

To be faced with the adverse and treacherous nature (we are the ones who are disobedient and rebellious sometimes), regardless of the type of closeness and meeting places at issue, is the hallmark of all travellers, except for the travelling tourists or simply the mere tourists. However, this palette with systematising purpose can be anchored in a common element that eludes and overlaps it at the same time: insanity. It is from this perspective that Nuno Felix da Costa writes *A Viagem e o Enlouquecer* (Travelling and going mad), where he considers the indissolubility between the journey of writing and its multiple forms. Examples of this tangle between normality and its opposites, though, are the cases of Fernão Mendes Pinto, Thomas Cook or Marco Polo, as well as Camões, and above all the hallucinatory travelling of Antonin Artaud. Where is it that the traveller Nuno will fit in this context?

The contribution of Sudeep Chakravarti constitutes a great example of a political, economic and cultural commitment to the controversial, multifaceted and vast territory, extending beyond reach of sight, which is India. The journey of the writer and journalist has no end because its *raison d'être* is located between the «mappable» geography and the mental geography. *Alien in your own land – Journeys of Identity, Development and Democracy in India* introduces two excerpts from works published by this author that lead us to an universe filled with gaps and cuttings, in which blowing breaths and voices are interspersed with the panic of life.

Exploring the depth of the same is the title of the essay about whales written by Ursula Tscherter. It also includes photographs. Whether we believe or not, nothing compares to the live whale watching experience to which the scientist has been devoting her time for the last twenty years in different oceanic places. The animal she monitors, a Minke whale, belongs to the family of *Balaenopteridae* and it was named after the long fins, which allow it to jump out of the water and flood everything around it. This interaction sometimes provides an opportunity for dialogue with a particular specimen that she has been watching for years, while taking care of its wounds and cutting the fishing nets that may suffocate it. She really seems to know all its secrets. This kind of journey that considers the return as an expression of loving familiarity requires that the traveller owns the gift of waiting, that she remains vigilant against the movement of the oceans and lets herself be sucked by the wind so that she is able to contemplate the cetacean in its acrobatic movements at the last moment, her Minkie, filling her (and us as well) with emotion before diving once again.

I am honoured by the poetic dedication I received from Gilda Nunes Barata, which was inspired by the photography I offered her. In *A cegueira branca* (The

White Blindness) the author expresses a sense of belonging to a way of travelling that the quietness of the photography carries within itself and that is precisely what makes it unsettling, without time or place, as a consecration of friendship. It is from this emotional subtext that the words we read overflow and inundate us, without the protection of heaven or earth, although they are immersed in the splendour of an epiphanic moment that is deep and intimate for all to see.

The arms of the anthropologist Rosa Maria Perez have been wide open to women in India for many years. And with them her smile and her unforgettable look of light with which she operates and implements knowledge in her field of research. Would the reach of her transmuting nature along with the observed women have the same effect without these attributes, which are part of her identity and a mirror to her soul? From what the author writes in *Viagem, Tradução e Representações* (Travel, Translation and Representation) we learn that a particular railway trip through the state of Karnataka, in a carriage just for women, was a non-injunction journey. It was so exactly in the sense that whatever the charges or debts between the autochthonous women and the foreign anthropologist, that paradigm did not take place. Scarves did fly, hairs were uncovered, fraternal smiles were shared, the disconnected differences among thousand hands flew away forever.

Fate determined that I would be bewitched by the weaving and waving female bodies that were subjugated to the sea area during my journey along the East African coast. The Indian Ocean gleamed for days on end over those bodies, without protection or guard. Notwithstanding it was the breath of the seagrass catchers that allowed me to find the inspiration to write and photograph what has come to be *As mulheres e as marés – dança em torno das algas* (The women and the tides – dance around the algae). There, in that place, the cosmic order manifests itself through the beauty and harmony that overflows everywhere and encourages us, though it is in the subliminal chaos, in which all the women dance between the low and the high tide that those movements seem to choke us. Its ancestry already runs in the veins of the children who play at being adults. There is no destiny or spell to be broken when poverty overrides everything else. This was a journey of mismatched undulations in which the bashfulness of a fleeting encounter with happiness was blurred by the indomitable need not to turn a blind eye to the woes of others of whom we are also part after all.

Long-distance means further on²

The true traveller is the one who discovers how necessary symbolic compasses are for his journey. Compasses, not drifts.

José Tolentino Mendonça, *Que coisa são as nuvens*,
Expresso Revista, 9.8.2014.

The topic Travels, in its particular scope of long distance, is an experimental modality through which we can learn the world as it is, while bearing in mind the irrefutable fact that such a learning process is inexhaustibility. In a way, each long distance is in itself a construction of short and medium distances all converging in the same direction, i. e., containing one and the same underlying motive and carving the shape of a set of different stages of a trip, whatever the directions we take and the way we appropriate what belongs to others, and vice-versa.

In this idea of long-distance lies a natural metaphor of each and everyone's life. And each of these travels may only enrich us, even when we are subject to hardships that we have to face and overcome. Long-distance only means further on, beyond, always on the side of life while it lasts in us and keeps us agile, firm in our convictions, dignified and upright. For is that not the foundation to which we resort and with which we have commerce when it comes to turning ignorance into the opposite of intellectual and spiritual emancipation?

What, then, moves us towards that long-distance through which we learn the gesture of free trade with our peers in questions concerning learning and knowledge, and – of no smaller importance – makes us want to steer it before the generations of students with whom we work, to whom we give all we can and of whom we receive, more often than not in an act of generosity, that which mutually enriches us?

This way of learning and travelling, in its double meaning of professional integration but also as an exercise of personal growth which dispenses neither a true sense of fruition nor the internal willingness with which we offer ourselves to other experiences, ways of existing, discourses and languages, leads to the awareness that what we accomplish and face as a mission in life is consolidated in the process, not so much in the aim.

That is the reason why this attitude towards the idea of travel and existence itself as a trip may be consummated, thus shaping the perceptive non-separability of what it means to be in the presence of the Other or something else, regardless of its particular characteristics. The materialization of this specific behavior,

² Translation Fernando Silva

which results from a holistic, phenomenal understanding of both the trip and the traveler, may occur whenever a genuine interest and an explicit will may be transformed in a non-linear way to the Other and what surrounds him. Acting may then mean to be conscious of an energy inherent to the favorable act of drawing nearer to a person or place. These three qualities – non-separability, mutual knowledge and favorable energy in acting – are commonly found among long-distance travellers and often shape their routes and destinations.

As is obvious, long distance travelling has a dimension consecrated in long duration trips, aiming at interacting with other cultures as a way of enjoying, learning and broadening horizons, but also in a collective perspective of growth, maturation and mutual respect for the idiosyncrasies of each place and those who inhabit it.

Any experienced traveller knows that travelling alone is the most coherent form of self-knowledge and gradual approximation to the Other. In such cases, the trip becomes an opportunity to create references from almost nothing, often even from a destination which had not been previously set. How many places do not go from improbable destinations to routes that were expecting us, despite our unawareness? How many places are unknown to us in its living and concrete reality until, for one reason or other foreign to them, they truly surprise us, for they were indeed expecting us?

This strange feeling that we were expected in a place which we neither know nor have any particular knowledge of, but which henceforth fulfills us and is occupied by us, thus warning us to constant and mutual ways of deciphering things, puts an end to the physical distance which previously separated us from a specific place and opens up new perspectives of knowledge which, whether we like it or not, we shall integrate in the magical, non-illusory circularity of our existence.

The unfolding and questioning of what may shape and materialize the idea that there are places of improbability which we do not choose, rather are chosen by them, and towards which we may, at any moment or circumstance, become available, does not prevent the fact that the experience of each travel is always a unique event to each traveler, as unique as each one's passing through life.

What we know is that any long-distance traveller – and some never, or only rarely leave the same place –, both in his travelling experience (of the many travels each he has undertaken) and in his reflection on it, does indeed contemplate that extraordinary manifestation according to which one may almost always feel on the way to overcoming a distance which previously seemed unsurpassable between oneself and the world.

Anabela Mendes

Deception Island

April 2014/December 2015



CONTRIBUTOS VIAGEIROS PARA O COLÓQUIO
TRAVELLING CONTRIBUTIONS FOR THE CONFERENCE



The Book of Tidings – Varthamanappusthakam: An 18th Century Travelogue

KOSHY THARAKAN¹

In my own journeys, I have been enticed by romantic monuments and depth of historical interest rather than by geographical marvels; and yet what charm is equal to that of ports and ships and the thought of ceaseless comings and goings, by which our daily needs are supplied? The most prosaic objects, the most common people and incidents, seen as a panorama of ordered motions, of perpetual journeys by nights and day, through a hundred storms, over a thousand bridges and tunnels, take on an epic grandeur, and the mechanism moves so nimbly that it seems to live. It has the fascination, to me at least inexhaustible, of prows cleaving the water, wheels turning, planes ascending and descending the skies: things not alive in themselves but friendly to life, promising us security in motion, power in art, novelty in necessity.

Santayana, George. "The Philosophy of Travel"
Virginia Quarterly Review, Vol. 40, 1964.

Santayana wrote "The Philosophy of Travel" sometime in 1912, but I believe he must have written it earlier to 15 April 1912 – the black day on which the *Titanic* sank in the North Atlantic Ocean. No doubt, the invention of modern vessels, particularly steamers, made travel much easier and comfortable than the earlier voyages where the traveller was never sure of reaching back home as the journey was totally dependent on the favourable forces of Nature. Thus, Santayana is not at fault in referring to the modern modes of transport as "things not alive in themselves but friendly to life, promising us security in motion..." However, as I belong to a period in history where shipwrecks or plane crashes are nothing new, or for that matter the travelling per se does not promise any security as there could be terrorists' high jacks or suicidal attacks, I am not so much sure of the modern modes of travelling as "friendly to life". Be it as it may, given the fact that long distance travelling in 18th C never had the comfort and security that we moderns have, it is indeed an adventure to undertake such a long travel by sea.

¹ Professor, Department of Philosophy, Goa University, Koshy@unigoa.ac.in

Varthamanappusthakam (AD 1785) a travelogue in Malayalam, the language of Kerala, a southern most state of India is about the journey of two native Syrian Catholic priests, Paremakal Thoma Kathanar and Dr. Joseph Kariattil to Lisbon and Rome in AD 1778. The two priests accompanied by two youngsters seeking admission for theological studies at Rome had undertaken such a risky trip to Europe from Kerala during the times when there is no certainty of returning alive from a voyage. In fact they were sent to Europe by the Syrian Catholics of Kerala to represent their case before the Church hierarchy. The Syrian Catholics of Kerala wanted the ‘Padroado’ (Head Quartered in Lisbon) and the ‘Propaganda Fide’ (Head Quartered in Rome) to redress their grievances. *Varthamanappusthakam* thus gives us a detailed account of their sojourn in Lisbon and Rome before they returned to Goa in AD 1785 from Lisbon. The book though is primarily a chronicle of the trials and tribulations they underwent for the period of seven years in Europe— representing the case of Malankara Catholics before the European hierarchy, also provides a historical narration of the socio-religious conditions of the Malankara Nazranis.

Travellers of course have different motives that ranges from exploring alien landscapes, cultures; acquainting oneself with the customs and values of different communities; to undertake new commercial ventures; as part of an academic programme or purely for leisure or vacationing. Whatever be the motive behind one’s travel, in writing a travelogue, (s)he provides us with an account of the places and the people (s)he encountered during the travel – an image of the natural and human terrains (s)he came across. A travelogue is thus an “*imagologia*”. According to Eduardo Lourenço an *imagologia* has two levels. At one level it provides the image of a country or a collective entity which allows itself to create that image. At another level the *imagologia* moves around certain visuals or notions that offer different horizons of meaning which are “fixed in the imaginary” by artists and thinkers thereby effecting the image to provide a self knowledge.

Taking the cue from Lourenço, I attempt to read *Varthamanappusthakam* as an *imagologia* operating at two levels: first as an ‘image’ eighteenth century Lisboa and Roma offered to Paremakal Thoma Kathanar – the author of *Varthamanappusthakam* and at a deeper level how the Syrian Christians of Kerala – the community to which the text was originally addressed to had reinforced their self knowledge as an ‘other’ to the Western or Latin form of Christianity.

The Journey: Imagologia First Level

During the journey from Kerala to Chennai passing through other Indian territories they were warmly received by many Goan priests as well as the local Tamil laity. However, some foreign priests who were the Vicars of some of the churches did not receive them well. After staying at Tharangambadi

(Tranquebar) for more than a month, they realized that due to the ongoing English-French war (1778 June-September) getting French ship from Tharangapady would be a near impossibility. As the chances of getting a ship from Chennai were more, four of them, namely Paremakkal Thoma Kathanar, Dr. Joseph Kariattil and two students seeking admission to the theological seminary in Rome left Tharangambadi for Chennai by land. In Chennai, they got the information through a catholic priest by name John de Souza that a ship has arrived from Lisbon at Chennai and would be returning to Lisbon after a while.



The ship named “Esperança” (Hope) belonged to four merchants of Lisbon. They had bought salt from Kovalam and sold at Bengal at a good profit, bought other goods from Bengal which they sold at Bombay, again loaded the ship with many goods to be taken to Europe and went to Goa to take the necessary travel documents for Lisbon. Having obtained the papers for travel, the ship came to Chennai and bought Indian Textiles. On the whole the business was of 5 times more than what they brought from Lisbon! (For 1.5 lakhs Kursad they now had 7.5 lakhs Kursad worth goods). However, the initial attempts at getting a place on board did not meet with success. When the travellers approached the Captain of the ship, Mr. Manuel Nascimento da Costa, he expressed his helplessness by saying that they should approach the owners two of whom were already there with him. However, the owners, namely Antonio Dorthy and Ventu de Vale categorically told them that there is no place in the ship for any passengers. However, Dr. Joseph Kariattil pleaded with them that they have to go to Europe for the purpose of strengthening the catholic faith. The owners replied that since there are many highly qualified priests in Europe, no purpose would be served by taking the two native priests to Europe. Moreover, while taking priests on board they have to be accorded the proper respect, if not the people would hold them responsible for ill-treating the priests. Dr. Kariattil told the owners that they are planning to go to Europe not for the sake of the faithful of Europe but for the betterment of the native Syrian Christians and they do not require any special considerations as priests on board except a little space in some corner of the ship. Perhaps, this statement that their visit to Europe is not for the benefit of the Europeans but for the spiritual uplift of the native Catholics might have touched a chord with the owners so much so, after much pleading with the owners they finally agreed to take all the four on board though earlier they said that there was not any space for even a single passenger! It may be pertinent to recall here that Europe had taken upon herself the onerous task of caring for the improvement of the conditions of the “moral and material well-being” of the colonized natives. This self justifying belief was so widely prevalent that every

common man of Europe worth his salt thought it as his moral responsibility to do his bit towards the same. Thus it was not without significance that George Grey's *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia During the Years 1837, 38 and 39* carries a subtitle "With Observations on the Moral and Physical Condition of the Aboriginal Inhabitants". Thus, the owners of the "Esperança" too thought of doing their bit to the moral well being of the native Syrian Catholics by obliging the request of Dr. Kariattil.

On 14 October 1778, the "Esperança" left Chennai port. After eight days, the owners began to be friendlier with Thoma Kathanar and Dr. Kariattil. They were now given a cabin with two beds. Two weeks later they got infected with scabies, and the food available on the ship not agreeable to their tastes only added to their woes. However, two men in the ship, namely Christopher and Jenman who were carpenters were very helpful to them. After travelling for about four months, they reached Benguela (in Angola) on 17 February 1779.

The Portuguese had taken possession of Benguela as it was a good halting place for their ships going to India besides providing the Portuguese an entry into Africa. Otherwise, the geographical nature of the land is nothing commendable as it is full of grass grown over laterite soil and devoid of large trees and forests and has got quite hot climate (Thoma Kathanar 134). Soon after reaching Benguela, many from the ship stayed on land as they were on the sea for a long time. Dr. Kariattil and the team bought provisions like sugar, wheat breads, sweets, fruits and chicken after secretly selling through Christopher and Jenman some cotton textiles they had carried from Chennai. They had to take the help of their Portuguese friends to sell these goods because there was a ban on selling goods carried from India anywhere before reaching Portugal.

After being anchored at Benguela for two weeks, the ship started sailing directly towards Portugal. However after sailing for about ten days, many of those who were manning the ship fell ill. These were the ones who stayed on land while the ship was anchoring at Benguela. Fifteen of them died because of the fever and another 49 were taken ill. It became impossible to sail directly to Portugal without recruiting more helpers. Thus, the ship was forced to sail to Bahia in Brazil. The ship reached Bhaia on 3 April 1779. While people were forcefully sent as exile to Benguela as a punishment for their crimes, in Bahia many were willingly settled down from Portugal owing to the good climatic conditions. Bahia's soil is suitable for agriculture and fruits like grapes, guava, and pineapple are grown there besides the commonly seen fruits in Kerala like jackfruit, mango and coconut. Thoma Kathanar writes that the original inhabitants are red skinned with needle like hair. Because of their association with the Portuguese, many of them became Christians. At Bahia, the Metropolitan Joachim Borgeo de Figaro received them well and accommodated them in the Bishop's

house. He also allowed them to offer the Holy Mass in all the churches in his diocese. Antonio Oscalda, the master repairer of cannons and guns, became a friend and they visited him many times on his invitation. On 1 May 1779 they started to sail towards Lisbon. During the journey to Lisbon, they prepared the memorandum to be submitted to the Queen of Portugal and read it out to both Antonio Dorthy and Ventu de Vale, the owners of the ship. The ship reached Lisbon on 18 July 1779 after sailing for about two and a half months from Bahia. They were allowed to disembark only the next day after the inspection by the royal officials. Soon after, they went to meet the Papal representative and he sent them to the Benedictine Monastery nearby.

Lisbon, the capital of Portugal, was a small town earlier. However, after becoming the capital city, Lisbon has attained the status of one of the well known cities of Europe. The city of Lisbon is at least two “kaadham” that is about 2.33 Km (1 kaadham is about 1.167 Km) of road length and has about one and half “kaadham” width (1.75 Km). The houses and towers in Lisbon are two to four storied but not as tall as those in Genova and Rome². The city seemed to have developed after becoming the capital as also with the increase in the volume of trade. This is evident from the disordered way the city has expanded. However, there are many good and straight inner roads that connect with the main roads, observes Thoma Kathanar.

In Lisbon there are many churches and monasteries as well as convents. There are also small churches and chapels attached to these religious houses. Thus, on the days of festivities, the city reverberates with the chiming of the church bells. Besides the monasteries like that of the order of Benedict, Francis, Dominicans, Augustine, Caetano and Carmelite, there are also houses for the orphans known as Misericordia. Towards the north of the Praia (praje) da India square, there is a big warehouse to keep the goods from the ships coming from India. At the centre of the square, there is a beautiful copper statue of the king with his crown and holding the sceptre mounted on a horse facing the sea. The statue is placed on top white marble steps. On the right hand side of the king’s statue there is another horse sculpted in stone along with soldiers and on the left hand side of the king is the statue of an elephant in stone. In front of this statue there is a model of a ship in copper. The houses near the square are constructed anew after the earthquake and are arrayed on a straight line. The rich businessmen reside here. The royals stay at the southern end of the city known

² Paremakkal Thoma Kathanar has written the book Varthamanappusthakam on his return trip to Goa from Lisbon that is between 20 April 1785 and 1 May 1786; thus the comparisons with Genova and Rome while talking about Lisbon.

as Ayuda. Like the “*Edathakans*”, “*Pannikars*” and “*Menons*” assisting our king in Travancore, there are Dukes, Earls, Counts Viscounts etc to help the ruler. The present ruler is Queen Dona Maria Francisca. Soon after she ascended to power, she appointed four officers dividing amongst them the administrative responsibilities. Thus, Viscount de Ponta da Lima looks after the affairs of Portuguese localities in Europe, Martin de Mel for India and America, for other European states, there is Ayra de Sa and Marques Angela looks after the affairs of the treasury. The population of Lisbon is about 4 lacs, i.e. four hundred thousand.

After residing in Lisbon for about three months, they proceeded to Rome on 6 October 1779. Sailing for about a month, the ship reached Genova on November 8th. The city though not spread over a large area has many inhabitants. Mother Mary is considered as the saint and saviour of Genova. In Genova, the buildings are seven or eight storied. Since the inner roads are too narrow and the buildings are so high rising, even while it is noon time, you feel it is already dusk. The rich travel by palanquin instead of chariots as the streets are narrow. After 31 days of stay in Genova, they left for Rome around December 10th. On the way near Porth the strong winds in the opposite direction forced them to anchor the ship at Porth. The people of Porth are poor; the food is not good though costly. They arrived at Lericha, a small town, on 25 December 1779 travelling through Leventu and celebrated the Christmas at Lericha. Next day in the morning they reached Liberno. The priest at Liberno, Fr. Patricio Esthapaneopoli was a fellow student of Dr. Joseph Kariattil at the Propoganda Seminary at Rome. He was too glad to receive them. After staying for two days at Liberno they continued travelling and reached Pisa and finally Rome on the 3 January 1780. The winter in Rome was extreme and they felt very cold. On reaching Rome, they straight away went to the Propaganda Seminary and met Msgr. Borgia who in turn directed them to Cardinal Castelli as Msgr. Borgia was told about only two students’ arrival and for the rest they need to take the permission of the Cardinal to spend the night there.

When they met Cardinal Castelli, the Prefect of the Propaganda, he was too angry with them and scolded them for a while accusing Paremakal Thoma Kathanar as the one who creates problems for the Malankara Catholics. The Cardinal behaved in an inhumane manner by sending both of them out in the cold winter night telling them there is no place for people who are not invited. They may go wherever they want and stay but not at the Propaganda house!

After thus being shunted out, they came back to the Propaganda Seminary to take leave of the two students who had accompanied them from Kerala. There they happened to meet another priest by name Philiposa Vyagoli who was at the Propaganda Seminary during Dr. Kariattil’s student days. Fr. Vyagoli consoled them and told them he would take them to a home where they can spend the

night. However, Dr. Kariattil requested him to take them to the home “Santa Antoni”, owned by the Portuguese and Fr. Vyagoli obliged him.

Fr. Brendam received them at Santa Antoni on the recommendation of Fr. Vyagoli. Later Fr. Brendam took them to the Representative of Portugal at Rome who asked Fr. Brendam to take care of them at Santa Antoni during their stay at Rome. However, after 11 days of stay at Santa Antoni, they were invited to stay at the Propaganda by Msgr. Borgia. They stayed almost six months at Rome and returned to Lisbon on 20 June 1780 realizing that their mission does not evince any favourable response from Rome.

When the news of the cold reception given to them at Rome reached Lisbon, the Portuguese rulers decided to extend all help towards them³. The Queen of Portugal was highly impressed by the scholarship of Dr. Kariattil and made all necessary arrangements to ordain him as Bishop of Cranganore (Kodangallur). Dr. Kariattil was consecrated as Bishop on 17 February 1783. Thus, the mission accomplished they were finally able to start their return trip to Malabar from Lisbon on 20 April 1785 and reached Bhaia on June 23rd. The newly ordained Bishop Kariattil was given a rousing welcome at Bhaia. The ship then sailed towards Goa via Ceylon and reached Goa on 1 May 1786. In fact the account of the travel abruptly ends here.

Bishop Kariattil passed away in Goa before reaching his native place in Kerala succumbing to a mysterious fever. It was a great misfortune that befell on the entire Syrian Christian community as his Bishopric would have strengthened the native church both spiritually and culturally.

The Syrian Christian Identity: Imagologia Second Level

The Syrian Christians distinguish themselves from the Latin Christians who were converted by the Portuguese. The Syrian Christians are often referred to as “Nazranis”—meaning the followers of Jesus of Nazareth or “St. Thomas Christians” as they trace their origins back to the apostolic work of St. Thomas in the first century AD in India⁴.

³ The Charter of 2 April 1761 accorded all Indian vassals of Portuguese Asia, if they are Christians, the same privileges as those of the Portuguese Kingdom. Also, the preference for the locals to the Reinícolas (those born in the Kingdom) made it possible for the locals to gain access to the ecclesiastical cadres (Lopes 42). The Charter does not directly apply to the Syrian Christians of Kerala as they were not the subjects of Portugal unlike the Goans but either subjects of the Kingdom of Travancore (1729-1947) an independent Kingdom that later became an ally of the British in 1805, or Subjects of the Kingdom of Cochin which was a Portuguese protectorate (1503-1663). From 1663 to 1795, Cochin was with the Dutch East India Company and later came under the British. However, I am inclined to think that the same spirit of the Charter of 1761 influenced this decision of the Portuguese rulers in ordaining Dr. Kariattil as the Bishop of Cranganore in 1783.

⁴ Though many historians have expressed their reservations on the legend of St. Thomas, the



Syrian Christian Church that grew up in the fertile and thus contentious soil of Kerala's social history has attained a distinctive identity of its own over the many years of its existence. The formation of a community's identity often than not, is dependent on the "other" community as is the case with an infant discovering her "own self" as distinct from others around her. In contrast to an "otherness" (alterity), the self forms its own identity. Thus, in defining the identity of the "Syrian Christians" of Kerala, the legend of St. Thomas preaching to and converting a section of the natives of "Malankara" (part of the present day State of Kerala) to Christianity has a great significance. Just like all other origin myths that were handed down through generations recounting the story as authentic, the story of the apostle St. Thomas planting the Church amongst the natives of "Malankara" is an integral part of the belief system of the Syrian Christians and is an identity marker of the community. But the pertinent question here is: "Who was the 'other' in contrast to which Syrian Christians marked their self identity?"

A glance at the Socio-cultural lives of the Syrian Christians of Kerala would attest to the undisputable fact that the syncretistic cultural traditions of this ancient Syrian Church were greatly influenced by the native community. It was primarily these cultural traits along with other doctrinal differences from the Roman Catholicism that were sought to be obliterated in the Synod of Diamper (Udayamperoor). The Synod presided by the Archbishop of Goa, Aleixo de Menezes⁵ in AD 1599 was aimed at the Latinization of this ancient Church by bringing it under the Catholic faith. For example, Decree 25 of Session VIII of the Synod explicitly states that henceforth "Churches to be dedicated to none except Roman Saints" and Decree 41 of the same session declares that "the Syrian Christians to be bound by the constitutions of the Bishopricks of Goa". The Decrees 1 to 23 of Session IX of the Synod deal with the reformation of the social customs of the Syrians which had many commonalities with the caste observances of their Hindu counterparts, especially the Nairs⁶. Moreover, many of the

Syrian Christian tradition believes that St. Thomas landed in Muziris (speculated to be the present day Cranganore) in AD 52. The Bishopric of Dr. Kariattil, the Bishop of Syrian Catholics, was thus named after the place where St. Thomas is believed to have landed first in Kerala. The first native Syrian Catholic to officially become a Bishop however was Parambil Mar Chandy (Bishop Alexander de Campo) who was the Bishop of Cranganore during 1663 to 1687. One of the demands of the Syrian Catholics in sending the delegation comprising Paremakkal Thoma Kathanar and Dr. Joseph Kariattil to Lisbon and Rome was to restore the Bishopric of Cranganore which ceased to exist after the demise of Bishop Parambil Mar Chandy.

⁵ Aleixo de Menezes later became the Archbishop of Braga, Portugal in 1612.

⁶ Susan Bayly points out that many earlier European observers did not make sharp distinctions between Nairs and Syrian Christians. There are also some evidences to suggest the preva-

Decrees of the Synod of Diamper imply that Syrian Christians never conceived themselves as different from their Hindu brethren. The Hindu community too seemed to have reciprocated the same sentiment, imagining the God of the ‘Nazranis’ as yet another incarnation of the same God. Through the enactment of various Decrees, the Synod succeeded in subjecting the Syrian Christians to the Latin Church under the Portuguese ‘Padroado’ for about half a Century.

Rev. James Hough, the former Chaplain to the East-India Company at Madras, in his book *The History of Christianity in India* (Vol. 2), gives a detailed account of the deeds of Archbishop Menezes in Malabar during the period of the Synod as well as for about another ten months of his stay there visiting various churches in Malabar. The visits of Archbishop Menezes are also described by Antonio Gouvea, an Austin friar and Reader of Divinity at Goa and a close confidante of Archbishop Menezes, in his work titled *Jornada*. A discerning reader of these works can see that though the Nazranis gave their consent at the Synod, it was not given in freewill but under coercion. No wonder then the simmering dissensions amongst the Malankara Nazranis were increasing over the time. Thus, a group of Syrian Christians revolted against this forceful subjugation by denouncing the Catholic faith and proclaiming that they have nothing to do with the Jesuits or their Church by undertaking an oath at the Bent Cross (*Coonen Kuris*) in Mattancherry near Kochi in AD 1653. The immediate provocation for the strong opposition to the Catholic Church as evidenced by the oath was the news of the Portuguese murdering the Syrian Bishop, Mar Ignatius Ahtallah at Kochi. He was visiting the Malankara Nazranis to provide them the much needed religious succour. The group that undertook the oath formed the nucleus of the various non-catholic denominations of the Syrian Churches of contemporary Kerala.

What prompted the Syrian Christians in vehemently asserting their identity as distinct from the Latin Church, apart from the doctrinal differences, is their strong identification with the native culture even while practising the Christian faith. These cultural and doctrinal differences they spelt out in recognizing their faith as “Marthomayude Margamum Vazhipadam” (the way and the practice of St. Thomas) as against the law of the Catholic faith that derives from St. Peter. Though the Synod of Diamper made great efforts in convincing the Syrian Christians that both these seemingly different traditions of St. Thomas and St. Peter are one and the same, as both were disciples of the Lord Jesus, the overzealousness of Dom Aleixo Menezes in negating all that were identified by the Syrian Christians with the Thomas’ tradition betrayed the former’s cultural

lence of intermarriages between Nazranis (Syrian Christians) and Nairs till the end of the 16th century (Bayly 252, cited in Kurien 395).

arrogance as well as dogmatic adherence to Roman Catholicism. The great oath at Mattancherry before the “Coonen Kuris” was thus, a reclamation of the cultural and religious independence of Malankara Nazranis.

The subsequent developments within the faction of the Syrian Church that remained with the Catholic faith even after the great oath in front of the “Coonen Kuris” in AD 1653 in fact reflect the same sentiments. Paremakkal Thoma Kathanar’s *Varthamanappusthakam* (AD 1785) is a veritable historical account of these developments as well as the resentments amongst the Syrian Catholics against the Roman Church. *Varthamanappusthakam* fearlessly exposes the hostile attitude of the European clergy who were part of the ‘Padroado’ and ‘Propaganda Fide’ in Malankara and elsewhere in India towards the native Christians and the clergy. Especially, Chapter 72 of *Varthamanappusthakam* is a strong attack on the European clergy and their attitude towards the natives, though the same sentiments are expressed in many of the chapters of the book. For instance, Thoma Kathanar writes:

...Whenever you [European clergy] visit our Churches, we show great respect and devotion to you; carrying you on the palanquin, both the native clergy and laymen accompany you in procession. When you see all this respect and admiration shown by us, you think the Malankara Nazranis owe it to you because of your racial supremacy ... Your [European clergy] deeds make us to think so. Even when a white-skinned cobbler comes to you, you offer him a seat and treat him well while the prominent amongst us like the Tharakans and the Priests visit you, you don’t extend the same courtesy and make them stand before you. If some amongst them sit before you, your displeasure is evident and seen on your gloomy face. (Thoma Kathanar 408-409)

In contrast to the ill-treatment by the European clergy in India, the author in Chapter 18 concludes his reflections on the friendly and favourable attitude shown by the people as well as the Goan priests along the Indian territories on their way to embarking the ship from Chennai sailing to Lisbon. He says the native priests and people were well disposed to them because “. . . we were all one and the same—Indians and their hearts were stirred up by this natural love for and affection towards the same folks.” (Thoma Kathanar 95).

Conclusion

Varthamanappusthakam as a travelogue provides the first level *imagologia* in its detailed descriptions of the landscape and its people that the author travelled to. The vivid descriptions of the cities like Lisbon and Genova take every reader of the book to those places in his or her imagination. Here it is worthy to point out

that the author usually gives a detailed description of the place he has reached as soon as he mentions about the arrival in a particular place as has been seen in the case of Benguela, Bhaia, Lisbon and Genova. However, he forgets to give an account of Rome in the same fashion (Joseph 36). In Chapter 45, he mentions about their arrival in Rome, but the cold reception and antagonistic attitude of the Church in Rome made him nearly to forget the landscape! Later in Chapter 53 he gives a detailed description of the landscape of Rome.

The travelogue also succeeds in reinforcing the cultural and religious identity of Syrian Christians of Kerala. In doing so, it invokes the second level of the *imagologia* by focusing on the notions of ‘Syrian Christian self’ and its ‘other’ and offers different horizons of meaning of identity thereby providing a self knowledge of the Malankara Syrians. The encounter between the ‘Syrian Christian Self’ and its ‘other’ had continued to play over for more than half a Century before Europe finally came to appreciate the dignity and ingenuity of India with the onset of global decolonization. Over the years, the Syrian Christian self also learned to respect the ‘otherness’ of the other. Thus, the many factions within the Syrian Churches though do not share a common mode of worship as well as ritual practices accept the other in its otherness. This acceptance is more evident in the quotidian practices of the Syrian Christian laity though the Church hierarchy is cautious and slow in responding to it.

Works Cited

- HOUGH, James. *The History of Christianity in India* (Vol. 2). London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1839.
- JOSEPH, K.V. *Varthamanappusthakam Oru Padanam (Malayalam)*. Kottayam: National Book Stall, 2010.
- KURIEN, Prema. “Colonialism and Ethnogenesis: A Study of Kerala, India”, *Theory and Society*, Vol. 23, No. 3, June 1994: 385-417.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Tradition and Modernity in Eighteenth-Century Goa (1750-1800)*. Trans. Oscar Noronha. New Delhi: Manohar Publishers, 2006.
- LOURENÇO, Eduardo. *Chaos and Splendour and other Essays*. Massachusetts: University of Massachusetts, 2002.
- MALEKANDATHIL, Pius. *Jornada of Dom Alexis De Menezes*. Thrikkakkara: LRC Publications, 2003.
- THOMA KATHANAR, *Paremmakkal. Varthamanappusthakam (Malayalam)*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies India Publications, 1989.
- ZACHARIA, Scaria. Ed. *The Acts and Decrees of the Synod of Diamper*. Edamattam: Indian Institute of Christian Studies, 1994.

Varthamanappusthakam by Paremakal Thoma Kathanar, a native Catholic priest from Kerala, was published in AD 1785 and is the first travelogue written in Malayalam, the native language of Kerala. The book is about the travel he along with another native priest Dr. Joseph Kariattil (later was ordained as Bishop of Cranganore, Kerala in Lisbon in AD 1783) undertook in AD 1778. They wanted the ‘Padroado’ (Head Quartered in Lisbon) and the ‘Propaganda Fide’ (Head Quartered in Rome) to redress the grievances of Syrian Catholics of Kerala. *Varthamanappusthakam* thus gives us a detailed account of their sojourn in Lisbon and Rome before they returned from Lisbon in AD 1785.

Travellers of course have different motives that ranges from exploring alien landscapes, cultures; acquainting oneself with the customs and values of different communities; to undertake new commercial ventures; as part of an academic programme or purely for leisure or vacationing. Whatever be the motive behind one’s travel, in writing a travelogue, (s)he provides us with an account of the places and the people (s)he encountered during the travel – an image of the natural and human terrains (s)he came across. A travelogue is thus an “*imagologia*”. According to Eduardo Lourenço an *imagologia* has two levels. At one level it provides the image of a country or a collective entity which allows itself to create that image. At another level the *imagologia* moves around certain visuals or notions that offer different horizons of meaning which are “fixed in the imaginary” by artists and thinkers thereby effecting the image to provide a self knowledge.

Taking the cue from Lourenço, I attempt to read *Varthamanappusthakam* as an *imagologia* operating at two levels: first as an “image” eighteenth century Lisboa and Roma offered to Paremakal Thoma Kathanar – the author of *Varthamanappusthakam* and at a deeper level how the Syrian Christians of Kerala – the community to which the text was originally addressed to had reinforced their self knowledge as an “other” to the Western or Latin form of Christianity.

White Foam on Black Water¹

Translating the First Voyage of Vasco da Gama

SRINIVAS REDDY²



As ondas navegavam do Oriente,
Já nos mares da Índia, e enxergavam
Os tálamos do Sol, que nasce ardente:
Já quase seus desejos se acabavam.

They were now in the waters of the orient,
Crossing the Indian Ocean, glimpsing
The sun's cradle where it dawns in fire;
They had all but achieved their purpose;³

In this paper I hope to explore the broad concept of translation from three different perspectives:

(1) literary translation of epic poetry; (2) dialogic translation between interlocutors; and (3) cultural translation between two disparate cultures. Each of these three modalities played an important role in both experiencing and remembering the iconic first voyage of Vasco da Gama— setting sail from Lisbon, travelling around the southern tip of Africa, and across the Indian Ocean to

¹ Based on the presentation made at Universidade Católica Portuguesa 15 May 2014, available here: http://prezi.com/mlgdon0elqkz/?utm_campaign=share&utm_medium=copy&rc=ex0share

² Assistant Professor, South Asian Studies Indian Institute of Technology Gandhinagar

³ OS, LW VI.6.

the southwestern coast of India. The primary sources for our inquiry into this maiden voyage will be the first-hand eye-witness account of an anonymous crew-member, the famous *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia 1497-1499*, along with Camões's celebrated Portuguese epic *Os Lusíadas*, published some seventy-five years after da Gama's landing in India. These two sources are furthered connected by an underlying intertextuality that calls references to three monumental works of mid sixteenth-century Portuguese historical scholarship, namely Fernão Lopes de Castanheda's *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* (1551), João de Barros's *Décadas da Ásia* (1552) and Gaspar Correia's *Lendas da Índia* (1556). Due to my own deficiencies, all Portuguese sources will be read in English translation. This raises yet another important aspect of translation – its use in and influence upon modern textual, literary and historical scholarship – an issue, however, that warrants a separate and sustained discussion.

Using translation as a thread, I plan to probe these sources in three different ways—as a means to:

construct an imagination of India, particularly in regard to the diversity of her lands and peoples; (2) develop a prosopography of maritime translators and highlight the centrality of Arabic as an Indian Ocean link language; and (3) understand early Portuguese-Indian encounters as remarkable moments of intense cultural translation.

I

Imagining India

To begin, let us listen to how Camões envisions the great land of India:

Além do Indo jaz e aquém do Gange
 Um terreno mui grande e assaz famoso
 Que pela parte Austral o mar abrange
 E para o Norte o Emódio cavernoso.
 Jugo de Reis diversos o constringe
 A várias leis: alguns o vicioso
 Mahoma, alguns os Idolos adoram,
 Alguns os animais que entre eles moram.

Lá bem no grande monte que, cortando
 Tão larga terra, toda Asia discorre,
 Que nomes tão diversos vai tomando
 Segundo as regiões por onde corre,
 As fontes saem donde vêm manando
 Os rios cuja grão corrente morre
 No mar Indico, e cercam todo o peso
 Do terreno, fazendo-o Quersoneso.

Beyond the Indus, as far as the
 Ganges, Lies an enormous,
 celebrated land Extending to the sea
 in the far south
 And to the north the Himalaya caves.
 It is ruled by different kings,
 Of various faiths; some follow Mohammed,
 Some worship idols in their strange tongue,
 Some even the the animals they live among.

There, in that great range which
 crosses The continent, for it
 divides Asia,
 Bearing different names in the different
 Nations which lie beneath its slopes,
 Spring the fountains, the twin sources
 Of the rivers whose powerful currents die
 In the Indian Ocean, giving the vast spur
 Of land the shape of a peninsula.⁴

In two expansive verses, Camões calls to mind the subcontinent of India, a great peninsula of land bounded in the north by high mountains and surrounded by the southern seas. He highlights the diversity of her kings, regions, languages and religions. The trope of unity in diversity, so well-known to Indians today as the post-colonial Nehruvian call to nationhood, seems to have been just as present and evocative in Camões's own idealization of India in the mid-sixteenth century. The geographic mapping of the Indian subcontinent in the Portuguese imagination is not novel, in fact it echoes the vision offered by

⁴ OS, LW VII.17-8.

the master Sanskrit poet Kālidāsa a millennium earlier in the invocatory verse of his epic Kumārasambhava:

अ॒स्तु॒त॒रा॒स्य॒याम् दि॒शि दे॒वा॒त॒ात्म॒ना हि॒माल॒यो न॒ामा न॒ग॒ाध॒रि॒राजः॑।

प॒व॒=प॒रौ तो॒य॒)न॒धी)व॒गा@ ि"थ॒तः प॒B)थ॒Cया इ॒व मान॒दः॑॥ १-१

astyuttarasasyām diśi devatātmā himālayo nāma nagādhirājah |
 purvāparau toyanidhi vigāhya sthitah prthivyā iva mānadandah || 1-1
 Formed of a living god, Himalaya, supreme
 Rajah of the Mountains, rises in the north
 and bathing in the western and eastern oceans
 stretches out like a rod that could measure the earth. //L1//⁵

And again, the great north-south and east-west axes are invoked in the sixteenth century, this time in the vernacular idiom of Telugu, by the poet-king Krishnadevaraya of the Vijayanagara empire in south India:

nyāyājīta vittambuna, nāyogīśvarudu pettun anambāprā
 leya patirācala padyāyātāyāta vaisnavavāvalikllan //I.79/
 With his hard earned savings that great yogi served food
 to all the groups of visiting Vaisnavas
 who came and went along the road that stretches
 from the northern Snow Mountains
 to the southern Sandalwood Hills.⁶

The juxtaposition of literary source materials with ethnographic travelogues allows us to highlight themes and concepts that resonate between multiple layers of the Portuguese historical imagination of India. The Roteiro for example was accessed by Castanheda in 1551 whose História informed Camões in his Os Lusíadas of 1572. All of these sources record and remember the journey of Vasco da Gama's first voyage to India, and the challenges they faced as they came into contact with new peoples and languages. It is exactly these points of connection that become so productive in foregrounding the centrality of translation in early cultural dialogues.

⁵ Heifetz 1990: 21.

⁶ Reddy 2010: I.79.

II. Prosopography of Translators

As da Gama's ships entered the world of the Indian Ocean they found Arab traders all along the southern and western coasts of Africa. These Arabic speaking merchants were part of a well-established trade network that peppered the entire Indian ocean littoral. Anticipating this need to communicate in Arabic, da Gama brought onboard an interpreter named Fernão Martins who "spoke some Arabic" (*de lingua arábiga*)⁷. He was present with da Gama throughout the journey, and more specifically at his initial meetings with the King of Calicut.

Fernão Martins

When da Gama and his men reached Moçambique, they met a group of Arab merchants who told them of the great riches in store in India. As the anonymous author of the *Roteiro* states:

"We understood them to say that all these things, with the exception of the gold, were brought thither by these Moors; that further on, where we were going to, they abounded, and that precious stones, pearls and spices were so plentiful that there was no need to purchase them as they could be collected in baskets. All this we learned through a sailor the captain-major had with him, and who, having formerly been a prisoner among the Moors, understood their language."⁸

Martins is referred to here as a "prisoner of the Moors" while Correia calls him an "African slave" who spoke Arabic. All accounts including Castanheda seem to place him at the first audience between da Gama and the Samorin of Calicut.⁹

The Skilled Pilot – Malemo Cana

Spurred on by tales of "spices and Christians," da Gama and his men proceeded north along the west African coastline. Soon they would need to launch eastward into virgin territory, across the uncharted waters of the Indian Ocean. In Malindi da Gama contracted one Malemo Cana, a skilled pilot with knowledge of the sea route to India. Camões remembers this incident so:

⁷ Subrahmanyam 1997: 138.

⁸ FV 23.

⁹ FV 23.

Outras palavras tais lhe respondia
 O Capitão, e logo, as velas dando,
 Para as terras da Aurora se partia
 Que tanto tempo há já que vai buscando.
 No piloto que leva não havia
 Falsidade, mas antes vai mostrando
 A navegação certa; e assim caminha
 Já mais seguro do que dantes vinha.

With similar ornament, the
 captain Replied then, spreading
 canvas,
 Set sail once more for the lands of the dawn
 That had so long been his goal.
 In his new pilot there was no deceit,
 Just an expert knowledge of the course,
 So he cruised now with greater ease of mind
 Than in the latitudes they left behind.¹⁰

Although Malemo Cana was once believed to be the celebrated Arab navigator and cartographer Ahmad ibn Majid (b. 1421), an attribution falsely ascribed to his personality by historian Gabriel Ferrand, it is clear from both Castanheda and Barros that Malemo Cana is a “Gujarati,” more specifically, a “Moor of Guzerate.” Ravenstein offers an etymology for the name as *muallim* (Arabic) “instructor” + *ksana-da* (Sanskrit) “astrologer” a title that highlights our skilled character’s “knowledge of the course.”¹¹

Monçaide

With Malemo’s help, da Gama and his crew did indeed find their way to the southwestern shore of India, and after all their travel and contact with foreign tongues, they were well prepared to face yet another new culture and language, but lo and behold, the crew disembarked to find a “Moor from Tunis who could speak Castilian.” Here is how our anonymous eye-witness records the happy meeting:

“May the devil take thee! What brought you hither?” They asked what he sought so far away from home, and he told them that we came in search of Christians and spices.”

¹⁰ OS, LW VI.5.

¹¹ cf. FV 46 and 181; and Subrahmanyam 1997: 121-8.

“A lucky venture, a luck venture! Plenty of rubies, plenty of emeralds! You owe great thanks to God, for having brought you to a country holding such riches!” We were greatly astonished to hear our language spoken so far away from Portugal.¹²

Castanheda derives the name Monçaide from the Arabic El Masud or “the happy one,” and the moniker Bontaibo from the Portuguese bom + Arabic tayy-ib, both meaning “good.” Correia gives us further information about the pilot’s life—a native of Seville, a “Castilian” whose true name was Alonso Perez, he was captured by Moors when he was but five years old. Being raised in captivity amongst the heathen seems to have turned him Muslim although “in his soul he was still a Christian.” Camões offers a detailed passage about the meeting and offers insights into Monçaide’s effusive opinion about India’s wealth and religious diversity:

Entre a gente que a vè-lo concorria
Se chega um Mahometa, que nascido

Em vendo o mensageiro, com jucundo
Rosto, como quem sabe a lingua Hispana,
Lhe disse: Quem te trouxe a estoutro mundo,
Tao longe da tua patria Lusitana?

O Capitão o abraça, em cabo ledo
ouvindo clara a lingua de Castela;
Junto de si o assenta e, pronto e quedo,
Pela terra pergunta e cousas dela.

Sabei que estais na India, onde se estende
Diverso povo, rico e prosperado
De ouro luzente e fina pedraria
Cheiro suave, ardente especiaria

Esta provincia, cujo porto agora
Tomado tendes, Malabar se chama;
Do culto antigo os Idolos adora,
Que cá por estas partes se derrama;

¹² FV 48-9.



Porém, como a esta terra então viessem
 De lá do seio Arábico outras gentes
 Que o culto Mahomético trouxessem,
 No qual me instituíram meus parentes,

Among those who came running to see him
 Was a Mohammedan born in Barbary

Catching the sight of the envoy, he exclaimed
 In delight, and in fluent Castilian
 —‘Who brought you to this other world
 So far from your native Portugal?’

The captain embraced him, overjoyed
 To hear clearly the accents of Castile;
 He sat, and calmly plied him with questions

About India and all its ways.

You are now in India, with its various
 Peoples who prosper and grow rich
 From gold and sweet perfumes and peppercorns,
 Cardamoms, hot chillies, and precious stones.

‘This country, in which you have now
 Made harbour is known as Malabar;
 From time immemorial it worshipped idols,
 A practice widespread in these parts;

‘But then, when others invaded the land,
 Descending from the Gulf of Arabia,
 Bringing with them the faith of Mohammed
 In which my own parents instructed me.

It happened that their wise and eloquent
 Preachers converted Perimal,
 Who adopted their faith with such fervour
 He resolved he would die a holy mullah.¹³

¹³ OL, LW VII.24-5, 29, 31-3; Atkinson 1952: 166-8.

The surprise of the Portuguese sailors as they were greeted with clear Castilian upon their disembarkment is well captured in Camões's verses. Monçaide announces to the new arrivals that they are indeed in the new land of India (*Sabei que estais na India*), in the Malabar region which abounds with riches. He also makes clear that this is a very diverse region in regard to the faiths practiced here, ranging from Hindu ritualism and folk animism to Islamic conversion. Later we learn that Monçaide was "interpreting as much as he understood of the two languages" (*Monçaide, entre eles, vai interpretando | As palavras*

que de ambos entendia)¹⁴, clearly indicating that some ideas were proverbially being lost in translation.

III. Encountering Faith

It is revealing to compare Camões's account of religious diversity with the *Roteiro*'s description of the landing party's first encounter with what we clearly read now as Hindu ritualism. In the minds of these Portuguese sailors, however, the event was experienced in a unique way, coloured no doubt with their own preconceived idea of finding Christians in India. In short, it is a classic example of seeing and hearing what you want.

The city of Calcut is inhabited by Christians...When we arrived they took us to a large church, and this is what we saw: The body of the church is as large as a monastery, all built of hewn stone and covered with tiles. At the main entrance rises a pillar of bronze as high as a mast, on the top of which was perched a bird, apparently a cock. In addition to this, there was another pillar as high as a man, and very stout. In the centre of the body of the church rose a chapel, all built of hewn stone, with a bronze door sufficiently wide for a man to pass, and stone steps leading up to it. Within this sanctuary stood a small image which they said represented Our Lady. Along the walls, by the main entrance, hung seven small bells. In this church the captain-major said his prayers, and we with him.

We did not go within the chapel, for it is the custom that only certain servants of the church, called quafees, should enter. These quafees wore some threads passing over the left shoulder and under the right arm, in the same manner as our deacons wear the stole. They threw holy water over us, and gave us some white earth, which the Christians of this country are in the habit of putting on their foreheads, breasts, around the neck, and on the forearms. They threw holy water upon the captain-major and gave him some of the earth, which he gave in charge of someone, giving them to understand

¹⁴ OL, LW VII.46; Atkinson 1952: 170.

that he would put it on later. Many other saints were painted on the walls of the church, wearing crowns. They were painted variously, with teeth protruding an inch from the mouth, and four or five arms. Below this church there was a large masonry tank, similar to many others which we had seen along the road.¹⁵

In this detailed description of a Hindu temple, each element of the scene is mapped into a framework that fits with the viewer's familiarized conception of Christian religiosity: the temple is a church, the *garbha-grha* becomes a sanctuary, the idol (most likely Skanda) is seen as Our Lady, the Brahmins with their threads are viewed as *quafees* in stoles, sacred *vibhuti* ash becomes simple white earth and frightening guardian deities transform into holy saints. Every part of the scene is translated into a vision that corresponds to what is already understood. In this sense, a moment of first contact becomes a powerful locus to explore the phenomenon of cultural translation, when not just words and ideas, but images and beliefs, are reinterpreted to give new meaning.

The how and why of Camões's description of this scene being so starkly different from our eye-witness, is a question that needs further exploration. Perhaps it was due, as Landeg White suggests, that Camões, unlike any other European poet of the time, actually travelled south of the equator and experienced these new lands first hand.¹⁶

He was not simply bound to the descriptions offered to him by others, rather his grand poetic vision was intermixed with his own lived experience of India.

For Camões, the experience was quite different as he quite strongly believed that "The people here, rich and poor alike, are of the one religion, which is full of lies and superstition (*Andam nus e sômente um pano cobre*)... Here the barbarous heathen performed his superstitious devotions (*Aqui feita do bárbaro Gentio | A superstici adoração*)"¹⁷. He goes on to explain how translation both informs and clouds our perceptions; and by invoking the biblical Tower of Babel, Camões prompts us to question our own reliance on translated material: "There was much puzzlement in the faces of the onlookers at the strange sight, and they would have liked well to question the foreigners, had not the Tower of Babel made that impossible long before."¹⁸

If we believe the old legend, that the diversification of human languages was an instrument to sow dissension amongst cultures, then we must also accept the fundamental necessity of translation in all cultural encounters. In this short

¹⁵ FV 49, 52-54.

¹⁶ cf. White 2013.

¹⁷ OL, LW VII.49; Atkinson 1952: 168.

¹⁸ OL, LW VII.45 Atkinson 1952: 169.

paper I have tried to highlight some of these instances of translation by focusing on historicizing early Portuguese imaginations of India as remembered in both literary and documentary texts. I have also endeavoured to show how these moments are embodied in the luminal figure of the translator—slaves, vagabonds and adventurers who traversed the globe in the early sixteenth century and acted as nodal contacts for mediating larger, dare we say, nationalist conceptions of a premodern globalism. Many of the issues present over half a millennium ago on the Malabar coast, are still alive today as people from around the world meet with English, rather than Arabic as the *lingua franca*. It maybe simple to say that to know a person, one must know their language, but perhaps, with our mono-lingualizing trajectory of progress, we are again trying to build towers too high into the sky.

Bibliographic References

- AFZAL, Ahmed. *Indo-Portuguese Diplomacy During the 16th and 17th Centuries (1500-1663)*. Delhi: Originals, 2008.
- ATKINSON, William C. *The Lusiads*. London: Penguin Books, 1952.
- AUERBACH, Erich. *Introduction to Romance Languages and Literature*. New York: Capricorn Books, 1961.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*, Edição Nacional. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa. (OL)
- DISNEY, Anthony R. and BOOTH, Emily. *Vasco Da Gama And The Linking Of Europe And Asia*. Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 2000.
- MONTEIRO, George. *The Presence of Camões: Influences on the Literature of England, America and Southern Africa*. Lexington: University of Kentucky Press, 1996.
- RAVENSTEIN, E.G. *A Journal of the First Voyage of Vasco da Gama 1497-1499*. London: Hakluyt Society, 1898. (FV)
- REDDY, Srinivas. *Giver of the Worn Garland: The Āmuktamālyada of Kṛsnadevarāya*. Delhi: Penguin Books, 2010.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Career and Legend of Vasco da Gama*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Courtly Encounters: Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- VELHO, Alvaro. *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia*. Porto: Universidade do Porto, 1999.
- WHITE, Landeg. *Luiz Vaz de Camões The Lusiads*. Oxford: Oxford University Press, 1997. (LW)
- WHITE, Landeg. Camôens de Goa. oHeraldo. October 26, 2013. <http://www.epaperoheraldo.in/Details.aspx?id=11836&boxid=144058421&uid=&dat=10%2f26%2f2013>

Indians used to call the oceans around them the black water—*kāla pāni*—a dark and mysterious term for an area not to be crossed for fear of dire social consequences. For the Portuguese however, the sea was a wide-open expanse to be explored, mapped and controlled—a waterway to new lands and peoples. In his “great epic of the ocean,” Camões waxes heroically of the frothy white foam, spread by Portuguese ships, triumphantly sailing around the southern tip of Africa, to India.¹⁹ These unique visions of the sea could not be more different, and yet each culture was projecting their particular dreams, fears and aspirations onto the same watery bridge that connected them. In the Indian Ocean of the fifteenth and sixteenth centuries, much of this early interaction was mediated by Arab merchant networks, thereby making Arabic the link language of communication between west and east.

This study will investigate the first voyage of Vasco da Gama in 1498 in order to isolate key moments of translation, and ask: How did these challenging dialogic acts shape early global encounters? What was lost, gained, misinterpreted and/or transformed as two divergent cultures met for the first time? Much of the communication that Vasco had with locals was carried out through an interpreter named Fernão Martins who “spoke some Arabic” (*de lingua aráviga*).²⁰ He was present with da Gama throughout the journey, and more specifically on his initial meetings with the King of Calicut. In essence, this study seeks to better understand how these two cultures received and perceived each other through complex layers of linguistic and cultural translation.

¹⁹ Auerbach 1961: 185.

²⁰ Subrahmanyam 1997: 138.

As figuras cortesãs nas tapeçarias de D. João de Castro: Etapa de uma viagem no tempo e na arte¹

SÉRGIO MASCARENHAS²

O conjunto de dez tapeçarias conhecido como *Tapeçarias de D. João de Castro* constante do inventário do Kunsthistorisches Museum, Viena, vem intrigando os historiadores da arte desde o século XIX³, quer devido à sua complexa estrutura, quer pela dificuldade de leitura das *storie* nele inscritas, para recorrermos a um conceito de Alberti (Arasse 150).



Tivemos no passado oportunidade de procurar esclarecer as questões estruturais tendo chegado à conclusão de que o conjunto executado e disponível em Viena resultou de um reenquadramento de um conjunto conceptual que, é a nossa hipótese, se organizaria em três trípticos (Mascarenhas, *Moving*). Desta forma, a *machine*⁴ planeada para o conjunto teria como sua componente central um subconjunto de três tapeçarias com a cena do triunfo (e não quatro tapeçarias como veio a ocorrer na execução), ladeado por dois outros subconjuntos, cada um integrando três tapeçarias⁵. A organização do todo acompanha eventos históricos respeitantes aos feitos do governo do Estado da Índia por D. João de Castro (1545-1547). Temos assim:

No fundo das tapeçarias dos dois subconjuntos laterais as suas campanhas militares e vitórias: Figuras orientais, O1 – conflitos com o Idalcão da “terra

¹ O presente estudo resulta de um projeto de investigação viabilizado pelo apoio da Fundação Oriente.

² Professor Adjunto, Instituto Superior de Gestão Bancária.

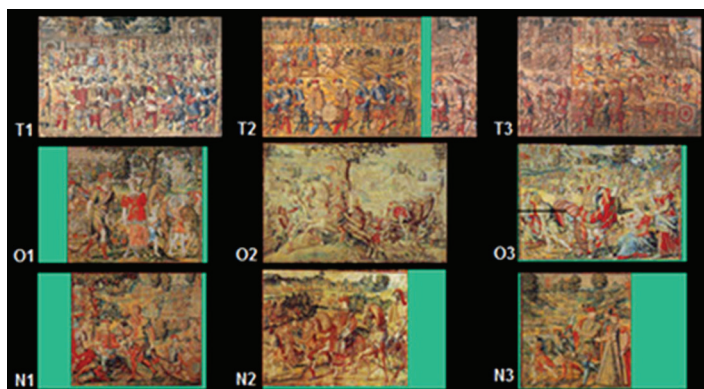
³ Todos os detalhes das tapeçarias resultam da digitalização das fotografias publicadas em (Paulino).

⁴ O conceito é de Roger de Piles (Arasse 202).

⁵ Como se pode observar, terão também ocorrido cortes em parte das tapeçarias.

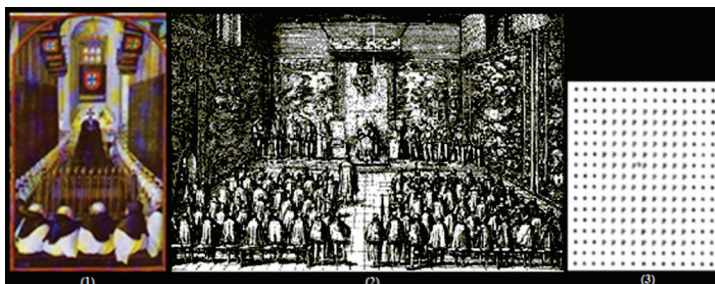
firme” de Goa (1545), O2 – libertação de Diu (1546), O3 – vitória em Pondá (1547); Figuras nobres, campanha de Salcete (1547), N1 – travessia do Zuari, N2 – batalha de Salcete, N3 – repouso depois da batalha.

O subconjunto do triunfo tem por base as descrições do triunfo de D. João de Castro em Goa quando regressou de Diu (22 de abril de 1547), porém sintetiza, além deste, os vários triunfos por si ordenados durante o seu governo: triunfo após a vitória em Pondá (setembro de 1547), triunfo após a campanha de Salcete (dezembro de 1547), triunfo de D. Álvaro de Castro após a sua expedição militar à costa da Arábia (1548).



(1) *Cerimónia fúnebre*, Livro de horas de D. Manuel (Markl fol. 129v, detalhe).

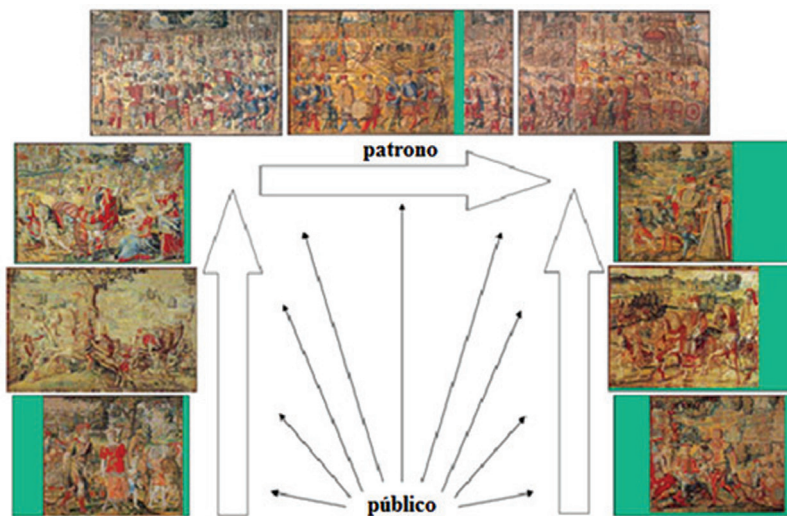
Num estudo posterior (Mascarenhas, *Imaging*) procurámos identificar o uso originalmente previsto para o conjunto, tendo em atenção a sua disposição no espaço. Partimos da hipótese de que o conjunto se destinava a ornar cerimónias de corte, delimitando três dos lados de uma área aproximadamente quadrangular, a exemplo da prática em cerimónias civis, religiosas ou mesmo militares:



(2) *Abdicação de Carlos V*, detalhe⁶.

⁶ Disponível em <http://www.delacuadra.net/escorial/g-toison.gif>. Último acesso, 2014-12-01.

O patrono ou ordenador do conjunto de tapeçarias ficaria sentado em posição semelhante à de Carlos V na sua abdicação, de frente para os convidados. Estes, à medida que entrassem e se movessem no espaço da cerimónia (movimentos de corpos, cabeças, olhos) apreenderiam o todo, os subconjuntos, as tapeçarias individualmente consideradas e os detalhes em cada tapeçaria. O ponto de partida seria o triunfo, fundo sobre que se sobreporia o patrono em lugar de destaque, triunfo a ver da esquerda para a direita, ordem de leitura de textos. Veriam o subconjunto O à sua esquerda, igualmente da esquerda para a direita, mais uma vez a ordem de leitura de textos mas também a ordem do movimento que o convidado faria ao entrar e progredir na área e a direção para o centro da cerimónia, o lugar do patrono. À sua direita o subconjunto N seria escrutinado da direita para a esquerda, sacrificando-se aqui a ordem de leitura textual à organização do espaço da cerimónia:



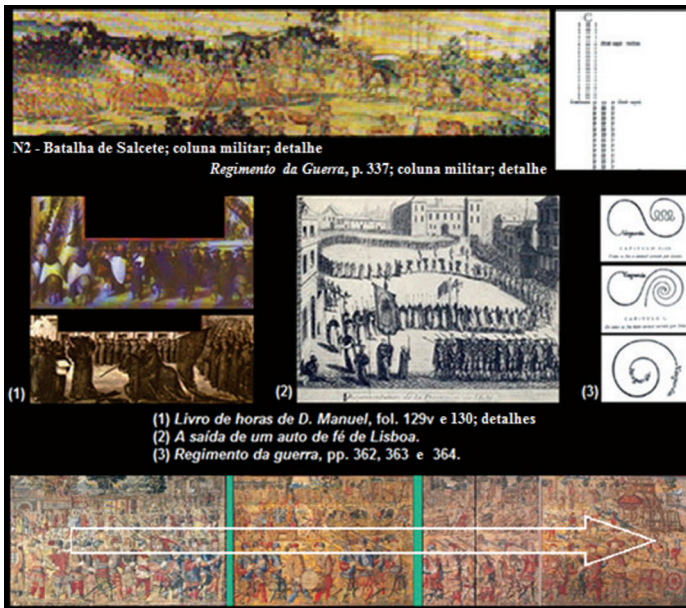
(3) *Quadrado de piqueiros*, “Regimento da guerra” (Sousa 358, detalhe).

Quer isto dizer que a disposição do conjunto de tapeçarias pressupunha uma compreensão partilhada do comportamento coletivo por parte dos intervenientes na cerimónia, uma noção comum de ordem civil.

Acresce que a civilidade dos participantes na cerimónia se projeta e reflete na civilidade das figuras nas tapeçarias. Mediante o jogo entre posições, movimento dos corpos e direção dos olhares, o conjunto contrasta a unidade e propósito dos portugueses com a desorganização e desorientação dos seus adversários. Neste plano é dado ao triunfo o lugar central, figurando como a mais viva demonstração das virtudes coletivas que justificam a vitória portuguesa, virtudes

que, por faltarem aos indianos, explicam e fundamentam a sujeição destes à derrota e à condição de dominados.

É assim na coerência de movimentos de corpos e olhares que se exprime a instauração da ordem e da civilidade. Naturalmente, procurava-se a associação entre os participantes na cerimónia cortesã onde o conjunto fosse exposto e os protagonistas portugueses das narrativas das tapeçarias, uns e outros irmanados por valores e padrões de comportamento comuns. No contexto da sua exposição, as narrativas das tapeçarias integravam-se com a cerimónia em curso, sendo dotadas pelo público da animação de que este se via privado, produzindo convergência entre a sua disposição espacial e o tempo da sua exposição, o efeito que Mengs reportou à apreciação das figuras da *Escola de Atenas* de Rafael: “se os olharmos demoradamente eles parecem andar” (cit. em Imbert 33). No caso das tapeçarias de D. João de Castro, esse andar é pautado por padrões que faziam parte do acervo comum de saber estar em sociedade:



Por contraste, onde os olhos se esvaziam de ânimo e os corpos se animam compelidos (as figuras em primeiro plano, O1), onde olhares e movimentos se contradizem, onde os olhos se fixam num destino a que os corpos buscam furtar-se (o cavaleiro em O2), onde os olhos anelam a paz a que os corpos viram as costas (figura alegórica, O3), aí é o território dos vencidos⁷.

⁷ Há aqui um claro *parti pris* pois a mesma noção de ordem e civilidade está também presente na cultura indiana. Contraste-se, por exemplo, o plano das tapeçarias com o códice Casanatense.

No presente estudo vamos procurar compreender o plano narrativo das figuras em primeiro plano no subconjunto das figuras nobres. Antes, porém, cabe introduzir alguns pressupostos para que não há aqui oportunidade de fornecer cabal demonstração. Uma das mais importantes é a de que o conjunto de que dispomos se baseia num plano original da década de 60 do século XVI, plano esse que sofreu alterações já na década de 70 desse século, em particular no subconjunto das figuras cortesãs sobre que nos vamos debruçar. Mais exatamente, a encomenda e o plano pictórico inicial datariam dos anos 60 e teriam por trás um primeiro mecenas; perante o desinteresse desse mecenas no cumprimento da encomenda, passados cerca de dez anos o projeto teria sido retomado por um segundo mecenas, donde alterações ao plano pictórico. Tal como Warburg, é assim aos pintores e, sobretudo neste caso, aos comanditários que atribuímos “a inteligência das suas escolhas, aí onde se reconfigura incessantemente a sociedade civil” (Imbert 14). Além deste pressuposto central, partimos das seguintes hipóteses de trabalho:

As representações articulam várias narrativas que combinam factos e personagens históricos com elementos simbólicos, o que faculta dois níveis de leitura: um nível histórico onde encontramos eventos particularmente significativos da expansão asiática portuguesa; um nível moral (no sentido lato que inclui a ética, a política e o direito) onde se ressalta a ação, os valores e a posição social do(s) mecena(s).

A encomenda original e a revisão da encomenda tiveram por ordenadores membros da família real (que dispunham dos meios económicos para realizar a encomenda e do contexto social para beneficiar de uma tal manifestação de riqueza, poder e cultura) mas, num caso e noutro, estes agiram em convergência de interesses com D. Álvaro de Castro, filho de D. João de Castro:

A encomenda original seria da rainha-mãe, D. Catarina de Áustria, viúva de D. João III e então regente de Portugal; a intenção seria a de se usar o conjunto como “panos de armar”, quer dizer, como panos para utilizar em ocasiões solenes que poderiam ocorrer em diversos locais para onde as tapeçarias seriam levadas.

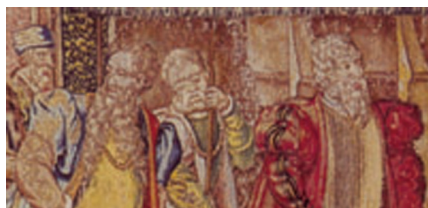
O conjunto efetivamente executado terá resultado de uma segunda encomenda ou de uma alteração da encomenda original, segunda encomenda essa de D. Maria, irmã do malgrado D. João III e tia-avó do rei infante D. Sebastião; a exposição do conjunto seria agora permanente, em salão para o efeito designado.

Neste o desfile de gente honrada portuguesa da Índia (Matos LI, LII, LIII) espelha-se em total paridade com o desfile do casamento de canarins (LIV, LV, LVI).

As modificações ocorridas entre a encomenda dos anos 60 e a execução nos anos 70 terão respeitado ao conteúdo do subconjunto N (figuras nobres) e, devido à afetação do conjunto a um espaço determinado, a um enquadramento que obrigou ao corte do plano do triunfo em quatro tapeçarias em vez de três e a amputações parciais de algumas das tapeçarias dos outros dois subconjuntos.

O sentido geral do conjunto é uma glorificação dos feitos militares portugueses dos anos 40 como afirmação do poder português nos anos 60 (e 70).

Finalmente, um detalhe particularmente significativo e transversal à representação de figuras masculinas nas três tapeçarias: as barbas. De forma geral, as barbas não são um detalhe realista que procure representar as personagens históricas de acordo com a sua efígie vivida, sabemos-lo a partir da representação de D. João de Castro e de D. Álvaro de Castro no triunfo:



As barbas dos protagonistas masculinos das tapeçarias têm um valor marcadamente simbólico, exprimindo diferenças de virilidade, de coragem, de sabedoria (Chevalier 115) e também de força e de soberania (Cooper 32). De forma geral, a dimensão das barbas marca uma diferença entre as personagens nestes diferentes campos. Tal diferença ocorre, quer entre portugueses, quer entre os seus adversários orientais.

Estes últimos portam barbas com iguais formatos e aparência das dos portugueses. Este detalhe assinala que eles são um adversário legítimo, não deslustra Portugal perante os outros estados cristãos o facto de se defrontar com os distantes reinos pagãos ou infiéis.

Uma aparente exceção à regra da forma e comprimento das barbas encontra-se precisamente em T1 onde D. Álvaro de Castro tem uma barba mais imponente do que a de seu pai D. João. Aqui o simbolismo cede passo ao verismo histórico. Remete este detalhe para a nobre atitude do governador quando em Diu pediu apoio financeiro a Goa dando em penhor as barbas que arrancou com as suas próprias mãos.

Identificação das figuras nobres

A nossa hipótese de interpretação do subconjunto das figuras nobres assenta numa leitura das tapeçarias onde cada uma constitui uma cena duma única

narrativa, narrativa essa que, aliás, remete para cenas expressas nos outros subconjuntos, e que tem por protagonistas:

- As personagens da primeira cena: senhora nobre; senhor nobre; guerreiro.
- As personagens da segunda cena: senhora nobre montada; senhor nobre apeado; guerreiro nobre montado.
- As personagens da terceira cena: senhora nobre; jovem nobre; guerreiro.

A primeira questão é a de saber que personagens figuram em mais de uma cena.

D. Sebastião. Há também uma corrente muito forte na historiografia que vê o jovem rei D. Sebastião em N3. Mais uma vez, nada temos a opor. Assinalamos apenas o detalhe da curta barba que o jovem rei não usava mas que figura aqui para lhe atribuir uma precoce sabedoria. Por aqui se sedimenta a hipótese de que a conceção do primeiro plano de N3 (se não de todo o primeiro plano do subconjunto N) data do início do reinado de D. Sebastião.

D. Maria. É frequente a identificação da figura feminina nas três tapeçarias do subconjunto N com D. Maria, filha de D. Manuel, irmã de D. João III e tia de D. Sebastião, grande patrona da arte e cultura. Esta associação baseia-se na semelhança com a iconografia que nos chegou desta princesa. Também nós aderimos a esta hipótese, mas propomos que as tapeçarias representam D. Maria em fases diferentes da sua vida: em N2 a representação da princesa aparenta basear-se na sua imagem juvenil, enquanto N1 e N3 nos dão a ver D. Maria adulta. Para tal conclusão concorrem duas ordens de considerações: a fisionomia e os adereços pessoais, mais concretamente os cordões que as representações de D. Maria mostram sempre ao pescoço e na cintura, símbolo de castidade e virgindade (Chevalier 198-199, Cooper 46).

O cordão da cintura é uma constante⁸:



Já no que respeita ao cordão que usava ao colo, D. Maria optou por duas colocações alternativas. Na primeira, presente nos seus retratos de juventude, o cordão era simplesmente rematado com um nó. É a opção estética presente em N2, o retrato em tapeçaria de D. Maria onde esta apresenta os traços fisionómicos mais jovens⁹:

⁸ Jordan 71, 36; O1, O2, O3; detalhes.

⁹ Jordan 71, 65; Jordan 174; O2; detalhes.



Alternativamente D. Maria afixava o cordão no colo com um broche, opção presente nas tapeçarias N1 e N3 onde a sua fisionomia aponta para uma representação em adulta¹⁰.



Retiramos deste contraste entre traços fisionómicos e adereços pessoais que N2 retrata D. Maria na juventude, tendo por modelo o retrato de Gregório Lopes de 1541-1542 (Jordan 65) e N1 e N3 retratam-na em adulta a partir de um retrato de António Moro de 1552-1553 de que nos chegou uma cópia atribuída a Francisco de Holanda (Jordan 44). N3 corresponde, assim, ao presente, o tempo da conceção do primeiro plano do subconjunto das figuras nobres no final dos anos 60 ou no início dos anos 70. Pelo seu lado, N2 aponta para o *passado distante*, a juventude de D. Maria, algures no final dos anos 30 ou no início dos anos 40. N1 situa-se, como veremos oportunamente, a meio caminho, nos finais dos anos 40 e início dos 50.

D. João de Castro. Os eventos históricos que dão o mote ao conjunto têm um herói, D. João de Castro, celebrado no triunfo (T1), no centro da batalha de Diu (O2), em campanha militar à mesa depois da batalha (N3), num momento de descanso (N1), ao comando de uma hoste de cavalaria (N2):

¹⁰ Jordan 44, 69; O1, O3; detalhes.



Detalhe importante: em todas estas representações ele tem junto a si a bandeira real – a bandeira com a cruz de Cristo – e uma representação de S. Catarina, seja em efígie (T1, O2), seja em símbolo (a roda de S. Catarina, T1, N1, N2, N3). Além disso, em parte das representações, D. João de Castro tem junto a si Frei António do Casal com o cruzeiro atingido por uma bala em Diu (O2, T1, N2).

Fixemos agora a atenção em N1, em particular no guerreiro à direita. A primeira impressão é a de que ele se encontra na presença de D. Maria e do companheiro desta, mas uma análise mais cuidada revela que não é o caso, antes, a composição entretence planos separados no tempo e no espaço. O guerreiro encontra-se na Índia, vem do campo de batalha representado em segundo plano e no fundo da tapeçaria. Dirige-se para o triunfo, ou melhor, faz um gesto de genuflexão na direção do triunfo em que tem fixo o olhar, o seu interesse não está nas personagens com quem partilha a tapeçaria, está antes na celebração do sucesso coletivo a que a sua ação deu lugar:



D. João de Castro tem na mão um ramo de figueira e laranjeira, símbolo de múltiplas leituras. No contexto específico do conjunto, liga-se de forma íntima ao subconjunto das figuras orientais. O1, a tapeçaria imediatamente defronte de N1, tem no seu eixo central uma laranjeira. Recordemos que a cor da laranja é símbolo de luxúria (Chevalier 400) e pode ser símbolo da queda em tentação (Cooper 30). O2 tem pelo seu lado por eixo uma figueira com o significado simbólico de abundância mas também de heresia (Chevalier 323) e que pode substituir a maçã na representação do jardim do Éden (Cooper 90). Luxúria, tentação, heresia, abundância, a laranjeira e a figueira surgem-nos como ícones da Índia infiel ou pagã que D. João de Castro subjuguou¹¹. Ao público na cerimónia onde as tapeçarias são expostas são assim dadas a ver as conquistas de Salcete (O1) e de Diu (O2) (Pondá, não tendo sido conquistada mas apenas vencida e destruída, não tem representação arbórea associada). D. Álvaro de Castro traz à corte os símbolos dessa conquista, faz pois a sua *tradição* — a entrega simbólica de um imóvel a seu dono e senhor — necessariamente para o rei ou para a família real portuguesa¹².

Será ainda D. João de Castro que nos surge representado como um sábio e rico chefe militar a acompanhar a jovem princesa em N2:



¹¹ A árvore sob a qual estão as figuras reais é uma romãzeira, representação das perfeições divinas e da igreja em si (Chevalier 574, Cooper 86). Em torno dela enrola-se uma videira, expressão de Jesus (Chevalier 693, Cooper 188).

¹² Gesto antigo, a tradição ainda se praticava no século XVI, como o atesta a entrega a D. João III dos terrenos adquiridos em Xabregas para a construção do futuro palácio real. Outra pista interpretativa que não exploraremos aqui é a de articular a simbologia de laranjas e figos com um caso de corrupção que ensombrou o governo de D. João de Castro (se nos é permitido o recurso a tal conceito anacrónico).

A disposição das tapeçarias no espaço replica assim o confronto “face-a-face” de D. João de Castro em N2 com o Mustapha Arrumi em O2, ambos montados mas um movendo-se para o triunfo a que deu lugar, o outro fugindo apavorado do mesmo.

D. Álvaro de Castro. Já o vimos ao lado do seu pai no triunfo em Goa (T1). Debalde o procuráramos no descerco de Diu, estava D. Álvaro então convalescente de ferimentos de guerra, não tendo participado nas operações militares. Pelo contrário, aparece-nos na vitória em Pondá empunhando a bandeira de comando da capitania vitoriosa:



Trata-se de D. Álvaro e não de seu pai por razões agora evidentes: não tem junto a si a cruz de Cristo (nem o símbolo de D. Catarina), empunha uma simples bandeira de capitão. Não pode, desta maneira, ser o Governador.

Desloquemos a atenção para o nobre que faz um gesto a indicar direção ou a incentivar o movimento da princesa na tapeçaria central do subconjunto N. Apeado, vê-se numa posição subordinada relativamente a D. Maria e a D. João de Castro. O traje cortesão exclui-o de funções militares. Os seus traços fisionómicos são mais jovens do que os do Governador mas também do que os de D. Álvaro de Castro em T1, a barba mais curta simboliza igualmente menor maturidade:



De quem se trata então? Recordemos o que ficou dito sobre o enquadramento temporal desta tapeçaria que aponta para um *passado distante*, a situar após a campanha de Tunes. Por outras palavras, o período da juventude de D. Álvaro de Castro, antes de conquistar a dignidade de cavaleiro na costa de África quando da primeira passagem pelo Oriente com seu pai. Ainda aqui é D. Álvaro que nos aparece no primeiro plano da composição.

Em N1 o recém-chegado nobre guerreiro à esquerda, descoberta a cabeça e pousado o capacete, presta deferência a D. Maria com uma genuflexão. Será D. Álvaro, regressado a Portugal após a morte de seu pai, contra a vontade de D. João III, para reivindicar o prémio dos sucessos da linhagem dos Castro (seus, de D. João e D. Fernando, o jovem irmão falecido em Diu), feitos que convoca o seu olhar fixado no vice-rei.

Falta-nos, para concluir, N3. Por detrás do jovem rei e de D. Maria temos a figura protetora de um soldado, intimamente próximo das figuras reais mas claramente distante em posição social. A fisionomia aproxima-se da que nos chegou de D. João de Castro, mas este, falecido há muito, dificilmente se enquadra na composição. Apontamos antes para D. Álvaro, aqui representado com traços mais naturalistas, em particular no que respeita à barba (as longas barbas de T1 ou as densas barbas de N1 dão lugar a um pelo mais curto embora, possivelmente, mais marcial):



O programa narrativo das figuras nobres no subconjunto N

Identificadas as figuras em primeiro plano nas tapeçarias do subconjunto N, podemos descortinar o programa narrativo que as mesmas cumprem. Completamos, antes de mais, o plano temporal a que obedece a representação. No centro, em N2, temos o *passado distante* algures nos anos 30, a juventude de D. Maria e de D. Álvaro, momento alto do percurso do futuro governador e vice-rei após a campanha de Tunes. De seguida N1, anos 40-50, período da sedimentação do

Estado da Índia por D. João de Castro e do regresso a Portugal do seu filho onde encontrou refúgio junto da princesa do ostracismo a que o votara o Rei. Finalmente N3, o presente, o tempo da conceção das tapeçarias no final dos anos 60 ou início dos anos 70, o momento de D. Sebastião.

Se a composição do conjunto como um todo, no seu desdobramento em três trípticos, cumpre o plano de destacar os triunfos portugueses, a sujeição dos povos distantes, a construção de um império não menor em dignidade aos que se construíam e disputavam na Europa, o subconjunto das figuras nobres cumpre a função de relevar o especial papel que neste movimento estava reservado para alguns dos seus protagonistas: D. Maria e os Castro.

E assim se encerra esta etapa na longa viagem em torno das tapeçarias de D. João de Castro, outras havendo por cumprir. Não é a primeira etapa com passagem pelo Centro de Estudos da Comunicação e Cultura da UCP pois já lhe devo o registo de uma paragem anterior (Mascarenhas, Moving). O presente troço cumpriu-se em parte nos Açores e completa-se, agora como em 2010, graças à visão e amizade de Anabela Mendes, constante visionária e construtora de novos horizontes.

Bibliografia

- ARASSE, Daniel. *Le détail: Pour une histoire rapprochée de la peinture*. France: Flammarion, 2010.
- CHEVALIER, Jean, Gheerbrant, Alain. *Dicionário dos símbolos*. Lisboa: Teorema, 1994.
- COOPER, J. C. *Diccionario de símbolos*. México: G. Gili, 2000.
- IMBERT, Claude. “Warburg, de Kant à Boas”. *L’Homme* (2003) 165: 11-40. Disponível em <http://lhomme.revues.org/197?file=1> último acesso 2014-11-20.
- JORDAN, Annemarie. *Retrato de Corte em Portugal. O legado de António Moro*. Lisboa: Quetzal, 1994.
- MARKL, Dagoberto. *Livro de Horas de D. Manuel. Estudo introdutório*. Lisboa: CPP-INCM, 1983.
- MASCARENHAS, Sérgio. “Moving Images: The D. João de Castro Tapestries”. In Anabela Mendes et al. (orgs.), *Qual o tempo e o movimento de uma elipse? Estudos sobre Aby M. Warburg*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012, 119-139.
- . “Imaging movement from immobile art: The D. João de Castro tapestries”. Conferência «Tecnologias Culturais e Artes dos Media», CECL, 2015 (em curso de publicação).
- MATOS, Luís de. *Imagens do Oriente no século XVI*. Reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense. Lisboa: INCM, 1985.
- PAULINO, Francisco (coord.). *Tapeçarias de D. João de Castro*. Lisboa: CNCDP, 1995.

Sousa, D. António Caetano de. “Regimento da guerra”. *Provas da história genealógica da Casa Real portuguesa*. Tomo III. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, 318-382.

Há objetos que se cruzam connosco e que nos acompanham na vida, por vezes anos a fio. Por eles se entrecem os nossos percursos físicos, mentais, sociais. As tapeçarias de D. João de Castro, por exemplo.

Desde finais dos anos 90 que suscitam o prazer da sua leitura, sempre renovada numa viagem de década e meia. O prazer lúdico de lhes desvelar os segredos que encerram desdobrou-se e entrecruzou-se com viagens e estadas físicas nas paragens de que as tapeçarias falam (a Índia, o Ceilão, Portugal).

Humanizou-se em amizades que passaram ou perdurarão, dialetizou-se numa multiplicidade de formas de entender e interpretar. Viagem no tempo, no espaço, nas sensações, nas intelecções. Viagem que percorre o seu curso final.

Com a presente comunicação cumpre a viagem, esta viagem, a última etapa. O seu ponto de partida surgiu por acaso, o acaso da fixação num detalhe das tapeçarias. O percurso fecha-se em círculo e nesta última jornada voltamos ao princípio, ao detalhe que surpreendeu e impeliu à viagem.

Some objects cross our path but stay with us afterwards, becoming part of our physical, mental and social routes. For instance, the D. João de Castro tapestries. For the last fifteen years my comings and goings periodically stopped at the tapestries in the playful attempt to uncover their secrets. A route where real life and works of art overlapped geographically (in India, Sri Lanka or Portugal) and gave occasion for new friendships, and new ways of thinking and feeling. A voyage reaching its end. It started with the surprise of a detail no one cared to notice. The presentation will close the circle by going back to that detail and finding in it the rightful mark of an end stop sign.

**Considerations on the meaning of maps and territories
in the letter by Pêro Vaz de Caminha (1500)
and in the poem “Tabacaria” [Tobacco Shop] (1928)
by Álvaro de Campos/Fernando Pessoa**

CHRISTOPHER DAMIEN AURETTA¹



The map is not the territory. A map can inform a discourse, and facilitate an understanding of a territory, a domain of interest and that is just because much of the forest of information is of necessity, discarded in the process of mapmaking so that some of the trees can be better revealed. (John Paull, Fenner School of Environment and Society, Australian National University:

“Meme Maps: A Tool for Configuring Memes in Time and Space,
”European Journal of Scientific Research, Vol. 31, No. 1 [2009], 17).

Embarkation: an introductory premise (a few conjectures and our task)

In what ways can a comparison between Pêro Vaz de Caminha’ Letter (1500), addressed to King Manuel I concerning the finding [“achamento”] of the “Terra de Vera Cruz” (present-day Brazil), and the poem “Tabacaria” [Tobacco Shop] (1928) attributed by Fernando Pessoa (1888-1935) to his heteronym Álvaro de

¹ Departamento de Ciências Sociais Aplicadas. Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Nova de Lisboa, cda@fct.unl.pt

Campos lead us to a more complex and more dynamic reading of “map” and “territory”? Caminha’s Letter to King Manuel I² and Álvaro de Campos’ “Tabacaria” reflect the complex tensions at play in regard to the related though distinct domains of map and territory. A reading of these two texts reveals aspects of the cultural functions of both.

A map names and organizes, represents and communicates. A map records by way of material models and symbolic representation a locus of human interaction with a determinate spatial and temporal reality. Moreover, a map participates in the history of such human interactivity within a specific spatial-temporal territory through various material and mental media. In fact, a map³ a territory. A territory, as understood here, i.e., as a dimension of space not yet, or not meant to be, represented by a map, also refers to a spatial-temporal reality. However, it does not seek to represent space either as affiliated with a civilizational logic of conquest, annexation or exploitation or as the site of stable symbolic representation or even, perhaps more significantly, as a site of epistemological certainty. A territory represents nothing but its own unbounded beingness. A territory is a phenomenon of immanence, not one of rational objectification subordinate to the meta-narrative of civilization. As such, a territory is closer to the pre-conscious structures of being; it still bears within it the imaginative foreground of sentience before language intervenes. Territory acquires a history when it becomes a map. Once a territory has become a map, it belongs to the

² The Letter was first published in Rio de Janeiro in 1817 by Manuel Aires de Casa in his *Corografia brasileira, ou relação histórico-geográfico do reino do Brazil*. The original is located in the Torre do Tombo, Lisbon. The manuscript is comprised of twenty-seven pages, written on seven folios, each containing four of the total number of pages. Caminha had been appointed by King Manuel I as scribe, who would accompany Pedro Álvares Cabral to the Brazilian coast before the fleet continued its journey to Calecute (Calicut), located on the western coast of India in the present-day state of Kerala, charged with the mission of establishing and defending a commercial outpost there. It is believed that it was during the ensuing tensions which arose between the Portuguese and the local inhabitants that Caminha would die in battle.

³ Judith Butler affirms: “Within speech act theory, a performance is that discursive practice that enacts or produces that which it names” (13). Dino Franco Fellugi maintains a webpage dedicated in part to the work of Butler, “Modules on Butler: On Performativity,” which appears in his , where the author states the following in regard to Butler’s conception of performativity, which we use in our approach to maps and territories to underscore the reality-engendering capacity of maps and map making and underlies the recurrent topos throughout our approach that: He who has the map, has the world. Fellugi writes: “Butler takes this [abovementioned] formulation further by exploring the ways that linguistic constructions create our reality in general through the speech acts we participate in every day. By endlessly citing the conventions of the social world around us, we enact that reality (...). In the act of performing the conventions of reality, by embodying those fictions in our actions, we make those artificial conventions appear to be natural and necessary” (Fellugi). A map possesses a potent performative force; it performs the construction of maps out of territories.

historicity of collective humankind. The immanence of a territory is generally permeable to the appropriative and transformative patterns of historical consciousness. Moreover, a civilization is an explorer of territories and a generator of maps. An empire deploys a particular usage of material and mental maps. Empire wants to be the *map of maps*. Nevertheless, there are territories which do not become maps, or which even destabilize the mapped territories of historical consciousness. Territory, when understood in the Barthesian sense of *text(e)*, a concept we will explore further below, functions as the rough draft, or semi-otic source, of being as it unfolds into, and is transformed by, the imagination *outside the codified paths of our collective memory of inherited maps* (including meme maps). As we shall explore below, territory possesses its own memic center of gravity; it generates its own meme pool while exerting its own evolutionary pressure on cultural history.

We will explore the conceptual tensions existing between map and territory throughout the present essay.

A map has therefore a performative effect: it designates as well as symbolically reconfigures a specific territory. A map transforms a territory into a discursive reality reflective of the cultural nexus operating between language and power. Thus, a map submits a territory to a historically determined signifying practice. Consequently, a complex relationship between map and territory arises. In view of this complexity, we assert that:

- a map performs a territory by naming it. A map also transforms it. There are therefore no neutral maps: he who has the map has the world, or at least a world. The performance names and represents, organizes and interprets a territory. It circumscribes a territory and re-presents it for a nexus of power and knowledge;
- a map speaks and reads a territory by conferring on it an interpretive framework which in turn implies a point of view, a history, and a determinate relationship between physical and social space: matter acquires a history and an identity. Territory becomes intelligible in light of a social and political reality when it becomes part of the larger symbolic map; henceforth it is integrated into a political order, a historical context, a civilizational narrative, an entire cognitive project;
- therefore, a map inscribes a territory on to a symbolic space. Matter thus inscribed becomes in turn readable in light of a civilizational logic; it then participates in the production of a specific narrative of history, a specific historical grammar of time. History is the symbolic conversion of matter into cultural space as part of the overall logic of ongoing historical transformations.

- a material reality thus acquires a symbolic identity. A symbol expresses the foundational unity of matter read, codified, known, and reread in light of the mapmaker's own symbolic mother tongue.

What does a map (including meme maps) do? According to John Paull, environmental scientist and creator and practitioner of meme maps:

Any map, including any Meme Map is a work in progress, modifiable in the light of unfolding knowledge, new understanding, and new perspectives, as new forms of interest are revealed. It has been pointed out that 'studying the past is not possible: it is no longer there' (Vincent, 2005, 9). We rely on 'fallible evidence' which is 'interpreted by fallible people', and so 'no question of finality can ever rise' (Vincent, 2005, 9). History is always incomplete, but although it is never definitive it can be indicative (Paull).

Summarizing, then, a map speaks and reads a territory. A map names and consequently organizes a territory by way of a representational model. Thus matter acquires an identity; matter is inscribed on to a social and political reality. Matter thus inscribed on to a map becomes itself part of a larger script: atoms become citizens, so to speak, or, at the very least, subjects of a determinate social and political reality. Therefore, material reality acquires a symbolic identity in the context of a socio-political domain. A map claims and projects a history, i.e., it affirms affiliation with a specific historical project (e.g., Portugal, empire). A map expresses a link between physical and social spaces; it re-presents a territory in terms of socially mediated space, i.e., a particular political idiom and historical context. A territory becomes intelligible to the nexus of power and knowledge in consequence of its transposition on to a pervasive interpretive grid. A map performs this multi-dimensional reality. A map is part of the array of material and symbolic media by which history manifests a civilizational logic and its epistemological wealth. *A map is not a territory but rather symbolically performs it*: a map transforms a territory into a map. A map inscribes territory within a material and mental narrative. A map is part of the signifying practices which read bodies and map these bodies into subjects. A map engenders these bodies and subjects (subjectivities) in accord with the interpretive, doctrinal, and ideological grid which underlies it. A map variously determines and grants subjecthood to the bodies it symbolically engenders and performs. Consequently, maps matter: they materialize bodies into subjects whose very consciousness becomes inscribed within a larger narrative such as that of empire.

So, what is a meme? The evolutionary biologist Richard Dawkins, creator of the meme concept, writes in *The Selfish Gene* (1976):

I think that a new kind of replicator has recently emerged on this very planet. It is staring us in the face. It is still in its infancy, still drifting clumsily about in its primeval soup, but already it is achieving evolutionary change at a rate that leaves the old gene panting far behind.



The new soup is the soup of human culture. We need a name for the new replicator, a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of *imitation*. ‘Mimeme’ comes from a suitable Greek root, but I want a monosyllable that sounds a bit like ‘gene’. I hope my classicist friends will forgive me if I abbreviate mimeme to meme. (...)

Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or of building arches. Just as genes propagate themselves in the gene pool by leaping from body to body via sperms or eggs, so memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation. If a scientist hears, or reads about, a good idea, he passes it on to his colleagues and students. He mentions it in his articles and his lectures. If the idea catches on, it can be said to propagate itself, spreading from brain to brain. As my colleague H. K. Humphrey neatly summed up an earlier draft of this chapter: ‘...memes should be regarded as living structures, not just metaphorically but technically. When you plant a fertile meme in my mind you literally parasitize my brain, turning it into a vehicle for the meme’s propagation in just the way that a virus may parasitize the genetic mechanism of a host cell. And this isn’t just a way of talking — the meme for, say, ‘belief in life after death’ is actually realized physically, millions of times over, as a structure in the nervous system of individual men the world over’ (Dawkins 192).

A map is therefore a meme: it can be copied. The territory a map represents can be subsequently reproduced both in books and in memory. A map transmits an idea of space that is observed, measured, and geo-politically organized by human beings for human use. It is memically copied both in a material and symbolic sense: from edition to edition, atlas to atlas, and brain to brain. The map reproduces other sets of memes as well, referred to as memeplexes by Dawkins, in regard to the world the map represents. The world thus represented by the map is a world of relations: geographical and geopolitical, military and economic, scientific and anthropological, historical and hegemonic. A map is alive with conceptual memes as it gathers a multiplicity of ideas into a meme narrative. A map engages with other maps, both material and mental, which together translate territory and historical time into specific categories of apprehension.

Such categories may eventually relate to the mapmaker's mission as emissary of a specific political power and historical project. Thus maps, understood to be both the material embodiment of memes, as well as a vehicle of the memes they symbolically communicate, spread like a "virus" the ideas of a particular cultural context and historical narrative. Maps are living documents in the memosphere inhabited by human beings: maps, as memes, propagate within the cultural "soup" which in turn becomes the memic mirror in which a determinate cultural entity represents and understands itself. A culture is a highly effective meme-generating and meme-copying entity. In this sense, culture is the meme of memes. Memes ultimately help us to participate meaningfully in human existence. As Susan Blackmore writes:

Humans are fundamentally unique not because they are especially clever, not just because they have big brains or language, but because they are capable of extensive and generalized imitation, and it is imitation that makes culture possible, for only imitation gives rise to a new replicator that can propagate from brain to brain, or from brain to artefact and back to brain (Blackmore).

The memeticist John Paull writes in turn in his paper, "Meme Maps: A Tool for Configuring Memes in Time and Space," that "the map is not the territory. A map can inform a discourse, and facilitate an understanding of a territory, a domain of interest, and that is just because much of the forest of information is, of necessity, discarded in the process of map making so that some of the trees can be better revealed" (Paull). A map in general and a meme map in particular express what Dawkins considers to be a key instrument of cultural transmission; it is the locus of ideational content interacting with other content-rich loci (brains and artefacts) within a meme-rich cultural environment. A map, including meme maps, captures the life-cycle of a culture's complex memic phenotype. It expresses ideational content in a state of ongoing interactive flux.

A map, as meme-rich artefact, performs and represents an important locus of cultural replication and, in the case of empire, belongs to the instruments of hegemonic memic expansion through space and time.⁴

⁴ Two other researchers into the nature and meaning of memes, besides Dawkins himself and Susan Blackmore, are John S. Wilkins: "What's in a Meme? Reflections from the Perspective of the History and Philosophy of Evolutionary Biology" and Daniel Dennett, "Memes and the Exploitation of Imagination." (see Bibliography) Dennett writes in this paper: "To human beings (...) each meme-vehicle is a potential friend or foe, bearing a gift that will enhance our powers or a gift horse that will distract us, burden our memories, derange our judgments. (...) So far, the meme's eye perspective may still appear to be simply a graphic way of organizing very familiar observations about the way items in our cultures affect us, and affect each other. But Dawkins

ON PÊRO VAZ DE CAMINHA'S LETTER TO KING MANUEL I ON THE FINDING OF BRAZIL: He who has the map has the world (as exemplified in four excerpts from the Letter)

The Letter marks a momentous memic event of historical bifurcation, i.e., before and after the “achamento” [finding, discovery] of the Brazilian coast on Wednesday, 22 April, 1500, specifically, a “monte” to which was quickly given the name “Monte Pascoal” rising above a dense natural setting given in turn the designation of “Terra de Vera Cruz” [Land of the True Cross].

1. “Ali por então não houve mais fala nem entendimento com eles, por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém” (Caminha 161). Both the historical and memic events occurring in 1500 converge in this Letter. The historical event in question marks both the vast rift between, and the sudden approximation of, two human communities, asymmetrically organized into empire and clan. Between the two communities, the Letter, the writing of which provides numerous observations (in service to posterior imperial interpretation and administration), also conveys, as memic event, the idea of the other, or of otherness, as the embodiment of “berberia,” i.e., the other exists outside the language of normative (i.e., Portuguese, European, catholic) subjecthood. The Letter creates a memic divide between, on the one hand, the incomprehensible speech of the Tupi and, on the other, the self-legitimizing language of scribes and kings. (The idea is, otherness is barbarous. This has proven to be a particularly virulent and enduring meme.) Caminha is both the dutiful author of the Letter and, as scribe, the representative of supreme authority (King Manuel I). Therefore, the Letter performs in situ an act of physical observation as well as a symbolic act of royal gaze and political appropriation (with Caminha as authorial proxy). The “berberia” contrasts tellingly with the Letter’s rhetorical,

suggests that in our explanations we tend to overlook the fundamental fact that ‘a cultural trait man have evolved in the way it has simply because it is advantageous to itself.’ Thus, memes, like genes, belong to the logic of selection (variation, heredity, and differential suitability or fitness within the cultural or natural environment, respectively). Memes, like genes, compete for survival, not necessarily in accord with individual human wants and desires. Dennett continues: “Minds are in limited supply, and each mind has a limited capacity for memes, and hence there is a considerable competition among memes for entry into as many minds as possible. This competition is the major selective force in the infosphere and, just as in the biosphere, the challenge has been met with great ingenuity.” On a theoretical level, this raises important epistemological issues. On the ethical level, memes, as explained here, are highly problematic. Is the Letter by Caminha a founding meme-vehicle ushering in the more competitive meme-pool of Portuguese empire vis-à-vis the indigenous communities of Brazil? In the encounter between meme-pools, how can human beings mediate distinct, competing memic memories and meme-reproductive capacities without committing memicide? Is that even possible in the context of empire?

linguistic, and narrative prowess, whose author implicitly or at least presumably believes in the underlying logic of discovery as essentially one of naturally hegemonic appropriation and expansion. The incomprehensibility of the Tupian language by the Portuguese seamen, as recorded in the Letter by Caminha, a representative of the crown, signals the imbalance of memic survivability which the encounter of the two worlds in focus here presages.

The Letter is not written as mere reportage. Caminha's interpretative schema is thoroughly embedded within the language of this document. Moreover, the "berberia" lies arguably not in the language of the Tupi, incomprehensible to the Portuguese, but rather in the consequences of the memic reiteration of the interpretative schema itself over historical time, contextualized by unequal frameworks of power and stages of cultural history.

2. "Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse a eles e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença" (Caminha 170). Once again, the Letter, as the symbolic eyes and ears of the Portuguese crown, and buttressed by the author's interpretive schema, records in this passage an important aspect of the narrative of Empire. The latter, as the site of power and discourse, subsumes "inocência" under the more encompassing logic of empire. The Tupi's "inocência," therefore, becomes part of the larger discourse of altar, crown, creed, and cross, which is not innocent but rather *effective* in its institutional and doctrinal pretention to hegemony. A hegemony which considers the Tupi's innocence to be a sign of their incomplete subjectivation of power and knowledge relations.

3. "[E]sta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quizerem dar". (...) "Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E praz-erá a Deus que com pouco trabalho seja assim" (Caminha 170-171). Caminha continues to develop the interpretive schema of the previously analysed excerpt. The Tupi's "innocence" guarantees their permeability to swift and effective memic invasion, in this case, that of religious content, due to their "simplicidade" and goodness. Caminha's depiction of the Tupi, which anticipates the conceptualization of the noble savage in the European literary and philosophical tradition, is a problematic figure, having often been used as evidence of Portuguese beneficence vis-à-vis the indigenous peoples of present-day Brazil, in fact, a distortion of the historical record. In regard to Portugal and its treatment of indigenous populations, the historian C. R. Boxer, in his *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, addresses this issue in the following terms, specifically concerning Caminha's Letter and the aftermath of the Portuguese discovery

of Brazil in 1500. After quoting the excerpt of the Letter (also excerpted above), Boxer writes:

This Portuguese anticipation of the eighteenth-century French *philosophes*' conception of the 'Noble Savage' is often cited by modern writers as evidence of the Lusitanian lack of a colour-bar and the Portuguese proclivity for mating with coloured women. In point of fact it was merely the natural reaction of sex-starved sailors, and it can easily be paralleled by similar reactions on the part of eighteenth-century English and French seamen to the scantily clad Polynesian beauties of Tahiti and the Pacific Islands. Moreover, this flattering comparison of these Stone Age savages [sic] with the innocent inhabitants of an earthly paradise or a vanished golden age did not last very long – any more than did the similar reactions of Columbus and his Spanish mariners to the Arawaks of the Caribbean Islands discovered on his first voyage. (...)

The enslavement of the Amerindians was categorically forbidden by the Crown in 1570, save in cases where they might have been captured in a 'just war', or from cannibal tribes. This decree was not taken very seriously by most of the *moradores*, but other causes combined to reduce the numbers available for work on the plantations. With the decimation of many Amerindian groups through wars and the introduction of European diseases such as smallpox, and with a high death rate among Amerindian slaves who could not endure plantation servitude, the *moradores* were increasingly forced to seek an alternative supply during the second half of the sixteenth century (Boxer 85, 88).

4. "E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram connosco e alçaram as mãos, ficando assim até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que certifico a Vossa Alteza nos fez muita devoção" (Caminha 93). This idyllic scenario of spontaneous memic contagion of altar, cross, and creed, presumably exhibited by the Tupi who attended Mass alongside the Portuguese before the latter's definitive departure for India, would soon turn into one of enslavement, disease, and death, as seen above in Boxer's examination of the historical record. Yet another approach to the scene reported by Caminha can be found in Dawkin's discussion of religion as a kind of viral replicator. In his "Viruses of the Mind", the evolutionary biologist writes:

I have already alluded to the programmed-in gullibility of a child, so useful for learning language and traditional wisdom, and so easily subverted by nuns, Moonies and their ilk. More generally, we all exchange information with one another. We don't exactly plug floppy disks into slots in one another's skulls, but we exchange sentences, both through our ears and through our eyes. We notice each other's styles of moving and dressing and are influenced. We take in advertising jingles, and are plausibly persuaded by them, otherwise hard-headed businessmen would not spend so much money polluting the air with them.

Think about two qualities that a virus, or any sort of parasitic replicator, demands of a friendly medium, the two qualities that make cellular machinery so friendly towards parasitic DNA, and that make computers so friendly towards computer viruses. These qualities are, firstly, a readiness to replicate information accurately, perhaps with some mistakes that are subsequently reproduced accurately, and, secondly, a readiness to obey instructions encoded in the information so replicated (Dawkins: *Viruses* 1991).

The Tupi's *mimetic* abilities in regard to the Portuguese catholic sailors, whom they observe and ostensibly imitate in prayer and in genuflexion – which Caminha interprets to be a sign of their pre-ordained memetic permeability to the rituals of faith and empire –, can therefore be seen to lie at the crossroads of complex historical and memetic factors.

The Letter's reportage of otherness apprehended on the Brazilian coastline is not neutral. The Letter possesses neutrality only in the sense that the author (and, implicitly, his royal reader) considers the idiom of reportage to lie at an angle equidistant between the temporal unfolding of events witnessed and the redemptive and imperial truths which are believed to guide these very events. This authorial equidistance between reportage, reality, and truth, which the Letter performs, belongs ultimately to the logic of empire. The Letter turns historical circumstance into an instance of self-conferred civilizational inevitability and self-referring moral imperative. Ultimately, empire can be seen to seek conversion of its particular memetic density into natural law, which empire both invents and imposes.

Caminha's letter as map and narrative of empire

The Letter presages the setting into motion of substantive changes affecting identity, for instance, from that of Tupi into Indian and from Indian into subject of empire. Indeed, the Letter performs an array of symbolic transformations we note below such as that

- from matter or material reality into geographical entity;

- from geographical discovery into Terra de Vera Cruz;
- from tribal community into commercial and military outpost;
- from outpost into outskirts of an imperial realm;
- from an extensive area of the South American continent into “Brazil”, i.e., a possession of empire;
- from indigenous cultures into cultural periphery (within the context of the history of the Portuguese empire);
- from cultural alterity into gold, silver, the red dye of Brazilwood, future religious converts and an enslaved workforce; all these multiple material and symbolic exchanges vouchsafed in part by the transformation of territory into map.



In addition, the Letter is a foundational text: it founds a new meme (“Brazil”) within the lexicon of empire and its geopolitical order. What, then, is the work of empire if not that of furnishing the map of maps, i.e., positing itself as the supreme memic center of gravity? In the context of the imperial narrative present within the Letter as symbolic map and meme, we detect the following aspects:

- the transposition of empire’s “script” on to new territories; the naming of a center and its peripheries;
- the periphery is designated to prove in a sense the very existence of the center; the center is real to the extent that it names and maps a periphery;
- the center performs its memic significance by positing difference as part of a larger and homogenizing civilizational narrative which it (the center) governs and controls;
- a map negotiates a continuity between the meaning of exchange and expropriation, communication and domination, colonization and exclusion; unity and hierarchy;
- a map transmits an administrative, discursive, pedagogical, symbolic, and spiritual model: it makes difference and otherness presumably predictable, i.e., it codifies and replicates the predictive and predicative power of empire, i.e., empire’s ability to reproduce memically the center on to the periphery;
- the Letter is a founding meme, reproduced within the meme pool of Portuguese cultural memory;
- ultimately, the Letter indicates and expands the nexus joining knowledge with power.

The Letter becomes, then, a strategic memeplex for the transposition of empire on to new memic territories (i.e., minds) whereby

- the map identifies a center, expands its socio-political agency, and, as part of a civilizational narrative, instructs the reader as to the licit reading of maps and its scripted territories;
- a civilizational narrative, thus made central, becomes the map of maps, the ideational center of all narratives; it performs as the perfect mirror of the world, i.e., the official atlas of imperial memory whereby it also claims a memic equilibrium between center and realm;
- a civilizational project is a strategy for narrative survival by way of material and immaterial sovereignty over other narrative complexes or memplexes;
- the civilizational project present in the Letter augurs the elimination of cultural agency in regard to the “índios” it describes: they will henceforth have neither cultural autonomy nor a specific narrative center of gravity within this project;
- an imperial project chooses, as its fundamental task, the spreading of its all-encompassing memic code, its self-authorized, sovereign meme pool;
- the “índios” are not seen as bearers, or initiators, or creators, of their own memic density; the center, i.e., the narrative center of empire provides, enforces, and administers the instructions contained in the very discourse of empire.

An imperial project posits the memic penury of others, of otherness, while at the same time providing a redemptive narrative for the refractive disturbance embedded in alterity. This project predicates and codifies the subalternity of other cultural maps: it purposively misreads the culture of otherness in order to reproduce itself more completely upon the hitherto autonomous itineraries of difference. Thus, the Letter speaks for the center, speaks to the center, and speaks within the center.

Furthermore, the Letter constitutes a fulcral text given: 1) *the purity, so to speak, of the historical event* of discovery in 1500, whereby members of two hitherto completely separate cultural realms meet for the first time and, simultaneously, 2) *the purity of the memic event* of this momentous encounter, whereby the empirical apprehension of the other brings Tupi and sailors face to face with a first-hand experience of alterity. This experience of (ethnological) difference is absolute (hence still unmediated) and without precedence (no previous historical record concerning the Tupi). Their apprehension of difference is irrefutable and foundational (having been captured by the sensory apparatus of their human physicality). Difference is therefore immediately translated into sensate reality. In this case, the sailors’ senses are evidentially compelling when it comes to the powerful presence of difference, as embodied by the Tupi they meet. The memic event is doubly absolute inasmuch as the bodies and minds of the Portuguese crew, endowed with their internalized cognitive, symbolic,

and cultural maps, embody they themselves the absolutely unique and yet finite memes they will henceforth transform into future personal narratives based on their direct experience of difference. (The traveller – whether sailor or scribe – is a moving vector of memes; the traveller is a living boundary-line between gene and meme, flesh and symbol, sameness and difference.) To the contemporary mind, of course, difference is neither absolute nor unmediated: we are all inhabitants of a planetary-wide Tower of Babel where we continually negotiate paths between alterity and identity both within and outside ourselves. In contrast, the fate of the Portuguese sailors' and scribe's apprehension of difference must be understood within the larger imperial narrative at work within and beyond the historical moment recorded by the Letter, as well as in the context of early, empire-building modernity. Notwithstanding these historical circumstances at play in 1500, if a meme is a function of imitation and transmission in the cultural medium, then difference, as experienced by the Portuguese sailors, portends, potentially at least, a different understanding of human beings under the guise of a new memplex: human beings as, ultimately and revealingly, our intimate strangers; the act of discovery as also one of self-discovery; the world as a modern-day Tower of Babel in service to greater understanding and permeability to difference. Today, the Letter can therefore be seen as a highly pertinent document informing the ongoing critical dialogue of cultures in a post-empire, increasingly globalized world.

In fact, although the Letter functions as a founding or foundational text because it begins the work of transforming a territory into a map and ultimately submits this map to the map of maps which is empire, the event of the “*achamento*” is also, paradoxically, almost *uneventful* inasmuch as:

- difference is assimilated into a single history, a single imperial discourse;
- difference is presented as predestined to sameness, i.e., to the doctrinal, discursive center;
- thus, *there is no difference, only circumstantial (provisional) distinctiveness*;
- there is only one history, no becoming; (see Deleuze, footnote 8)
- there is only the positivity of one history, i.e., the ubiquity, immediacy and memic velocity of one history as it inflects into one identity;
- which reflects the aim of the logic underpinning the self-legitimizing history at work in the Letter: the attainment of imperial homeostasis for the ideological and geopolitical center known as Portugal.

The task of civilization and empire

Civilization reconfigures space, alters the meme pool, and introduces new memic events (altar, cross, crown, and creed). Civilization transforms space, thereby rendering it more memically complex, and orientates the ongoing

human adaptive process at work between nature and culture. It classifies, codifies, and hierarchizes. Empire, in turn, instructs. Empire creates a filiation, not between nature and culture, but rather between center and colony. Civilization is a strategy for meme multiplication; empire transforms material and immaterial *abundance* into hegemonic maps. (Maps are sometimes treasure maps.) The ideology of empire, as seen in Caminha's Letter, brings into play the multiple dimensions of empire and civilization, colony and center, maps and territories. If civilizational history is also the history of its memetic success, then empire is a strategy for memetic survival and sovereignty over other narrative complexes (meme pools and memeplexes). Empire interprets memetic success as a means not only to transfigure territory into the productive maps of hegemony but also as a mandate to rescue human beings from themselves, i.e., empire rescues them from their invisibility, displacing them on to the periphery of dominion inasmuch as they have hitherto existed off the imperial-civilizational map.

Thus the narrative of empire is closely linked to the empire of narrative, i.e., empire, as the map of maps and as strategy to become the meme of memes, produces the symbolic book which reads the world, embodying a signifying practice which equates the world of empire with the world:

- empire names itself as center of agency, the memic author of all books (a book doesn't speak but it does instruct the reader/subject (subjecthood itself) as to how to read it);
- empire claims the memetic penury of otherness;
- empire maps, i.e., codifies, the itineraries of difference: it imputes subalternity to otherness; it discovers peripheries; it establishes the misreading of cultural difference and, simultaneously, provides a redemptive narrative for the otherness it subsumes;
- empire is the symbolic atlas of maps; it posits unity by inventing otherness, yet also by excising alterity.

Summarizing, then, the Letter by Caminha portends memetic abundance flowing from the royal center to the barbarous periphery. It also implies the memetic penury of others. In this misrecognition of otherness, the Letter suggests a memic divide between the Portuguese and the Tupi. From a memic point of view, civilization could be considered to be the narrative of this division and its justification. Thus, Caminha's Letter – memically understood from the standpoint of what is advantageous to the memes, in accord with Dawkin's statements – must misread what Caminha believes to be the Tupi's permeability vis-à-vis the memes of Empire. The altar, the cross, the creed, and the crown would be, in that case, full of inevitable memetic persuasiveness inasmuch as a civilization is awash with memes possessing many means of memetic contagion.

Another aspect of empire's cognitive project, as evidenced in the Letter, would be to reduce otherness to something predictable, codifiable, and mappable: the act of exchange would then become an act of expropriation. What is at stake, is empire's ability to increase its memic power vis-à-vis difference. Such is the civilizational dialectic of empire and colony. The meme birth event of 1500 both creates and destroys a world. Communication, even in the case of the pseudo-neutrality of Caminha's Letter, is more than mere reportage or unpretentious narrative: it is above all the transmission of a power-knowledge nexus. Language, even the language of reportage, is a particularly favorable medium for the transmission of instructions: it is a vehicle for unimpeded memic domination.

The Letter functions, then, within the continuity of a specific memic center of gravity: the expanding narrative of the Portuguese maritime empire. The Letter, written by Caminha far from the metropolitan center of empire, acts nonetheless as empire's perfect mirror. The center is all the more real because it identifies and maps a periphery. The center becomes all the more real to the extent that it produces authors and scribes who can effectuate the symbolic and memic reproduction of the center on to the periphery it creates.

The work of empire includes the transposition of empire's map – its memic script – on to new territory. Despite the matter-of-factness of Caminha's epistolary reportage, it is possible to read the document in light of the logic of empire: 1) a non-emancipatory encounter between center and periphery, and 2) empire as a hegemonic signifying process. Thus, in the logic of the Letter, the Tupi are displaced historically, symbolically, and memically:

- from edge to periphery;
- from invisibility to visibility;
- from savagery to subjectivity;
- from ignorance of empire to consciousness within the logic of empire;
- from ignorance of empire to the omnipresence of empire;
- from the status of innocent immaturity to the redemptive logic of subordination;
- from barbaric limbo to subjecthood (even subaltern subjecthood) within the context of Portuguese history;
- from community to colony; from Tupi to Brazilian;
- from "berberia" [barbarousness] to assimilation into the meta-narrative of empire.

The center is (the) real. Paradoxically, the periphery must now exist to prove the existence of the center through its memic reproduction. Encounter, exchange, communication, and reproduction: these become the acts of an all-encompassing center. Caminha reports the encounter in 1500 between Tupi and



the crew of the Portuguese fleet while on their way to India. Caminha reports the ensuing sequence of events relating to this encounter. By doing this, Caminha, in addition to scribe in service to King Manuel I and narrator of the first Portuguese encounter with the peoples of South America, becomes also an author of empire.

The paradox of empire (Does the territory inevitably precede a map? Can a map become a territory? Can a territory remain a territory?)

In the Letter, Caminha requests that his son-in-law be allowed to return to the Portuguese homeland from his present state of exile on the island of São Tomé. The Letter functions, then, as a multi-layered, rhetorical ritual of exchange (linguistic, symbolic, and material), e.g., the exchange of feathers and other objects between the Tupi and Portuguese sailors, which Caminha relates in his narrative, occurs in parallel to the author's hope that the Letter be gratefully received by the King in exchange for the release of his son-in-law from exile. The author of the Letter unpretentiously and unwittingly (but not ingenuously) surpasses the matter-of-factness of reportage. Indeed, the Letter's import surpasses by far the author's self-awareness as author. It symbolically proffers a world to the Portuguese crown. Moreover, the organization of the Letter's content belies, as already stated, any idea the reader might hold as to the language of reportage as a purely neutral kind of writing. The very material existence of the Letter constitutes a new kind of object in the universe: a new kind of memic invention, i.e., the Letter as a non-monetary instrument of exchange, first, for the liberation from exile of his son-in-law, second, the first step toward the exchange of human beings for enslaved labor, the concentration of economic wealth, and increased imperial power. Indeed, the Tupi people had *already* become an object of exchange in the very act of writing the Letter.

We have seen that the Letter signals the purity of a memic event: the inaugural encounter between Europeans and an indigenous people of a yet-unknown or largely unknown continent. Map making is, at this stage, literally a work-in-progress. The Letter registers an extraordinary memetic event, i.e., where two utterly separate meme pools meet. Caminha, the Letter writer, the exchange-artist, the narrator of this memic event, authors a document in which we, the readers, can reflect upon authorship as the embodiment of a particular memic memory, i.e., an internalized cognitive apparatus. This apparatus is of a physical and symbolic nature: it functions like a living map.

Thus, the Letter performs as witness to a founding memic event, as well as unwittingly reflects the author's memic commitments as author:

the Tupi are not seen as bearers of a stable, autonomous memetic domain, or endowed with a narrative center of gravity potentially both resistant and contributing to a dialogue of memic regimes;

they are therefore deemed ready to be inscribed on to the script of empire, which will carry the instructions for the rewiring of memory and the memic colonization of consciousness;

there is little or no attribution of consciousness to the Tupi, i.e., consciousness as narrative center or as an independent cultural center of gravity; neither will they henceforth be granted autonomy to manifest such consciousness;

moreover, civilizational hegemony, as enacted and performed in the Letter, comprises an all-encompassing, unifying meme code;

and, as we have seen, Pêro Vaz de Caminha, as scribe of empire, maintains a stable and loyally normative position within the signifying intention of the Letter and the civilizational project of empire, amply evident in his reportage of (what he decides to be a demonstration of) the religious readiness for conversion to catholic orthodoxy by the Tupi during a Mass given by the fleet's religious representatives).

Empire: Discovery and disappearance

And yet, the discoverers, as described and witnessed by Caminha, of whom he is an active participant, discover almost nothing: the discoverers see solely or almost exclusively themselves inasmuch as alterity is seen through their discursive lens and the monological bias of their own consciousness. *The Letter functions therefore as an act of making the Tupi "visible" within a larger framework of invisibility.*

To write is, as seen in the Letter:

- to render opaque, i.e., to know through organized distortion;
- to see difference through sameness; to colonize alterity;
- to write the other is both an anachronistic and founding act insofar as everything about the other is ironically always, from the perspective and logic of empire, already known; and, memically, empire already occupies the entire cultural space of consciousness.

Thus, to write about is to write over:

- to speak about, is to speak over, to speak for;
- to represent is to re-present, to present anew;
- reportage in this sense is an integrally attributive or predicative act. Here reportage and fabulation are in fact synonymous: what the senses capture and the mind actually sees become a foundational, predicative act in the context of the major memic event reported by Caminha in his Letter;

- the indigenous peoples the Portuguese meet are symbolically mediated by the author. They become the object of numerous forms of appropriation which the Letter both inaugurates and presages.

Ultimately, to write the other or to write about alterity is both a memically founding/foundational act, as well as, paradoxically, a deeply and surprisingly anachronistic act by which the superposition of an already existing mental map on to another (expressed through the already operative categories of time, space, history, values, and institutions) takes place, just as one consciousness can be translated (and misinterpreted) by another. *To write is in fact also to unwrite. To write is to include by excluding. The Letter is also this: the appropriation of the other by way of the excision of alterity.* Brazil does not yet exist in the Letter except in the sense of belonging henceforth to the map of empire. The great memic birth event which occurred at the moment of the “achamento” of the “Terra de Vera Cruz” and the ensuing encounter with the Tupi which the Letter records inaugurate in turn the flooding inward of a meme pool to be largely determined by empire.

Summarizing, the act of discovery [“achamento”] and the act of disappearance (within the logic of empire) occur simultaneously:

- the Letter is significant precisely for what it doesn’t see: the discursive mobilization of alterity into the hegemonic narrative of empire;
- the reportage of otherness, i.e., the representation of difference through sameness, whereby the discoverers see primarily themselves;
- reportage — which the Letter purports to perform — is not a neutral act; reportage in the Letter can be shown to be an integrally attributive, predicative act vis-à-vis the alterity of a newly discovered humanity and environment;
- which means that reportage can only lay claim to being a pseudo-neutral, pseudo-objective form of writing;
- the Letter reflects Caminha’s belief in the fullness of the interpretive grid of cosmos, creed, cross, and crown embodied by empire, which he, as author, both represents and upholds. The letter is an epistolary map of empire.

A final consideration on empire from the standpoint of the contemporary tower of Babel

In modernity, knowledge does not console; it cannot conceal or dissimulate the burden of history. Neither can it camouflage the history of empire at the core of European consciousness. Modernity has come to understand the

problematic nature of communication, i.e., it no longer has a ready answer for the question of whether something can be effectively said, and once said, be in fact understood. In the Letter, however, knowledge is clearly redemptive and largely free of internal critique given that Caminha possesses rhetorical, doctrinal, and institutional certainty. Consequently, there is no manifestation of risk and threat in the modern sense present in the Letter: the document bears witness to an age when a nation's seaborne history is sedimenting into empire. Thus, we are very far from the Enlightenment's cognitive project to produce the necessary theoretical and political concepts for use by human subjects within a self-conscious historicity of emancipation (leading eventually to the dissolution of the historical pattern of colonizers and colonized), or from the post-Enlightenment critique of western progress and civilizational logic, and further still from the liquid postmodernity of which Zygmunt Bauman has written. The Letter offers the reader a largely pre-modern⁵ understanding of the world: matter transmutes into symbol in a non-problematic, albeit often bellicose, fashion. Dangers abound, but they pertain to the order of fate, providence, and the folly of human imperfection. Furthermore, as a document rooted in a largely pre-modern though transitional understanding of cultural history, Caminha is a non-anthropological, non-ethnographically-minded witness. There is therefore no problematization of the perception of the otherness of others in the Letter, no question of the intrinsic value of their alterity (*vis-à-vis* the logic of a

⁵ Nonetheless, even a pre-modern understanding of human experience in its collective and historical sequence of events belongs to what historian Hayden White considers to be a misappropriation through narrative of the essential characteristic of history: its "intrinsic meaninglessness." In Eric Charles White paper, "Contemporary Cosmology and Narrative Theory," the author examines this "meaninglessness" eventually to espouse Northrop Frye's tropological emplotment of literature and Jameson's view that "[s]torytelling is essential, then, if one would remain, in Jameson's phrase 'political and contestatory.'" (White 93). The author approaches the history of cosmological history in a conceptually rich way linking critical theory to the history of cosmological models. Furthermore, E. C. White's presentation of Hayden White's critique of historical narrative is pertinent to our reading of Caminha's Letter as not only an act of reportage but, ultimately, as a proto-narrative of empire: "Hayden White casts doubt on the legitimacy of narrative as a way of making sense of human history when he says that the importance traditionally attached to 'narrativity in the representation of real events arises out of a desire to have real events display the coherence, integrity, fullness, and closure of life that is and can only be imaginary.' (...) The belief that history constitutes a vast 'untold story' is thus a dangerous illusion. If all knowledge is ideological, in the sense that it serves the interests of some particular individual or group or reflects a historically relative apprehension of the meaning of reality, this 'is especially true,' White says, 'of historical knowledge ... that appears in the form of a conventional narrative.' Historical master narratives provide the means for legitimating the domination of one group over another, or if one follows Foucault, the disciplining and normalization of whole populations. (...) Master narratives embody totalizing visions that have as their practical consequences demands for consensus and acquiescence" (White 91-92).

hegemonic civilization on the way to empire).⁶ As we have seen, Caminha does not consider the indigenous peoples the Portuguese encounter as creators of an autonomous reality, or cultural totality, endowed with a cultural paradigm to be kept independent of his own acculturated perspective. As a pre-modern, then, Caminha does not recognize the presence of alterity within the self-sameness of his own identity. The Letter, operating necessarily outside the historical consciousness of XXIst-century humanity, could not internalize within its discursive universe the contemporary awareness of history as accident, catastrophe, or crisis.⁷ Nonetheless, owing to the purity of the memic and historical events the

⁶ It is in this context that we must disagree with José Augusto Seabra, who states in “A descoberta do Outro na Carta de Pêro Vaz de Caminha,” that “[e]stamos perante um discurso que releva arquitekstualmente de vários registos, desde o do género epistolar, de que se reclama, ao narrativo ou mesmo poético passando pelo que hoje designariamos como etnológico ou antropológico.” He refers to the “instante privilegiado de uma descoberta mútua,” when, despite the meager exchanges of goods, there is in fact no sign of mutual (self-)discovery. With regard to Caminha’s observations reported in the Letter, Seabra comments: “Se na descrição da natureza luxuriante do que julgava ser uma ilha, Pero Vaz de Caminha é relativamente sóbria, já na maneira de apreender as atitudes e os traços psico-sociológicos e culturais dos aborígenes eles se alonga em minúcias de observação, mostrando como reagem à presença imprevista de estranhos irrompendo do oceano,” endowing Caminha with a critical perspective (i.e., psycho-sociological and cultural insights) which arose only in the nineteenth- and twentieth centuries with Durkheim, Marx, Malinowski, Weber, Freud et al. The author also attributes a fundamentally scientific attitude, i.e., one of organized skepticism, which Caminha could not have had, living and writing, as he did, before the advent of modern scientific practices, i.e., specialized knowledge-producing and knowledge-diffusing communities equipped with strong experimental research traditions, as well as sophisticated laboratory practices in conjunction with internal mechanisms of self-correction and a denotative enunciatory style: “Pêro Vaz pacientemente vai inventariando, por vezes suscitando reacções dos seus interlocutores com certos stimuli como se agisse ao mesmo tempo como semiólogo, psicólogo ou sociólogo, em suma, como antropólogo em missão” (Seabra).

⁷ Paul Virilio writes: “Since, at every moment and most often unexpectedly, everything happens, a civilization that sets immediacy, ubiquity and instantaneity to work brings accidents and catastrophes on to the scene. So as to avoid in the near future an integral accident on a planetary scale, an accident capable of incorporating a whole host of incidents and disasters in a chain reaction, we should right now build, inhabit and plan a laboratory of cataclysms – the technical progress accident museum, so as to avoid the accident of substances, revealed by Aristotle, being succeeded by the knowledge accident – that major philosophical catastrophe which genetic engineering, coming on the heels of atomic power, bears within it. Whether we like it or not, globalization is today the fateful mark of a finitude. Paraphrasing Paul Valéry, we might assert without fear of contradiction that ‘the time of the finite world is coming to an end’ and that there is an urgent need to assert that knowledge marks the finitude of man, just as ecology marks that of his geophysical environment.” (see Bibliography) The catastrophe of which Virilio writes informs the consciousness of contemporary modernity. The historical event of 1500 which occurred at the Portuguese-designated Terra de Vera Cruz at the beginning of modernity brings into play forces both incubatory and premonitory which only later would become self-consciously problematic. In the Letter, the consciousness of catastrophe (as something inherent

Letter records, and Caminha's characteristics as author, observer, narrator, and representative of Portugal's expanding geopolitical power, the Letter is an invaluable document in regard to the history and nature of empire.

The TERRITORY: Fernando Pessoa and the other empire

Fernando Pessoa does not know, or rather chooses to disturb, the difference between a map and a territory, or, more radically, undermine the familiar pattern leading from territory to map. Why? Because the territory is always in the process of being created whereas the map performs the territory's having-come-into-being. A text is a territory or, at best, a text is an unstable map, full of lacunae and shifting boundaries. Its neighboring territories are also in flux. It may be that a territory has in fact more edge than boundary, certainly more edges than fixed boundedness. A territory, being more unstable than a map, cannot name and organize space as a map does. Instead, a territory announces its own process of becoming as such. In fact, a territory can remain a territory; it can resist the conversion into a map.

One travels with a map; one travels within a territory.

Nonetheless, even a territory, or better, a textual territory, as in the case of Pessoa's heteronymic writing, encompasses a desire to name. To name within a territory, however, is not to possess the thing named. To name within the framework of the territory means to express the beingness of things in their intentional urgency and primeval emergence, i.e., in a state of existential presence. Thus, Campos, the author-heteronym of "Tabacaria" ["Tobacco Shop"] writes in regard to fellow heteronym Alberto Caieiro's poetry:

Estes versos da sensação directa, contraposta a sua alma aos nossos conceitos sem naturalidade, a nossa civilização mental, artificiosa, contabilizada em gavetas, rasga-nos todos os trapos que temos por fato, lava-nos a cara da química e o estômago dos farmacêuticos — entra pela nossa casa dentro e mostra-nos que uma mesa de madeira é madeira, madeira, madeira, e que mesa é uma alucinação necessária da nossa vontade que fabrica mesas (Pessoa: Notas 84).

Campos points out in this passage taken from the *Notas para a Recordação do meu Mestre Caieiro's* the "master's" poetic mission: to read the world differently, to undo the established maps of signification, to erase civilization's infirm glossing of the real (in detriment to the real's non-conceptual empirical fullness and immediate sensorial expressiveness) into abstract foot-notes (symptomatic of the modern bureaucratization of mind) and the critique of modernity as a

within a particular civilizational logic) is deferred: there is no problematization. This non-problematization is, however, premonitory of future catastrophe. This non-problematization is in itself catastrophic. The history of consciousness is also the history of its catastrophic conditionality.

primary source of alienation within the logic of present-day civilization. Consequently, the established maps of memory alienate us from the emphatic presentness (“madeira, madeira, madeira”) of the real. In contrast, the real is inhabited by walking, speaking territories of sentience, i.e., embodied consciousness. To travel within a territory is to speak the unmediated (and therefore undistorted) language of atoms. (No matter that Pessoa’s pervasive irony subverts the apparent unilateral truthfulness of “master” Caeiro’s vision: the latter’s invocation of empirical fullness, his return to phenomenological presentness, and his undoing of the maps of civilizational memory are in turn acts within Pessoa’s larger dramatic subterfuge which underpins his work: the deferral of any ultimate settled account of the relationship between world, mind, language, and being.) Therefore, a poem by Pessoa performs a map, but it is a map radically destabilized and ultimately undone. It effects the exile and rehousing of mapped being into a speculatively sentient territory.

In light of our reading of Pessoa’s oeuvre, we assert that

- a poem, which is a territory and therefore not a map, embodies a highly reflexive state of sentience;
- in the absence of definitive maps, we are left with the (provisional yet at the same time inexhaustible) consolation of unsettled territories: the universe reveals itself to be ultimately pluricentric, identity is forever adrift (subject to states of irony without closure), and unity has definitively been denied;
- consequently, in regard to Pessoa’s work, a map and territory undergo an identity crisis: their logical distinction, their cognitive sequence, and their purposes have become radically unstable;
- in brief, a map becomes a territory in Pessoa. It is well known how much this territory is one of heteronymic displacements of identity, with the coterminous dissolution of the traditional belief in authorial unity, and the unmapping of the bourgeois subject (i.e., as a stable, sedimented, pre-ordained entity of historical consciousness). Mimetic illusion is negated: a text is not a mirror or model of the real. Instead, a text is the performance of the real as a process of ongoing embodiment or becomingness. Pessoa’s oeuvre highlights the high modern search for a language of being that both posits and negates earlier ideas of unity; it reflects the conflict between literature as a means to rescue history (from an internal logic of destruction) and, concomitantly, as a means to rescue us from history.

To carry out this vast cognitive project of re-territorialization of mind and meaning, history and being, Pessoa poses elemental yet unanswered questions: Where does consciousness most authentically dwell? Does it dwell primarily

within discrete units of self-awareness called subjects? The poet's partial answer to this question lies in the creation of the heteronyms, who function less as human personalities endowed with authorial duties (which Pessoa himself disavows) but rather as textual strategies. It is true that Pessoa attributes "biographies" to his heteronyms. However, these biographies are a mask and a device: they name the unnamable, they plot shadows, and, ultimately, they posit provisional maps of the ultimately unmapable by giving sentient chaos a fictional face and sensibility. They are in fact a supreme function of fiction itself, which, in this case, engulfs the reader within a new framework for the apprehension of the real.



By dismantling the bourgeois subject (more specifically, its false stability and the equivocal contractual stasis the bourgeois subject posits as operating between world, mind, language and being), Pessoa undermines the established maps of perception subsequently to reveal fresh territories of consciousness, i.e., the immaterial abundance just beyond the shambles of empire and empire's tattered maps. We recall that when we read a map, we can also copy it. We reproduce it by internalizing it. It then becomes a highly repeatable meme. It can be memorized. It can be taught. It deploys a civilizational logic. It represents power on land and sea. In contrast, within the interpretive framework of the territory as we have defined it, the poetic text becomes a site of reflexive and unsettled intensity. It reactivates and extends the semiotic territories of being, consciousness, world, and being. Nonetheless, like a map, a text potentially embodies a highly effective and highly memorable meme pool, bearing with it fresh insight into our collective cultural history. Unlike a map, however, this poetic territory occurs at the level of still barely documented perception, thereby restoring to language its visionary grammar and speculative edge.

Pessoa's heteronymic universe enacts a complex strategy for the introduction of a radically new set of memes, or memplexes, within the established cultural map. The introduction of a new meme complex within a cultural reality requires a tremendous expenditure of cognitive and material resources. It strategizes by appropriating the resources of the inherited and highly copied memeticized material, and then proceeds to subvert this meme map into fresh territories of insight.

The Pessoaan agon between knowledge and sentience from map to territory/from work to text

The Pessoaan poem is above all a text and a territory. Because a territory is highly self-reflexive, it always foregrounds its reflexive coming-into-being. It admits and invites complex textual ambiguities through the medium of the

self-reflexive utterance The Pessoa text embodies presence as fragment on the one hand and points to presence as totality on the other, maintaining a disquieting signification among the competing maps and territories of knowledge and consciousness. The poetic text becomes, then, an unclassifiable (i.e., radically ironic) apprehension of the real, outside established patterns of discernment, outside memetic stasis, outside bounded paths of knowing and remembering. Tellingly, the heteronym Alberto Caeiro writes in poem XLVI of the sequence of poems titled *O Guardador de Rebanhos* [The Keeper of Flocks]: “Procuro despir-me do que aprendi,/Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,/E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,/Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,/Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,/Mas um animal humano que a Natureza produziu” (Caeiro 82-83). The irony of these verses lies in the seemingly irresolvable contradiction of the text in which they appear: How does one forget one’s own established map of consciousness? How does one alter the already defined neural paths from animal sentience to hominid consciousness? What are the rules for such alteration? How does one rethink thought itself in the very process of thinking? How does one effect within oneself a radical critique of established, internalized patterns of cognition? Is it in fact possible to reinvent mind? Is there a transcendent principle at work within the contingent being of the human animal? Where is such a transcendent principle located if not, paradoxically, in the sensory limits of our finite, earthbound creaturehood? A poetry whose coming-into-being effects such a speculative journey cannot be said to constitute a verbal map in which a stable contract between world, language and being peacefully converge. Rather, it constitutes an immaterial territory, i.e., an unsettled terrain where the poem functions as the locus of an emergent memetic field. This emergent memetic field reveals the scope and aim of Pessoa’s radical form of poetic inquiry which seeks to bring forth new epistemological tropes and fresh patterns of cognition. Thus, Pessoa’s poetry has moved us from the stable maps of cognition to the unsettled territories of perception: its meanings emerge therefore in a state of becoming, not one of location (within fixed coordinates of signification).

A book is a map; a text is a territory. Roland Barthes’ seminal study of the epistemological underpinnings of both work and text in light of structural linguistics and structuralist theory of literature are highly suggestive in regard to the distinction we have established between map and territory in regard to Caminha’s *Letter* and Pessoa/Campos’ “*Tabacaria*.” According to Barthes, “The Text is plural. This does not mean only that it has several meanings but that it fulfills the very plurality of meaning: an irreducible (...) plurality. The Text is not co-existence of meaning, but passage, traversal” (Barthes 59) in a way reminiscent of the traveller who traverses a territory. Moreover, the text, given the essential

plurality of its signifying practice, cannot, like a map, name a center, a central memic paradigm, a fixed nexus of truth. Instead, a text, like a territory, is in a state of perpetual becoming: “the Text is experienced only in an activity, in a production” (Barthes 58). Consequently, the textual territory performs this production: it performs as territory by disavowing the master narrative of maps, authors and rulers. Furthermore, the poetic territory of a text is an orphaned text: “The work is caught up in a process of filiation. (...) The author is reputed to be the father and the owner of his work (...). The Text, on the other hand, is read without the Father’s inscription” (Barthes 61). Analogously, the relationship between Pessoa (as author) and the territories of interwoven fictive subjectivities called heteronyms he creates is also one of unstable filiation: the author “disappears” amidst a virtual forest of identities and masks. Between the author and the text there is no question of authorial paternity but rather one of difference, ironic interval, and ludic elusiveness: “It is not that the Author cannot ‘return’ in the Text, in his text, but he does so, one might say, as a guest” (Barthes 61). A map has a (political, hegemonic, administrative, narrative) center; a territory has edges and invites traversal. A literary work has an author; in contrast, a text “is structured but decentered, without closure” (Barthes 59). A text subverts long-settled classifications of power and meaning, memory and knowledge. Understood in this way, Pessoa creates a poetic territory – a heteronymic textuality – which ultimately serves imaginatively to subvert empire⁸.

The reader’s encounter with the poetic text brings consciousness to a higher, more complex reflexive plane: the world is discovered anew, and maps no longer reign. Maps, like the literary work in Barthes’ conceptualization, fulfill the extended duties of filiation: “[W]hat is postulated [i.e., by works] are a determination of the world (of the race, then of History) over the work, a consecution of works among themselves, and an appropriation of the work to its author” (Barthes 61). The subversive potency of Pessoa’s poetry lies in the fact that it promotes a destabilizing indetermination of signification: it undoes the classificatory maps of “race” and of “History.” Pessoa’s poetry represents the memic territory of diffractive thought and communication. A poetic text is a symbolic territory, a memic uprising, an unbounded field of inquiry which, in Pessoa’s work, is differentially encrypted within the total heteronymic fiction.

⁸ In a letter dated 19 January 1915 which Pessoa addresses to his friend Armando Côrtes-Rodrigues, the poet writes in regard to his deep sense of mission both as artist and as a creator-of-civilization: “Ter uma ação sobre a humanidade, contribuir com todo o poder do meu esforço para a civilização vêm-se-me tornando os graves e pesados fins da minha vida. E, assim, fazer arte parece-me cada vez mais importante coisa, mais terrível missão – dever a cumprir arduamente, monasticamente, sem desviar os olhos do fim criador-de-civilização de toda a obra artística (Pessoa: Correspondência 140-41).

Pessoa's magnum cognitive project resides, then, in this conversion of map into territory. Moving from material to immaterial empire or, rather, territory, the poet effects a deep rebooting of consciousness. If, on the one hand, consciousness separates and demarcates by mapping a territory (which consequently becomes bounded), on the other, sentience can be seen as utterly unbounded, not yet inscribed within a specific historical narrative, or epistemological paradigm, or even the biographical unfolding of a life. Sentient states defy historical determination or cultural particularity while perpetually self-actualizing in the unbounded, infinite yet concrete here-and-nowness of embodied consciousness.

The poetic text is therefore an unstable territory of meanings in flux. At best, territories are transformed into unstable heteronymic maps where any attempt at definitive decipherment leads inevitably to the further fragmentation of authorial unity, the pluralization of heteronymic identities, and the deferral of symbolic synthesis. We recall that it is precisely this impossible decipherment leading to resolution which is at play in the *Notas para a Recordação do meu Mestre Alberto Caetano*, a volume of flashes and remembered conversations with the "Mestre" (posthumously evoked in the *Notas*) the authorship of which is attributed by Pessoa to Álvaro de Campos (yet another heteronym).

The text is not the world as it is, i.e., as already mapped being. It performs/produces a kind of anti-matter of the world; it represents the negative condition for a new becoming within the yet-to-be discovered territories of mind⁹ and matter. Campos writes:

O que realmente recebemos daqueles versos é a sensação infantil da vida, com toda a materialidade directa dos conceitos da infância, e toda a espiritualidade vital da esperança e do crescimento, que são do inconsciente, da alma e corpo, da infância. Aquela obra é uma madrugada que nos ergue e anima, e a madrugada, contudo, é mais que material, mais que anti-espiritual, porque é um efeito abstracto, puro vácuo, nada (Pessoa: *Notas* 84).

⁹ Gilles Deleuze distinguishes history, event, and becoming in the following terms which provide a subtle conceptualization of the complexity of human historicity, as explored in our exploration of map and territory: «C'est que, de plus en plus, j'ai été sensible à une distinction possible entre le devenir et l'histoire. C'est Nietzsche qui disait que rien d'important ne se fait sans une «nuée non historique». Ce n'est pas une opposition entre l'éternel et l'historique, ni entre la contemplation et l'action. Nietzsche parle de ce qui se fait, de l'événement même ou du devenir. Ce que l'histoire saisit de l'événement, c'est son effectuation dans des états de choses, mais l'événement dans son devenir échappe à l'histoire. L'histoire n'est pas l'expérimentation, elle est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire. Sans l'histoire, l'expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée, mais l'expérimentation n'est pas historique» (Deleuze 230-231).

Between the *book* and the *text*, between the *map* and the *territory*, between the real seen as the contract between language, world, mind, and being, i.e., a settled codification of their interplay and as codified positivity in contradistinction to the real as the dialectic of virtual fields of subjectification or, rather, subjectivation, Pessoa creates a territory of territories whereby the material and the immaterial spheres of being are newly explored and become open-ended.

Pessoa, then, is not a mapmaker. If the empire of the Letter to King Manuel I constitutes a kind of map for imperial expansion – i.e., the absorption of difference into the larger political unity of empire –, then the poet’s legacy is one of territory-building outside the illusions and delusions of empire. *Pessoa’s empire is immaterial: it explores the territories of mind.* This reference to mind bears with it, at least implicitly, as always happens with respect to the nature of consciousness, a theory of mind. We cannot refer to mind without engaging to some degree with theories relating to cognition. Pessoa exemplifies to what extent communication, like the nature of territory, is a “work-in-progress.” It also reflects a mind-in-progress. A textual territory is akin to a living, breathing document: neural pulse, semantic territory, metaphorical bridge, intuitive breakthrough, conceptual insight, and theoretical edifice together work to rewire the mind (of the reader). Such rewiring of the mind, requiring in turn new theories of cognition and consciousness, carries both insight and risk.

Ultimately, modernity cannot console us with certain knowledge. Simply to leave one’s home is quickly to run the risk of losing one’s way back.

Summarizing: in keeping with the spirit of modernity’s risk-taking, Pessoa returns to the paradigm of the territory, a territory without empire, without a unifying logic of power, without the paradigm of the map. Such a return to territoriality pertains to the momentousness of all paradigmatic shifts of consciousness: all settled accounts of the real must subsequently be questioned anew. Taken as a whole, Pessoa’s oeuvre constitutes the radical problematization of being and consciousness. If the reader can no longer read the poem as map but rather only or principally as textual territory, then s/he is left to roam within this poetic territory without empire, without a stable centre, without a stable subject, without a foreseeable end in sight. S/he has, instead, the encounter with the text as a territorial instantiation of sentience. (But how can one map an instant of sentience?) It is in consequence of this radical reinvention of perception that we experience our fateful participation with modernity. Thus, a textual territory, as experienced by the reader of Pessoa’s oeuvre, is closer to that of metaphorical quanta of consciousness. Poetic language is not a definitive map of meanings: it is rather the project of signification articulated at the edge (of territory), i.e., mind anchored within the sea of unbounded being.

Pessoa's heteronymic universe represents a strategy for introducing a new set of memes, or memeplexes within the Portuguese cultural identity. Pessoa — who seeks to rethink empire, reterritorialize memory, reinvent perception, and set identity itself ironically adrift — points toward a new civilizational model: the yet-to-be created Portugal which Portuguese history has hitherto adumbrated but not yet realized. His task would be then refractive vis-à-vis previous historical interpretations and meme complexes, e.g., the Quinto Império, the return of King Sebastian as a historical yet messianically redemptive figure, the spiritual-material empire envisioned by Camões in his epic *Os Lusíadas* (1580), etc. Pessoa's dialectical negation of previously canonic historiography and aesthetics becomes the "puro vácuo" or "nada" (already referred to in regard to Campos' characterization of Caieiro's verse) of his poetic textuality considered as whole. Pessoa's vision for Portugal — as the mental territory of a renewed cultural project — becomes immanent at the textual edge of his poetic language. There are no maps there, only a few textual glimpses of unmediated totality embedded in states of embodied sentience.

Consequently, empire for the poet will henceforth be immaterial, lived at the level of complex historical, cultural, and political reflexivity. Pessoa's modernity portends a post-empire, post-map, post-bourgeois subject. In fact, the heteronym Campos lives in rented rooms, as evidenced in the poetry, whose provisionality and material precariousness suggest the very antithesis of empire.

The poem "Tabacaria" and Edward T. Hall's theory of proxemics: from empire to territory

The American anthropologist Edward T. Hall (1914-2009) is today most known for his innovative theory of proxemics the findings of which he published, notably, in *The Hidden Dimension* (1966). Proxemics theorizes on the non-verbal communication existing between human beings outside fully conscious awareness though highly specific to cultural context. It focuses on how human beings organize space in accord with types of relationship ranging from the most intimate to the least personal. Each culture, according to the anthropologist, possesses a proxemic schema which determines the appropriate distance to maintain, the type of sensory engagement (including eye and muscular movements, vocalization characteristics), as well as a typology of communication acts to be performed on the plane of discourse. Owing to the fact that this schema is culturally determined, much proxemic behavior occurs outside awareness, outside conscious choice, and therefore outside individual deliberation. Human beings find themselves already within a delimited and multiple space of social choreography. Although the concrete experience of proxemics is not experienced by individuals as rigorously measured demarcations (and each culture, according to Hall organizes its respective proxemic schema and spatial

distances), Hall's theory of social space is highly significant insofar as it reveals the myriad ways by which human beings interact with one another and, as a result of these interactions, come to contextualize, understand, and interpret the actions and meanings of their neighbors, friends, co-workers, public figures, intimates, and strangers. Proxemics is part of communication theory, then, in the sense that human interactions are, as understood by proxemics, tantamount to a signifying practice and are therefore endowed with an unspoken grammar of our bodies' interlocutory faculties. Proxemics reveals the signifying density of human relationships operating at the outskirts of rational discourse. Hall writes in *The Hidden Dimension*:

We turn not to the category of social experience, which is perhaps most significant for the individual because it includes the distances maintained in encounters with others. These distances are for the most part outside awareness. I have called this category informal space because it is unstated, not because it lacks form or has no importance. (...) [I]nformal spatial patterns have distinct bounds, and such deep, if unvoiced, significance that they form an essential part of the culture. To misunderstand this significance may invite disaster (111-112).

And in the opening paragraph of the chapter dedicated to "distance in man", Hall makes the following observation:

Birds and mammals not only have territories which they occupy and defend against their own kind but they have a series of uniform distances which they maintain from each other. (...) Man, too, has a uniform way of handling distance from the fellows. With very few exceptions, flight distance and critical distance have been eliminated from human reactions. Personal distance and social distance, however, are obviously still present (113).

By way of the proxemic schema underlying physical interactions in society, space becomes a territory of multiple forms of inhabitation, proximity and distance. Inasmuch as social space is the interplay of embodied consciousnesses negotiating a complex interactive network of encounters and misencounters, the theory of proxemics reveals this network as:

- the social choreography of bodies;
- the non-verbal mapping of social territories;
- a discreet "erotics" of social spaces;
- the complex interplay of interconnected and overlapping territories of embodied minds.



We will now approach the poetic territory titled “Tabacaria,” (1928) attributed by Pessoa to the heteronym Álvaro de Campos in light of Hall’s theory of proxemics. We interpret this major text as, ultimately, both an example of proxemic communication and interaction as well as a subversion of Hall’s normative categorization of proxemics into four “distance zones” (Hall 116): 1) intimate space; 2) personal space; 3) social, interactional space; and 4) public space. A brief summary of the four “distant zones” established by Hall, alongside excerpts from “Tabacaria” will permit us to read “Tabacaria” as the subversive performance of territory. We have seen that a Pessoaan text “exists” at the crossroads of knowledge-made-speculative and sentience-made-problematic. It should not surprise us, then, that the text presently under discussion will in turn subvert aspects of Hall’s own theoretical premises by way of strategies of ambiguation. We have seen that Pessoa subverts the maps and narratives of empire at the level of the very genesis of subjectivation. The poet also subverts the nuanced territories explored by proxemics.

“Tabacaria” expresses the state of radical unhousedness closely associated with the heteronym Álvaro de Campos. Without a stable map, without a bounded subjectivity, without the solid substance of (albeit an) illusory self, Álvaro is also the heteronym who vocalizes the instability of territory itself. Campos “exists” at the edge of the human community made up of streets, neighborhood, memes, and sky. His boundless state of disquiet transforms even the intimate space of his rented room into the locus of metaphysical disorientation, the nihilating site of self-reflexive critique, and the fragile spatial container of cosmic exile. Ultimately, the condition of unhousedness, as expressed in “Tabacaria,” brings us close to Pessoa’s underlying problematic theory of mind: *the impossibility of attaining certain (transcendent) knowledge by sense-borne, contingent beings*. It also extends the “distance zones” articulated by Hall’s theory of proxemics to include what we might call a cosmic distance or cosmic space. The cosmic territory, as expressed by Campos in “Tabacaria,” both animates and crushes the poet’s earthbound search for the dwelling-place of unified mind amidst the diaspora of sensation. Proxemics, which explores the interplay of spaces and people, can be seen, in light of Pessoa’s poetry, as the social imago of a still greater, all-encompassing metaphysical space of cosmic terror and boundlessness: the terror of which Campos is the modern martyr.

The four distant zones and “Tabacaria”: between Álvaro and Álvaro
Intimate Distance:

Intimate distance, the presence of the other person is unmistakable and may at times be overwhelming because of the greatly stepped-up sensory inputs. Sight

(often distorted), olfaction, heat from the other person's body, sound, smell, and feel of the breath all combine to signal unmistakable involvement with another body (116).

Vocalization at intimate distance plays a very minor part in the communication process, which is carried mainly by other channels (117).

“Tabacaria”¹⁰:

«Não sou nada/Nunca serie nada /(Não posso querer ser nada./Àparte isso tenho em mim todos os sonhos do mundo.»

«Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?»

Intimate space is the immediate territory of embodiment, both material and mental. (It is in this mental space of extreme proximity where we are located, i.e., in the intimate environs of the text in the act of reading.) It is in this intimate interval between self-knowledge and sentience that Campos voices the decay of the agency of the self. The reiteration of “nada” in these opening verses of the text and the agon such nothingness expresses, situating the heteronym between boundless dreaming and crushing contingency, serve to dismantle the self as a stable narrative center. Consequently, the intimate distance is one of alienation and decay. Campos, as a textual field of virtual subjectivation, expresses the impossibility of becoming anything more than the edge of someone, or the outline of an identity, or a thinking body unable to escape the carceral, contingent character of consciousness, even though this contingency does not prevent him from experiencing the cosmic oppressiveness underpinning his metaphysical speculations. Unless, of course, the possibility of speculative knowledge is simply one more illusion.

Personal Distance:

The kinesthetic sense of closeness derives in part from the possibilities in regard to what each participant can do to the other with his extremities. At this distance, one can hold or grasp the other person (119).

Subjects of personal interest and involvement can be discussed at this distance (120).

“Tabacaria”:

«Escravos cardíacos das estrêlas,/Conquistámos todo o mundo antes de nos levantar da cama;/Mas acordámos e êle é opaco, /Levantámo-nos e êle é

¹⁰ All verses of “Tabacaria” cited in this essay are taken from the critical edition of the poetry attributed by Pessoa to Álvaro de Campos published by Teresa Rita Lopes. (see Bibliography)

alheio,/Saímos de casa e ele é a terra inteira,/Mais o sistema solar e a Via Láctea e o Indefinido.»

«E tudo isto me pesa como uma condenação ao degredo,/E tudo isto é estrangeiro, como tudo.»

In “Tabacaria” personal distance is not one of interactive closeness. Campos does not interact with others in this space in which he lives alone (unless we include ourselves as readers once again alongside the heteronym). If the intimate distance between Campos and Campos is one of alienation, then the experience of personal distance is one of a reiteration of this radical disconnectedness. Home has become the locus of exile. Identity is not only lost: it has become impossible to retrieve, repair, or retain. Personal distance has been once again transposed on to a proxemic sphere not discussed by Hall: cosmic or metaphysical distance. Personal distance verges on cosmic oppression in “Tabacaria.” For Campos, the zone of personal, interactive distance has become an experience of an intensely felt field of ambiguities which he cannot resolve:

- A room both shelters and shackles;
- A window both illuminates and separates;
- A chair both receives and immobilizes;
- A bed both warms and fetters.

His room has become a prison cell. There is no presence of family, friend, or visitor (except the ubiquitous reader). Not only subjectivity lies at the edge of nothingness: the world of objects also appears as if it were more spectral than solid. It is in this space of personal distances and interactions where certainty has turned into disillusionment, thought into error, and aspirations into delusion. The very bed Campos routinely sleeps in has become a symbol of imprisonment. Hence there is no home, only an impermanent illusion of shelter.

Social distance

Impersonal business occurs at this distance (...). People who work together tend to use close social distance (121).

Business and social discourse conducted at the far end of social distance has a more formal character than if it occurs inside the close phase (122).

During conversations of any significant length it is more important to maintain visual contact at this distance than it is at closer distance (122).

Raising the voice or shouting can have the effect of reducing social distance to personal distance (123).

“Tabacaria”:

«Estou hoje perplexo, como quem pensou e achou e esqueceu,/Estou hoje dividido entre a lealdade que devo/À tabacaria do outro lado da rua, como coisa real por fora,/E à sensação de que tudo é sonho, como coisa real por dentro.»

«Janelas do meu quarto,/(...) Dais para uma rua inacessível a todos os pensamentos, /Real, impossivelmente real, desconhecidamente certa,/Com o mistério das coisas por baixo das pedras e dos sêres,(Com a morte a pôr humidade nas paredes e cabelos brancos nos homens,/Com o Destino a conduzir a carroça de tudo pela estrada de nada.»

The zone of interactional, social distance is once again the site of nihilation in “Tabacaria”: all is implausible, uncertain, at best mere conjecture. In the distance, through his window, Campos views the tobacco shop on the other side of the street. It seems to be simultaneously real and unreal to him. How can contingent being decide with certainty what or where the wellsprings of reality are? After all, consciousness is adrift in a sea of dreams and sensation. Human beings are at best able to speculate without ultimate proof that their contingency is continually inflected by higher orders of being which they themselves cannot comprehend. Meanwhile, time – the bearer of finitude – has shown itself to be a stealthy intruder («a pôr humidade nas paredes e cabelos brancos nos homens») in the midst of humanity’s divided consciousness. Or could time itself be yet another illusion, the mere phenomenological manifestation of a deeper reality impossible for humankind to grasp? Campos inhabits and interacts in the zone of social distance, not with others but rather with the ghosts of lost certainties and the presentiment of death.

Public distance

Distance: twelve to twenty-five feet (123).

Linguists have observed that a careful choice of words and phrasing of sentences as well as grammatical and syntactic shifts occur at this distance (123).

Thirty feet is the distance that is automatically set around important public figures (124).

Most actors know that at thirty or more feet the subtle shades of meaning conveyed by the normal voice are lost as are the details of facial expression and movement. Much of the nonverbal part of the communication shifts to gestures and body stance (125).

“Tabacaria”:

«O homem saiu da tabacaria (metendo trôco na algibeira das calças?)/Ah, conheço-o: é o Esteves sem metafísica./O Dono da tabacaria chegou à porta)/Como por um instinto divino o Esteves voltou-se e viu-me./Acenou-me adeus, gritei-lhe Adeus ó Esteves!, e o universo/Reconstruiu-se-me sem ideal nem esperança, e o Dono da tabacaria sorriu.»

Ironically, it is in this public distance, which Hall considers to be reserved for public figures, formal speech, and nothing but the most general recognition of facial expressions, that Campos is most intimately in interaction with others, i.e., “Esteves” and the “Dono da tabacaria.” Although they are undoubtedly located at the far end of Hall’s zone of public distance, it is at this point of the text that Pessoa/Campos establishes an instance of speculative appeasement and of momentary metaphysical reconciliation (between the real and the unreal, the contingent and transcendent, the finite and the sublime). A sense of closeness, even of intimacy, connecting Campos to the world emerges in the final verses of the text. Here at last, in the zone of supposed greatest non-personal interaction, Campos redefines in very new terms the state of metaphysical despair which so darkly traversed the previous zones of social distance and interaction. Consciousness is no longer a source of deepening despair but rather one of bemused conjecture and almost quiescent reverie. At the farthest end of Hall’s farthest zone of proxemic distance, Campos implausibly finds a more permanent shelter which is entirely immaterial and (albeit provisionally) freed from the consciousness of death. A catharsis takes place at the moment when Campos recognizes «Esteves sem metafísica» from afar, who, in what Hall defines as a socio-petal gesture, turns to Campos, «como por um instinto divino» and waves to him. Finally, at the close of the poem, Campos states that the «Dono da tabacaria» (also turning toward him) smiles. It makes no difference that at this distance a smile would be almost certainly undetectable by the heteronym standing at the window of his rented room: the «Dono», standing at the door of his shop, appears as a mythical gate-keeper enigmatically demarcating the frontier between the illusory real of the contingent world and the impossible-to-reach (and therefore perpetually fictional, which does not mean false) transcendent real, whatever that might be. For Campos, there must be a transcendent real inasmuch as it weighs on body, mind, and thought and seems to manifest itself in time or, rather, as time.

At the end of “Tabacaria,” Campos has become utterly permeable to the world, which, in turn, has become radically present through “Esteves” (and his wave) and the «Dono» (and his smile). The world is suddenly no longer a prison cell but rather an instance of sublime albeit subtle elevation. In addition,

consciousness, which is of a contingent nature according to Pessoa, is no longer limited to the boundaries of an individual «I», in this case, Campos. After all, Pessoa's heteronymic project exemplifies the very erasure of fixed boundaries. Thus, we are unbounded territories of subjectivation forever interconnecting in a multiplicity of ways with other territories of subjectivation. In the final verses of "Tabacaria," Campos ends his state of subjective homelessness by becoming what until then his limited, contingent being could not permit: an inhabitant of a higher sphere of perception encompassing the subjective territories of his two acquaintances. This augmented state of perception merging the contingent Campos with the contingent "Esteves sem metafísica," as well as the contingent "Dono," leads Campos to a discreetly ecstatic identification with the "universo," albeit "sem ideal nem esperança." The lesson here is, our consciousness does not reside in a fixed subject. The self is not an empire of enclosures, boundaries, and hierarchy; mind is not a map complete with a single, fixed center. We are, as subjects, unbounded territories of sentience and self-awareness. Consciousness encompasses a plurality of provisional centers. We are plural. Consequently, Campos is also "Esteves" and the "Dono." The lesson Campos teaches us is, we are to the extent that we are also the other. We are most at home when we encompass (our own) alterity. As provisionally unbounded territory, Campos finally and provisionally transcends nothingness.

Paraphrasing John Paull, quoted at the beginning, Pessoa reveals the forest anew. His work does not restrict itself to a few trees. "Tabacaria," opens up a territory of reflection on a complex plane of poetic textuality. Pessoa's ironic subversion of maps and even his innovations vis-à-vis Hall's proxemic schema have brought the reader to a conceptualization of the world which is both oppressive and unpredictable, routinely quotidian and unexpectedly liberating. Pessoa has brought us to a deeper understanding of the productive origins of the real, as accomplished by the poem (by poetry itself?). What the poem produces is not — has never been — a copy of the world but rather its dynamic coming-into-being in and through language, i.e., by way of the signifying practice of language. A reproduction of the world is not — has never been — the aim of writing. Instead, a poem performs a world. It reads as instructions for the memic birth of a world, whose outward manifestation is the poetic text itself.

Without maps, without beginning, and in a way without end, we, like Campos, are forever on the verge of reinventing ourselves by way of which we fulfill an integral part of Pessoa's stated mission as artist and creator-of-civilization. We become our own perpetual becoming. We become heteronymic territories within the immaterial (spiritual) civilization of humankind whose aim is to produce new memes.

“Álvaro” is a meme.

A territory makes for a poor empire, but it is doubtless the home of homes. It is the birthplace of our perpetual becoming.

Writing and travelling: final port of call

We’ve travelled from territory to map, map to territory, and from subjective maps to heteronymic territories, i.e., from contingency as prison to contingency as a territory of being-in-process. We have moved from the map of empire as practised in the Letter to the memic abundance of Pessoa’s immaterial civilization located on the threshold of a new theory of mind.

We are close to Pessoa in the XXIst century. Today, our ethical and theoretical tasks center on the creation of maps that are also territories which seek to understand life, identity, and creativity outside the logic of empire. A refutation of those who claim to possess the truth has become part of our ethical lexicon, as has our sense of living in a complex but fragile biosphere which requires the creation of an inclusive planetary civilization for its survival. Between the Letter and “Tabacaria” the reader detects a civilizational arc exemplifying what is at stake at the level of imagination and being under which human consciousness must fatefully find its way.

Bibliography

- BALIBAR, Étienne. *The Philosophy of Marx*. Trans. Chris Turner. London; New York: Verso, 2007.
- BARTHES, Roland, *The Rustle of Language*, trans. Richard Howard. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989.
- BLACKMORE, Susan. “Imitation and the definition of a meme.” *Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission*, 2, 1998. 16 Oct 2014: <http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/blackmore_s.html>
- BLOCH, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature*, Selected Essays. Trans. Jack Zipes and Frank Mecklenburg. Cambridge, MASS; London, England: The MIT Press, 1989.
- BOXER, C. R. *The Portuguese Maritime Empire, 1415-1825*. Carcanet in association with Fundação Calouste Gulbenkian, [1969] 1991.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex.’* New York: Routledge, 1993.
- CAMINHA, Pêro Vaz de. *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*. Ed. Jaime Cortesão. Obras Completas. Vol. 7. Notes, fac-simile, transcription and modern adaptation. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. 16 Oct 2014: <<http://digitarq.aquivos.pt/details?id=4185836>>

- DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford; New York: Oxford University Press, [1976] 2006.
- “Viruses of the Mind,” 1991. 16 Oct 2014: <<http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/Dawkins/viruses-of-the-mind.html>>
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Les Éditions de Minuit, [1990] 2003.
- DENNETT, Daniel. “Mememes and the Exploitation of Imagination.” *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48, 127-35, Spring 1990. 16 Oct 2014: <<http://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/memeimag.htm>>
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. “The Industrialization of the Mind,” *Critical Essays*. New York: Continuum. 1982, 3 – 14. 16 Oct 2014: <<http://faculty.washington.edu/cbebler/teaching/coursenotes/Texts/enzensbergindust.html>>
- FELUGI, Dino Franco. *Introductory Guide to Critical Theory*. Last updated: 31 Jan 2011. Purdue U. 16 Oct 2014: <<http://www.cla.purdue.edu/english/theory/genderandsex/modules/butlerperformativity.html>>
- FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Trad. Rosisca Darcy de Oliveira. São Paulo: Editora Paz e Terra, Freire, [1977] 2002.
- FREIRE, Paulo and Ira Shor. *Medo e ousadia, O cotidiano do professor*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1986. 16 Oct 2014: <http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/otp/livros/medo_ousadia.pdf>
- GADAMER, Hans Georg. “On the Philosophic Element in the Sciences and the Scientific Character of Philosophy.” In: Gadamer, Hans Georg. *Reason in the Age of Science*. Trans. Frederick G. Lawrence. Cambridge, MASS; London: The MIT Press, 1982, 3-20.
- GADOTTI, Moacir. “Reorienting Education Practices towards Sustainability.” *Journal of Education for Sustainable Development*, 4:2 (2010): 203-211. 16 Oct 2014: <<http://www.earthcharterinaction.org/invent/images/uploads/Reorienting%20Education%20Practices%20towards%20Sustainability.pdf>>
- GUDYNAS, Eduardo. “Buen Vivir: Today’s Tomorrow.” In: *Development* (2011) (4), 441-447. 16 Oct 2014: <<http://www.palgrave-journals.com/development/journal/v54/n4/full/dev201186a.html>>
- HALL, Edward T. *The Hidden Dimension*. New York; Toronto: Random House, [1966] 1990. 16 Oct 2014: <http://www.math.u-psud.fr/~maury/paps/CROWD_Hall.pdf>
- JONAS, Hans. “The Outcry of Mute Things.” In: Jonas, Hans. *Mortality and Morality, A Search for the Good after Auschwitz*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1996.

- KANT, Immanuel. "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View." In: *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*. Trans. and introduction Ted Humphrey. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Press, 1983.
- KRISTEVA, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Gallimard, 1988.
- PAULL, John. "Meme Maps: A Tool for Configuring Memes in Times and Space." *European Journal of Scientific Research*. Vol. 1, (2009), 11-18. 16 Oct 2014: <<http://orgprints.org/15752/1/15752.pdf>>
- PESSOA, Fernando. Alberto Caeiro. *Poesia*. Ed. Fernando Cabral Martins and Richard Zenith. Lisbon: Assírio & Alvim, 2004.
- . Álvaro de Campos, *Livro de Versos*. Critical edition, introduction, transcription, organization and notes Teresa Rita Lopes. Lisbon: Editorial Estampa, 1997.
- . Álvaro de Campos, *Notas para a Recordação do meu Mestre Alberto Caeiro*. Introduction, transcription, organization and notes Teresa Rita Lopes. Lisbon: Edições Estampa, 1997.
- . *Correspondência 1905-1922*. Ed. Manuela Parreira da Silva. Lisbon: Assírio & Alvim, 1999.
- RICOEUR, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- SEABRA, José Augusto. "A descoberta do Outro na Carta de Pêro Vaz de Caminha." *Camões, Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 8, janeiro-março 2000. 16 Oct 2014: <<http://www.instituto-camoes.pt/revista/descbroutro.htm>>
- THOMPSON, Grahame. "What is Fundamentalism?." In: openDemocracy, 9 March 2006. 16 Oct 2014. 16 Oct 2014: <https://www.opendemocracy.net/globalization-europe_islam/fundamentalism_3339.jsp>
- TILlich, Paul. "Frontiers" In: *The Future of Religions*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.
- WHITE, Eric Charles. "Contemporary Cosmology and Narrative Theory." In: *Literature and Science: Theory and Practice*. Ed. Stuart Peterfreund. Northeastern University Press, 1990, 91-112.
- WILKINS, John S. "What's in a Meme? Reflections from the Perspective of the History and Philosophy of Evolutionary Biology", *Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission*, 2. 16 Oct 2014: <http://jom-emit.cfpm.org/1998/vol2/wilkins_js.html>
- Universal Declaration of Rights of Mother Earth

We explore the thematic universe of the voyage as seen, first, in an important historical document written by Pêro Vaz de Caminha [c. 1450-1500], who relates – as the sole or the most important scribe, historically speaking, present in Pedro Álvares Cabral’s fleet – the moment of the Portuguese discovery of the Brazilian coast in 1500 and, secondly, in regard to Álvaro de Campos [1889-1933, according to his “biographer” Fernando Pessoa], who observes from his window the (modernist) boundary between sense-borne reality and metaphysical otherness, i.e., the intersection of speculative consciousness at the edge of communicability with the infinite, as seen in the poem “Tabacaria” (1928). By way of Richard Dawkins’ theory of memes (The Selfish Gene, 1976), as well as Edward T. Hall’s theory of proxemics (The Hidden Dimension, 1966) we examine aspects of maps (as models and narratives of otherness within the logic of empire) and the nature of territories (as an analogue to Barthes’ theory of the text(e)). Specifically, our reading of the two documents contrasts Caminha’s material and mental map making as a tool implicit within the larger narrative of empire with Campos’ use of territory as an aspect of textuality, exemplifying Pessoa’s artistic project of creating a renewed civilization of the spirit or immaterial being.

Key Words: Map, Territory, Meme, Proxemics, Empire

Exploramos aspetos do universo temático da viagem, primeiro, num documento de grande importância histórica da autoria de Pêro Vaz de Caminha [circa 1450-1500], cuja Carta (a el-Rei D. Manuel) [1500] relata a chegada da frota de Pedro Álvares Cabral à costa brasileira – uma viagem historicamente transformadora e, em segundo lugar, no poema “Tabacaria” (1928) da autoria do heterónimo pessoano Álvaro de Campos [1889-1933, datas fornecidas por Fernando Pessoa ele mesmo], em que observa, a partir da janela do seu quarto lisboeta, a fronteira que para ele jaz entre, por um lado, a realidade empírica e, por outro, o outro metafísico, i.e., a interseção da consciência humana em fase de intensa reflexão especulativa já no limite da comunicabilidade. Mediante a aplicação de aspetos da teoria dos *memes* de Richard Dawkins (The Selfish Gene, 1976), bem como da teoria de *proxemics* de Edward T. Hall (The Hidden Dimension, 1966), exploram-se aspetos do mapa (como modelo de captação e narrativa do outro no contexto da lógica de império) e a natureza do território (em paralelo à, e à luz da, teoria do texto de Roland Barthes). A nossa leitura dos dois documentos (uma carta e um texto poético) contrasta o mapa narrativo criado por Caminha, como uma ferramenta discursiva ao serviço da narrativa de império, com o uso que Campos faz de território, como um aspeto de textuality, daí exemplificando o projeto artístico de Pessoa: a criação de uma civilização renovada do espírito (ou imaterial).

Palavras-chave: mapa, território, *meme*, *proxemics*, império

A viagem como um lugar interior

ÂNGELO COSTA SILVEIRA



«Ide, ide, ide, disse o pássaro: a espécie humana
Não pode suportar muita realidade.
O tempo passado e o tempo futuro
O que poderia ter sido e o que foi
Apontam para um só fim, sempre presente»

Quatro Quartetos, T. S. Eliot

(Tradução de Gualter Cunha, Ed. Relógio D'Água)

A minha viagem vai para além do aparente e torna-se de longo curso quando percebo que é transformadora. Quando através do sensível me interrogo sobre o território e os homens que a povoam numa sucessão de questões que me são devolvidas, erodindo convicções aparentemente sedimentadas ou depositando matéria a que com o tempo voltarei, noutra estádio da minha vida, noutra lugar e com outras motivações.

A curiosidade incita ao conhecimento do espaço, do outro e de nós próprios. Pelo reflexo que o outro me devolve, de mim próprio, percebo o que sou. Um percurso de entablamentos feito com planos de espelhos em que me confronto e sou confrontado, como se fosse urgente e necessário retornar a um estádio pueril, inocente, anterior ao ponto da criação — uma geometria que se constrói como um caminho espiritual.

Uma proposta antiga e sábia esta de deixar e partir, num itinerário de busca incessante, profunda e solene do Homem, em que o mapa deixou de ser papel, em que aprendemos a ler o imprevisto e em que a distância é superada pelo que alcançamos. O tempo da vida não chega, não pelos destinos possíveis mas porque em cada tempo o tempo muda e quando voltamos nada é igual. Tudo passa, fica apenas a memória como resistência à ação solvente do tempo. Na voragem da mudança e da uniformização, confundo-me se somos diferentes ou se estamos em estádios diferentes, em que desconheço a ordem.

A distância da minha viagem não se mede em milhas ou em fusos, tem uma unidade de medida que se traduz, tantas vezes, num desejo de ser parte, exatamente naquela etapa, naquelas condições e naquele tempo. Penso que me distancio do meu quotidiano mas ele permanece e emerge quando me encontro com outros viajantes, com a mesma origem e que ali passam como eu. Eles desenham a charneira de que me quero distanciar para que não sendo possa ser tudo.

A minha viagem vai para além do aparente

Habituar-me, desde cedo, a olhar para os objetos que tínhamos em casa como se de um livro se tratasse, contadores de histórias mas também de memórias, acompanhados da descrição dos espaços familiares que até então tinham habitado e que tinham incorporado, ao mesmo tempo que, reciprocamente, os ditos espaços jamais perderiam a evocação do objeto deslocado. Fora adquirido por um antepassado num país remoto ou num porto de escala entre a metrópole e as minhas origens, entre uma chegada e uma partida quando as deslocações se faziam de barco. Para mim esses objetos não existiam noutra lugar e não lhes atribuía beleza. Representavam espaços, contavam histórias, evocavam quem os trouxe. A sua essência estava no tempo e na memória.

Também a quem chegava, vindo de longe, não se perdia tempo em esclarecer o grau de parentesco, às vezes tão longínquo que todas as tentativas fracassavam, remetendo-se as explicações para uma próxima visita ou para uma geração acima. A rede era vasta e complexa. A geografia já não era apenas a do território mas a da identidade. Tal como os objetos, para mim, as pessoas passaram a ser referências que abriam os meus horizontes.

Da curiosidade ao conhecimento do espaço, do outro e de nós próprios

Estas partidas e chegadas tinham cores diferentes, motivações distintas. Umhas eram forçadas, necessárias e outras eram voluntárias e mesmo aqui a distinção também se podia fazer por género. Nas primeiras, as mulheres chegavam mais tarde. Acompanhavam os maridos para destinos que até então não tinham pronunciado e que de coloniais passariam a ultramarinos antes de serem



independentes, para voltarem a partir titubeantes na matriz cultural da educação a dar aos filhos. O regresso não tinha data nem certeza.

Necessidade e liberdade, porventura os dois polos da nossa história, pessoal e humana.

Se para uns a adaptação foi fácil para outros foi difícil ou impossível, tendo passaporte de um país, usando a língua de outro, fazendo a comida de um terceiro e praticando a religião de um quarto. Eram as viagens da diáspora que operaram transformações profundas em gerações sucessivas esforçando-se por manter a identidade coletiva, qualquer coisa que as distâncias e os itinerários não apagaram, permitindo ainda hoje celebrar o encontro qualquer que seja a latitude geográfica ou cultural.

Através dos objetos e das pessoas que vinham de longe e que passaram pelos espaços que habitei, comecei as minhas viagens, ansioso por poder inverter o ponto de vista, por ganhar mobilidade, autonomia, partir em vez de ver chegar. Vem daí o fascínio pelos aeroportos, pelas gares, pelos lugares e pelos não-lugares, onde o passado se confunde com o presente e o futuro, onde os personagens são ricos de histórias que imaginamos, onde pessoas, aparentemente diferentes, podem ser exatamente iguais a nós ou pessoas, aparentemente iguais, podem ser em tudo diferentes. O mesmo terá pensado o polícia que, há mais de duas décadas, quando eu deixava Katmandu, numa fila de embarque do aeroporto repleta de nórdicos, fixou-se no passaporte que eu segurava e suspeitou da minha nacionalidade. Chamou os colegas, fez-me um inquérito acerca de mim e dos propósitos da minha viagem e, finalmente, de olhos esbugalhados e um sorriso vitorioso, antecipando a minha derrota, como prova de fogo pediu-me que falasse português. Sedutor o embrulho que o tempo ensina a preterir.

Num itinerário de busca incessante

Mas quero retomar o aspeto referido da ambivalência da viagem, como necessidade ou como libertação, esta tão exaltada nos tempos modernos, se bem que as privações e os sofrimentos, por norma associados à primeira, possam constituir a razão da segunda. Isto é, a exigência física e psíquica de uma viagem pode ser profundamente libertadora e até ascética.

Camus¹ dizia que não há prazer em viajar mas, antes, uma ocasião para nos submetermos a uma prova espiritual uma vez que o prazer nos afasta de nós como a distração nos afasta de Deus, para acrescentar que a viagem, como uma ciência maior e profunda que é, nos remete sempre para nós próprios.

¹ CAMUS, Albert, *Carnets 1935-1942*, Paris, Gallimard, 1962.

A prova espiritual da viagem, de que fala Camus, é recorrente na literatura e se quisermos é um dos elementos constitutivos da peregrinação, enquanto caminho espiritual podendo ser ilustrada por diversos textos antigos, heroicos ou não, a começar pelos bíblicos. A viagem como exílio, como sofrimento, penitência mas, também, como território de purificação está patente na expulsão de Adão e Eva do paraíso, na condenação de Caim à errância, no convite a Abraão para que deixe a sua terra, na epopeia de Gilgamesh, herói consumido pela viagem ou de Ulisses que, no regresso a casa agradece a Eumeo por lhe ter dado tréguas de andar vagabundo, o maior mal que, então, se podia dar aos mortais.

De certa forma a prova espiritual decorre da própria estrutura da viagem. Partida - deslocação - chegada, em que a partida sinaliza uma rutura com o existente e uma necessidade de autonomia; a deslocação corresponde a um período de movimento, de desejo, ansiedade mas, também, de abertura e a chegada impõe um esforço de refundação, de (re)estabelecimento, de (re)começo.

A partida pressupõe ainda um distanciamento, uma perda que corresponde a um ganho de uma certa inocência e a simplicidade de conseguir olhar pela primeira vez, de olhos e coração novos. Uma coisa que as tecnologias, hoje, quase aniquilaram, sendo difícil sermos surpreendidos, o que parece paradoxal à génese da viagem.

As peregrinações faziam uma proposta de viagem de conversão. Logo no século III quando se formaram as primeiras comunidades cenobíticas nos desertos do Egito, da Síria e da Palestina, muitos peregrinos as procuram. Inicialmente não tanto por ser a terra de Cristo mas pela presença de homens santos, como os Padres do deserto, com palavras fulminantes, como os apoftegmi testemunham. Mais tarde, a viagem da Imperatriz Elena, mãe de Constantino, peregrina e difusora das relíquias dos cristãos mártires, fez multiplicar os lugares de peregrinação a partir do primeiro itinerário estabelecido pelo “Peregrino de Bordéus”, em 333. Este anónimo tinha estabelecido um percurso com as distâncias, as etapas e as paragens desde aquela cidade francesa até Jerusalém, via Constantinopla. Durante a Idade Média as peregrinações intensificaram-se e ganharam novo vigor nos anos oitenta do século XX em reação a um certo hedonismo, como, aliás, atesta o reconhecimento do Caminho de Santiago como itinerário cultural europeu em 1987 e, mais tarde, como Património da Humanidade².

Encarando a espiritualidade como uma dimensão humana, a viagem é uma possibilidade de encontro e de diálogo do Homem consigo próprio, com a natureza e o universo e com a humanidade inteira, mas pressupõe espaço, disposição e um certo deserto interior. Por outras palavras implica o silêncio como

² O percurso em Espanha foi classificado em 1993 e em França em 1998.

discurso. O silêncio que mantém as coisas abertas, como referia Susan Sontag³. Para ela a “*espiritualidade é igual a planos, terminologias, noções de conduta voltadas para a resolução das penosas contradições estruturais inerentes à situação do homem, para a perfeição da consciência humana e transcendência*” acrescentando que “*toda a época deve reinventar o seu projeto de espiritualidade e que na era moderna uma das mais ativas metáforas para o projeto espiritual é a arte.*”

Se calhar, o que nos convoca também aqui, hoje!

Com base na definição de Sontag faz sentido afirmar que também outras viagens, como por exemplo o Grand Tour, largamente difundido a partir do século XVII ainda que com evocações precedentes e que progridem por etapas de conhecimento que respondem a uma inquietude e a uma procura interior, podem possuir uma matriz espiritual.

O *Grand Tour* resultou da fusão da viagem cavaleiresca medieval cumprida pelos jovens no final da sua formação como nobres cavaleiros, com a *peregrinatio academica* que, antes de concluir o curso, os alunos faziam aos centros de saber da Europa. São relevantes porque foram as primeiras viagens com mestres ou preceptores, com métodos específicos de registo da viagem (método de Ramo (observação do evidente), método apodémico (o diário: a terra e o povo)...), com categorias de observação e outras técnicas que deram origem aos primeiros guias, arriscaria dizer, precursores dos contemporâneos.

A viagem ganhou, ao longo do tempo, o carácter científico de proposta regeneradora do corpo, da mente e do espírito. No “Sonho de D’Alembert”⁴, o médico Bordeu prescreve uma viagem a Mademoiselle de l’Espinasse que “... *um dia decidiu fechar a porta ao prazer. Ei-la só, melancólica e histérica. Chamou-me. Aconselhei-a a vestir a pele de agricultora e cavar a terra todo o dia, dormir sobre palha e comer pão duro. O regime não lhe agradou. Disse-lhe para viajar. Ela deu a volta à Europa e encontrou a saúde...*”

Num desejo de ser parte

Como a ciência, a que Camus associara, como ouvimos, a noção de viagem, esta faz-se de interrogações que decorrem de observações, da formulação de hipóteses, da dedução, de experiências e de conclusões que tiramos e que reportamos aos nossos amigos e familiares quando chegamos mas que permitem, também como na ciência, passarmos a um nível superior, ou apenas mais profundo, de conhecimento, do lugar, do outro e de nós próprios.

³ SONTAG, Susan, *A Estética do Silêncio*, São Paulo, ed. Schwarcz, 1987.

⁴ DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville* (dir. A. Adam), Paris, Flammarion, 1972.

A viagem materializa esta busca incessante que cabe a cada viajante dar resposta. Esta procura perpetua-se, não se esgota no regresso, mas aprofunda-se cada vez que somos colocados, em minoria, diante daquele que nos é estranho, que tem outra estrutura mental, que tem outros instrumentos e meios de sociabilização. Paradoxalmente, se por um lado o homem pouco difere nas suas aspirações e comportamentos, por outro lado “há diferenças, em muitos aspetos básicos”, como faz notar Jared Diamond⁵ para explicar que “esta mistura confusa de semelhanças e diferenças faz parte do fascínio que as sociedades tradicionais exercem sobre os forasteiros”, comparando-as com as sociedades modernas. Eu acrescentaria que esta mistura confusa nos interroga se não passamos todos – entenda-se os diferentes povos do mundo – pelas mesmas etapas mas em tempos diferentes, em ciclos, porque, como Diamond diz, “as diferenças entre os tipos de sociedades que coexistem no mundo moderno centram-se (apenas) em diferenças ambientais”, isto é de oportunidades que a terra deu e não em diferenças biológicas.

Talvez por essa inquietude diante do estranho, Camus também dizia que o que dá valor à viagem é o medo. É o facto de, estando longe de casa, sentirmos o chão escapar-nos e desejarmos instintivamente voltar atrás, ao ambiente protegido, acrescentando que este é, paradoxalmente, o maior benefício da viagem. Estando ansiosos, “... estamos também vulneráveis e algo nos faz tremer no mais profundo do nosso ser”, acrescentava ele.

Acredito que a exposição a que a viagem nos submete, com o desconhecido e o imprevisto, nos deixe mais autênticos, despojados das associações, libertos das seguranças e, por isso, mais disponíveis para nos encararmos e nos encontrarmos naquilo a que até aí nunca tínhamos sido sujeitos porque as circunstâncias podem rimar mas nunca se repetem.

Recordo que numa das primeiras viagens que fiz à Índia, por equívocos diversos vi-me só, a meio da noite, no aeroporto de uma pequena cidade do interior prestes a encerrar, diante de um bando de homens de *rickshaws* que me intimavam a usar os seus serviços. Depois de ter optado por um, a meio da viagem para a cidade, num percurso às escuras, ele para para dar boleia a um companheiro e o motor começa a falhar recorrentemente. “No problem Sir, no problem Sir” até que param mesmo no meio do nada e das estrelas a quem naquele momento me entreguei. Dizem-me, ou melhor, gesticulam que vão tentar resolver o problema e um deles afasta-se repetindo as mesmas palavras, meneando a cabeça e articulando nervosamente as mãos. O que fica dialoga comigo com os olhos. Passado algum tempo o companheiro regressa com gasolina e com 3 cigarros dos quais um para mim e seguimos viagem até ao hotel que eles me recomendaram, assegurando ser melhor para mim que o que me havia sido sugerido

⁵ DIAMOND, Jared, *O Mundo até ontem*, Lisboa, Temas e Debates, 2013.

pelo manager do aeroporto. Os meus padrões não me levavam àquele desfecho. Todas as questões, presunções e julgamentos que os longos minutos de espera me permitiram fazer acerca daquele comportamento me foram devolvidos.

A viagem é uma força central nas transformações históricas como penso que seja nas nossas vidas. De todas as expansões, conquistas, difusões, a dos descobrimentos foi singular. Pôs em contacto mundos que até então não se conheciam, ou conheciam-se mal, fez sair das rotas, dos círculos explorados e dos mares fechados, mas, sobretudo olhou o mundo de uma forma diferente como a viagem das plantas ilustra (como seríamos nós sem a batata e a Itália sem o tomate) ou como atesta a surpresa de Pero Vaz de Caminha quando, na carta a D. Manuel, insiste na robustez e na beleza dos indígenas, marcado como estava pelas baixas que a frota de Pedro Álvares Cabral acabara de sofrer. Foi também com surpresa e estupefação que os romanos e o Papa receberam Hanno (o elefante albino que morreria 2 anos depois com o Papa a seu lado), a pantera, os leopardos, o rinoceronte, perpetuado na torre de Belém e os outros animais que D. Manuel enviou na embaixada para a coroação de Leão X. Como refere J. H. Elliott, “*as descobertas (da América) foram importantes ... porque obrigaram os europeus a confrontarem-se com ideias e problemas que já existiam nas suas tradições culturais*”⁶

A forma de viajar mudou muito desde a Antiguidade, se bem que num mundo tão vasto ainda seja possível encontrar as periferias e os limites do autêntico, por vezes mais perto do que imaginamos. Não sei se a viagem perdeu a dimensão heroica ou o lampejo da imortalidade que a banalização, a comercialização e a uniformização trouxeram mas sei que eu não existo sem o outro e que a minha identidade se constrói com o seu reflexo, assim como desejo que a sua se construa com o meu, algures, num lugar interior que acredito que seja condição da nossa Humanidade.

Bibliografia

- AUGÉ, Marc, *Não Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Lisboa, ed. 90 Graus, 2005.
- CAMUS, Albert, *Carnets 1935-1942*, Paris, Gallimard, 1962.
- DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville* (dir. A. Adam), Paris, Flammarion.
- ELLIOT, J. H., *The old world and the new, 1492-1650*, New York, Cambridge University Press, 1970.
- GILGAMESH, trad. ingl. de N. K. Sandars, New York, Penguin Books, 1975.

⁶ ELLIOT, J. H., *The old world and the new, 1492-1650*, New York, Cambridge University Press, 1970.

LEED, Eric J., *La mente del viaggiatore – dall'odissea al turismo globale*, Bologna, Il Mulino, 1992.

OMERO, *Odissea*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1968.

SONTAG, Susan, *A Estética do Silêncio*, São Paulo, ed. Schwarcz, 1987.

A minha viagem vai para além do aparente e torna-se de longo curso quando percebo que é transformadora. Quando através do sensível me interrogo sobre o território e os homens que a povoam numa sucessão de questões e relações que se espraiam em mim, erodindo espessuras aparentemente sedimentadas ou depositando matéria a que o tempo tornará.

Da curiosidade ao conhecimento do espaço, do outro e de nós próprios. Pelo reflexo que o outro me devolve, de mim próprio, percebo o que sou. Um percurso de entablamentos feito com planos de espelhos em que me confronto e sou confrontado, como se fosse urgente e necessário retornar a um estádio pueril, inocente, anterior ao ponto da criação – uma geometria que se constrói como um caminho espiritual.

Uma proposta antiga e sábia esta de deixar e partir, num itinerário de busca incessante, profunda e solene do Homem, em que o mapa deixou de ser papel, em que aprendemos a ler o imprevisto e em que a distância é superada pelo que alcançamos. O tempo da vida não chega, não pelos destinos possíveis mas porque em cada tempo o tempo muda e quando voltamos nada é igual. Tudo passa, o material e o imaterial, só não passa a memória, às vezes. Na voragem da mudança e da uniformização, confundo-me se somos diferentes ou se estamos em estádios diferentes, em que desconheço a ordem.

A distância da minha viagem não se mede em milhas ou em fusos, tem uma unidade de medida que se traduz num desejo de ser parte, exatamente naquela etapa, naquelas condições e naquele tempo. Penso que me distancio do meu quotidiano mas ele permanece e emerge, em mim e naqueles que encontro com a mesma proveniência do que eu. Eles desenham a charneira que quero evitar. Afinal, não sou e sou!

Para uma Teologia da Viagem

ANA PAULA LEMOS



«O longo curso é um mais além». Assim, descanso, refletindo, neste título, através do qual, Anabela Mendes condensa, sabiamente, no texto de introdução ao *Colóquio Internacional e Transdisciplinar Viagens de Longo Curso, Roteiros e Mapeações*, a verdadeira substância da viagem, que também é esta, de aqui estarmos, num Colóquio, ousando tocar esse mais além, a nuvem do não saber, a viagem, itinerário e geografia de alma, feito do que levamos connosco, esculpido dentro, para o encontro, o Outro, tabernáculo da solidão sonora e da música calada como cantou S. João da Cruz, esse viajante incessante no perpétuo movimento do tempo.

Viagens de Longo Curso é, então, o planisfério que desenho, enquanto jornalista, Presidente da Europa Viva – Associação Europeia para a Criatividade, e curadora de vários projetos culturais, dos quais destaco, por razões que se prendem com o tema deste Colóquio, os programas de turismo cultural de viagens, através dos quais viajei, apurando os sentidos, dialogando com o outro, no mundo, procurando-o na pluralidade do todo, descobrindo-o, e assim ficando na eternidade do instante, lugar por excelência do reencontro com todos.

Assim, começo por perguntar ao longo curso,

– Quem és tu?

Faço-o, por esta razão simples, sabendo-o longo, interrogo-me, porém, acerca do sentido do curso, já que este sentido, podendo ser diverso, circunscreve-se, segundo um dicionário, a quatro possíveis sentires, o rumo, o percurso, o fluxo e a sequência, todos, igualmente interessantes, para quem como eu, o vai

desenhar, neste Colóquio, sob a forma de ermitério, localizado a 1600 metros de altitude, num território chamado *Monts Voirons*, França, habitado por uma comunidade de monjas obedientes à regra de vida Cartuxa, pertença da Família Monástica de Belém.

Curso é, pois, um percurso, um fluxo, uma sequência, um rumo, e isto, basta-me, como bastou a S. Teresa de Ávila, “só Deus basta”, para, partindo dele, do longo curso, construir um itinerário, onde apresento, a viagem potência, para lá da física, gramática poética, longa e funda, profunda, purificação da memória, através da qual, o todo está em todo o lado e, em lugar nenhum, nada, mas, apesar disso, sequencia os movimentos, através de fluxos, num percurso, que emerge da noite escura da alma, como o movimento do sol, vindo do Oriente, e assim transborda a Ocidente, lançando-nos no interior da Terra, para com ela, dançarmos a teologia do possível.

Ora, conhecendo eu, montes e vales, rios e marés, oceanos e lagos, campos, cidades, países, culturas e civilizações, foi justamente na experiência do ermitério, que vi realizada a mais bela viagem de longo curso, de todas quantas pude fazer ao longo de trinta anos de errância, e por isso, farei dela, o desenho com letras, próprio da gramática dos homens.

O meu desenho começa assim...

Visitei, no inverno de 1993, o Mosteiro *Notre-Dame de la Gloire-Dieu*, em *Monts Voirons*, França. A ideia era fazer uma reportagem, feita e publicada na Páscoa do ano seguinte, no seguimento, aliás, de uma outra realizada sobre as Carmelitas Descalças de Clausura, na cidade de Braga, temas, na altura, de muito interesse para as leitoras da *Revista Máxima* onde sou repórter há mais de vinte anos.

Tratava-se, como é conhecido na gíria, de um furo jornalístico. O Mosteiro de *Notre-Dame de la Gloire de Dieu*, pertença da Família Monástica de Belém, situado a 1680 metros de altitude, nos Alpes franceses, a pouco mais de 30 quilómetros de Genebra, segue a regra de vida Cartuxa, o que, por si só, não supõe visitas, nem mesmo a visita dos familiares das monjas, senão, de quando em quando, muito menos, como facilmente se compreenderá, de jornalistas, classe intrusiva por excelência, sempre pronta, como lhe compete, a relatar factos, histórias construídas acerca do real, obedientes, porém, a uma ética, que de tanto obedecer, trouxe-me o desígnio de lá permanecer durante cinco dias, num silencioso convívio com a comunidade, mais de 80 monjas, socialmente abastadas, como era o caso de uma antiga jornalista de uma rádio parisiense, o precioso contacto que possibilitou a minha reportagem.

Lembro-me de ter chegado na noite de um dia invernosso, estava a montanha coberta de neve, e o facto de os raios lunares cobrirem o branco dorso alpino,

criava em mim a possibilidade única de reler mentalmente algumas passagens de Emily Brontë em *O Monte dos Vendavais*, sobretudo, no canto histórico de algumas das suas personagens, como lembrou George Steiner quando conversou com António Lobo Antunes sobre este livro.

De tanta histeria, provocada pelo facto de ser a primeira e, ao que sei, a única jornalista a «invadir» o Mosteiro, quis Deus que nunca dormisse, porque, não cabem num ermitério, ainda por cima, o do Bispo, onde fiquei, estados de alma contrários à plena consciência da viagem, ora, uma viagem é aquilo que trazemos connosco, e se a viagem é de longo curso, como disse ser esta um bom exemplo, o mundo fica de fora, para que o Verbo se faça carne, por isso, chamei-a de Teologia da Viagem, e eu trazia o mundo todo dentro de mim, e não podia, tendo, por isso, de renunciar ao mundo, aprendendo, assim, a viver num ermitério, distinguindo, a noite do dia, e assim cheguei ao dia, ainda noite, quando pelas cinco da madrugada, a monja acordou, e eu, pelas estrelas, segui-a, sem dizer uma palavra, diz a regra, e escrevi, as primeiras páginas do desenho, a gramática dos homens.

A monja, como vos disse, tinha sido, como eu, uma jornalista, nessa qualidade, como eu, visitou o Mosteiro, acompanhando o Papa João Paulo II numa das suas visitas pastorais, Margot como se chamava, porque agora tem nome evangélico, deixou que a viagem se tornasse vida, por isso, a viagem nunca mais acabou, até que um dia, é recebida aqui em Monts Voiron, para sempre, e por lá ficou, na viagem, tendo dito, que era dos aeroportos onde chegava a saudade, e do vinho, do bom vinho como repetia, e de nada mais, porque ali, no ermitério está o mundo, donde lhe chegam a vozes pelo silêncio, e o movimento, e o itinerário, «quando fechamos os olhos» a força leva-nos ao céu, «onde gosto de estar», explicou-me, tendo eu tentado, também, o longo curso, mas, a minha viagem foi outra, de Lisboa a Genebra, onde apanhei um táxi, que me trouxe ao Mosteiro, viagem que para mim começou quando regresssei a Lisboa, querendo libertar-me não pude, «a viagem começa por uma escolha», ou quem sabe, somos escolhidos pela viagem, e assim pode começar o longo curso, como testemunho, um longo curso sem movimento ou itinerário, um longo curso para dentro, e o dentro não tem fim, não começa e acaba nunca, é sempre uma viagem, porque Deus está em tudo e tudo está em Deus, foi o que vivi, aqui, com a Família Monástica de Belém, no Mosteiro de Nossa Senhora da Glória de Deus.

Este longo curso para dentro é feito de silêncio. Recordo que a Família Monástica de Belém segue a regra Cartuxa (fundada pelo Santo Bruno em 1084) a qual, a família adaptou à circunstância da sua viagem ter tido início nos anos 50 do século xx, mas, na prática, na experiência da viagem, não fosse o facto de a maioria das monjas pertencer a uma elite cultural, económica e social vinda, sobretudo, dos países do centro da Europa, embora também existam Mosteiros

em Portugal (Évora), e os Mosteiros da Família serem, de uma maneira geral, lugares medievais, arquitetonicamente adaptados à estética contemporânea, desenhados pelas próprias monjas – arquitetas – que formam a família, o facto, dizia, é que, no que concerne à experiência concreta da viagem, as manifestações exteriores da regra de vida em nada diferem da primitiva Cartuxa.

Vivem no silêncio absoluto do que chamam o encontro com Deus, esse itinerário, que segundo a Física, não as leva a lado nenhum, e por isso, permanecem no ermitério para sempre, longe do movimento do mundo, daqueles que amam, mas que, no dizer das monjas, e eram mais de setenta, constitui o único itinerário potenciador da mística do instante, isto é, da possibilidade de estarmos em todo o lado, ao mesmo tempo, rezando por todos os homens, sobretudo pelos sofridos, de fome, abandono, miséria moral, desde que unidos Àquele a quem Deus enviou para resgate dos homens.

Este, é pois, o centro nevrálgico da viagem: dentro de Deus, num ermitério com pouco mais de 15 metros quadrados, dois pisos, o de baixo dedicado às tarefas do “mundo”, comer, dormir, higiene; e o de cima, à vida celeste: orar, meditar, meditar, orar, e sempre assim... Onde tudo é possível, porque a mística do instante é isto mesmo, o território de todas as possibilidades, o místico é o caminhante, como lembra Tolentino de Mendonça, padre e poeta, os dois lados da mesma moeda, porque os dois, dizem-nos, tocam o absoluto, em silêncio, como as monjas, que falam umas com as outras ao domingo, só ao domingo, enquanto passeiam pela montanha, duas horas apenas, mas mesmo assim, não dizem nada umas às outras, não têm saudades do falar, umas com as outras, caminham, como o místico, e neste caminhar, também brincam, fingem andar de esquís, descendo a montanha deitadas num cartão, pedaços das caixas de comida biológica que lhes chega da cidade, e há uma certa infantilidade nisto que me lembra a Palavra de Deus, se não fordes como os pequeninos, e assim são, como os pequeninos, e assim estão, sem sair do mesmo sítio, para sempre, aqui no ermitério, onde a viagem, será um sonho, uma experiência ou... o encontro com o absoluto, com Deus!

O Mosteiro, dividido em três áreas, correspondentes aos itinerários do caminho, escritos no livro *Imitação de Cristo*, porque o caminho é ascese, despojamento de todos e de tudo, ora na parte cimeira da montanha, onde vive a monja que (ainda) procura, não é por acaso que Deus lá de cima parece estar tão perto; ou a meio da montanha onde se ministram os sacramentos, e lá está a Igreja, o ermitério do prior e do Bispo; ou mais abaixo, onde se instalam, distantes da experiência coletiva, que ocupou obrigatoriamente todas as monjas durante os primeiros doze meses do postulante, as solitárias, as monjas que, depois de preparadas, juraram viver sós, definitivamente, sós para e com Deus, cujo desígnio ocupa toda a encosta dos Monts Voiron, repleto de viajantes, de itinerários,

de longos cursos, para dentro, o mais complexo, de todos os itinerários, porque não há dia nem hora para o terminar, é o itinerário perpétuo, a viagem eterna, sempre em movimento, de pequenos passos, só os que cabem no ermitério, porque a viagem é longa, mas diferente de todas as outras, e assim, vão estando, como eu dentro do comboio, a atravessar a Rússia, a Mongólia e a China, a mãe de todas as viagens, porque durante oito dias não tem fim o apito do comboio e a ilusão do movimento, e também me perco, como as monjas no ritual do sagrado, do instante, e sonho como abraço o mundo, no apito do comboio, e desejo que nunca chegue.

Uma viagem é aquilo que trazemos connosco. No mosteiro como no comboio, de onde não saíamos, senão, quando chegamos à paragem última, da vida e lá permanecemos na eternidade.

Uma viagem não é o património que conquistámos durante o percurso, não, é o contrário disso, o património que descobrimos, no longo curso, e que está dentro de nós, aquele património preexistente ao itinerário, aquele que pode começar com um livro, com um poema, é assim o texto, a palavra, que rescreve a paisagem, o som que canta o vento, o olhar que penetra o indizível do rosto humano e o torna a geografia dos continentes, porque afinal é o rosto que individualiza a paisagem, que a torna absolutamente singular, sim, as paisagens reatualizam o sopro de Deus no mundo, mostrando a paleta eterna do tempo, como o das monjas, sempre repetido, a todas as horas de todos os dias, os mesmos gestos, as mesmas palavras, a mesma sacralização.

Para mim é justamente aqui que reside a potência do longo curso, de uma viagem onde a paisagem apenas ajuda a submergir, descobrindo eu, na alma, as sombras que a história reencarnou... a minha história de que nunca se ouviu, só eu a vivi, da minha história que ninguém leu, só eu a contei, a minha história que ninguém partilhou, só eu a inscrevi, para sempre, e tornei real.

Este é longo curso... o da viagem dentro, para dentro, de dentro. A mística do instante. Sim, esta é a única viagem irrepitível, como a das monjas, todos os dias, ano após ano, sempre diferente, mas a única onde o curso é longo, onde as mapeações são indecifráveis, e os roteiros infinitos.

Para uma teologia da viagem

*No Amado acho as montanhas,
Os vales solitários, remorosos,
As ilhas mais estranhas,
Os rios rumorosos,
E o sussurro dos ares amorosos...*
São João da Cruz

Imaginemos um ponto onde o mundo repousa. Para esta Teologia o ponto é a alma e o mundo o Verbo enunciado por João no seu evangelho. Entre o ponto e o mundo faz-se a viagem, esse longo curso, através do qual, procuramos-nos no Outro, transfigurado na paisagem, ou território, no movimento, ação, reinventando a vida, o mundo, trazendo-o simbolicamente dentro desse outro, ainda mais pequeno, diverso, que transmuta a paisagem, sempre igual, mas tão diversamente original.

O que é então a viagem?

Em 1993, tive o privilégio de visitar, como jornalista, um Mosteiro feminino, seguidor da regra Cartuxa, em Monts Voroins, França.

<http://www.bethleem.org/monasteres/montsvoirons.php>

Foi talvez a minha primeira viagem de longo curso. Apesar de ter feito muitas outras nestes últimos 20 anos, nomeadamente à Índia, Rússia, Mongólia e China, a África, algumas de comboio, outras de avião e também a pé.

Porém, nenhuma, como aquela ao Mosteiro, teve, efetivamente, da viagem, o pleno significado de longo curso.

O que é então a viagem?

Se fosse apenas movimento, o longo curso seria então a ação entre dois pontos o mais distantes possível, independentemente da viagem, essa, sim, a intimidade do sentido.

Se fosse uma geografia de alma, a viagem implicava necessariamente movimento, e como aprendi no Mosteiro, há longo curso numa cela, dia a dia, mês após mês, ano a ano.

O que é então a viagem?

«O que trazemos connosco» respondeu o filósofo.

É, pois, sobre o verbo trazer que nos interessa o movimento, do sentido, da viagem.

Mas também nos interessa a música do mundo, que S. João da Cruz ouviu calada. E as gentes, metáfora desse Outro, nunca enunciado, vivido é verdade, no canto da paisagem, na ecologia franciscana, no sublime abraço do silêncio sofrido, quando se cruza o sublime e o belo.

Towards a theology of travel

*In the Beloved do I find mountains,
The solitary valleys, lingering,
The strangest isles,
The murmuring brooks
And the whisper of lovely air...*
São João da Cruz

Let us imagine a point whereupon the world rests. To this Theology the point is the soul, and the world is the Verb as spoken by John in his Gospel. Between that point and the world is the travel, that long distance through which we search ourselves in the Other, who is transfigured in the landscape or the territory, in movement, in action, thus reinventing life, the world, symbolically carrying it inside that other, even smaller, more diverse world which transmutes the ever equal but so diversely original landscape.

What is travel then?

In 1993 I had the privilege of visiting as a journalist a women's Monastery, follower of the Cartuxa rule, in Monts Voroins, France.

<http://www.bethleem.org/monasteres/montsvoiroins.php>

This was perhaps my first long distance travel, though I did many others in the past 20 years, namely to India, Russia, Mongolia, China and Africa, some by train, others by plane and also on foot.

However, no other travel embodied the full meaning of long distance traveling as the one to the Monastery.

What is travel then?

If it were but movement, the long distance would be the action between the two furthest points possible, regardless of the trip, which is indeed the intimacy of its sense.

If it were a geography of the soul, the travel would necessarily imply movement; and as I learned in the Monastery, there is long distance in a cell, day after day, month after month, year after year.

What is travel then?

«That which we bring back with us», the philosopher answered.

Our interest in the movement, in the sense of the travel thus relies upon the verb bring. But we are also interested in the music of the world, which S. João da Cruz heard in its silence. And in the people, a metaphor of that ever unspoken Other, indeed experienced in the chants of the landscape, in the Franciscan ecology, in the sublime embrace of silence, and suffered when one crosses both sublime and beautiful.

O bater de dois corações

EDUARDO SOUTO E MARIA FERNANDA SILVA

Aqui se anuncia de como nasceu e vingou a errância de um casal de fotógrafos

Em 1985, ao regressar a Goa, após a invasão do Estado da Índia, nasceu o projeto “Portugal-Índia, de mãos dadas”, projeto esse que englobava a visita aos 29 estados deste país, com o objetivo de conhecer novas e diferentes realidades e ao mesmo tempo com a finalidade de visitar instituições de ensino para transmitir a mensagem de vida saudável: “Não à droga, não ao álcool e não ao tabaco.” Estas viagens, que começaram em novembro de 1985, e a “última” em abril de 2012, levaram-nos longe, muito longe. Durante estes últimos anos já percorremos numa *scooter* 101 022 km.

Esta forma de viajar permitiu-nos tanta coisa em comum: respirar à beira do caminho o ar puro das montanhas, absorver o silêncio das luzes matinais que nos dão os bons dias com a pureza das palavras virgens, distinguir os aromas das flores silvestres acariciadas pela mão do sol, elevarmo-nos ainda na leveza do dia que caminha pela manhã à procura da tarde que aguarda ansiosa a passagem do testemunho do seu esplendor, juntarmo-nos também no declinar da luz ao adormecer do dia, olhando o despedir das sombras e, por fim, recebermos o momento das boas vindas da noite, oferecendo o regaço do descanso merecido e a partida do sonho que não acaba aqui. E mais, encetámos diálogo com gamos das florestas que vagueiam perdidos e vagabundos, quais homens ativos que a cinzel vão esculpindo na alma a sua própria imagem, guardámos para sempre o momento em que serpentes rasteiras se despojam do fardo da sua pele, como crianças brincando e construindo à beira-mar torres de areia. E aqui, neste momento fugaz, apenas um momento de descanso sobre o sonho que amanhã, quem sabe, dará à luz um novo sonho.



Na Demanda da Magna Língua Portuguesa

DELFIN CORREIA DA SILVA¹



Esta comunicação, escrita ao sabor da pena e compassada pelas pedaladas na minha “poderosa” semi-rígida, é uma espécie de bilhete mágico para uma viagem real e védica, pelo culto e contacto com a natureza que juntos sempre tivemos, genuinamente inspiradora, numa espécie de experiência exegética, na interpretação de marcas e símbolos da presença centenária da cultura e da língua portuguesa neste magnético e quase místico território que é Goa e que tudo atrai e a todos fascina.

Proponho com esta comunicação convidá-los a seguir-me nesta expedição de longo curso, ao longo de mais de 500 anos, percorrida mais no espaço da memória do que no espaço físico.

A ideia de escrever este texto surgiu-me na sequência de uma asserção de um cidadão britânico, mal havia chegado à Universidade de Goa, surpreendido e quase indignado quando lhe referi, com orgulho, ir em breve iniciar o meu trabalho no único Departamento de Português, autónomo, na Índia e um dos poucos em toda a Ásia a oferecer o Mestrado em Literatura e Cultura Portuguesas, habilitação académica que constitui condição *sine qua non* para exercer o cargo de Professor Assistente na Índia. “Portuguese Department? How come, nothing else remains from Portuguese, only bones and stones!” – lançou em tom provocatório o douto observador!

¹ Universidade de Goa/CLP-Camões, Pangim.

Seria verdade? E então a “Roma do Oriente”? a “Goa Dourada”? foi tudo fruto de uma efabulação? Tudo isto seria uma história desejada e tendenciosamente escrita de uma realidade irremediavelmente perdida nas brumas do tempo? Teriam os portugueses descurado assim tanto o ensino e em especial a promoção da Língua Portuguesa?

Se de facto houve uma Índia Portuguesa, de que forma ela foi moldada pela língua? Terá de facto havido uma aposta na promoção do uso do Português, ou os processos de aculturação e de domínio do território privilegiaram outros instrumentos?

Lá vai a bicicleta do poeta em direção
 ao símbolo, por um dia de verão
 exemplar. De pulmões às costas e bico
 no ar, o poeta pernalta dá à pata
 nos pedais. Uma grande memória, os sinais
 dos dias sobrenaturais e a história
 secreta da bicicleta. O símbolo é simples.
 Os êmbolos do coração ao ritmo dos pedais —
 lá vai o poeta em direção aos seus
 sinais. Dá à pata
 como os outros animais.
 (...)

Bicicleta, Herberto Helder (1930)² (Excerto)

A nossa viagem não será de comboio, nem ao Vale de Santarém, voltará ao ponto de partida, isto é, ao local onde o desafio despoletou esta missão: a Universidade de Goa. Iremos por agora visitar os lugares e as épocas da presença portuguesa em Goa na demanda da Magna Língua Portuguesa.

Intratável guerreiro e extraordinário estratega, Afonso de Albuquerque, o “terror dos mares”, é mais conhecido pelas façanhas bélicas e pela política de casamentos entre europeus e naturais do que pela ação no campo do ensino. Na verdade, ao contemplar o estuário do rio Mandovi, em 25 de novembro de 1511, terá, no cimo mesmo do Monte Santo, onde mandou erigir a bela Igreja de N. S. do Rosário, sentido a necessidade de dotar os autóctones dos conhecimentos das primeiras letras em Português. Socorreu-se, para isso, das cartilhas que havia encontrado numa arca em Cochim, criando assim as primeiras “escolas” ainda fora das instituições religiosas para instruir os meninos “que eram mui agudos

² Helder, Herberto, *Poesia Toda*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996. 295-296.

e tomavam bem o que lhes ensinavam”. A educação serviria para que, sabendo ler e escrever, estivessem preparados para o desempenho de funções públicas³.

O monopólio do ensino eclesiástico

Volvidos praticamente 30 anos da conquista de Goa, as ordens religiosas assumem um longo domínio sobre o sistema do ensino. Evangelização e educação andaram de mãos dadas durante pelo menos três séculos e só mesmo com o advento da República o ensino se tornou secular.

Na Índia os portugueses vieram encontrar uma civilização em muitos aspetos mais avançada do que a da Europa, mesmo considerando os ventos de renovação humanista e do experimentalismo da Renascença que pouco efeito surtiram no ensino ministrado pelos portugueses em Goa.

A Índia, é sabido, contribuiu para o património intelectual da humanidade não só através da especulação filosófica mas também das ciências positivas. No sistema tradicional do ensino indiano havia os “Parishads” onde os sacerdotes brâmanes instruíam os jovens estudantes, em longas sessões que duravam por vezes 12 horas, na leitura formal e fastidiosa dos “Vedas” e das “Puranas”. Além disso, havia um ensino mais elementar dado à sombra de uma árvore ou num alpendre de um pagode.

O ensino em Goa esteve, como já referi anteriormente, quase desde o início e durante 300 anos, sob o controle das ordens religiosas e em particular dos jesuítas que, exercendo um significativo protagonismo, detinham o monopólio das instituições educativas.

Francisco Xavier, o *Apóstolo das Índias*, ficou conhecido nessa época por um inusitado método de promoção da leitura e aprendizagem do catecismo, chamando as crianças através do som de uma campainha⁴.

A competição entre os eclesiásticos era feroz, marcada por claras rivalidades entre os colégios, seminários e orfanatos que pertenciam aos jesuítas, franciscanos, agostinhos, oratorianos ou dominicanos.

O ensino na Índia Portuguesa durante os séculos XVI, XVII e XVIII, congreganista e monacal, vai exercer uma influência da língua e cultura portuguesas na mentalidade, nos costumes e nas instituições. Nas primeiras escolas paroquiais do século XVI vão entroncar as escolas de aldeia onde se ensinava o catecismo e o canto litúrgico. A instrução escolar⁵ é um pré-requisito para prosseguir os estudos nos colégios religiosos.

³ Menezes de Bragança, “A Educação e o Ensino” in *A Índia Portuguesa*, vol. II, Nova Goa, 1923, p. 17.

⁴ Boletim do Instituto Vasco da Gama, n.º 16, 1932.

⁵ As escolas paroquiais eram “escolas de lêr, escrever, cantar, canto, rebecca e orgão”.

Para além da catequese, da leitura, da escrita em Português, da aritmética, das artes e dos ofícios, aprendia-se música⁶ que mais não era do que um veículo de aprendizagem da língua e da doutrina.⁷ Os mestres-escola e os mestres-capela, pagos pelas comunidades das aldeias e pelas confrarias, não sendo dotados de grandes conhecimentos técnico-científicos, deviam possuir bons conhecimentos musicais e da doutrina. A Língua Portuguesa assumia um estatuto subsidiário, pois o catecismo era uma espécie de cartilha do ensino da língua, situação que se manteria até o século XIX.

Entre as primeiras instituições do ensino em Goa, destacam-se:

- O Mosteiro de Santa Mónica e os Recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena, mais tarde transformado em Convento do Carmo em Chimbél. Para além dos propósitos religiosos e morais, a aprendizagem da leitura, da escrita, da aritmética e da costura era facultada quer às religiosas, quer às serviçais leigas.
- O Seminário da Santa Fé (1541) confiado aos jesuítas que de imediato criaram o Colégio de São Paulo, considerado a primeira universidade de Goa, transferido em 1614 para o Monte Santo ou Monte do Rosário e denominado Colégio São Paulo-o-Novo ou de São Roque, mesmo nas imediações das agora ruínas do Convento de Santo Agostinho. Nesta importante instituição de ensino, nas palavras do aventureiro Francisco Pyrard de Laval chegaram a estudar 2000 alunos. A igreja de Nossa Senhora do Rosário, mandada construir por Afonso de Albuquerque, encerra uma das mais belas histórias de amor. Nela se encontra sepultada Catarina Piró, a “Flor de Miragaia”, casada, pouco antes de morrer, com o futuro governador Garcia de Sá pelo então clérigo jesuíta Francisco Xavier.
- O Colégio de Salsete (1547), mais tarde fixado em Rachol (1610).
- O Colégio dos Reis Magos (1555), o Seminário de São Jerónimo para educar os meninos órfãos (1595), o Colégio do Monte de Guirim (1596) e o Colégio de São Boaventura (1602), sob a tutela dos Franciscanos.
- Os dominicanos, radicados na Índia desde 1548, esses, desde logo empreenderam a construção do Colégio de São Tomás de Aquino (1550), transferido para Pangim em 1584 por razões de insalubridade.
- Quanto aos agostinhos erigiram o Convento do Pópulo já no início do século XVII (1602).

⁶ Desde 1999 o Colégio de Nossa Senhora do Rosário e a Fundação Oriente têm realizado o concurso de música portuguesa Vem Cantar com enorme sucesso e uma participação crescente, sendo uma das mais importantes iniciativas de promoção da Língua Portuguesa.

⁷ Hoje em dia são cada vez mais os projetos e as ações que visam a aprendizagem da Língua através da música e do canto: Concurso Vem Cantar, de Fado, ou o projeto europeu Grundtvig.



- O Colégio de Nossa Senhora do Carmo criado pela congregação do Oratório de S. Filipe Nery que ganhou um novo protagonismo com a expulsão dos jesuítas em 1759.

O ensino jesuíta, apesar do seu sucesso, e se constituía um verdadeiro modelo de ensino, era contudo demasiado dogmático e rígido. A abertura mental tão própria do movimento renascentista europeu não chegara a Goa. O ensino permanecia escolástico e medieval. O método jesuíta fundava-se na *Ratio Studiorum*⁸ de Cláudio Aquaviva, uma autêntica “Magna Carta Didática da Ordem”. Sendo o ensino dirigido essencialmente para a preparação de futuros religiosos (apesar de muitos alunos externos e até de fora de Goa formarem-se nos colégios jesuítas com o intuito de exercerem cargos no funcionalismo público, professores particulares, advogados e médicos), centra-se muito no latim que deveria ser falado por todos os alunos, em especial os das humanidades.

A partir da segunda metade do século XVIII são formadas ordens religiosas por naturais de Goa: os Oratorianos (1682) e os Carmelitas Descalços (1750) que muito vão contribuir para a educação.

Os colégios em Goa davam pouca importância às matérias científicas, situação bem diferente do que acontecia na Europa. Menezes de Bragança conclui assim que “os jesuítas e as outras ordens religiosas, detentoras exclusivas do ensino público por espaço de quasi três séculos, quando saíram de Goa, deixaram-na no estado mental que, havia então trezentos anos, cessara de prevalecer na Europa”⁹

As reformas pombalinas ou a oportunidade perdida.

Se o ensino congreganista dos três primeiros séculos de cunho jesuíta teve as suas virtudes, essencialmente na propagação da Fé e do catecismo, descurou todavia o desenvolvimento científico e técnico, apesar da famosa e prestigiosa Escola Médica, autêntico “viveiro de médicos para o abastecimento dos serviços sanitários do império ultramarino português”, cujas origens remontam aos finais do século XVII, mas que na opinião de Benedito Gomes “*não representa bem a cultura especial médica, assim como os seminários não orientavam o cidadão só para a vida clerical*”¹⁰. Subvalorizou-se ainda o uso do Português e das línguas autóctones, promovendo em vez disso o latim, confinou-se o espírito dos estudantes à rígida dogmática dos princípios e normas de uma escolástica medieval. Esta

⁸ *Pauca praecepta, multa exempla et plurima exercitatio.*

⁹ Menezes de Bragança, “A Educação e o Ensino” in *A Índia Portuguesa*, vol. II, Nova Goa, 1923, p. 44.

¹⁰ Boletim do Instituto Vasco da Gama, n.º 16, 1932, p. 41.

cultura eclesiástica vai sofrer uma profunda transformação com as reformas programadas pelo Marquês de Pombal em finais do século e que visavam “*restaurar a Índia*”. Cunha Rivara constataria que “*muitos padres escreviam corretamente o latim e não eram capazes de se explicar em português*”. Três séculos de ensino jesuíta e na Índia Portuguesa poucos eram os que falavam e escreviam corretamente na Língua Portuguesa.

As reformas pombalinas inscritas no Alvará de 28 de junho de 1759, e em particular no caso de Goa, segundo Rómulo de Carvalho¹¹ não pretendiam a reestruturação dos estudos menores, antes uma mera substituição da pedagogia jesuíta por outro método; os objetivos do ensino eram os mesmos; a aprendizagem do latim, do grego e da retórica (com vista ao aperfeiçoamento da monarquia) subsistia, ou seja, o que se pretendia era “*substituir o método dos jesuítas pelo método antigo anterior aos jesuítas, com a devida atualização*”.

O latim continuava a ser a base da formação escolar, tendo contudo em vista a correta aprendizagem do Português. O ensino da gramática era em Português, dando-se noções de gramática portuguesa sempre que se verificasse analogias entre as duas línguas.

São de imediato tomadas certas medidas:

A proibição dos métodos e compêndios jesuítas. Adota-se a *Sellecta Latini Sermonis* de Chompé e as gramáticas do oratoriano António Pereira de Figueiredo e de António Félix Mendes; a gramática do P. Manuel Bernardes é proscrita!

O ensino pombalino não era menos dogmático, nem menos controlador; substituem-se os jesuítas pelos oratorianos e institui-se a Real Mesa Censória que orienta e “fiscaliza” o pensamento.

Já em 1869, Sales de Andrade afirmaria na Junta Geral do Distrito que “*são mais de três séculos e meio que em Goa se acha introduzida a língua portuguesa... sabemos contudo, e digo-o com sentimento, que não está ela devidamente cultivada não (só) pelo geral dos habitantes que a não falam nem escrevem, mas por aqueles mesmos a quem o seu uso é absolutamente necessário*” e apontava a causa que residia “sem dúvida nos professores de instrução primária que na generalidade pertencem à classe dos que falam a língua portuguesa com todos os vícios, e estes são por eles transmitidos aos seus discípulos.”¹²

O Colégio de São Paulo é transformado por decisão do Marquês de Pombal no Colégio dos Naturais e confiado aos congregados do Oratório¹³ e em car-

¹¹ Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

¹² Menezes de Bragança, “A Educação e o Ensino” in *A Índia Portuguesa*, vol. II, Nova Goa, 1923, pp. 21-22.

¹³ O Colégio de Meninos e Clérigos Naturais do Oriente tinha por objetivo formar eclesiásticos naturais, preparados para a evangelização dos seus conterrâneos, na linha do projeto da

ta régia de 6 de novembro 1772 organizam-se os estudos menores (primário e secundário).¹⁴

As escolas paroquiais tiveram o mérito de serem as primeiras instituições a combaterem o analfabetismo no território, contudo estavam desfasadas dos novos ideais educativos inscritos na reforma do ensino pombalino. Pela Portaria n.º 531 de 5 de outubro 1831, o vice-rei D. Manuel de Portugal e Castro na linha do plano reformista do Marquês de Pombal cria seis escolas primárias oficiais: Pangim, Margão, Bicholim, Colvale, Pondá e Ribandar.¹⁵ A preocupação pela fraca projeção da língua no território havia já sido manifestada por D. João da Câmara que descrevia em 1823 o cenário nesta amargura: “A instrução pública aqui é quase nula. Numa população de 260 000 almas não há uma única casa de educação. Há cinco cadeiras de gramática latina e nenhuma de língua portuguesa”.

O vice-rei propõe que o Seminário de Chorão seja exclusivamente destinado à educação do clero e o de Rachol dirigido “para os seculares para nele se formarem bons cidadãos que possam vir a servir o rei e a Pátria nas diferentes repartições militares e civis do Estado e suas dependências, vindo os primeiros mestres, e pelos primeiros seis anos, de Portugal, providos de bons livros”. Ou seja sem bons ovos não se fazem boas omoletas!

As reformas pombalinas reforçavam o estudo da língua-pátria; o ensino particular era permitido caso fosse previamente autorizado; os mestres sujeitavam-se a um exame e aprovação pela Real Mesa Censória; para garantir à sustentabilidade criou-se o Subsídio Literário.

O ensino pombalino era oficial, público e gratuito, sem impedir o ensino particular. O ensino público vai estender-se no reinado de D. Maria I a Salsete e Bardez e as aulas públicas (cf. aulas régias 4-Cidade de Goa, 2-Pangim, 2-Salcete e 2-Bardez) são introduzidas nas aldeias (Velhas Conquistas).

Com a extinção das aulas régias em 1798, o ensino secundário fica limitado aos Seminários diocesanos de Chorão (1761), Rachol (1762) e o do Bom Jesus (1781).

criação do Seminário da Santa Fé (os alunos que o frequentavam eram nobres nas partes de onde eram originários e de legítimo matrimónio). A formação seria integral: cristã, cívica e com uma sólida preparação científica.

¹⁴ O fracasso dos estudos menores era essencialmente devido à falta de professores competentes e à carência de fundos para assegurar a gratuitidade das aulas.

¹⁵ Em carta enviada para Lisboa em 1829 dizia que comprovava “por própria experiência que era raríssimo o papel dentre os muitos que diariamente se lhe apresentam que fosse escrito conforme as mais triviais regras da gramática e ortografia portuguesa, devendo-se em grande parte um tal inconveniente a que a nossa língua não é a vulgar, havendo apenas dous ou três habitantes entre cem que a falam”.

O ensino superior tem a sua primeira instituição no Colégio de São Paulo (1544-1548). Mas a seguir vieram a ter a mesma pretensão: o Colégio dominicano de São Tomás de Aquino (1623) e os Seminários diocesanos já referidos, Chorão (extinto em 1859) e Rachol. A organização científica assemelhava-se à das universidades europeias da época. No entanto, só algumas áreas de estudos e do saber eram estudadas em profundidade.

O Decreto de 4 de novembro 1840 estabelece a criação da Escola Normal de Ensino Mútuo (em 1925 passa a se designar Escola Normal Luís de Camões). Ao mesmo tempo que se pensa implementar uma rede de Liceus Nacionais em Goa, reorganizando-se assim o ensino secundário, por volta de meados do século XIX, (cf. proposta do procurador Vicente Bernardo das Dores Barreto em 1853), o interesse pelo Concanim reacende-se; tal como no início da evangelização, sobretudo pela ação de Cunha Rivara, o estudo e a promoção da língua natural e os estudos comparativos com a língua portuguesa assumem-se como fator central na aprendizagem das línguas no sistema do ensino em Goa.¹⁶ Mas também o interesse pelo Marata, que segundo o Padre Tomás Estevam “tão parece do concani”, e era a língua de instrução da comunidade hindu mais culta, principalmente nas Novas Conquistas.

Não é de estranhar portanto que em 1857 uma comissão da qual faziam parte Cunha Rivara e Francisco Luís Gomes proponha “coordenar e preparar um dicionário português-concanim e bem assim coligir quaisquer outros monumentos da língua”. Em 1869 é decretada a autorização do ensino do Concanim como língua intermediária para a aprendizagem do Português. Tal como no século XXI já então se discutia as vantagens e as desvantagens do uso da Língua Materna na aprendizagem da Língua Segunda ou Língua Não Materna.

Extintos o seminário de Chorão (1859) e o do seminário de Rachol são criados os seminários-liceu retirando-se o ensino teológico; simultaneamente surgem os seminários-instituto como o Seminário no Convento de Pilar, mas também três hospícios de missões onde os missionários seriam instruídos na prática das línguas predominantes nas regiões em que iriam servir (uma espécie de Escola de Línguas)

No ano letivo 1869-1870 são estes os dados confrangedores no sistema do ensino em Português em Goa:

- 112 escolas primárias (37 oficiais e 75 paroquiais ou de canto). Apenas 16 nas Novas Conquistas, isto numa área três vezes e meia mais extensa e com cerca de metade da população, na sua maioria hindu.

¹⁶ Cunha Rivara defendia a necessidade de introduzir o Concanim, “o seu uso promíscuo”, nas escolas primárias.

- 6124 alunos no primário (segundo o censo de 1870: a população era de 385 mil)
- Na Escola Normal: 17 alunos
- No secundário: 2092 (1114 no ensino livre, 333 Liceu Nacional, 445 Escolas do Ensino Secundário oficial)

Os males diagnosticados ao fim de 3 séculos de ensino jesuíta pareciam ainda não terem sido suplantados!

Os problemas foram então sinalizados:

- A não compreensão do que leem
- Os métodos de ensino
- A disciplina do regulamento
- O sistema de avaliação e a condução dos exames
- A falta de familiaridade do aprendente com a língua Portuguesa (cf. O Q CER destaca a importância dos conteúdos e objetivos de ensino que privilegiam a intercompreensão multicultural)

Surge a proposta: A elaboração de manuais escolares com “copiosos diálogos de português ou concanin e vice-versa” (cf. métodos de Ensino-Aprendizagem como a Abordagem Comunicativa ou as ABETs)

Como dizia D. Manuel de Portugal e Castro: “uma língua ensinada à força só se mantém pelo uso, pela prática de a falar”. Em 1871 manda converter as escolas primárias das Novas Conquistas em mistas de português e marata.

O estado da Magna Língua Portuguesa em finais do século XIX não era muito famoso, pois se os hindus sabiam ler e escrever através do marata que dominavam, os cristãos só podiam aprender a ler e escrever através do português, que na maioria não sabiam falar.

No censo de 1910: 14,5% da população na Índia Portuguesa (com mais de 6 anos) era alfabetizada; na Índia Inglesa só 5,9%.

Os ventos da mudança republicana e o ensino secular

Nos 50 anos da presença portuguesa no novo regime republicano, importantes resultados e transformações foram alcançados. Destacaria os seguintes:

- O ensino torna-se de facto secular.
- O número de escolas primárias aumenta, assim como é incrementado o Subsídio Literário.
- A Escola Nacional do Sexo Feminino (com internato) vai substituir o Colégio Nossa Senhora da Piedade, reduzindo-se assim a discriminação do género.

- O Liceu Nacional é elevado a Central e passa a chamar-se Liceu Central Afonso de Albuquerque.
- O português é língua de instrução obrigatória no ensino primário, salvo o caso das regiões onde a maioria das crianças não o falem (usava-se então a língua autóctone).
- A Língua Materna podia ser usada nas duas primeiras classes, contudo o exame de instrução primária só seria concluído com sucesso se os alunos dominassem o português corretamente.

As grandes consequências do ensino republicano foram a diminuição da taxa de analfabetismo e o aumento de alunos hindus inscritos nas escolas oficiais.

A escolaridade através do português torna-se obrigatória dos 7 aos 13 anos (Decreto N.º 7361 de 13 de outubro 1958).

Perante a ameaça da anexação em 1958, multiplicam-se as escolas oficiais em português: 301. No entanto, as escolas de ensino em Inglês haviam-se espalhado e multiplicado como cogumelos. Em 1961 havia 146 escolas primárias e cerca de 25 000 alunos inscritos (10 000 em Bardez). Seriam muitos, seriam poucos? E se a história tivesse sido diferente, e fosse como desejaríamos que tivesse sido, sem ruturas, nem conflitos, em diálogo e respeito mútuo?

Volto ao ponto inicial da longa viagem que percorremos, o local da partida: a Universidade de Goa, cujo Departamento de Português beneficia do estreito apoio do Centro de Língua Portuguesa do Camões em Pangim e que até 2000 beneficiava da aplicação e trabalho empenhado de dois leitores do Instituto Camões. Entre 1961 e 1987, ano da criação do Departamento de Português, perderam-se duas gerações, uma delas neste momento no exercício do poder político e administrativo do Estado. Que presente temos e a que futuro podemos aspirar?

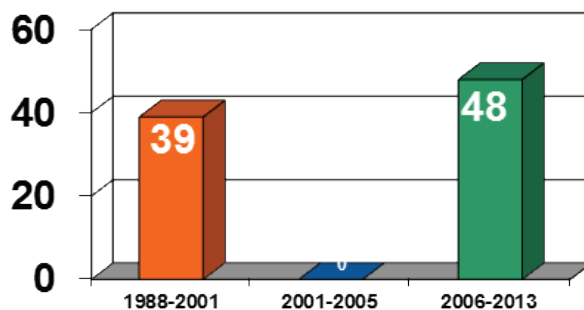


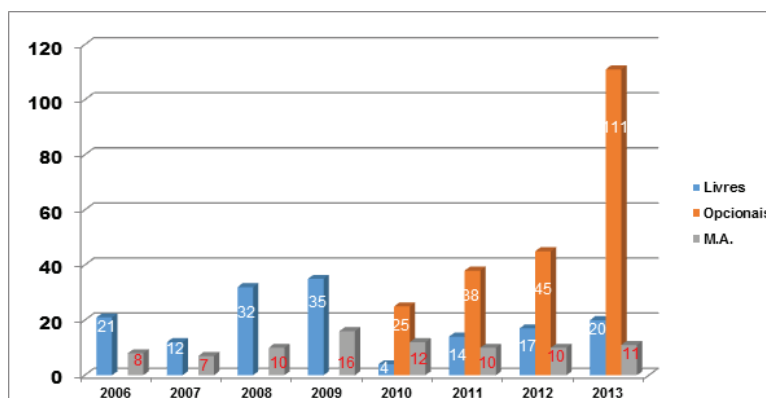
Fig. 1 Número de inscritos no 1.º Ano de M.A (introduzido em 1988-1989)

O Departamento de Português, criado em 1987, e excetuando o período de 2001-2005, manteve-se sempre em funcionamento até hoje. Contudo, e por não haver um Chefe de Departamento (Head of Department) com Doutorado em Estudos Portugueses, essa função tem sido desde 2005 atribuída ao Diretor da Faculdade de Línguas e Literatura (Dean), sendo o leitor do Camões, na prática, o responsável pela administração do Departamento (Incharge).

O Português continua a ser muito solicitado na Índia, em especial por parte de empresas multinacionais sediadas fora do Estado de Goa, como a Accenture e a Monsanto (Bangalore) que, entre outros serviços, têm solicitado a colaboração na formação de funcionários. Os novos cursos de Língua Portuguesa recentemente aprovados pelo Academic Council, devidamente enquadrados no Quadro Europeu Comum de Referência, estão agora ajustados ao mundo empresarial e divididos em módulos e níveis, A1, A2, B1 e B2.

Numa breve análise às atividades culturais e letivas desenvolvidas pelo Departamento podemos retirar curiosas conclusões:

- De 1987 a 2001, inscreveram-se 39 alunos no M.A. no Departamento de Português. De 2006-2007 (data da reintrodução do curso) a 2013-2014, inscreveram-se 48¹⁷. Ou seja, em cerca de metade do tempo registaram-se mais 9 alunos inscritos do que nos 14 anos iniciais! Por outro lado, tem-se verificado um aumento gradual de candidatos oriundos de outros Estados e verifica-se que os alunos são cada vez mais jovens, sendo a opção pelos estudos portugueses determinada pelo desejo de serem professores de PLE ou PLnM, especialmente na Índia, ou a vontade de enriquecimento curricular com vista à candidatura a empregos bem remunerados em multinacionais sediadas no país.



¹⁷ Apesar do aumento da carga horária, que passou em 2010-2011 de 20 para 25 horas semanais e de 45 para 60 horas por cadeira, na sequência da introdução do sistema de créditos em 2010-2011, o número de alunos não diminuiu.

- Em 2010-2011 foram introduzidos os cursos opcionais de Língua Portuguesa. Se o número de alunos dos cursos livres diminuiu, isso deveu-se ao facto de, muito naturalmente, agora serem os cursos opcionais (com créditos) a primeira escolha. A reestruturação dos cursos livres, direcionados para o mundo empresarial, recentemente aprovados e agora disponíveis ao público em geral, irá seguramente levar a um substancial aumento de inscrições. Em 2013-2014 foram avaliados 11 alunos no M.A. e 131 alunos nos restantes cursos livres (20) e opcionais (111).
- Nos últimos quatro anos, entre outras personalidades, visitaram o Departamento, participando em atividades culturais e letivas, quatro escritores de renome: Miguel Real, José Luís Peixoto, Raquel Ochoa e Beto Junqueira (Brasil) e Professores Catedráticos como Fátima Marinho, Amélia Polónia, Boaventura de Sousa Santos, Isabel Margarida Duarte, Manuel Ferro, José Carlos Seabra, Fatima Velez, Anabela Mendes, Rosa Perez, Patrícia Vieira e Rogério Puga.
- Protocolos de Cooperação com universidades portuguesas (Aveiro e Porto) foram celebrados; Protocolo de Cooperação com o CLP/Camões em Goa renovado; contactos com universidades indianas estabelecidos (School of Languages da Doon University, Delhi University, IGNOU).
- Cursos de Português específicos no âmbito de projetos de formação dos funcionários realizados com multinacionais: Accenture, Monsanto, Ford India.
- Reestruturação dos cursos livres de Língua Portuguesa de acordo com o QECR e adaptados à necessidade das empresas, designadamente através de cursos à distância, B-Learning e videoconferência.

Até 2001, data da suspensão das suas atividades letivas, o Departamento de Português dispunha a tempo inteiro de um Chefe de Departamento, Professora Associada com Doutoramento em Estudos Portugueses, e dois leitores do Instituto Camões. A partir de 2005-2006, tem contado apenas com um leitor do Instituto Camões e uma professora com um contrato de 6 meses de duração. O Chefe (*Head of Department*) é desde então o Diretor da Faculdade (*Dean*).

Depois de alguma indefinição e discussão sobre a possibilidade de fusão dos Departamentos de línguas estrangeiras na Universidade de Goa, por proposta apresentada pelo leitor do Camões em reunião de Board of Studies de Português (B.O.S.), realizada em março de 2014, o Academic Council aprovou a 19 de maio 2014 a designação de Department of Portuguese and Lusophone Studies, o que constitui um ajustamento ao atual plano de estudos que abrange mais o espaço da lusofonia e da CPLP, quer ao nível do M.A. (Master of Arts), quer principalmente ao nível do M.Phil em Tradução Literária aprovado em 2013-2014.

Este ano académico a Universidade de Goa, na sequência do concurso para o preenchimento das vagas existentes no Departamento, contratou três professores assistentes, formados pelo Departamento de Português e detentores do grau académico de Mestres (M.A.) em Literatura e Cultura Portuguesas. Os novos professores, Marise D' Lima, Scarlet Fernandes e Dhruv Usgaonkar, formados pelo Departamento de Português em 2008 e 2010, juntamente com o leitor do Camões, são professores a tempo inteiro. Trata-se de algo que há muito se procurava alcançar e que permitirá implementar uma série de projetos adiados devido precisamente à falta de docentes qualificados.

Estas considerações e reflexões nascidas, muitas delas, durante as minhas voltas de bicicleta pelos vales e montes de Goa, levam-me a acreditar que a Magna Língua Portuguesa não morreu neste território, pois anualmente, e para além das centenas de estudantes que aprendem os seus princípios básicos em diversas instituições particulares, 800 jovens escolhem-na como língua opcional nas escolas secundárias.



Referências bibliográficas:

- Boletim do Instituto Vasco da Gama, n.º 16, 1932.
- BRAGANÇA, Menezes de. “A Educação e o Ensino” in *A Índia Portuguesa*, vol. II, Nova Goa, 1923.
- CARVALHO, Rómulo de. *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- HELDER, Herberto, *Poesia Toda*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996. 295-296.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade (1750-1800)*, Lisboa: Univ. Católica Portuguesa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 1996.
- SILVA, Maria Carlos Afonso Ferreira da, *O ensino em Goa no século XIX: 1836-1869*, Porto, Universidade do Porto, 1999; tese de Mestrado disponível online <http://hdl.handle.net/10216/14512>.

A comunicação «A Demanda da Magna Língua Portuguesa» propõe ser uma espécie de roteiro terrestre pelo Estado territorialmente mais pequeno da República da Índia, revisitando lugares e centros de cultura e de instrução de modelo jesuíta como o Colégio de São Paulo, autêntica Universidade de Goa no século XVI, e outros seminários (ou o que resta deles) das ordens franciscanas, dominicanas, carmelitas ou agustinas. O estatuto da Língua Portuguesa, vibrante e global, aprendida “forçosamente” em Goa no passado, passando pelas reformas pombalinas e pelo período de expansão do ensino republicano, foi naturalmente afetado com os acontecimentos de 1961, sendo em 1962 quase que obliterado e substituído pelo Inglês, língua internacional no século XXI. O texto apresenta uma visão mais pessoal e vivencial do que académica, partilhando algumas reflexões sobre o ensino e esboçando o panorama do atual estado do Português Língua Não Materna, Língua Segunda e Língua Estrangeira em Goa, território cuja população, não chegando a um milhão e meio, se exprime maioritariamente em Concanim, Inglês, Marata ou Hindi. É a Hora de cumprir esta viagem em cima da minha poderosa semirígida, porque, e como diz Herberto Helder (e a “sua” Marilyn Monroe), “*a melhor maneira de contemplar a natureza é de cima de uma bicicleta!*”!

The paper «In the Quest of the Magna Portuguese Language» proposes to be a kind of a road guide through the smallest state of the Republic of India, revisiting places and centers of culture and of Jesuit model of teaching as was the case of the College of St. Paul, an authentic University of Goa in the sixteenth century, and other seminaries (or whatever remains of them) of the Franciscans, Dominicans, Carmelites or Augustinians Orders. The status of Portuguese

Language, vibrant and global, learned “forcibly” in Goa, in the past, passing through the reforms of the Marquis de Pombal, and through the period of expansion of teaching during the Republic, was naturally affected by the events of 1961, it being almost obliterated in 1962 and replaced by English, the international language in the XXI century. The text presents a more personal than academic perspective, sharing some reflections on teaching and outlining the present state of Portuguese as Second Language or Foreign Language in Goa, a territory, the population of which is hardly one million and half, expressing itself in its majority in Konkani, English, Hindi or Marathi. Is the Hour to fulfil this journey on my poderosa pedalling machine, because, quoting Herberto Helder (and “his” Marilyn Monroe), *“the best way to contemplate nature is from a bike”*!

**Da viagem ao cinema:
The Great White Silence, de Herbert Ponting**

JOSÉ BÉRTOLO¹



Ils arrivèrent à nos yeux
 comme une étoile
 déjà morte

Jean Cocteau, “Le Cap de Bonne-Espérance”

Il a fallu que Scott, à la longue figure aventureuse et sage, s'éloigne sur le désert blanc, lentement, la main à la bride de son cheval, en envoyant – vers qui? vers nous? – un suprême, un inestimable geste d’“au revoir”... Il a fallu qu’il périsse, avec tous ceux-là dont les joues crevassées rient encore sur l’écran, et que jusque dans la mort, en préservant les films, les clichés, les manuscrits, ils n’aient songé qu’à nous – nous, leur gloire.

Colette, “L’expédition Scott au cinématographe”

¹ Investigador. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

I. Uma expedição na origem

Herbert Ponting nasceu em 1870, em Salisbury, no sul de Inglaterra. Com o apoio financeiro do pai, viajou para os Estados Unidos da América aos 23 anos, dedicando-se ao comércio de fruta e ao negócio das minas de ouro. Talvez devido ao escasso sucesso desses empreendimentos, despertou, a partir de cerca de 1900, para a fotografia, começando em pouco tempo a arrecadar prêmios pelo seu trabalho. Em consequência do êxito, desistiu dos negócios e iniciou uma carreira como fotógrafo profissional, obtendo emprego em várias publicações relevantes, como a *Harper's Weekly* ou a *Illustrated London News*. Após uma primeira missão na costa Este dos Estados Unidos, foi requisitado para fotografar no Japão, onde inicialmente registou o dia a dia das populações, e depois, entre 1904 e 1905, acompanhou a guerra russo-japonesa como repórter de guerra. Abandonando a esposa e os filhos para se dedicar exclusivamente à fotografia, esteve ainda na Coreia e na Manchúria, e, nos anos seguintes, fotografou em Espanha, Portugal, Rússia, Indonésia e Birmânia (Arnold 206). Para além de contribuir para as diversas publicações com fotografias, Ponting colaborava ainda escrevendo.

Em 1910, o livro resultante da estadia no Japão, *In Lotus-Land: Japan*, era composto tanto por fotografias suas quanto por material escrito por si. Embora no prefácio Ponting escreva “[w]hen I first went to Japan, my main object was to photograph the country to my heart’s content – for my camera has always been, to me, one of the things which made life most worth living” (Ponting 1910 v), o que se verifica nesta ocasião e verificaria com alguma frequência durante a sua carreira é um empenho em conciliar a imagem e a palavra, que ele utilizava com habilidade. *In Lotus-Land: Japan* é a narrativa ilustrada da viagem não de um autoproclamado viajante, mas de um fotógrafo que, por contingências da sua profissão, viaja. Ao entregar-se a uma vida de fotógrafo, Ponting tornava-se também, necessariamente, um viajante, e ao produzir discurso verbal a propósito da sua obra fotográfica tornava-se, também, escritor. O desenvolvimento do seu trabalho torná-lo-ia, ainda, cineasta².

Em 1909, o oficial da Marinha Real Britânica Robert Falcon Scott preparava uma nova expedição à Antártida, a Expedição Terra Nova, depois de ter liderado a expedição Discovery entre 1901 e 1904. A ideia de angariar um fotógrafo profissional prender-se-ia com a necessidade de gerar receitas depois da expedição, de modo a que Scott pudesse saldar as inevitáveis dívidas que esta acarretaria (Barczewski 213-14). Por outro lado, Herbert Ponting – o fotógrafo escolhido por Scott entre cerca de cem candidatos – identificaria nas suas memórias outros fundamentos para a existência de um “special department of the

² Para uma biografia mais completa de Ponting, cf. Arnold.

art” (Arnold 212) na expedição, nomeadamente motivos de carácter científico e pedagógico:

I felt that this was a chance, such as never would come to me again, to turn the experience that I had gained to some permanent benefit to science, and that I was convinced that if I went, and were given a free hand to utilise my experience as I thought best, the photographic results might prove to be not only of great educational value, but a valuable [financial] asset to the enterprise (Ponting 2004 212).

Precisamente por estas três razões — financeira, científica e pedagógica — Ponting não se limitou apenas a cobrir a expedição com fotografias, experimentando também, pela primeira vez na sua vida profissional, as “*moving pictures*”. Inspirado pelas filmagens executadas durante a Expedição Nimrod, liderada por Ernest Shackleton entre 1907 e 1909, e depois de uma rápida e intensa formação com o fabricante Alfred Newman para aprender a técnica do filme, Ponting transportou para a Antártida uma câmara Newman-Sinclair especialmente adaptada ao funcionamento no frio polar. Deste modo, pretendia-se lucrar não só com a venda das fotografias, mas também com a comercialização dos filmes. Como acréscimo, esperava-se que os filmes trazidos no regresso a Inglaterra tivessem um valor científico e pedagógico assinalável, uma vez que constituiriam alguns dos primeiros registos filmados da Antártida. Isto possibilitaria a divulgação da paisagem e da fauna locais — em “imagem realista e em movimento” — a um número alargado de indivíduos. Seriam filmes que tanto funcionariam como documentos de uma viagem que se esperava ser marcante na história do Reino Unido, quanto corresponderiam aos desejos de um público com vontade de ocupar algum do seu tempo livre a observar paisagens exóticas de sítios desconhecidos.

II. As funções do cinema

É comum afirmar-se, simplificando, que o cinema das primeiras décadas se dividiu em duas linhas distintas, encabeçadas pelos inauguradores de cada uma delas: de um lado, a linha de Lumière — habitualmente apelidada de “realista” —, e do outro lado a linha de Méliès, que se pode designar por “fantástica”. Os irmãos Lumière, responsáveis pela primeira projeção pública de um filme, em 1895, com *La sortie de l’usine Lumière à Lyon*, desconfiavam da capacidade de o cinema se perpetuar no tempo, considerando-o uma curiosidade tecnológica que, após a entusiasta receção inicial, acabaria por perder o efeito de novidade, deixando por consequência de suscitar o interesse do público. Talvez este ceticismo derivasse do facto de os Lumière conceberem o cinema como mero



prolongamento tecnológico da fotografia, atentando quase exclusivamente no que o distinguia desta: a possibilidade de registar o movimento (marca distintiva de índole exclusivamente técnica). O cinema era a invenção que possibilitava acompanhar o movimento perpétuo do real através do registo por gravação, oferecendo ainda a possibilidade de

duplicá-lo depois através do processo de projeção.

Os Lumière inauguraram então o cinema enquanto “técnica da realidade”, do registo “transparente” do real, na linha do modo como vinha sendo praticada a fotografia. O cinema não era, então, entendido como uma arte, mas como mecanismo de registo e posterior reprodução. Esta é essencialmente uma conceção de cinema enquanto “documento”, surgindo ele deste modo como sucessor aperfeiçoado (porque, captando o movimento, está mais próximo da realidade) do desenho nos séculos anteriores e da fotografia no século XIX, na medida em que ambos tinham sido valorizados enquanto práticas que possibilitavam registar uma determinada coisa num determinado momento, de modo que uma forma visual pudesse ser recuperada numa altura posterior³. Em suma, trata-se de capturar a imagem de algo no presente para poder recuperá-la no futuro.

O cinema foi alvo de receções distintas. Por um lado, a excepcional proximidade das imagens de cinema às coisas visíveis no mundo fazia com que alguns espectadores assistissem aos filmes tomando o cinema como espelho — senão como prolongamento⁴ — do mundo físico. Numa outra perspetiva, esta proximidade das imagens cinematográficas ao real visível suscitava uma familiaridade perturbadora: de tão próximo do real, quase como se fosse decalque deste, e no entanto desprovido da matéria que atribui a concretude física aos objetos reais, o cinema enquanto proposta estética perturbava no seu défice ontológico face ao mundo que lhe era aparentemente contíguo. Um dos textos mais célebres no âmbito destas reações iniciais será porventura um de Maximo Górkí, escrito em 1896, em que o escritor equipara a experiência de estar na projeção pública de um filme com permanecer num “[r]oyaume des ombres” (30). Sobre a imagem de cinema, ele escreve: “Pas la vie, mais l’ombre de la vie. Pas le mouvement de la vie mais une sorte de spectre muet” (30). Um dos problemas para os quais Górkí aponta nesse texto é a excessiva semelhança entre o filme e a realidade, que

³ “Like the nineteenth-century gentleman photographers who travelled to distant lands with a camera instead of a rifle, or the artists who accompanied the Elizabethan explorers 300 years earlier, the images [...] brought back added to the catalogue of the exotic” (Chanan 239).

⁴ É conhecida a narrativa mítica da reação assustada da audiência ao comboio que chega à gare em *L’arrivée d’un train en gare de La Ciotat* (1896), de Auguste e Louis Lumière (cf. Loiperdinger).

paradoxalmente põe em evidência as dissemelhanças entre ambos. As imagens projetadas são então, para Górkí, uma espécie de vida morta, uma parada de fantasmas de luz capturados do real. Esse déficit ontológico fica expresso numa passagem como esta:

Leurs mouvements sont pleins d'énergie vitale et si rapides qu'on les perçoit à peine mais leurs sourires n'ont rien de vivant. Vous voyez leurs muscles faciaux se contracter mais leur rire ne s'entend pas. Une vie naît devant vous, une vie privée de son et du spectre des couleurs — une vie grise et silencieuse — une vie blafarde, une vie au rabais (31).

O movimento a que se assistiria no desenvolvimento do cinema ao longo das décadas seguintes seria o da tentativa de legitimar o filme enquanto arte através da sua aproximação a práticas artísticas canonizadas⁵. Se a “colagem” ao mundo real era insuficiente para lhe atribuir relevância *per se* (Górkí⁶), rapidamente se começou a recorrer às narrativas e à criação de cenários e *tableaux vivants* — por via da influência da literatura, do teatro e da pintura — de maneira a poder reivindicar-se para o cinema um estatuto mais elevado, que o aproximasse hierarquicamente às restantes artes. Este processo foi de tal maneira marcante, que aquele que terá sido porventura o primeiro grande teorizador sistemático de cinema, Hugo Münsterberg, desconsiderou o primeiro cinema enquanto arte em *The Photoplay: A Psychological Study* (publicado em 1916, ano em que esse “novo cinema”, narrativo, estava já plenamente instituído como modelo), defendendo que o cinema apenas passou a poder usufruir de um estatuto de arte no momento em que começou a ser narrativo, afastando-se nesse momento da condição de mero reflexo do real físico e adquirindo a dimensão psicológica que lhe possibilita emancipar-se da condição de substituto empobrecido⁷. Münsterberg

⁵ O primeiro estágio deste movimento identificar-se-á porventura na criação por Paul Lafitte dos estúdios franceses Flm d'Art em 1908, que produziriam adaptações de grandes obras literárias ou de momentos históricos marcantes. O *film d'art* paradigmático é, hoje, *L'assassinat du Duc de Guise*, realizado por Charles Bargy e André Calmettes, com música especialmente composta para o filme por Camille Saint-Saëns.

⁶ Que no entanto, numa fase final do seu texto, identifica no cinema um potencial transformador benéfico: “Je ne vois pas encore quelle est l'importance scientifique de la découverte des frères Lumière, mais je sais que cette importance existe, qu'on pourra user du cinématographe à des fins qui sont celles de toute science: l'amélioration de la vie de l'homme et l'élargissement de son esprit” (32).

⁷ “The little scenes which the first pictures offered could hardly have been called plays. They would have been unable to hold the attention by their own contents. Their only charm was really the pleasure in the perfection with which the apparatus rendered the actual movements”; “[t]o imitate the world is a mechanical process; to transform the world so that it becomes a thing of beauty is the purpose of art” (Münsterberg 28-29, 144).

identifica, *grosso modo*, três fases no desenvolvimento do cinema: a primeira corresponde à experimentação tecnológica, que identificámos em Lumière e que se estenderia – com contornos distintos – a Méliès; a segunda relaciona-se com um cinema de divulgação, com um relevante papel social na educação e transmissão de informação; e a terceira e derradeira fase, a do cinema narrativo⁸.

Se começámos por introduzir Ponting enquanto fotógrafo foi para evidenciar uma ideia de cinema enquanto documento, portanto prolongamento da fotografia, que Münsterberg aproximaria da primeira fase da história do cinema. O trabalho de Ponting, no entanto, como vimos, não se enquadra neste “género”, estando aparentemente mais próximo do que Münsterberg identifica como a segunda fase, a de um cinema de divulgação, informativo e instrutivo.

Na primeira década do século xx assistiu-se a uma instrumentalização do cinema enquanto meio de veicular informação. Após os primeiros anos, ainda no século xix, em que qualquer coisa – da saída dos operários da fábrica, à chegada do comboio à estação – servia como matéria para filme, passou-se para uma nova fase em que a essência do filme residia não no processo tecnológico propriamente dito – cuja novidade, como os irmãos Lumière tinham previsto, esmorecera –, mas sim no real “afilmico”⁹. Alguns discursos científicos, por exemplo, identificaram no cinema um potencial que permitiria apurar os resultados do seu trabalho. As ciências sociais, e a etnografia em particular, começaram a usar o cinema como um meio de registo essencial para o aperfeiçoamento e a divulgação das suas investigações. Alison Griffiths salienta, num verbete sobre “ethnographic films”, que este tipo de cinema pode ser entendido como sucedâneo dos museus de ciência natural, das aldeias de nativos nas feiras mundiais e da fotografia científica e comercial do século xix (Griffiths 221). Escreve Griffiths que “ethnographic films competed with, and sometimes supplanted, these earlier entertainment forms, bringing distant images of native peoples to audiences in a cheap and transportable form” (221). A acrescer a isto, surge também um tipo de filme congénere – na medida em que tem na sua base o elemento “afilmico” –, o “filme de expedição”, ou “filme de exploração”. Tal como os filmes etnográficos tinham valência simultaneamente enquanto meios de informação e meios de entretenimento (ao tornar presente aquilo a que o homem comum

⁸ “Yet that power of the moving pictures to supplement the school room and the newspaper and the library by spreading information and knowledge is, after all, secondary to their general task, to bring entertainment and amusement to the masses”; “[t]o picture emotions must be the central aim of the photoplay” (Münsterberg 28, 112).

⁹ “[afilmico é o que] existe no mundo habitual, independentemente de qualquer relação com a arte fílmica, ou sem qualquer destino especial e original em relação com esta arte” (Étienne Souriau *apud* Aumont & Marie 17).

não podia ter, habitualmente, acesso direto)¹⁰, também os filmes de expedição concretizavam essa dupla natureza, com a pequena mas importante diferença de possuírem um travo de aventura manifesto no acompanhamento — a partir do conforto de um assento — de uma viagem incomum e muitas vezes perigosa.

Um dos principais atrativos do cinema era esta capacidade de trazer até às pessoas o mundo que elas não conheciam, pois, como lembra Stephen Bottomore, “[a]t the dawn of the 20th century the cinema public was widely ignorant of the sights of the wider world: even parts of Europe were little known and therefore of great curiosity value” (223). Em pouco tempo estas projeções passaram a ser acompanhadas por comentários, livretos e palestras, que procuravam instruir, de forma mais ou menos informada (dependendo do grau de comprometimento científico de cada investida¹¹), sobre as realidades às quais os filmes projetados permitiam o acesso¹². O cinema, através da aproximação às ciências sociais, tornou-se numa nova espécie de museu natural, carregando uma dimensão pedagógica¹³ que é fulcral no entendimento que Ponting faz deste “dispositivo”:

The kinematograph, properly applied, is the greatest educational contrivance ever conceived by the genius of man. In it the art of photography finds its highest mission. Believing, as I do, that the moving-picture is one of the most potent moral influences of the time, and that it is destined to play a wide and ever-increasing part in education in the future, I feel that the pictorial record of an adventure which ‘cheered and encouraged’ British soldiers in the greatest crisis in the history of the Empire can have none other than an uplifting effect on British boys. I believe it will have a good effect on boys and girls, and men and women too, the wide world over (Ponting 2001 298).

Por outro lado, este cinema “instrutivo” possuía uma outra dimensão, eminentemente lúdica, que se adequava especialmente à mentalidade dos primeiros anos do século xx: “[t]ravel lectures were endorsed by the bourgeois turn-of-the-century moral code, which suggested that entertainment should also be instructive” (Peterson 641).

¹⁰ Embora, logicamente, oferecer entretenimento não fosse o objetivo principal do filme etnográfico, ele acabava por tornar-se uma atração, uma curiosidade, para o espectador comum.

¹¹ Pois, como nota Griffiths, “[c]ommercial filmmakers exploited a great many of the visual tropes of anthropological filmmaking, including indigenous dance, pre-industrial production, and ceremonial life” (222).

¹² Um testemunho que se reporta à projeção de um filme acompanhada por um orador (tratando-se neste caso, até, do filme de Ponting) pode ser lido em Colette (323).

¹³ Uma outra forma de legitimação desta tecnologia, distinta daquela realizada pela aproximação às outras artes.

III. As metamorfoses do filme

O recurso a Münsterberg — que nunca seria despiciendo, uma vez que o próprio se reporta indiretamente ao filme de Ponting durante a sua reflexão¹⁴ — parece especialmente auxiliador quando se atenta nas diferentes formas que o material captado durante a expedição de Scott tomou no decorrer dos anos.

Herbert Ponting não acompanhou a expedição até ao final, tendo sido designado para regressar a Inglaterra antes do fim da viagem, no início de 1912. Já em Inglaterra, e ainda antes da morte de Scott, Ponting organizava o material trazido do Polo, apresentando-o pontualmente, com uma montagem provisória, com as imagens “em bruto”.

Por um lado, podemos entender estas primeiras imagens como correspondentes a uma ideia de cinema ainda primitiva. Lembremos que apenas um mês depois da primeira projeção pública, em dezembro de 1895, os irmãos Lumière contrataram uma série de operadores de câmara para que transportassem os *cinématographes* para vários lugares do mundo, onde deveriam filmar as paisagens e os costumes locais, de modo a regressar depois com imagens que entusiasmassem o público pelo seu exotismo. Em 1897, os operadores de câmara contratados haviam já gravado nos Estados Unidos e no México, no Japão e na China, em toda a Europa e na América do Sul. Nesta época “primitiva”, em que o cinema era uma curiosidade, a captação de imagens em lugares exóticos surtia um efeito tão encantador quanto os *trick films* de Méliès. Poderia argumentar-se, então, que os primeiros filmes de Ponting se enquadram na herança deste tipo de “cinema de atrações” (Gunning) que dependia da “visibilização” do extravagante e do sensacional.

Ainda assim, em 1912, a legitimação do cinema fazia-se, como vimos, para além de pela aproximação às outras artes, pela aproximação a discursos de carácter didático. Deste modo, embora o filme de Ponting se relacionasse com esse “cinema de atrações” exótico dos primeiros anos na dimensão “em bruto” das imagens, acabava por corresponder — injetado de “discurso” — ao que Münsterberg identificou como a fase pedagógica ou informativa do cinema.

Em novembro de 1911, meses antes da morte de Robert Falcon Scott e do fim da expedição Terra Nova, e ainda antes do regresso de Ponting a Inglaterra, a Gaumont — que havia comprado os direitos de tudo quanto fosse filmado durante a expedição — estreou o filme *With Captain Scott, To the South Pole*, feito com material enviado por Ponting do Polo Sul. Georges Sadoul terá apelidado este primeiro filme de “an ancestor of the fully fledged documentary

¹⁴ Nomeadamente na secção em que discute a faculdade que o cinematógrafo possui de revelar “the life of nature”: “We followed Scott and Shackleton into the regions of eternal ice” (24, 25).

which emerged with [Robert J.] Flaherty, for it is far in advance of the early travelogue” (Chanan 239). Meses depois, tendo já Ponting regressado a Inglaterra, estrearam mais dois filmes com o mesmo título, porém compostos com material ligeiramente diferente, como se de episódios de um mesmo filme se tratassem. Depois de a notícia da morte de Scott suspender as projeções destes filmes durante algum tempo, a Gaumont voltou a usar as filmagens de Ponting em 1914, editando-as na forma de um novo filme que seria apresentado com o título *The Undying Story of Captain Scott*, possivelmente como forma de capitalizar o insucesso da investida de Scott. Ponting comprou os direitos à Gaumont e embarcou numa turné em que as imagens eram acompanhadas por palestras da sua autoria. Há registos da passagem desta digressão por, por exemplo, Buckingham Palace, e registos de que terá sido vista por cerca de cem mil soldados durante a Primeira Guerra Mundial. Sobre o sucesso desta ambiciosa investida escreveu Robert Dixon:

Ponting’s show was indeed a landmark event, one of the most complete entertainments of its kind yet to appear in London... everything was done in a thoroughly professional manner. A press agent was engaged to arrange publicity, and notices, reviews, puffs and celebrity interviews began to appear in the London press with North American syndication. A well-designed, illustrated program was printed, featuring Ponting’s photographs and a selection of glowing press opinions [...] Ponting’s lecture was synchronized with alternating sequences of cine films and lantern slides, and there were musical interludes, refreshments and a small exhibition of photographic prints (Dixon 6).

A partir daqui, contudo, Ponting tentaria atualizar sucessivamente o seu filme, até o fixar numa forma definitiva. Essa forma seria atingida em 1933, com *90° South*, um filme em que, após uma introdução feita *in persona* por Ponting, se sobrepõe às imagens captadas no Polo Sul uma narração do realizador. No entanto, e significativamente, a versão mais célebre do filme nos dias que correm não é a última, sonora, mas uma versão muda de 1924 na qual o fotógrafo terá trabalhado com afinco, motivado pelo sucesso de *Nanook of the North*, realizado por Robert J. Flaherty no Polo Norte e lançado em 1922.

The Great White Silence, pouco visto durante muitos anos, foi alvo de uma restauração conduzida pelo British Film Institute, que culminou no lançamento do filme em versão *bluray* em 2011. O filme levanta, hoje, algumas questões teóricas de relevo, e o modo como nele a imagem e a linguagem se relacionam parece ser uma das mais prementes. *The Great White Silence* é um caso particularmente exemplar no âmbito da análise narratológica à qual o cinema mudo – por dispor de linguagem escrita – se presta. É um filme composto por imagens

em movimento, fotografias, desenhos, intertítulos narrativos, pedaços de diário, mapas e maquetas. Começa com uma sucessão de vários intertítulos — numa voz narradora onisciente — em que se apresenta o filme, o espaço físico onde a “ação” se passará, e a expedição que lhe está na base, para em seguida a “voz” de Ponting tomar as rédeas da narração. A partir daí, imagem e texto articulam-se de forma dinâmica. A certa altura, por exemplo, veem-se filmagens do navio Terra Nova a cortar o gelo; depois, surge um intertítulo em que se lê: “This is how I took these pictures”, a que se segue uma fotografia de Ponting a filmar as imagens que acabáramos de ver. Outros momentos de relevo são aqueles em que os intertítulos interpelam diretamente o espectador, estabelecendo a ilusão de uma espécie de diálogo entre Ponting e quem assiste ao filme. Por regra, os intertítulos são concebidos como ilustração das imagens, o que assemelha o filme, por analogia, a uma visita guiada ao Polo Sul.

A primeira parte do filme é composta pela apresentação da viagem, do navio e da equipa; a segunda, mais extensa, funciona como uma espécie de documentário de natureza em que se mostra os pinguins, as orcas ou as focas, fornecendo sempre informação didática sobre eles. Todo o filme vai sendo estruturado a partir do texto, como se de uma narrativa de viagem se tratasse. No segmento final, no entanto, relativo à parte da viagem que Ponting já não acompanhou, o relato faz-se através de fotografias, mapas, maquetas, pequenas filmagens feitas pelos últimos quatro viajantes no interior de uma tenda — pouco antes de morrer —, e excertos do diário de Scott, do qual o filme permite ler a última entrada: “Had we lived, I should have had a tale to tell of the hardihood, endurance and courage of my companions. These rough notes and our dead bodies must tell the tale”¹⁵. É nos intertítulos desta última parte que se lê a expressão “the great white silence”, que dá título ao filme, como se fosse aquilo para que Scott e os restantes caminhavam. Trata-se daquele espaço a que o filme não possibilita o acesso, um centro vazio e silencioso, um irrepresentável.

IV. Um filme lírico

Em “Le cinéma et l’exploration”, André Bazin identifica uma genealogia de filmes, encabeçada por *Nanook of the North* e na qual *The Great White Silence* claramente se insere, que possui o que o crítico define como “une authenticité poétique qui n’a pas vieilli” (Bazin 25). Bazin não explica, nesse texto, o que entende precisamente por “autenticidade poética”, mas talvez possamos, com a mesma calculada falta de precisão, perceber sem dificuldades o que ele quer dizer, ao assistir a uns minutos de *The Great White Silence*. Se realizadores como Man Ray ou Dimitri Kirsanoff procuraram, por esses anos, construir algo análogo à

¹⁵ Ligeira modificação do que se lê nos diários publicados de Scott (vd. Scott 422).

poesia em cinema, o que se verifica em filmes como o de Ponting é distinto. Os *poèmes cinégraphiques* de Kirsanoff, por exemplo¹⁶, são filmes em que a dimensão poética provém da construção que busca ativamente trabalhar formas e ritmos, isto é, elementos que podem auxiliar o cinema a aproximar-se de uma ideia de poesia¹⁷. Mas Ponting – contrariamente aos cineastas das vanguardas francesas dos anos 20 – não se propunha fazer poemas em filme, ou filmes-poemas. Para ele, a fotografia e o cinema constituíam maioritariamente técnicas de registo e reprodução do real, e não tanto uma arte, assim se explicando a sua insistência nas dimensões de documento e testemunho do filme.

No entanto, o que Ponting acabou por realizar – dizemo-lo hoje, menos sensíveis à dimensão histórica do filme e mais sensíveis à sua dimensão estética – foi, mesmo que inadvertidamente, revelar o real através da sua transfiguração estetizada¹⁸. Por isso cremos que, na verdade, o filme de Ponting – e nomeadamente a versão de 1924 – não corresponde inteiramente a nenhum dos “tipos” identificados por Münsterberg em 1916, com os quais continuamente o temos confrontado ao longo deste texto. Partindo das primeiras versões, mais curtas e rudimentares, Ponting acabou por construir um objeto singular – nem documental nem pedagógico em essência –, que não fica em dívida para com a qualidade “realista” que está na origem da captação das suas imagens porque delas se demarca. Com as tintagens, que injetam irrealidade nas superfícies visíveis, e com a ausência de som, as imagens são artificializadas, o que simultaneamente as afasta da matéria física que mostram e as aproxima da representação de imagens imaginárias, abstratas. Dir-se-ia que, muito mais do que se verifica noutros filmes da mesma linhagem, aqui o “afilmico” é metamorfoseado, transformado em puramente “cinematográfico”. Para este feliz acaso ter podido acontecer foi crucial que a paisagem fosse a do Polo Sul: com as manchas de gelo a contrastar com as do céu e do mar, e uma composição (em mutação constante) de formas naturais em luta com os limites estáticos da moldura da imagem, o filme adquire uma dimensão plástica, expressiva, que torna a experiência de o ver, hoje, curiosamente análoga àquelas descrições iniciais do cinema enquanto arte da hipnose e da alucinação, o que adquire interesse acrescentado quando

¹⁶ O exemplo paradigmático é *Brumes d'automne*, filme de 1928 apresentado no genérico como “un poème cinégraphique”. Também Emak-Bakia (1926), de Man Ray, se apresenta no início como um “cinépoème”.

¹⁷ Cf. a hipótese formulada por Léon Moussinac em “On Cinegraphic Rhythm” de um “cinegraphic poem”.

¹⁸ Neste sentido, algo muito próximo, afinal, do que faziam realizadores como Dimitri Kirsanoff ou o “revelacionista” (Malcolm Turvey) Jean Epstein em meados da década de 1920. A intenção programática e reflexiva destes, no entanto, está ausente de Ponting (“Ponting did not write in his books or articles about his philosophy of photography – if, indeed, he had such a thing” [Arnold 217]).

atentando na motivação exclusivamente documental, de registo histórico, que está na sua base. A viagem que o filme acompanha, enquanto caminhada para o desastre, para a morte e para o mito, acaba por ter um duplo na viagem que se faz assistindo-se a ele, uma viagem concedida pela capacidade da imagem de cinema – na sua fidelidade à realidade física e simultâneo débito para com ela – ser um palco onde se movem fantasmas e sombras de vida.

Obras citadas

- ARNOLD, H. J. P (“Douglas”). “Antarctic Pioneer.” *With Scott to the Pole: the Terra Nova Expedition, 1910-1913: the Photographs of Herbert Ponting*. Herbert Ponting. London: Bloomsbury, 2004. 204-223.
- AUMONT, Jacques & Michel Marie. *Dicionário Teórico e Crítico do Cinema*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.
- BARCZEWSKI, Stephanie. *Antarctic Destinies: Scott, Shackleton and the Changing Face of Heroism*. London & New York: Hambledon Continuum, 2007.
- BAZIN, André. “Le cinéma et l’exploration.” *Qu’est-ce que le cinéma?* Paris & Conde-sur-Noireau: Éditions du Cerf/Corlet Publications, 2008. 25-34.
- BOTTOMORE, Stephen. “Expedition/exploration films.” *Encyclopedia of Early Cinema*. Edited by Richard Abel. London & New York: Routledge, 2010. 223-224.
- CHANAN, Michael. *The Dream that Kicks: The Prehistory and Early Years of Cinema in Britain*. London: Routledge, 1996.
- COLLETE. “L’expédition Scott au cinématographe (1914).” *Le cinéma: naissance d’un art: 1895-1920*. Textes choisis et présentés par Daniel Banda & José Moure. Paris: Flammarion (collection Champs arts), 2008. 322-324.
- GORKI, Maxime. “Au pays des spectres.” *Le Spectateur nocturne: les écrivains au cinéma: une anthologie*. Jérôme Prieur. Paris: Éditions de l’Étoile/Cahiers du cinéma, 1993. 30-33.
- GRIFFITHS, Alison. “Ethnographic films.” *Encyclopedia of Early Cinema*. Edited by Richard Abel. London & New York: Routledge, 2010. 220-222.
- GUNNING, Tom. “The Cinema of Attraction[s]: Early Film, Its Spectator and the Avant-Garde.” *The Cinema of Attractions Reloaded*. Edited by Wanda Strauven. Amsterdam: Amsterdam University Press. 381-388.
- LOIPERDINGER, Martin. “Lumière’s ‘Arrival of the Train’: Cinema’s Founding Myth.” *The Moving Image: The Journal of the Association of Moving Image Archivists*, vol. 4, no. 1 (Spring 2004), 2004. 89-118.
- MOUSSINAC, Léon. “On Cinegraphic Rhythm.” *French Film Theory and Criticism: 1907-1939, Vol.I (1907-1929)*. Edited by Richard Abel. Princeton & New Jersey: Princeton University Press, 1993 (1923). 280-283.
- MÜNSTERBERG, Hugo. *The Photoplay: A Psychological Study*. New York & London: D. Appleton and Company, 1916.

- PETERSON, Jennifer. "Travelogues." *Encyclopedia of Early Cinema*. Edited by Richard Abel. London & New York: Routledge, 2010. 640-643.
- PONTING, Herbert. In *Lotus-Land: Japan*. London: Macmillan, 1910.
- PONTING, Herbert. *The Great White South: Travelling With Robert F. Scott's Doomed South Pole Expedition*. New York: Cooper Square Press, 2001.
- PONTING, Herbert. *With Scott to the Pole: the Terra Nova Expedition, 1910-1913: the Photographs of Herbert Ponting*. London: Bloomsbury, 2004.
- SCOTT, Robert Falcon. *Journals: Captain Scott's Last Expedition*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- TURVEY, Malcolm. *Doubting Vision: Film and the Revelationist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

***The Great White Silence*, de Herbert Ponting, documenta a Expedição Terra Nova** ao Polo Sul (1910-13), liderada pelo explorador inglês Robert Falcon Scott. A expedição acabaria de forma trágica: para além de Roald Amundsen, da Expedição norueguesa, gorar os planos dos ingleses ao ser o primeiro a pisar o Polo, Scott e os restantes não regressariam vivos à Inglaterra. Lançado em 1924, o filme de Ponting é composto pelas imagens resultantes das filmagens efetuadas durante a viagem e por intertítulos narrativos ou com excertos de documentos factuais (p. ex., excertos de diário). O filme, pouco visto desde então, foi restaurado pelo British Film Institute e editado numa cópia pristina em 2011. Assistir hoje a esta versão lembra alguns comentários — mais ou menos contemporâneos da expedição — que caracterizaram o cinema como uma arte espectral e hipnótica, em fásicante tensão (em situação de débito) com o real e a vida. *The Great White Silence*, por se tratar de um filme documental, mudo, sobre uma viagem que termina em morte, torna evidente uma conceção do cinema enquanto registo de "sombras de vida" (Máximo Gorki), e uma ideia do cinema enquanto ritual tecnológico de convocação de fantasmas que são primeiro (i)materializados em imagem e depois perpetuados através da reprodução técnica (Walter Benjamin). *The Great White Silence* constitui assim uma outra viagem, espécie de duplo fantástico da viagem física dos exploradores ingleses.

Herbert Ponting's *The Great White Silence* documents the Terra Nova Expedition to the South Pole, led by the English explorer Robert Falcon Scott. The expedition would meet a tragic end: not only would Roald Amundsen, from the Norwegian Expedition, arrive to the South Pole before the English, but also Scott and the rest of his team would not return to England alive. Released in 1924, Ponting's film was made up with the images captured during the expedition interwoven with both narrative intertitles and factual documents (for

example, pages from a diary). The film, which has been little seen throughout the decades, was restored by the British Film Institute, to be released in pristine quality in 2011. To watch this copy today reminds us of some remarks – more or less contemporary with the Expedition – which described Film as a spectral and hypnotic art, at great tension (in a situation of debit) with reality and life. The Great White Silence, being a documentary silent film about a voyage that ends in death, foregrounds a certain conception of cinema as the recording of “shadows of life” (Maximo Gorki), and an idea of Cinema as a technological ritual of summoning of ghosts that first acquire (i)materiality in the image, and are then perpetuated through mechanical reproduction (Walter Benjamin). So The Great White Silence can also represent another type of voyage, a kind of fantastic (cinematic) double of the physical voyage by the English explorers.

Notas sobre a fenomenologia da viagem na literatura

NUNO FELIX DA COSTA¹



1

Procurei, a partir de alguma literatura de viagem, sistematizar as atitudes do viajante escritor: as suas motivações para, ao viajar, descrever e reportar a sua experiência de viagem. A deslocação orientada pela procura de novos espaços habitáveis e férteis norteou a viagem desde os primórdios. Os recursos da terra esgotavam-se ou tornavam-se insuficientes com o crescimento da família e a emigração impunha-se. Por outro lado, a curiosidade, mesmo sem expectativa de qualquer ganho, é uma característica em particular juvenil, uma disposição para o outro e para a aventura que faz viajar na procura de referenciais e de valores alternativos aos de origem. De certa forma, uma antinomia caracterizadora da «viagem» seria entre esta atitude do explorador que viaja e anota com o propósito de regressar ou de despertar nos seus leitores o interesse por um semelhante itinerário e, no outro extremo, a atitude do colonizador que se dispõe a abandonar tudo e partir para ocupar uma terra imaginada como paradisíaca. Este não pensa no regresso nem se trata verdadeiramente de uma viagem esta deslocação, muito menos se encaixa no conceito de turismo que supõe um regresso. Procurei, desta forma, estabilizar uma noção de viagem no sentido de enriquecimento, abertura, conhecimento, prazer experimentado na fruição do valor intrínseco

¹ FML

das situações delimitando-a de outras formas de deslocação, eventualmente mais acessíveis, mas que não proporcionam este engrandecimento.

2

A viagem enquanto deslocação, esta concebida entre um mínimo que é a deslocação num espaço interior representado na imaginação sobre o qual a imaginação opera; desde os cenários onde a vida se desenrola todos os dias, outros onde nos escapamos do aborrecimento, nos evadimos não só para um diferente papel, mas eventualmente, sonhamos uma verdadeira alteridade. No outro polo, a deslocação efetiva para referenciais geográficos diversos, contrastantes, em geral. Contudo, dificilmente escapamos da comparação que é um enorme fator de distorção. Persistimos amarrados aos referenciais quotidianos como se nos constituíssem. Poucos viajantes conseguem, como Fernão Mendes Pinto, a capacidade de fruir e admirar lugares, paisagens, estilos de vida diferentes dos seus apenas pelo seu valor intrínseco, plástico, civilizacional, ético ou outro. Cada cena que se nos depara tem uma história e um enquadramento único que dificulta os juízos comparativos e um recém-chegado com a sua carga de preconceitos não está em boa posição para fazê-los. Em qualquer caso, são inúteis para o viajante. Neste sentido, uma pequena viagem pode ser uma grande deslocação para quem seja capaz de se colocar num estado de disponibilidade de certa forma, fenomenológica; abrir-se às situações como se as vivesse fora da sua identidade. Por outro lado, a indústria turística alimenta uma homogeneização global que encerra o turista no seu medo do desconhecido: cadeias de hotéis oferecem um ambiente estabilizado e uma alimentação industrializada em qualquer ponto do globo. A viagem, neste contexto, é um produto de consumo que a disseminação da fotografia reforça. O bonitinho que esta captura é uma forma de apropriação instantânea dos, assim considerados, pontos de interesse turístico que se articula com esta versão consumista da viagem: a uma grande deslocação geográfica pouca viagem corresponde. Antes da industrialização da viagem por Thomas Cook em 1841, já esta clivagem existia e na literatura de viagem leem-se relatos da viagem, uns marcados pelo fascínio, outros pela preocupação de proporcionar o máximo de informação seja a futuros viajantes seja numa ótica de negócio ou outra. Marco Polo foi um viajante interesseiro que combinou bem estas duas perspetivas da mesma forma que nos relatos dos franciscanos que lhes são anteriores se sente a atitude do viajante preocupado com a informação cruzar-se com uma lógica missionária. À lógica turística corresponde o mínimo de interioridade. O viajante distingue-se do místico ou de outros contempladores por ser capaz de interiorizar as suas experiências de viagem.

3

A partir de um certo grau de estranhamento, variável de pessoa a pessoa, marcamos o «exótico». É quando o outro deixou de ser próximo, suscita-nos curiosidade enquanto não nos confronta; depois, desvalorizamo-lo e combatemo-lo. O etnocentrismo é a incapacidade de superar a diferença em relação ao outro, elevar a relação a um ponto onde os interesses e as similitudes se manifestem e prevaleçam sobre o que separa. Nesta aproximação ao exótico, receamos esvaziar os nossos próprios princípios e valores; salvaguardamo-los acentuando as diferenças desde logo valorizadas como inferiores. O etnocêntrico marca um olhar empobrecedor sobre o outro. Se se justificava quando o móbil da viagem eram os pragmatismos mercantis ou apologéticos ou de dominação colonial, tornam-se improdutivos e constrangedores se o propósito é o alargamento dos horizontes e o contacto com novas formas de viver. A palavra turismo deriva do “Grand Tour”, uma demorada viagem de meses que os jovens aristocratas ingleses faziam pela Europa acompanhados dos seus mestres como parte da sua educação (Romano, 2013). Na sua melhor aceção o turismo comporta esta dimensão de alargamento da experiência de vida através do contacto com outras culturas. Não apenas um olhar superficial e consumista, mas uma abertura a outras condições de vida e possível assimilação dos seus valores, pelo menos alargamento dos nossos de forma a tentar compatibilizá-los. Mas este olhar não é compatível com a indústria turística.

4

Com a disseminação da fotografia digital e a redução a zero do custo material do fotografar o turismo e a reportagem aproximaram-se no sentido de uma crescente parcela dos viajantes viajar e deslocar-se aos acontecimentos não tanto para os fruírem como espetadores, mas para os registarem como repórteres fotográficos. Qual das duas posições é mais passiva?, poderíamos perguntar-nos. Porque a natureza do reportar é dar a conhecer o que se viu sem interatuar; mostrar o que só sensorialmente é visto sem exigência de uma funda compreensão, as coisas vistas, experimentadas ao nível das reações à flor da pele que suscitam e que são fáceis de transmitir ao leitor da reportagem. O que lhe é trazido é algo de uma realidade vista superficialmente, fotografada, descrita, filmada, de passagem e sem uma grande preocupação de aprofundar mais que o impacto que o repórter passivamente sofre ao passar. O repórter, nesta aceção, é uma espécie de turista profissional. A passividade marca o olhar de ambos e a relação de ambos com a realidade turística. O que os separa é que o repórter ainda tem alguém a quem relatar o que viu enquanto o turista se vê atafalhado em imagens fáceis de recolher mas a que dificilmente consegue dar um sentido. Todos os seus amigos são potenciais repórteres como ele e temem a ocasião quando, no fim do jantar,

ele ameaça mostrar o seu trabalho de repórter. Como quando alguém nos começa a contar o enredo de um livro ou filme que planeamos ver está-nos a dar a conhecer em segunda mão uma experiência que pretendemos gozar de surpresa.

5

Que relação pode existir entre a viagem e a loucura? A partir dos relatos de viagens de escritores ou de artistas célebres que enlouqueceram poderemos perscrutar a medida em que a viagem participou já no processo da loucura ou foi ainda um modo de lhe resistir? Ao tentarmos compreender as conotações da viagem e do viajar encontramos a medida em que elas se aproximam do descontrolo, da deslocalização, da troca de um referencial seguro e conhecido por outro a que se associa o exótico, a aventura, a exploração — no fundo uma espécie de outro que se conota com o próprio enlouquecer. A viagem de Antonin Artaud ao país dos Tarahumaras é paradigmática. Constituiu para ele, nessa altura já viciado em morfina e láudano, uma experiência marcante à qual regressaria frequentemente nos seus escritos e nas suas reflexões. Dizia: «E foi no México, no alto da montanha, entre agosto e setembro de 1936, que comecei a encontrar-me completamente... Procurava o peyote não como um curioso, mas, ao contrário, como um desesperado... Ia, pois ao peyote para me lavar.» (Artaud, 1945). Pensamos esta viagem de Artaud marcada pelos pródromos da sua loucura da mesma forma que o teatro aparece como uma extensão das dificuldades da sua personalidade cujo caos e cujo oco central ele estabilizaria no teatro. A sua obra transcende largamente a loucura e é sublime em muitos momentos talvez porque esta a marque com uma dimensão já no limite do autismo, mas ainda com um valor plástico e expressivo excepcional. As verbigerações do Teatro da Crueldade, sons desarticulados e dessemantizados são um extraordinário exemplo, de início defendido como uma opção estética radical, mais tarde, as descrições do seu histrionismo são assustadoras e guardam a estranheza da loucura.

6

Muitos viajantes cultivam uma atitude enojada face ao turismo industrializado e aos turistas de massa. Na sua insegurança sentir-se-ão ameaçados pela homogeneização que o turismo impõe sobre os locais eleitos como pontos de interesse turístico. Esta eleição passa por um processo de simplificação do seu significado e da sua história de modo a criar um *slogan* ou uma imagem de marca que favoreça o seu consumo. Os turistas compram uma ideia acabada de viagem que percorrem, depois, cansativamente como para se certificarem de que não há surpresas. Uma outra antinomia assim se estabelece entre estes turistas que adquiriram um pacote de promessas com um conjunto de itens a ver e a colocar no rol das coisas conhecidas e, do outro lado, os viajantes que procuram experimentar

novas condições e descobrir realidades locais, fazendo um itinerário próprio, capazes de atribuir valor e de interpretar os nexos simbólicos das situações com que se cruzam. Pode acontecer que ambos procurem o mesmo, um referencial cultural e histórico onde alicerçar a sua identidade. Assim, considerar o turismo um movimento niilista, uma peste ocidental semelhante às epidemias e os turistas como bactérias gigantes recobrando o mundo com a sua gosma cintilante sem distinguirem o Cairo e Honolulu (Nebel, 1950), é uma opinião não apenas elitista, mas de vistas curtas que desconsidera a riqueza de um mundo globalizado, sem razões definitivamente dominantes, antes transnacionais, transcontinentais e onde uma abertura não dogmática é essencial para que se estabeleçam consensos funcionais. De resto, que mais podem os cidadãos fazer senão viajar e consumir com a vida tão acutilantemente dividida entre períodos de trabalho e períodos de ócio/prazer/lazer? Que fazer nas férias senão substituir um papel racional, produtivo, agreste, competitivo que é exigido a um cidadão ativo, pelo comportamento descontraído, relaxado, descomprometido, deambulando por cenários acondicionados a este estado de ânimo e pouco acreditando, contudo, num renascimento como o que as viagens iniciáticas prometiam?

7

Em geral, temos cerca de trinta dias de férias que interrompem uma rotina acomodada e sedentária: as viagens não permitem grandes estadias – implicariam um mergulho intensivo numa zona geográfica quando a atitude turística é a continuidade com o modo de vida ativa – ou o seu reverso – enquanto antes as viagens eram deambulações empenhadas. A viagem de Marco Polo durou 24 anos, quando regressou mal sabia falar italiano, a de Fernão Mendes Pinto, 21 anos e Camões esteve expulso da metrópole por comportamentos menos próprios só regressando ao cabo de 37 anos. Andaram ao sabor das circunstâncias e das oportunidades que se lhes ofereciam, contudo, já nessas épocas se faziam viagens maciças monotemáticas como as peregrinações que tinham um demorado programa definido bem diferente da viagem atual. Saltamos de um local a outro em horas de aborrecimento voando. Como no teatro os cenários mudam de um ato ao outro e a noção de deslocação desconotou-se da transição através de um itinerário. Verdadeiramente, deslocar como mudar de local ignorando o mundo que existe na distância vencida. A deslocação é uma escolha num rol de ofertas mais ou menos exóticas. Mas os próprios dispositivos turísticos tendem a impedir o acesso à população e à cultura local, os autocarros, os paquetes de cruzeiros, as visitas guiadas encarneirados atrás de um volume de informação intoxicante que o guia nos transmite e se ele nos mostra o mercado logo nos alerta para os carteiristas e para os vendilhões como se não fossem os mesmos em toda a parte. De resto, não há muitas maneiras de fazer as mesmas coisas nas

diversas culturas e através das épocas. O turismo foi a grande invenção da des-caraterização que culminou na Disneylândia. Já não se trata dos simulacros oferecidos em pacotes turísticos, os parques temáticos venceram os simulacros dos destinos turísticos. De qualquer modo, para as pessoas que viajam para serem entretidas como em casa perante o televisor, encontram no Disney World uma cidade governada por leis próprias, um território autónomo do resto da Florida, só a regulamentação dos elevadores é comum. É o maior destino turístico do mundo visitado por 52 milhões de pessoas por ano. Algumas ainda escreverão roteiros de viagem?

8

Propuseram-se algumas antinomias caraterizadoras da viagem: 1) Desde logo, por oposição às viagens propositadas, as de caráter lúdico ou de recreio que remontam aos romanos em que o objetivo é o repouso, a recuperação da saúde, o divertimento em locais propícios, e se afiguram como uma procura que não quer encontrar, passar pelas coisas e por situações como uma atitude perante o mundo e perante a humanidade. 2) Outra, o binómio explorador/colonizador ou, com cambiantes um pouco diferentes, o binómio aventureiro/emigrante, marcada pela atitude de posse em relação a um local. 3) A atração pelo exótico ou a procura de referenciais identitários. 4) A dimensão da interioridade da deslocação, embora uma deslocação geográfica como a de Artaud ao México tenha sido também uma frutífera viagem interior. 5) Nos relatos, a aversão à comparação, aos contrastes culturais, aos paradoxos à flor da pele, às opiniões moraleiras decalcadas de uma centração cultural mais ou menos rígida. 6) A noção de autêntico que o viajante procura, por vezes confundindo com alguma ingenuidade com uns clichés nostálgicos e decadentistas contrasta no termo oposto com o simulacro que o deixa de ser no caso dos parques temáticos.

Por último, esta caraterização da viagem não avaliza de nenhum modo a qualidade literária da respetiva narrativa. Dois exemplos maiores da literatura de viagem: na história trágico-marítima qual o sentido do relato do desastre, uma catarse de culpas e sentimentos traumáticos? O segundo: Fernão Mendes Pinto não era um literato e a Peregrinação tem uma beleza e uma vivacidade que resulta das próprias limitações verbais do autor assim obrigado a inventar recursos estilísticos (numéricos) que as compensem em particular quando quer transmitir o emaravilhamento e a magnificiência. A sua Peregrinação foi uma viagem sem programa, sem nenhuma grande convicção para defender, sem um propósito específico além da aventura e do eventual enriquecimento, sem uma duração nem um regresso aprazado; a autenticidade das coisas apenas nas hipérbolos nos confunde; o narrador ora se aproxima do sujeito da narrativa, ora se dilui na pujança das situações experimentadas, até ao fim iludindo o leitor que

para o seguir tenta compreender o sentido da viagem como quisemos fazer sistematicamente – e o sentido pode ser apenas a volúpia estonteante da viagem, um quase desaparecimento do eu concreto e quotidiano numa sucessão de cenários em que os papéis são jogados numa vertigem que pode atingir o desaparecimento. Ambos os casos, epopeias negativas.

Bibliografia consultada

- LUÍS ANTÔNIO CONTATORI ROMANO (2013). Viagens e viajantes: uma literatura de viagens contemporânea. In *Estação Literária*, 10 B, 33-48.
- HANS MAGNUS ENZENSBERGER (1958). *Uma teoria do turismo*.
- ANTONIN ARTAUD (1945).
- GERHARD NEBEL (1950). *Entre cruzados e guerrilheiros*. Stuttgart.
- ARNALDO SARAIVA. *A peregrinação de Fernão Mendes Pinto revisitada: a sua teoria moderna da literatura*. CEM n.º 1.

Partindo dos relatos de viagens de artistas célebres que enlouqueceram tentar-se-á perscrutar a medida em que a viagem comparticipa já no processo da loucura ou é ainda um modo de lhe resistir. Tentar-se-á, ainda, compreender as conotações da viagem e do viajar, a medida em que elas se aproximam do descontrolo, da deslocalização, da troca de um referencial seguro e conhecido por outro a que se associa o exótico, a aventura, a exploração – no fundo uma espécie de outro que se conota com o próprio enlouquecer.

Bearing in mind travel accounts by famous artists who went mad, I shall try to ascertain to what extent travelling is already part of the process of madness, or is yet a way to resist it. I shall also try to understand the connotations of both travel and travelling, to what extent they border the loss of control, displacement, the exchange of a safe, well-known referential by a different one associated to the exotic, to adventure, to exploration – in a word, some kind of an Other connotated with the process of going mad itself.

Alien in your own land

Journeys of identity, development and democracy in India

SUDEEP CHAKRAVARTI



India's has achieved much since the country gained independence in 1947. Universal suffrage was accorded to all citizens from the first general election to parliament, held between October 1951 and February 1952. Each such subsequent general election to parliament has remained the largest such exercise in the world—even elections to some provincial assemblies are larger than national elections in major European countries.

India's Constitution remains among the finest in the world. Developments such as the Right to Information Act, made into law in 2005 are welcome examples of 'vox pop': a bulwark against corruption impelled by popular sentiment to increase accountability of government, from the capital New Delhi to nearly thirty provincial capitals and more than six hundred district headquarters.

Even with great socio-economic poverty, India's economy remains, by any account, among the largest and most dynamic in the world.

And, perhaps surprisingly, India is still here; resilient often beyond belief, not yet disintegrated against all manner of odds. These odds include the very building blocks: the gradual merging of several hundred princely states with vestiges, largely, of British colonial enterprise. The odds also include India's trying wars with Pakistan and China, to India's crushing wars with itself.

India's wars with Pakistan are rooted in a tortuous sub-continental history of religion-as-politics. India's conflict with China, directly and by proxy, is an

ongoing example of inconclusive territoriality between two vast Asian neighbours. But the impulse of India's wars with itself, to my mind perhaps the most dangerous, appears to be fostered by a delusion that constitutional adoption of democracy and its everyday, institutional drum-beating as a broad-spectrum antibiotic is a guard against all manner of ills.

There are ongoing concerns related to Leftwing extremism—by Maoist rebels, sometimes interchangeably referred to as Naxals, rooted in a violent, anti-landlord, anti-state pro-peasant surge in 1967. There are several other forms of extremism from the religious to issues of caste, to callously handled issues of identity in North-east India and the northern state of Jammu & Kashmir, which shares a contentious border with Pakistan. As importantly, concerns accrue from deep economic inequity; institutionalised corruption; issues of non-governance and misgoverning.

The state's response to public outcry on such matters has often proved callous, domineering and nationalistic to the level of being obtusely blind. And so, even to this day several people still take to arms, or are killed, tortured or implicated in crimes against the state for asking for simple rights to identity, livelihood and dignity mandated by the country's Constitution.

I believe this blindness now extends to India's vast urban population. Let me explain, as I too have been part of this exhilarating yet troubled journey.

I have been part of the growing, excitable and aspiring tribe—call it the middle class for lack of anything better—that correctly celebrated and benefited from India's increasing self-awareness, and a set of historic coincidences that has permitted greater choice of economic activity through significant policy liberalization since 1991. And, quite naturally, the corollaries of greater choice of career, better income and a certain consumerism followed. These evolved alongside greater choice of politics, and the increasing need for greater accountability from political and administrative leadership. Growing disgust with numerous and numbing everyday instances of omission—and commission—by the government and its agencies was tempered with the realization that democracy ought to be about more than the automata of general elections every five years.

Even with a certain fulfilment of aspiration, if you will, I was always disturbed by the existence of what I call 'Outland', a kind of region I described in my 2008 book on India's ongoing Maoist rebellion, *Red Sun: Travels in Naxalite Country* (Viking/Penguin; revised 2009 edition, Penguin). I elaborated the thought in *The Fourth Estate* (Fourth Estate, Harper Collins) in 2012, in which I extended the idea of Outland to share narratives and histories of conflict, aspiration and alienation in India's Far East.

To me 'Outland', a region of both map and mind is out of sight of the majority of Indians in urbanized, globalizing, supremely ambitious 'Inland' and

therefore, outside any easily digestible construct this economically and politically powerful elite may care to imbibe. This is a dangerous state of mind that can promote a dangerous state of affairs within the construct of a 'Brave, New India'.

Concern with such a situation made me leave mainstream media—which I considered somewhat compromised by politics and business, not to mention being blinded—after nearly two decades in senior positions. My work since has focused on the urgent need to address a blind spot, to break through the mall-stupor of Middle India and Upscale India, and tell this decision-making bulge how poverty, corruption, displacement and denial were creating vast pools of negative energy across the country.

Red Sun and Highway 39 came from this space. Alongside, I have since 2009 written and commented extensively on aspects of business and human rights in India, specifically about how complicity between business and government was leading to forced displacement of vast communities of project-affected people, those almost always at the bottom of the Indian socio-economic pyramid. This resulted in a book, *Clear. Hold. Build: Hard Lessons of Business and Human Rights in India* (2014; Collins Business, HarperCollins).

I expect my journeys to meld society, politics and economics as accessible, humanized travelogue to continue. India's health remains vulnerable. This is a wounded country even as it remains an increasingly wealthy and fulfilled one. This dichotomy must continually be addressed. And a central thought must be reinforced: while India is the world's biggest democracy, it also needs to be a good democracy, an effective democracy built on governance.

It is my privilege to share with this seminar two excerpts from my books that attempt to reflect India's tumultuous journey of aspiration and exasperation; a fascinating maelstrom that can so easily bring hope and helplessness in the same instant.

Excerpt N.º 1

A place of dead democracy

Excerpted from *Red Sun: Travels in Naxalite Country* by Sudeep

Chakravarti

First published in 2008 by Viking, updated edition 2009 by Penguin India/
Penguin Global

© Sudeep Chakravarti

There are two Bhairamgarhs. Type One is the typical in-the-middle-of-remoteness Indian village that has come of age as nucleus, market town and

administrative centre to other nearby villages. It has brick homes for traders, leaders and the police and mud hovels for the rest.

Type Two is the ‘Salwa Judum’ camp, filled with the help of the eponymous vigilante force that some simply call Judum; some from the cities call it SJ. Past a barbed-wire-enclosed, well-tended but basic Central Reserve Police Force paramilitary camp is a large field, about half the size of a football pitch, covered with ‘sheeting-blue’—often, roofing for India’s teeming slum dwellers, and victims of natural disasters, riots and those displaced by projects. Other kinds of roofing are evident as well: tattered canvas, holed aluminium, scrap wood, straw and plain air. The camp is unguarded. Nobody bothers to ask Sukhdev and me our business, though eyes follow us everywhere.

Pits in and around the camp have become open sewers. The smell of garbage, urine and faeces overpowers the aroma of cooking fires and boiled rice. Children with distended bellies walk around. Women cook, sit or lie listlessly. A lady feeds her child and herself a tiny meal of rice and dal from small leaf bowls. Men sit in knots. Some sleep. There is little to do.

The camp has been in existence since July 2005. Through torrential rain, heat, bone chilling winter and now, baking heat. The district’s administrator had told me of two kinds of people in camps. The sort that want to remain in camps out of fear of Maoists, and those who would like to return once there is peace. To me, both seem indefinitely consigned to the cesspit of the camp.

Budhram Apka, an eighteen-year-old from Pondum village, an eight-kilometre walk from Bhairamgarh, isn’t sure which category he belongs to. Sukhdev translates from Hindi to Gondi and back as Budhram mumbles in desultory conversation, not once looking at us, as if that one act would absolve him of guilt if prying SJ informers came calling—or perhaps so that we, who can do little, will not probe too much and leave him to privacy.

‘How long have you been in this camp?’

‘Since the rains.’ Last July, Sukhdev clarifies.

‘Why did you come here?’

‘I was afraid of Naxalis.’

‘Did they threaten you directly?’

‘No, but I was frightened.’

‘What do you do?’

‘Sometimes, I get daily wage work. Most of the time there is no work.’

‘How do you eat?’

‘Salwa Judum people give us some rice, some rations. Two days ago they gave us pots.’ He points behind him. There are two by a dead clay oven, blackened from wood smoke, badly dented. They were to be new.

‘Do you want to go back to your village?’

‘When there is *shanti*.’ Peace. He tears. Sukhdev and I give him a couple of minutes to calm down as he stands, gripping the slim wooden-pole support of his riddled-plastic home.

‘Do you have to ask Salwa Judum for permission to leave camp or go back to your village?’

‘Yes.’

‘Have they allowed you to go back to your village?’

‘No.’

‘Where is your family?’

‘In the village. Mother, father, sister.’

‘So why did you come, all by yourself?’

‘They told me to.’

‘Who?’

Budhram jerks his head, and looks around nervously.

‘Salwa Judum.’ Sukhdev adds in aside: ‘Maybe they thought he would join Naxalis.’

I press on. ‘When will you go back?’

‘I don’t know.’ Budhram replies savagely and walks away.

We walk a few metres and come to the tin-roofed, open-sided home of Somaru, formerly of Alvoor, further on from Pondum. A year older than Budhram, his responses are nearly identical, with one difference: his family moved with him.

‘We were afraid of both Naxalis and Salwa Judum,’ he says, as a small, naked girl with distended belly and fly-encrusted nose and mouth stands by his side and stares at us; by her side is a snot-nosed boy, a little older, also naked, identically adorned with protruding belly and flies. Two women watch us warily. A third lies on a reed mat, covered by torn cloth, eyes open and glazed, unmoving. Pots and pans lie around her, some plastic bags, and a plastic pot of water. I am transfixed. Finally, she blinks. I exhale.

‘Is that why you moved? Because you were afraid?’ I ask Somaru.

‘No.’

‘Then?’

‘Salwa Judum said we had to leave the village.’

‘Did they force you?’

No response. Somaru looks away.

‘What do you want him to say?’ Sukhdev snaps at me. ‘Can he say more than he already has?’

Few can, by many accounts. ‘There is complete collapse of civil administration,’ the human rights activist Nandini Sundar had told me what seems like a lifetime away in New Delhi. ‘SJ can stop vehicles, check them and people, ask questions. The state has abdicated to SJ.’ (Sukhdev and I were spared the honours at a SJ barrier before Bhairamgarh. ‘They wouldn’t dare stop me,’ he had growled when I enquired as to why we were let off.)

You make it sound like 1970s’ Cambodia or Vietnam, I had told Nandini.

‘It’s exactly like that,’ she agreed. ‘Security forces and SJ visit villages and ask people, even those not even seen as Maoist sympathizers, to attend meetings and come into camps. If they refuse, they are attacked for no reason. And once they’ve been herded into the camps, they are completely under the control of SJ.’

Salwa Judum is evidently a strange and compelling animal: part imagination, part administration, part intimidation, and part corruption.

Sukhdev and I move on. Normality comes in the shape of a crèche school—anganwadi—in progress on a raised concrete platform, under the shelter of sheeting-blue. It’s the only visible saving grace of SJ—such as it is. A ten year-old girl, Kumari, cares for younger children, combing their hair after a dai, ayah-cum-helper, in bright yellow sari rubs a thrifty finger-dab of mustard oil into their scalps. Another dab is used to rub gloss into the chapped arms, legs, faces. They bathed the previous day; they will bathe again a day later. Water is in short supply at the camp. Readied, they head on to school, right there.

This is clearly the high point of the day, as parents and hangers-on in the camp come to life and crowd around to see children spout alphabets. Prem Kumari Nishant, formerly of nearby Dhuma Ghotpal and now headmistress of the haunted, takes care they get their sentiment’s worth—even though she hasn’t been paid her Rs 1,000 a month salary for two months, the same as the two dais haven’t been paid half that for as long. The money for SJ is routed through henchmen in the area, powerful local Congress party functionaries of Chhattisgarh state whose word is law. It’s a long way from state capital Raipur’s treasury to the destitute in Bhairamgarh and elsewhere. As with many conflict situations in Jammu & Kashmir and almost the whole of India’s northeast, nobody counts development funds, just as they don’t the ‘collateral damage’ of both protest and administration by force. The district administrator says he has asked the Chhattisgarh government for immediate infusion of 300 crore—three billion—rupees to spread around Dantewada district and keep the Maoists at bay. It will be an impressive gravy train.

Prem Kumari turns to a paper chart of Hindi alphabets and pictorial cues nailed to a dead tree that is part roof support, part classroom wall. The children loudly, cheerfully intone the lesson on vowels in chorus: ‘A se Angur, Aa se Aam, Ee se Imli...’ Then, onto consonants, ‘Ka se Kabootar, Kha se Khargosh...’

Grape, mango, tamarind, pigeon, rabbit. Such exotica. It’s the first time I see smiles and hear laughter in the camp.

Excerpt N.º 2

A Story of butterfly wings, frogs’ waists, and the zigzag line to justice
Excerpted from Highway 39: Journeys through a Fractured Land by Sudeep
Chakravarti

First published in India in 2012 by 4th Estate, an Imprint of HarperCollins
© Sudeep Chakravarti

I first met Luingamla, a chubby-faced teenager, one afternoon in June 2009 at the National Centre for the Performing Arts in Mumbai, where the cleft of the city’s southern business district of Nariman Point meets the sea. She formed the introduction to the programme I had come to attend, ‘Woven Tales from the North East’.

At the time of our meeting, Luingamla had been dead nearly twenty-five years.

In a small, darkened auditorium, Zasha Colah, curator of the city’s Nicholson Gallery of Modern and Contemporary Art, described the story behind the image of a richly woven piece of fabric projected onto a screen, a fabric into which Luingamla had now been transformed. Luingamla was fourteen, Colah explained, when she was shot dead by Mandhir Singh, a captain of Indian Army’s Madras Regiment.

She was alone at home in her village in north-eastern Ukhrul district of Manipur state, which the Manipur government spells as Naimu, but those of her tribe, the Tangkhul Naga, retain the traditional name: Ngainga. Her family was away at church, it being a Sunday. Luingamla among her six siblings did not possess adequate footwear to appear before God—the family was very poor—so she had remained at home.

In her calm way, Colah told the four dozen or so of us in the audience—a smattering of society ladies, designers, students, and the odd ones out like me—who had gathered for a series of talks and presentations on fabric and tradition of weaving in north-eastern India, that Captain Singh and a lieutenant entered the girl’s home. Finding her alone, they raped her. When she resisted, Captain Singh shot her dead.

The year was 1986. The hill regions of Manipur were gripped by counterinsurgency operations against Naga rebels by the Indian Army and paramilitary. The brutal behaviour that had characterized such operations in the 1950s and 1960s had lessened in volume, but not practice.

Zamthingla Ruivah, a teenaged neighbour, was nearby, but helpless. In time she became a master weaver, but the memory of Luingamla wouldn't leave her. 'Luingamla fought these men off,' Colah explained. 'Luingamla's spirit was strong. Zamthingla decided to capture her spirit through weave and geometry.'

There she was, Luingamla: on the screen in front of us, as a simple, slightly hazy studio photograph; and as Luingamla kashan, a sarong and a strip of shawl. The kashan had broad borders of black along the lengths hemming in two combs of white along the widths. Within this frame ran four strips of intricate weave containing sets of tiny inverted pyramids resembling butterfly wings in white and green, interspersed with similar shapes in crimson; diamond-back zig-zag lines in white; and intricate diamond shapes bordering these strips delicately dotted, like a chain of beads.

The comb-like pattern, rikshi-phor or phorei-phor, signified 'the chastity of a woman', an explanatory poster that Zamthingla had got designed and printed in Imphal would later inform me. Shongwui shili, the 'design where a line of zig-zag indicates as to how to find the way for Justice from one place to another'. The tiny pyramids were konghar-angachang and khaifa akashan: 'the wings of butterfly and waist of frogs design signify places of judgment (courts) firmly for fair justice.' Malum-mik were the streams of tiny diamond shapes guarding the butterfly wings, waists of frog and the zigzag line to justice: these 'symbolize the eyes of the termite ... it signifies the never ending support of the Tangkhul Women Society and other such organisation [who] move unitedly, relentlessly help in finding the truth till the end of the struggle for justice'.

Before all this, of course, was the explanation for so much red in the kashan. 'Luingamla's kashan is 90% red in colour,' the poster explained, 'signifying Lu-ingamla's innocent blood which was shed for the cause of women's dignity and honour. It also signifies the valour and unflinching courage of women.'

'On special days, such as 24 January, the death anniversary of the girl,' Colah continued with her careful delivery, 'the kashan is now worn as protest and solidarity. As soon as [protest] came in words it challenged the army and its sense of persecution. The army could not read the kashan, so it was allowed to carry on.'

She then introduced Zamthingla to the audience. The frail, demure lady inclined her head and accepted the applause.

As the event ended, in the crush of the foyer I had asked Zamthingla for permission to visit her at home in Imphal, to talk at greater length away from the tenor of the 'society' event. She had agreed.

It is three months later, and I am at her door.

Zamthingla lives near the Meitei Church in Lamphel pat, in the northwest quadrant of Imphal, close to Langol Hills, a low range that marks the northern and western boundaries of this state capital. It's a small, neat house of exposed brick and aluminium roofing. The aluminium sheet that is the gate opens to a well-tended, tiny garden. I'm seated on a sofa. Zamthingla sits on a stool. Her young son is at home—schools are closed because of a public protest. The boy plays kindergarten rhythms on a small keyboard.

I told you I will see you in Imphal, I gently tease Zamthingla. She is gracious enough to admit she didn't think I would show up. The story of Luingamla draws me forcefully, I tell her; and the story of what you have done for her.

'I had to do this for her,' she answers simply, slightly hunched on the stool, in that act even more diminutive. 'I had to do this for all of us.'

We travel back in time for a while, when Luingamla was fourteen, and Zamthingla eighteen. The daughter of Suilei and Lungshimla, recalls the master weaver, was gentle and loveable. What she tells me differs a little from what Zasha Colah said in Mumbai—that Luingamla was raped. There was an attempt at rape which the little girl resisted with all her might; Zamthingla herself heard the commotion, and the ensuing gunshots.

The only scrap of information I have been able to cull is a few paragraphs from a page of an official gazette that records the death of Luingamla. It lists the 'Court Martial Proceedings against 2 (Two) army officers for the murder of Miss Luingamla ... of Ngaimu Village, Ukhrul Dist., Manipur'. This snippet also lists Mandhir Singh's rank a little differently to what Zamthingla and Colah have mentioned.

'On 24/1/86 at about 1.00 p.m. Miss Luingamla d/o Mr Suilei ... was killed by Army Officer,' the gazette observes with bureaucratic abruptness.

'For the murder of the said Luingamla, Lt. Mandhir Singh of 25 Madras and 2nd Lt. Sanjeev Dubey of 764 ASC Bn. attached to 3 B.U.H. II Ward tried by the General Court Martial at Leimakhong Army Brigadier Hq...

'The trial was concluded on 11.8.88. The General Court Martial convicted the accused Lt. Mandhir Singh for life imprisonment and cashiering for the murder of the said Luingamla subject to the confirmation by the confirming authority under the Army Act. The co-accused 2nd Lt. Sanjeev Dubey was acquitted by the Court Martial.'

That's where the page of the gazette ends for me. It gets a bit muddy here. Singh was ultimately let off, I have heard. Nothing at all was done for Luingamla's family—and that is quite typical of the ham-handed manner in which India's forces have tried to deal with situations in these parts. For instance, from the locals I heard of an event from the early 1990s when the army badly beat up

three men and two women in the area. By way of apology they were offered tea and a box of lipsticks each for the women.

Versions vary. But it doesn't change the fact that Luingamla was killed. And that it broke Zamthingla's heart and made her resolutely angry. So angry that she began to weave to fight India's army.

Luingamla's memory wouldn't leave her, Zamthingla says, no matter the passage of time—she speaks in a rush. 'Luingamla's story had to be told.'

One day, she simply set about putting the thoughts about her young friend into her weaving. She wove by hand around six sets of fabric, including the kashan and the top cloth, and gradually a strong design emerged. Zamthingla took the design to the Tangkhul Shanao Long, the apex women's organization of the tribe, and explained to them her purpose and the story behind the design. The organization approved the design and initiated a plan to spread the design and its message.

'I then wove between twenty-five and thirty pieces to send to weavers across the Tangkhul areas, north, south, east, west.'

And the ceremonial, political fabric called the Luingamla kashan came to be.

I tell Zamthingla what I plan to do next: I want to visit Luingamla's village. I want to see Luingamla's grave, and anyone from her family. I want to see how she is remembered in the village. Luingamla has become an obsession, I tell her; I have to see this journey to its end.

'Good,' she says, nodding. 'Good.'

Ukhrul arrives almost as a surprise at the end of a three hour bus journey: from rolling hillsides to a scattering of houses; a schoolyard with neatly uniformed boys and girls out at recess, bright red pullovers adding cheer to shirt-white and trousers and skirts of grey; a jumble of worn shops. All at once, a busy district headquarter town strung along a ridge from where, on a clear day, it is possible to see green hills cascade into Myanmar.

Seth Shatsang, a local contact person, had said he would be waiting for me by Hotel Oasis in lower Ukhrul. He would know the way to Ngainga and elsewhere. Sure enough, there he is, with a big smile and an exuberant 'Welcome to Ukhrul...'

Seth has a room for me at Oasis, owned by the family of a local Baptist preacher. ‘The only room with an attached toilet,’ Seth explains. That makes it the best hotel room in Ukhurul.

Seth is ready to leave immediately for Ngainga, preferring to keep a walkabout around Ukhurul until later, but he first suggests a quick meal. There is nothing by way of a place to eat at Ngainga, and we can’t take for granted the hospitality of the village. I don’t complain. A quick breakfast of rice, boiled cabbage, light chicken stew and fiery chutney of fermented fish with shreds of Raja chilli—the sort that might knock the sombrero off a caricature Mexican—turns out to be a fine store of energy; and it will keep at bay the damp. Ukhurul is at 6,000 feet and the clouds and chill are never far in September.

We are on a motorcycle Seth has borrowed for the day. It’s dented, it rattles, and it spews smoke. Its mood matches exactly the state of the road as we turn left at the northern end of Ukhurul, having passed an enormous playground, the office of the local tribe’s apex organization, Tangkhul Naga Long, and the bus stand. Beyond the large encampment of 17 Assam Rifles the road becomes a winding track of uneven stone and mud, fresh from showers this past week. Seth points to a range in front of us—we’re heading that way, fifteen kilometres west of Ukhurul—but before that there’s a series of sharp descents and ascents and, always, the near-collapsed state of the track.

We come upon a stretch of mud every few metres. We soon develop a routine. I hop off, walk along the relatively drier section near the edge of the road that overlooks sheer drops, keeping an eye for relatively less sludgy sections to guide Seth. He then guns the protesting two-wheeler to slip and slide through shallower stretches of treacle-like mud.

As we cross over to a range of hills that cradles Ngainga, the track has become entirely muddy. We stop for a few minutes to recover, and soak in the sudden quiet that descends when the roar of the motorcycle cuts out. Ukhurul appears as houses peppered for several kilometres along a ridge. Luingamla’s spirit draws us, and it is good to smell the air and the flash of wild herbs that wash over us.

We turn left at a fork instead of right, mistakenly going on for several minutes before being turned back by a friendly couple walking to Ukhurul. They tell Seth there’s a sign at the fork that clearly mentions the way to Ngainga. When we arrive back at the fork, we understand why we missed it. A waist-high ridge of dried mud caused by the churn of truck tyres has obscured the sign, neat letters painted in black on a plank of wood that helpfully points: ‘Way To Ngainga.’ We need to wait several more minutes for a decades-old army surplus Shaktiman truck, hoodless, its engine screaming protest, that appears around a bend. Such ancient, battered trucks are the region’s preferred beasts of burden. The mud reaches halfway to the wheels. Carrying a load of timber, the truck slides

towards the drop-off, and is mercifully stuck. I walk past it, balancing on the edge of track and nothingness. Seth guns the bike towards the shoulder of the track, relatively less of a quagmire, and comes level with me.



As we painfully work our way towards Ngainga, armed with the knowledge, which offers little satisfaction, that most village approach roads in these parts are similarly nightmarish, I recall what a local bureaucrat had told me about how funds for road building—indeed, any project—are typically used in the state. Ten per cent of the funds allocated for a road project ‘goes’ to the area’s legislator, he alleged. ‘UG’ receives a skim of between 10 and 40 per cent. Ten per cent is marked to the ‘concerned minister’, meaning whosoever is in charge of the ministry; 10 per cent to the person who awards the contract; between 7.5 per cent and 10 per cent to the layer of ‘concerned’ bureaucracy; and, depending on the need and greed of whichever chief minister is up to it, 10 per cent to his appointed collectors.

The rest, between 10 and, and on excellent days, a little over 40 per cent, goes to the intended project unless the ultimate scam is pulled: the project is shown as sanctioned, and either work-in-progress or completed only on paper, the funds disappearing along appropriated lines. Comptroller and Auditor General of India reports relating to Manipur and Nagaland are full of such indiscretions.

After several minutes we emerge on to a wide area carved from the hillside, to another fork. Seth points to the tiny houses of Ngainga up ahead in the distance. It has taken us three hours to come these fifteen kilometres. Both tracks lead to the village, Seth is certain, but we have to take the one on the left as on the right is parked an Assam Rifles truck. In front of it is a further impediment of roughly chopped branches. Two troopers add more. A patrol must be about, and they have by this manoeuvre cut one route to the village, the last habitation on this section of the ridge. A few troopers sit on benches by the open tailgate of the truck, automatic weapons ready.

‘Say you’re here to buy shawls,’ Seth nervously whispers.

That’s what I do, reluctantly, when the two troopers by the barrier, one a Sikh and the other a Kuki tribesman as I discover from his name, come over to ask our business. They eye my mud-caked hiking boots and mud-splattered jeans.

‘Achha?’ the Sikh asks. ‘Shawl?’

‘Badiya shawl, paa-ji,’ I reply, calling him brother in easyspeak Punjabi and using a mix of Hindi and English to praise the quality of shawls in Ngainga.

You don’t seem like a trader, he tells me, looking me up and down. My fleece jacket is zipped open to reveal a navy T-shirt; my faithful orange backpack is with me; my sunglasses are pushed onto my forehead as we speak.

‘Shawl designer,’ I offer, a little weakly, mildly irritated with Seth for taking us down this path but I realize why he has done it; he may not want to be tagged by Assam Rifles as a person showing writers or journalists around. I point to Seth and say he is a friend from Ukhrul. With that, and a cheery wave, we carry on.

We come upon the reason for the patrol further ahead. On a knoll on the left of the track villagers are out finishing a monolith. We pass under a newly constructed arch of planking and latticed bamboo to climb fifty metres or so to where the monolith is. Boys and girls mill around, and some adults, one of whom recognizes Seth. There’s a flat area at the end of which is a small shed. More people are eating there, we see. Some come out to wash the traditionally designed plates—shallow bowls with a wide rim—from an open tank of water by the side. They are volunteers from the village, Seth’s friend explains, participating in community work.

This work consists of erecting the monolith, which turns out to be a memorial on behalf of a major faction of the Naga rebel armies, National Socialist Council of Nagalim (Isak-Muivah). On top of three tiers of concrete is a large slab of stone. Near the top of the obelisk is a circle in light blue. In the middle of it is a white six-pointed star, with two wreaths painted gold highlighting it. A foot or so below is a large rectangular space, chiselled smooth and coloured a dark blue. On it to the right is painted an inverted rifle. To the left is a message, somewhat in verse.

‘We salute you fearless/ Officers, Rank and File,/ In you our pride and glory/ lies, you are the true sons/ and daughters of the soil, We fully acknowledge, you are/ here for our tomorrow,/ you are our proud history.’

And then: ‘This monolith is dedicated to Naga National Workers who have laid down their lives and their all for the cause of the Nation.’

The memorial ends with an ‘Unveiled by Brig. M. Joshua, GSO- 1 N/A, On 27th Sept. 2009.’ He is General Staff Officer of the 1st Naga Army.

It is to be unveiled the following day, the reason for the flurry of activity. To the left, partway down a slope, are four more memorials to people from the village, explains Seth’s friend. These memorials are painted a simple green. Volunteers are putting final touches of beige and blue on the pedestals.

A white Gypsy of the remaining Assam Rifles patrol passes by us, towards Ngainga. The crowd coolly eyes them. Troopers in the off-roader are trying to be equally cool. The sound of Hindi movie music drifts up to us.

‘Will they stop, you think?’ I ask Seth’s friend, who hasn’t offered a name even after my asking. It is clearer now that he is a senior functionary of NSCN-IM.

‘No,’ he replies, lips drawn into a thin line, and tone turned chilly. ‘They dare not stop here.’

It's another display, relatively minor but significant, of the twisted nature of India's ceasefire with NSCN-IM that operates within the geographical boundaries of Nagaland state that to the north abuts Manipur, but not anywhere else—certainly not in these parts, the Naga tribal areas within the territory of Manipur. So the two groups will dance around each other, come within provoking distance of the other, try to pitch the other into triggering some sort of reaction, and mostly pull back short of outright 'action'.

We know what you're doing, is the point of the AR patrol. We have our eyes on you. We know such ceremonies are a ploy to both honour the memory of your dead, and also use emotion to nudge a few youngsters into your army.

Do what you have to, is the NSCN-IM response. We will do what we have to.

Seth's friend nods approvingly when he tells him that the story of Luingamla has brought me here. He points to a church, even at some distance the largest structure in the village. We should ask around for her grave once we reach the church, he suggests.

The towering toy-like façade of Ngainga Baptist Church—pillars, arches, four tiers of boxy rooms rising up to the spire all painted red, yellow, blue and white—comes to us after a steep climb. It is set about midway through the village in a large clearing which doubles as a soccer pitch and a venue for religious gatherings. Small children, none seem older than six or seven, dressed in school uniforms of red, white and grey walk across the field, skirting a massive buffalo with grand curving horns that Seth explains would cost between Rupees 45,000 and 50,000. The buffalo, nonchalantly going at the grass and the children share easy camaraderie, but Seth and I give the animal wide berth to arrive at the back of the church. There's a trail leading down past a small school to the left.

Lessons are still on for older students, seated noisily across several tin, thatch and bamboo classrooms, at Scintilla School. It is 'sponsored' by the Ngainga Baptist Church, a sign proclaims. A local is on his way up a trail past the school, and Seth addresses him for directions to Luingamla's grave. The man offers to show us the way.

'Who is knocking at the door?' a female voice rings out in command at a lesson in English. The reply is silence: the children are distracted, all looking our way; the rooms are tiny, and the windows and doors are all open.

'Who is knocking at the door?' the voice asks again, then pokes an irritated, bespectacled face out of a window. I offer a nod and smile by way of apology as we pass by. Embarrassed, she returns the smile and ducks back inside. Peals of laughter ring out from the classroom.

After a five-minute walk up a rough stone and mud track we come to a levelled area at the very edge of the village, near a steep drop-off. There's some

chatter with Seth as our guide stops in front of house—a shack. ‘This is where Luingamla used to live,’ Seth says.

I don’t know what it looked like then but, I suspect, somewhat like now. It’s a box with a sloping roof. The sides are of rain-stained planking laid laterally and nailed to larger pieces of vertical planks and some slim cylinders of tree; space made for a single window and door; aluminium sheets on the roof. The house sits on a raised platform of packed mud, the same surface as its floors. The people who live here don’t look like they can afford Luingamla’s kashan. It costs nearly seven thousand rupees, a tiny fortune.

Three young girls, the oldest about ten, come out of the doorway. All wear worn full-sleeved T-shirts and faded and torn track pants. They are barefooted. They shriek with laughter as I take photographs.

‘Luingamla’s nieces,’ Seth explains. Meanwhile, their uncle arrives, brought by our guide from his house further up the slope, the one he built after getting married. There’s no adult at Luingamla’s former home. They are all out farming their terraced patches—some rice, maize, cabbage, some green leafy vegetable, chillies, maybe a little lemon, basic produce in this overwhelmingly agricultural economy of Ukhrul district—or, perhaps, tending to some livestock. Wungnaoshang, Luingamla’s second brother and only sibling at hand, wears clothes as worn as those of the children: a checked shirt over torn blue track pants, and tattered canvas shoes. As we shake hands, Seth tells him my purpose. He wordlessly points behind us.

‘Luingamla,’ he says. We turn to look.

He points at a mound at the edge of the drop. It’s about a foot-and-a-half high, three feet wide and about five feet long, of broken stone and mud. Sparse yellow wildflowers grow over it. Near the centre is a red plastic rose, kept in place with two small stones. There’s no name, no marker beyond the jumble of stones and plastic rose. A black hen breaks through some shrubbery and skitters across the grave to take offence at a pup that has strolled across to us. I walk around the mound, stand by it. Now that I am here, I feel an unaccountable, perhaps even irrational, grief. It’s a sad place, made sadder when compared to the relative pomp for the Naga Army’s martyrs at the other end of the village.

Suddenly, for a few seconds, anger takes me. The Naga Army, I tell myself, is building grand memorials to their soldiers and their cause while this girl, who fought off a bullying officer—doesn’t matter if he was of the Indian Army, especially as he was of the Indian Army, the shame of it—with bare hands and was killed for it, now lies in an unattended grave next to the hovel of the family. She is a hero in anyone’s war, as much a victim of politics as a combination of random lust and bloodlust. Why...?

I realize Seth is gently shaking my arm. ‘Look at her,’ I snap at him. ‘And those chaps are building fancy memorials.’

Then, as suddenly, my anger evaporates. I am back at the heartbreaking hillside patch of poverty and memory.

We move a little away from the grave.

For three to four months after Luingamla’s death, Wungnaoshang recalls, army personnel used to visit to see the house, the grave, and leave. Then the visits stopped. There was no apology from anyone, he says, ‘the army or the government’. And, before I can ask, he says not a rupee was offered by way of compensation.

‘Are you and your family still angry with the army and the government?’ I ask.

‘We were very angry and hurt, but over time our anger has lessened.’ Wungnaoshang sits on his haunches, and we join him. With a twig he begins to scratch lines in the earth. ‘The family has decided to forgive the killer. Let God be his judge,’ he says softly, ‘if man cannot be.’

The children gather around us. A toddler, also a girl, waddles towards us with the pup. She sits down on the ground, and the pup dutifully sits by her.

There’s a moment of idyll in this setting, even among this grinding poverty and the memories that I repeatedly dredge up, so that I can take such tales outside—so that more may know of them, and some might try to understand a little of the history and politics before summary, often-ignorant and virulent, judgement is passed about the northeast by those of the Mainland.

In these parts, India, the country I love and despair of in equal measure, has for long been seen as absolute monarch and inveterate monster.

The Assam Rifles Gypsy passes us as we prepare to leave at Seth’s suggestion to avoid a downpour that seems to be only minutes away. Both of us would like to spend the night at Ngainga but at the same time, we are conscious of the imposition that might bring to modest homes.

There are four troopers in the Gypsy, and, this deep in the village, they have the sense to mute their preferred music. Their eyes are watchful, but the faces are of the desperately tired. The faces of the troopers by the truck too are mirror images of tiredness, I see as we again pass them. The eyes smile momentarily as I shake hands with the Sikh and Kuki soldiers and half a dozen others now returned from a foot patrol.

These are jaded troops in a jaded conflict zone, buffeted like their enemy counterparts and the civilian population between ceasefire and not, hair-trigger and not, as games of war and peace are played by other people. Those, the puppet-masters, know well the economics of war and the politics of peace.

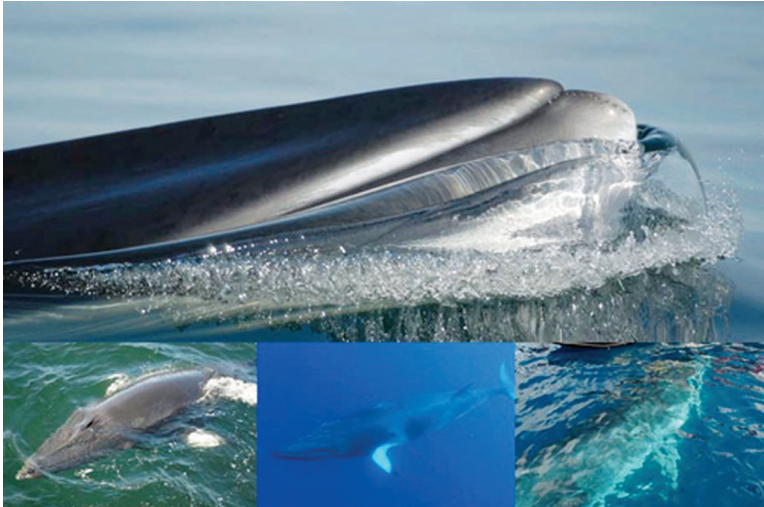
Nothing else seems to matter.

(The excerpts appear by kind permission of Penguin India and HarperCollins India. All rights reserved by the publishers and author.)

India's democracy has achieved much. Universal suffrage was accorded to all citizens from the first election in free India. Each general election is the largest such exercise in the world. India's Constitution remains among the finest. Developments such as the Right to Information Act are welcome examples of 'vox pop'. Even with great socio-economic poverty, India's economy counts among the largest and most dynamic in the world. Perhaps surprisingly, India is still here, not yet disintegrated against all manner of odds, ranging from trying wars with Pakistan and China, to India's crushing wars with itself. But implicit in this very resilience is the DNA of weakness. A delusion, even, that constitutional adoption of democracy and its everyday, institutional drum-beating as a broad-spectrum antibiotic, is a guard against all manner of ills. It is not enough to simply boast that India is the world's biggest democracy. This is now a tragic, and obsolete, conceit. India's health remains vulnerable. There are ongoing concerns related to Leftwing extremism and several other forms of extremism from the religious to issues of caste, to callously handled issues of identity in North-east India and Jammu & Kashmir. As importantly, concerns accrue from deep socioeconomic inequity; institutionalised corruption; issues of non-governance and misgoverning. Many people still take to arms, or are killed, tortured or implicated in imaginary crimes for asking for simple rights to identity, livelihood and dignity mandated by the country's Constitution. This is a wounded country. Largely, these wounds are in what I term 'Outland', a kind of region that traverses the geographies of map and mind. To me 'Outland' is out of sight of the majority of Indians in relatively privileged 'Inland' and a need for easily digestible constructs of 'Brave, New India'. The paper seeks to map this journey of enterprise and exasperation.

Exploring the Depth of the Same

URSULA TSCHERTER¹



1. Worldwide Encounters with Minke Whales

At the age of 30 my very first long-distance travel brought me to Eastern Canada where I met whales for the first time. It was the start of a 20-years long journey. Not to explore cities and people of the world. Nor to explore mountains, deserts and forests. Instead, I went on a journey to gain knowledge by exploring the depth of the same. Only because I spent thousands of hours among the minke whales (*Balaenoptera a. acutorostrata*; top & left) of the St. Lawrence estuary (further referred to as the Estuary) 200 km east of Quebec City, did I gain a unique richness of knowledge and understanding. Some of which I like to present here. Later I traveled to Antarctica and Australia to meet the relatives of the Canadian minke whales. I encountered Antarctic minke whales (*Balaenoptera bonaerensis*; right) in the Antarctic Peninsula and swam with Dwarf minke whales (*Balaenoptera a. unnamed ssp*; middle) in the Great Barrier Reef.

Looking back each encounter added a tiny piece to my knowledge. Each helped to open the window into their world a wee bit more. Always being aware that I will never lift all their secrets. Which is good.

¹ ORES (Ocean Research and Education Society)

2. True Long-distance Travellers



The North Atlantic minke whales cover thousands of kilometers during their annual migration. Each spring they are believed to travel from their winter breeding grounds in the south to the feeding grounds in the north where productivity is highest. Quite possible that cargo ships follow the same routes eventually passing through the rich waters of the Estuary. Here, the most abundant rorqual whale species, the minke whales, aggregate daily in close proximity to each other. Many of the 150 individuals identified during a season, return to the area regularly. Intermittently heading downriver likely feeding in still unknown areas of the St. Lawrence Gulf.

The sighting plots from 2003, 2005 and 2006, where each red dot represents a day-sighting of an identified animal, not only reveals that minke whales exhibit strong site fidelity to areas where environmental factors concentrate prey (Morris & Tscherter 2006). The inter-annual variability also emphasizes the importance of dedicated long-term research. A challenge ORES and I have taken over past decades.

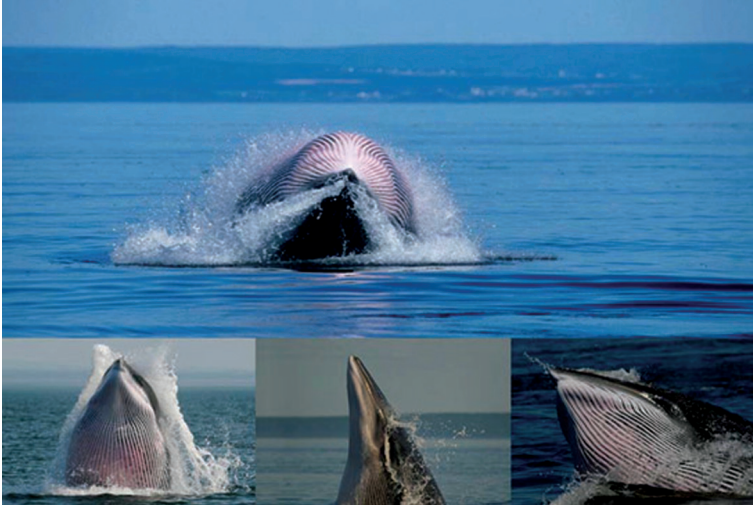
3. Get to Know and Learn from the Individuals



The study of the abundance, distribution patterns, habitat use and feeding behaviours in such a small study area improves greatly, when individuals can be identified. The main feature for identification are nicks, cuts and dents along the edge of the dorsal fin (termed Dorsal Edge Marks or DEMs). The identification rate is very high as 73% of the animals carry such stable marks (Tscherter & Morris 2005, Morris & Tscherter 2005). A categorization system developed by ORES uses the number, position and shape of marks, facilitates efficient matching even of ten thousand photographs each summer. Today the extensive ORES Minke Whale Identification Catalogue comprises of more than 300 individuals. Some are known for more than 15 years.

During thousands of encounters I have not only developed the ability to recognize the animals instantaneously. I also learned about their individual life histories, habitat preferences, behaviours and got to know their personalities. May I introduce *Divot* (known from 1986 - 2001), *Three Scars* (1993), *Loca* (1999), *Bubbler* (1999), *Shawne* (2001), *Speedy* (2002), *Hibou* (2003-2010) and *Funambule* (2006).

4. Incredibly Creative Hunters



Minke whales of the Estuary feed at various depths potentially ranging from 10 to 150 m. Travelling down to the prey patches, the animal has to hold its breath until it returns to the surface separating the act of air intake from prey intake. A restriction they don't have to face when targeting prey patches near the surface as most of the feeding strikes allow a simultaneous air intake. Based on the body plane and angle of attack, the late Ned Lynas, founder of ORES and minke whale enthusiast of the first hour, defined 6 strike types. Four of which are represented here: Ventral Lunge (top), Oblique Lunge (left), Vertical Lunge (middle) and Lateral Lunge (right) (Lynas & Sylvestre 1988). The characteristics for a prey intake are clearly visible. Firstly the expanded grooves on the underside of the head and secondly the water being purged out through a gap along the lips while hundreds of baleen plates detain the fish in the mouth. Although many of these lunge feeding manoeuvres are described for feeding grounds of the North Pacific and Atlantic, their frequency, steepness and variety is quite unique for the minke whales of the Estuary.

5. Inventing Novel Feeding Tactic



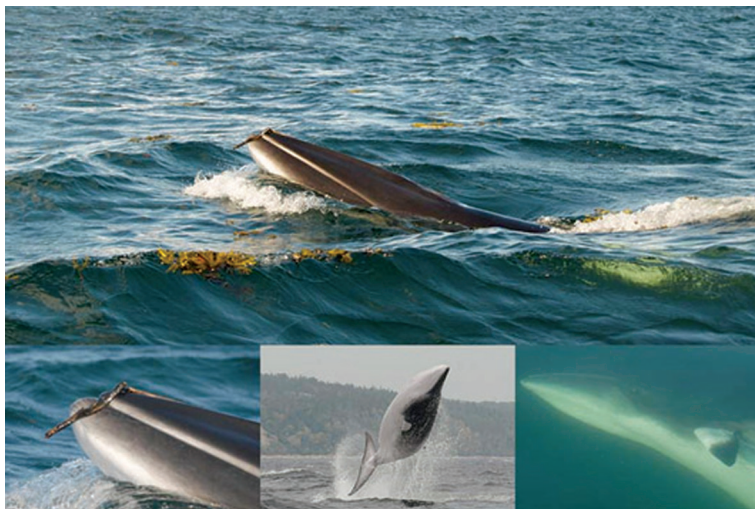
In 2000 we encountered a minke whale, which exhibited a behaviour never seen before. Therefore we named her *Loca*, the crazy whale. Yet, as it turned out during following encounters, it was us who didn't understand. *Loca* was the first minke whale which applied tricks likely affecting the schooling fish. Although similar behaviours are known from other cetaceans, such as tail slaps and bubble netting among humpback whales, they are new for minke whales (Kuker et al. 2005). During a surfacing cycle the whale might apply head slaps (top and left), fountain blows (middle) and single underwater exhales (right) to create air bubbles and sound. Although it has not been proven visually we assume that it confuses the prey responding with their usual predator escape reaction; they instantly create a dense ball to increase the chance of survival. A deadly strategy when dealing with a minke whale as it will thus engulf more prey with its wide open mouth during the final feeding strike. Repetitive observations of minke whales specializing in this novel feeding tactic have revealed that individuals prefer specific tricks; *Loca* being the master of head slaps, *Artiste* of fountain blows and *Bubbler* of underwater exhales.

6. Close Encounters with Death



It is always quite disturbing to face negative impacts of human activities on minke whales. Although the study site does not lie within a fishing area various minke whales carry entanglement marks. In 2004 one of our oldest minke whale was found floating just off our marina. As it turned out it was *Three Scars* who was immobilized from a rope wrapped around her head and some invisible weight. Fortunately, a joint rescue by wardens of the Saguenay – St. Lawrence Marine Park (SSLMP) and ORES (top) saved her life. It was her second almost deadly encounter with human gear as she carried deep scars on her back when first sighted in 1993. She is a true survivor as she somehow freed herself from another entanglement in 2008 causing open wounds and rope marks (left). *Patapouf* (1999) faced the same fate in 2005. Fortunately the injuries healed well over time leaving scars and DEMs on the formerly unmarked dorsal fin. Sadly, our juvenile minke whale Hibou, most likely didn't survive after her upper jaw got entangled in a blue synthetic rope. Although she managed to survive for more than a year she eventually disappeared in fall 2010. A deadly fate several hundred thousands of marine mammals face each year.

7. Playful and Curious



When watching I can't help myself to think it must be fun to be a minke whale. Although mostly solitary living they are curious, playful and inventive. *Funambule*, meaning rope dancer, became the perfect name for the young juvenile which picked up and balanced a wooden stick on the tip of her snout (top). As her eyes are set far back she couldn't see the stick. Most likely she sensed it with the tiny vibrissae growing along her lips (left).

As all but two animals, of which we determined the gender, are females mating cannot explain the frequent breaching among minke whales. Lacking other reason it might simply be fun, or *joie-de-vivre*. During an upcoming storm half a dozen minke whales started almost on command to breach. They sure enjoyed the heavy wave action, which might facilitate the breaching. This unnamed juvenile male even exposed its full fluke, which is a very rare sight. Most minke whales which have visited my boat were juveniles; the age when all creatures are most curious, adventurous and playful. In 2002 the one-year old Shawn swam under the boat, rolled belly-up, opened its eye to check us out and released air bubble streams beside the boat and under the hull (visit *Watch & Listen* on www.ores.org).

Such encounters are an impressive demonstration of their trust in humans. A trust we should return by showing respect for them and to actively contribute to conservation of the marine environment. A trust we should not misuse by actively restricting the freedom of movement or entering the flight distance of cetaceans or any wild animal.

8. Sharing Knowledge Worldwide



A main objective of ORES was always education to share our knowledge gained and to raise environmental awareness. International course participants taking part of the ORES field course program not only learned about research and minke whales, they also learned first hand to identify individuals (middle). In Switzerland hundreds of school children adopted a minke whale to learn more about Hibou, Speedy & Co.. One girl whose class adopted several individuals even came to visit and made this drawing of surface feeding Loca she observed first hand (right). An encounter she will certainly never forget.

Over time we managed to increase the little interest of whale watchers (left) in minke whales. One of my favourite stories reflects this change. One day, over the marine radio, I listened to two boat captains discussing the identity of the surface feeding minke whale they were watching. Eventually one said to the other, 'No no, this is not Speedy as she is not speedy enough.' It's a matter of fact among all surface feeders Speedy is the fastest hunter and can be identified even from far by her speed and efficiency.

To be able to collect and tell stories about individual animals is a great opportunity to share my passion and to light the fire of fascination among the people of the world.

9. The Dark Times of Whaling



10. Turning History: From Whaling to Whale Watching





The journey to the Azores was a wonderful experience. I learned so much about the people living there today and in the past. My respect for these islanders grew every day as I learned more about their creativity and ingenuity to make a living; today and in the past.

The marina of Horta is a world known meeting point of ocean adventurers. Countless colourful paintings believed to bring good luck to sailors from all over the world cover the dock's entire horizontal surfaces. Many of them address experiences with various cetacean species (middle). In search for information on minke whales in the Azorean waters I bumped into the French sailor Marc Perrussel. He told me the most beautiful story before heading home. His eyes were sparkling and the voice vibrated from excitement when he started to tell me about his encounter of a lifetime. In 2003 he sailed single handed from the East coast of North America to the Azores. Some 300 miles east of Bermuda, in the middle of the ocean, the water was clear and calm when a small minke whale literally appeared out of the blue. For an hour the little whale swam around the boat, spy-hoped and rolled on its back. It might have been excited to have found something to interact with before continuing it's secret journey through its vast habitat.

Ever since I got back to landlocked Switzerland I close my eyes once in a while to I visualize this minke whale on its long-distance journey through the open ocean. Silently I honour their beauty and I hope that I was able to inspire the people I met during my lectures on Faial and Pico. Just as they inspired me.

Exploring the depth of the same

The search for unforgettable experiences while travelling is often anticipated, but it is often the unexpected that changes the direction of one's life. One can stay in place all his life. Or one can travel all his life. Both undertake in their own way a journey by experiencing the same over time or by exploring the new over space. My life unexpectedly took a strong turn 20 years ago during my first long distance travel. It then became to lie somewhere in between as I travelled far to visit the same place over and over again. Not to meet its inhabitants and their culture in the first place but to explore and study marine inhabitants, the minke whales. These are true long distance travellers as they explore the vast ocean, alternating between their northern feeding and their southern breeding grounds some thousand kilometres apart. Spending hundreds of hours among them, I developed an unexpected depth of knowledge, a sense for details, and a profound passion for these in many ways unrecognized animals. I got to know and name animals, comprehended their individuality, recognized their personalities, documented their specialized feeding tactics, and discovered them making friends. The fire in me was lit and continuously nourished with unexpected insights and unique encounters. With it came the urge to share my fascination gained abroad with those staying at home. Yet how do you make experiences tightly connected to a place comprehensible to people living far from it? Who, as consumers, are nevertheless connected to the marine environment and its inhabitants? By combining scientific research and personal experience with anecdotal stories, and various illustrative materials I created, I got to share my passion and became an advocate for the unknown and distant, the minke whales.

A Cegueira Branca

GILDA NUNES BARATA¹



A Cegueira Branca – Fotografia de Anabela Mendes, Zanzibar, 2013.

“Em cada mulher existe uma morte silenciosa” (Herberto Helder)
(Gesto de homenagem à viajante Anabela Mendes)

Em vez de um discurso que analisa, descreve ou avalia sob um ponto de vista crítico, podemos apenas pensar a respiração que suscita esta imagem.

Uma fotografia espelhar é o ponto de partida para um texto que somente pretende receber a ténue dimensão literária de uma viajante que viajando, um pouco por todo o mundo, parece estar sempre sensibilizada perante o outro. Essa face representa a complexa e aprofundada viagem, a constatação das muitas formas numa vida escrita ou fotografada.

Nenhuma fotografia confia a si mesma um curso natural. Fotografar o branco é igual a fotografar uma construção imagética mais elaborada nas suas parcas forças ilusórias.

O que uma fotografia dá a mostrar é o secreto. Ela não diz, como anota Roland Barthes (Barthes, *La Chambre Claire*, 1970). Primeiramente, oferece o não-dito. Como um amor que um dia tornará tudo claro.

O momento exato, instante fotográfico, é percorrido por uma tessitura de sensações que põe em ação o ato precetivo.

¹ Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

A fotografia, inimiga e semelhante, não está sujeita à limitação de um enquadramento espacial, cronológico, fático, porque ela é o excesso — calor letal — do enquadrado. Diante dela, o nomeado é o começo da plural reunião de sensações ao abrigo do fotografado.

Há um espaço físico que não se reduz a ele mesmo, uma vergonha sedutora que dilui e expande uma felicidade, um fascínio que diz respeito às não circunstâncias do agarrado. Um rio prateado cujas margens levam o que não se pode prender.

Há um momento real que quer ser inteiramente arte. Uma incompletude do imanente que superado pelo excedente é força incontível daquele. Queremos falar de uma felicidade contemplativa, e nem notamos que ela nada diz aos que a procuram.

A fotografia, que aqui tomamos como fonte e não análise crítica, da autoria da Professora Doutora Anabela Mendes, foi pela mesma apelidada por um movimento de “intuição em direção a”. Ao que intui talvez, de quando a quando, seja possível aceder ao entrelaçado que suplica a relação entre “consciência, corpo e mundo”, como acentua o fenomenólogo francês Merleau-Ponty na sua obra *A Fenomenologia da Percepção* (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 1945).

A imagem de uma mulher que apanha algas não é absolutamente evidenciada na imagem. A vivência “in loco” de quem fotografou sabe, assim, a natureza do gesto difuso que aparece, dando a saber, se assim entender, o ato concreto de apanhar algas.

Foi o que sucedeu quando, inevitavelmente, perguntei à autora da fotografia: “O que está aquela mulher a fazer?”. Ao que me foi respondido: “Estava a apanhar algas, num momento de suspensão”.

Porque havia de ser importante para mim saber o que estava a fazer a mulher? Isso prova que pretendemos ter poder sobre aquilo a que chamamos realidade.

Assim, perguntei a mim própria a partir deste princípio de resposta que me foi dado, construindo a partir dele uma forma associativa e relacional de “consciência, corpo, mundo” em torno da fenomenologia da vida de uma mulher que apanhava algas. Pensei numa dança verde, inaudível. Senti que a água inundaria o meu coração.

Para alguém que interroge a fotografia, a mulher viva, que apanha algas, pode ser a memória de uma mulher morta, pode ser o envelhecimento próprio ou a morte que o confronto com a fotografia provoca. Uma alteridade quase ipseidade.

Despertando a memória, a força dessa mulher pode ser agressora, assombrosa, pungente ou até serena. Um pau na mão da mulher segura o inacessível que o oceano delimita através da rasura. No bastão, um obstáculo pequeno protege uma queda.

Qualquer fotografia move-se em forças internas de pura liberdade, sem decisão ou sacrifício. Sem liberdade, a referência imobilizada pelo instante seria elemento estático, negociado, sem correlato (consciência, corpo, mundo). À fotografia penetra uma duração: minúcia de uma sensação sublinhada em movimento transgressor do sujeito diante dela.

Esta mulher, brilhante e etérea, move-se, por isso, em liberdade existencial, em primeiro lugar; em liberdade expressiva, em segundo lugar. Aproxima-se desmesuradamente dos olhos de quem vê, desfiando o oceano até ao infinito, sem nunca nos olhar. Irredutível como o rosto de Deus. Visceralmente incógnita, mas única, a mulher pode ser cega. Porque se encontra de costas, não conhecemos o rosto, o mapeamento para uma geografia do rosto que separa o outro de mim e lhe confere a máxima dignidade (ética) que a nada o reduz, conforme observou Emmanuel Levinas (Levinas, *Ética e Infinito*, 1988). A verdade do rosto da mulher constrói-se a partir da verdade de um corpo líquido, sem rosto. Como Cristo constrói o rosto desconhecido de Deus, na tradição judaico-cristã, o corpo da mulher move-se para a totalidade do rosto inalcançável.

Também não sabemos se a mulher tem voz. Se disse uma oração, se balbuciou uma canção sagrada. Se pode ser livre ou se a sua própria liberdade perde sentido por não a poder usar no fosso entre o que é e o que faz. Quanto tempo?

A variação da luz, plena de vazio, opaca e branca, apaga a possibilidade de reconhecimento detalhado da roupa pobre da mulher com uma história finita que foge.

Esta é a mulher da cegueira branca, da claridade crepuscular. Cega como o mar, familiar a uma linha que não separa céu e mar. É a cegueira abandonada ao que pensam homens ou deuses acerca dela. Cega ao conhecimento pelo desconhecimento. Ao apagamento com borracha de sal.

Assim sendo, o gesto de apanhar algas torna-se movimento fadado, demiúrgico, encantatório, perplexo, porque não podemos substituir nada a esta mulher.

Por mais que a mulher toque o oceano, o oceano não pode conter a sua silhueta lisa, débil fraqueza verdadeira do que queira parecer falso.

Mulher ausente, de compleição física frágil, onde os ossos de pássaro parecem ramos finos, quebradiços, e a saia de flores desbotadas pela luz. Mulher sem traços distintos, de rosto adivinhado sinuoso, velho. Mulher que não nos confronta, pois o confronto seria dado pelo rosto, numa imposição existencial (“o rosto é o que nos proíbe de matar”, segundo Levinas (Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, 1988, 78). O seu rosto é um foco invisível que marca o retorno da Luz maior. Plena ascensão do que não vemos ou tocamos. Que idade?

Apanhar algas — cena quotidiana que não chega a ser evidente — é como apanhar estrelas do céu, agarrar relâmpagos que se dissolvem em trovoadas brancas. Apanhar listras de humildade, adubando a terra.

Luz que cega, que não nos fornece indicações precisas do local, da hora, do começo ou final do dia, da estação, da demora. Uma promessa encontra aqui a sua expressão mais pura ao dizer todos os nomes que são música ou fadiga. Num movimento permanente entre o terreno e o celestial, apanhar algas é um encadeamento determinado por um sentido onde nada existe que chegue a entardecer. Contingência sem referencialidade, no fim de todos os caminhos, é possível apanhar algas.

Será privilégio dos anjos apanhar algas, olhando para baixo?

Impiedoso ofício, pode parecer um sonho leve, uma libertação do dia a dia, sacrifício ou liberdade simplesmente, para alguns. Algas em caminhos abertos que são som, cor, sonho, recordação, ritmo, magia, tornadas reais se apanhadas, pisadas. Desenho rigoroso que não leva a sítio nenhum, as algas resplandecem como veludo e ouro nas águas.

Uma alga não tem verdadeiras raízes, inquieta-a a vastidão. A sua imensa liberdade é poder escoar, viajar, não estando presa a nenhum lugar. Estão num lugar para insuflar todo o conteúdo de vida, contudo permanecer é duvidoso.

Apanhar algas é torná-las vivas como a respiração. Agarrá-las com as mãos é acreditar no lugar onde podem tomar forma. Experimentar a sua carne, o seu eco, o seu hálito.

A ausência silente de África na imagem. A emergência de uma paisagem africana é sinal que aponta para uma ressurreição do sol que cai, no rasgão das trevas no céu elevado branco. A cristalização compassiva do cosmos, ali. Ascensão.

Mulher que repetirá, vezes sem conta, o que ali faz: Que sol negro ou luz branca? Que cansaço? Que martírio, onde o natural se junta à paixão do universo?

Que sol negro ou luz branca pode aceder a um contorno suspenso, a uma ternura ou a um amor de uma mulher que agarra a vida, apanhando algas?

Bibliografia

- BARTHES, Roland, Paris, Collection Cahiers, Gallimard, *La Chambre Claire*, 1970.
 LEVINAS, Emmanuel, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Edições 70, *Ética e Infinita*, 1988.
 MERLEAU-PONTY, Maurice, Paris, Gallimard, *Phénoménologie de la Perception*, 1945.

“ONDE O OCEANO TEM SEGREDOS INFINITOS”

(Dedicatória, fotografia de Anabela Mendes, Zanzibar, 2013)

Uma mulher apanha algas, sustendo o corpo num momento de suspensão. Pisa algo, sem pisar. Cintilações. Caminho. Unidade isolada no infinito. Elemento intransitivo. Presença total num ato finito.

Isolamento e Ser. Não acesso ao rosto. Pobreza essencial: um rosto não exposto, não ameaçado pela violência do olhar. O não-rosto: sentido absoluto, incontível que nos leva além.

Onde começa o discurso? Onde começa a relação autêntica? Um mandamento, uma elevação.

“WHERE THE OCEAN HAS INFINITE SECRETS”

(Dedication to and photography by Anabela Mendes, Zanzibar, 2013)

A woman picks some seaweed, sustaining her body in a moment of suspension. She steps on something, without crushing it. Sparkles. Path. Isolated unit in infinity. Intransitive element. Total presence in a finite measure.

Isolation and Existence. No access to the face. Essential indigence: an unexposed face, not threatened by the violence of the look. The non-face: absolute meaning, unstoppable, that takes us beyond. Where does speech start? Where does the authentic relationship start? A commandment, an elevation.

Viagem, tradução e representações

ROSA MARIA PEREZ¹



“I hate travelling and explorers”.
(Claude Lévi-Strauss 1992 [1955]:17)

1. Antropologia e viagem

Uma arqueologia do pensamento antropológico levar-nos-ia a constatar que a Antropologia teve o seu início na viagem. Esta será, talvez, uma dedução lógica, quicá um lugar-comum. A natureza dessa viagem e as suas implicações na produção antropológica não têm sido, todavia, sistematicamente avaliadas, nem do ponto de vista metodológico nem epistemológico.

Tal como na viagem, o objeto da observação em antropologia foi desde sempre uma qualquer forma de alteridade, seja ela “exótica”, distante dos referentes culturais e linguísticos do observador, seja ela “doméstica” e em teoria na partilha desses referentes. Num volume com o título inspirado e inspirador de *A Passion For Difference. Essays in Anthropology and Gender* (1994), Henrietta Moore, a sua autora, abriu a Introdução nos seguintes termos:

“Difference exerts an uncanny fascination for all of us. Contemporary social and cultural theory exhibits an obsessive concern with issues of difference,

¹ ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

and such is the malleability of the term that almost anything can be subsumed under it” (Moore 1994:1).

Mais à frente no texto, Moore sublinhou a importância da metáfora da viagem em muitas etnografias, independentemente da sua data de escrita. Para a autora, esta metáfora alicerça a viagem do antropólogo, de casa para o mundo, do familiar para o desconhecido, da ignorância para o conhecimento, e, simultaneamente, a viagem do leitor que com ele atravessa o mesmo terreno (Moore 1994:113). O discurso antropológico teve, de facto, nas suas origens o cruzamento dos temas românticos do bom selvagem com aventuras de viajantes heróis, que articulava de forma integrada viagem, descoberta e diferença — ou alteridade para usar uma expressão mais cara aos antropólogos. A representação dessas viagens evidencia distorções que não cabe aqui analisar e que constituem um outro problema da observação em antropologia.

Embora seja escassa a reflexão sobre antropologia e viagem, alguns antropólogos dedicaram-se ao nó quase ontológico entre ambas. Elejo Clifford no seu *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, que considera a etnografia do século xx uma “evolving practice of modern travel” (Clifford 1997:19).

Marie Louise Pratt, num livro dedicado à viagem imperial europeia fez uma síntese das narrativas de viagens nos seguintes termos:

Scholarship on travel and exploration literature, such as it exists (...) is often celebratory, recapitulating the exploits of intrepid eccentrics or dedicated scientists. In other instances it is documentary, drawing on travel accounts as sources of information about the places, peoples, and times they discuss. More recently, an estheticist or literary vein of scholarship has developed, in which travel accounts, usually by famous literary figures, are studied in the artistic and intellectual dimensions and with reference to European existential dilemmas (Pratt 1992:11).

Um dos primeiros artigos que publiquei resultou de um trabalho de leitura e análise da literatura portuguesa de viagens sobre a Índia escrita entre o século xvi e xix (Perez 1991). Em muitos desses textos, é-nos possível não só o conhecimento e as expectativas, os conceitos e os preconceitos da Europa sobre a Índia mas também descrições inaugurais sobre algumas práticas culturais indianas. É de uma etnografia inaugural que efetivamente se trata, seja ela uma “etnografia da alteridade” em que o outro é maximizado e projetado para lá dos limiares da cultura (conhecida) seja ela uma “etnografia da similitude” em que esse outro é traduzido para os referentes culturais europeus através de um mediador de tradução privilegiado, o cristianismo (Perez 1991).

*

As credenciais para se ser antropólogo foram sintetizadas pela expressão de Malinowski “I was there”. Assim é, em larga medida, para o viajante, cuja passagem por um ou mais lugares é comumente certificada por postais, fotografias, filmes, e-mails, whatsapp, instagram, outros, que, tal como ao antropólogo, lhe permitem afirmar “I was there”. No entanto, ao contrário do viajante, este “eu” antropológico de Malinowski era pouco mais do que aquilo a que Shore chamaria mais tarde “uma mera assinatura” (Shore 2006). A assunção central era que a subjetividade minaria o processo de conhecimento, impedindo-o (ver Davies and Spencer 2010). Como Jean Paul Dumont afirmou: “it was the status of anthropology as science which was at stake” (Dumont 1978:7).

Por outras palavras, o antropólogo como pessoa, com dor, sede, fome, saudades, medo, emoções, não podia projetar-se na realidade observada. Depois de um longo trabalho de campo na Índia entre indivíduos e grupos nas periferias do sistema social tornou-se, porém, inequívoco para mim que as emoções estão ligadas à estrutura social em diferentes planos. Com efeito, as emoções podem ser definidas como parte intrínseca das relações sociais; sistemas de significação que refletem essas relações e que, através da constituição do comportamento social, as estruturam (ver Lutz and White 1986).

A chamada “viragem reflexiva” (reflexive turn) dos anos de 1980 e princípios de 1990 levaria a antropologia a avaliar consideravelmente o papel das emoções no trabalho de terreno. Um dos textos fundadores do domínio depois cunhado como “Antropologia das Emoções” foi escrito por Renato Rosaldo a seguir à morte da mulher em pleno trabalho de campo conjunto entre os Ifugaos das Filipinas. Rosaldo argumentou que as emoções podem ser usadas como um prisma através do qual as perplexidades provocadas pela diferença cultural podem ser ultrapassadas (Rosaldo 1984).

A passagem do livro escrita depois de ter sido afetado por uma profunda depressão continua a ser uma referência sobre a experiência das emoções no trabalho de campo:

“In 1981 Michelle Rosaldo and I began field research among the Ifugaos of northern Luzon, Philippines. On October 11 of that year, she was walking along a trail with two Ifugao companions when she lost her footing and fell to her death (...). Immediately on finding her body, I became enraged. How could she abandon me? How could she have been so stupid as to fall? I sobbed, but rage blocked the tears (...). Not until some fifteen months after Michelle’s death was I again able to begin writing anthropology. Writing the initial version of ‘Grief and a Head-hunter’s Rage’ was in fact cathartic,

though perhaps not in the way one could imagine. Rather than following after the completed composition, the catharsis occurred beforehand. When the initial version of this introduction was most acutely on my mind, during the month before actually beginning to write, I felt diffusely depressed and ill with a fever. Then one day an almost literal fog lifted and words began to flow. It seemed less as if I were doing the writing than the words were writing themselves through me” (Rosaldo 1989: 9-11)

A abordagem de Rosaldo na difícil gestão de uma dor intensa revela como as emoções (de raiva, sofrimento, ira, tristeza) podem ser consideradas categorias analíticas dotadas de valor epistemológico. Como na literatura, a subjetividade não deve ser rejeitada incondicionalmente; ela faz parte do texto e, em oposição à literatura, ela pode assegurar um significativo grau de objetividade (Rosaldo 1989), por mais paradoxal que possa parecer esta afirmação a olhos mais desprevenidos ou mais ortodoxos.

2. Viajar e sentir. O impasse antropológico das emoções

Michelle Rosaldo expôs expressivamente a relevância das emoções do antropólogo-viajante ao afirmar que as emoções não devem ser opostas ao pensamento, mas serem antes consideradas “embodied thoughts, thoughts seeped with the apprehension that ‘I am involved’” (M. Rosaldo 1984:143).

Num texto de síntese sobre a reflexão antropológica relativa às emoções, Lutz e White propuseram analisar algumas das “tensões teóricas e epistemológicas que, muitas vezes implicitamente, ajudam a estruturar quer os debates quer os silêncios sobre a relação entre emoção e cultura” (Lutz e White 1986:406; tradução minha). Consideraram, além disso, as emoções um “idioma cultural para tratar a persistência dos problemas de relações sociais” (idem, ibidem). Para a relação entre emoções e cultura, selecionaram o paradigma evolutivo estabelecido por Darwin em *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Segundo estes antropólogos, o interesse de Darwin pela universalidade e taxonomia das emoções foi reproduzida na perspectiva darwiniana segundo a qual emoção e expressão contribuem para as possibilidades de sobrevivência do organismo (idem:410).

Curiosamente, o campo antropológico das emoções tem-se dirigido fundamentalmente para as relações entre emoções e cultura e, de um modo geral, não deu atenção às emoções *per se* enquanto uma questão central de pesquisa (idem:412; ver Perez 2010).

Trata-se de representar, então. E de traduzir as emoções da viagem-pesquisa num idioma culturalmente pertinente e inteligível. Na verdade, como argumentaram Rubel e Rosman no seu livro pioneiro *Translating cultures*, “translation is

central to ‘writing about culture’” (Rubel and Rosman 2003:XI). Para estes autores, a tradução desempenhou um papel importante em antropologia, desde o seu início como disciplina e mesmo na sua “pré-história”. Os exploradores europeus e os viajantes para a Ásia e para o Novo Mundo foram sempre confrontados com o problema de compreender as pessoas — e as culturas — que encontravam. Estes pioneiros na comunicação transcultural foram tradutores de diferentes categorias de informação dessas culturas e os intérpretes das suas diferentes práticas para os intelectuais europeus e para o público europeu em geral (idem:1). Como tentei evidenciar noutra lugar, foi esta a emergência da própria representação antropológica: tratava-se, para os primeiros viajantes, de categorizar entidades encontradas pela primeira vez e sem referentes prévios que não a expectativa e as construções culturais que transportavam consigo (Perez 1991).

*

Voltemos às emoções. Se a viagem é cognição ela é também emoção e, passada à escrita, ela é a tentativa — incompleta, inacabada, truncada — de, através das categorias lógicas e ideológicas, éticas e estéticas, ópticas e ontológicas do observador, traduzir práticas e princípios culturais, filtrados pelos sentidos (embora, como Sapir argumentou há muito tempo, a apreensão do mundo pelos sentidos esteja ela própria culturalmente codificada).

Há mais de 30 anos que viajo para e pela Índia. Atravessei-a muitas vezes no *ladies coupé*, um compartimento exclusivamente reservado a mulheres em alguns comboios. Quando a noite caía, este compartimento era isolado, as mulheres ocupavam-no e aquilo que poderia constituir uma espécie de metáfora do seu confinamento era simultaneamente um espaço de perigo, de aventura e de liberdade. Numa dessas viagens, em que atravessei o Rajasthan até Jaisalmer, quase na fronteira com o Paquistão, acabei por ficar em casa da família das mulheres com as quais partilhei a carruagem e participar nos preparativos de casamento de uma das filhas. Os assaltos frequentes aos *ladies coupé(s)* que ligavam algumas cidades do Rajasthan a Jaisalmer levaram à sua desativação. Por isso, o meu regresso, anos mais tarde a Jaisalmer teve a tranquilidade de um carro mas perdeu irremediavelmente a exaltação e a surpresa do compartimento para mulheres.

*

Os comboios da Índia têm constituído objeto de deslumbramento fotográfico, filmico, jornalístico. Um olhar não sedento de um exotismo fácil, despojado e atento, prolongado e íntimo permitirá outras abordagens, outras viagens sobre

a viagem. É, de facto, meu entendimento que é na observação prolongada e íntima, aquela que constitui, em teoria, a metodologia antropológica, que reside a possibilidade de traduzir palavras para palavras, imagens para imagens, culturas para culturas, viagens para viagens.

Nessa viagem num comboio que atravessou o Rajasthan, quando a noite caiu fui confinada a um compartimento para mulheres. Conhecedora da Índia antes da Índia na literatura e, sobretudo, no cinema, ia tentando decodificar, através dos indicadores de estado e de estatuto, a pertença social dessas mulheres, como se de um diário de campo se tratasse. O vermelhão (sindur) aplicado na testa e na risca do cabelo de uma das mulheres, o mangalsutra (corrente de contas pretas e de ouro) à volta do pescoço, o sari a cobrir-lhe os ombros diziam que era casada, a única mulher casada na carruagem. As cores coloridas do Rajasthan misturavam-se nas kurta kameez das outras mulheres, mais jovens e, no entanto, igualmente constrangidas, sentadas nos bancos que seriam mais tarde camas, numa timidez quase crispada.

A minha tentativa de identificar os laços de parentesco que as ligavam esbarrava contra o silêncio das quatro mulheres, que a espaços se olhavam mas não me olhavam. Essa espécie de parede de vidro cedo se tornou um fator de desconforto e de embaraço para mim própria. Era a antropóloga a desaparecer pela imensidão noturna do deserto do Thar, era a mulher, jovem então, a entrar na carruagem das mulheres. E foi quando, a tentar captar-lhes a atenção comecei a soletrar uma canção de um filme em voga, que começaram a olhar-me e a esboçar um sorriso que se foi tornando cada vez mais aberto, cada vez mais cúmplice.

Nesse espaço reduzido viajei, então, para a vida de quatro mulheres indianas que se soltaram quando soltaram os cabelos, tiraram os adornos e o sindur, vestiram pudicamente a camisa comprida e opaca com que as mulheres dormem na Índia, e a contenção inicial, o medo da exposição, do desconhecido de outras mulheres e, sobretudo, de uma mulher estrangeira, se esboroaram. E assim se formou um círculo de emoções ímpares em tantas viagens de comboio que fiz pelo subcontinente, as malas e os sacos abertos no chão a soltarem os tiffins com os jantares, os talis distribuídos com rotis, parathas e chapatis, os termos com chai, o ar pesado de sândalo e jasmim, os risos e os olhares a substituírem o desconhecimento de uma língua comum. Noite avançada, os beliches foram abertos, as colchas de algodão estendidas para cobrir o corpo da brisa da noite. Mas no escuro do *ladies coupé*, as mulheres falavam baixo entre si e esse sussurro adormeceu-me até chegar, ao nascer do sol, a uma estação, com vendedores de chai e de aperitivos, de chamussas embrulhadas em papel de jornal, de pacotinhos de grão tostado.

Dessa viagem, não regressei nunca. As mulheres levaram-me para casa, em Jaisalmer, onde fiquei durante uma semana a ajudar e a participar nos preparativos

para o casamento de uma das jovens que viajava comigo. Os desenhos de hena ficaram-me meses nas mãos até se reduzirem a um pontilhado nostálgico que, por fim, se esboroou, o sari que usei na cerimónia nupcial foi cuidadosamente preservado desde então em papel de seda, ao lado de outros saris acumulados ao longo dos anos e de muitas outras viagens. Mas foi essa viagem inaugural que me levou ao mundo das mulheres que se inscreveram no meu trabalho e na minha vida e, quando as portas de tantas casas se abrem para me receber, vejo abrir-se a porta da grande casa de paredes ocre onde fui recebida como uma filha da casa que não falava a língua das palavras mas partilhava a língua dos sentidos e dos sentimentos.

*

A literatura indiana escrita por mulheres tem-se projetado internacionalmente e tem sido reconhecida através de alguns dos mais prestigiados prémios literários como o Booker (atribuído a Arundhati Roy e a Kiran Desai) ou o Pulitzer (dado a Jhumpa Lahiri). Em *Ladies Coupé*, um romance escrito por Anita Nair e publicado em 2001, a personagem principal, uma mulher, chama-se Akhila e viaja para Kanyakumari (antes chamada Cabo Camorim), uma vila na parte mais extrema do sul da Índia continental, no estado de Tamil Nadu. Akhila tem 45 anos e saiu, por isso, do mercado matrimonial hindu, presa nas amarras dos laços e dos deveres de consanguinidade: irmã, filha, provedora de trabalho e de alimentos. Um dia chega em que se pergunta: “Can a woman stay free and be happy, or does a woman need a man to be complete?” (Nair 2001). É a jovem de 14 anos que foge no comboio depois de ter sido violada quem mais claramente lhe responde, reproduzindo a avó:

You must not become one of those women who groom themselves to please others. The only person you need to please is yourself. When you look into a mirror, your reflection should make you happy (idem).

Perante a oposição da família, Ankhila quer ser “Nobody’s daughter, nobody’s sister, nobody’s wife, nobody’s mother” (idem). O bilhete de comboio que Akhila comprou é de ida para uma viagem que inicia para lá dos carris.

*

Concluo, por isso, regressando a Mary Louise Pratt que, como muito poucos investigadores, soube ver na viagem o esteio e a decantação do conhecimento:

Transculturation is a phenomenon of the contact zone. In the context of this book, the concept serves to raise several sets of questions. How are metropolitan

modes of representation received and appropriated on the periphery? That question engenders another perhaps more heretical one: with respect to representation, how does one speak of transculturation from the colonies to the metropolis? The fruits of empire, we know, were pervasive in shaping European domestic society, culture, and history. How have Europe's constructions of subordinated others been shaped by those others, by the constructions of themselves and their habitats that they presented to the Europeans? Borders and all, the entity called Europe was constructed from the outside in as much as from the inside out (...). Travel writing, among other institutions, is heavily organized in the service of that imperative. So, one might add, is much of European literary history (Pratt 1992:15).

Agradeço à Dra. Maria do Céu Brito a partilha da sua casa no Faial, o afeto, a cumplicidade e a alegria.

Bibliografia

- BEATTY, Andrew, 2005, "Emotions in the Field: What Are We Talking About?", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, No. 1.
- CLIFFORD, James, 1997, *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.
- DAVIES, James and Dimitrina Spencer eds., 2010, *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press.
- DUMONT, Jean Paul, 1978, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin, University of Texas Press.
- LEAVITT, John, 1996, "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions." *American Ethnologist* 23(5), pp. 14-539.
- LUTZ, Catherine and Geoffrey M. White, 1986, "The Anthropology of Emotions", in *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 405-46.
- LUTZ, Catherine A. and Abu-Lughod, eds., 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MALINOWSKI, B., 1960 [1922], *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge and Kegan Paul.
- MOORE, Henrietta L., 1994, *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Londres, Polity.
- PEREZ, Rosa Maria, 2010, "Culture and the Body. Fieldwork Experiences in India", in *Portuguese Studies*, vol. 15, n.º 1, pp. 30-45.
- PEREZ, Rosa Maria, 1991, "Sugestões de leitura para um texto de João de Emílio", in *Prelo*. N.º 19 (Janeiro-Março), pp. 36-45.

- PRATT, Marie-Louise, 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*; Londres e Nova Iorque, Routledge.
- ROSALDO, Michelle Z., 1980, "Toward an anthropology of Self and Feeling", in R. A. Shweder and R. A. LeVine, orgs., *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.
- ROSALDO, Renato, 1980, *Knowledge and Passion: Illongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1989, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.
- RUBEL, Paula G. and Abraham Rosman eds., *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford, Berg.
- SHORE, B., 1996, *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.
- VENUTI, Lawrence, 1998, *The Scandals of Translation: Towards and Ethics of Difference*. London and New York, Routledge.

Viagem, tradução e representações

Viajar envolve a experiência de ideias, emoções, representações. Esta experiência adquire inteligibilidade através da tradução, intelectual e cultural, por meio da qual significações individuais se transformam em categorias sociais. Desde os seus inícios, a tradução esteve no cerne da antropologia como disciplina. Esta tradução implica pois um processo complexo no qual o antropólogo / eterno viajante desempenha o difícil papel de dar sentido ao seu envolvimento na viagem como pessoa e como académico. A minha comunicação tentará traduzir uma longa viagem de comboio pelo Estado do Karnataka, naquilo que era então o "ladies' coupé", um compartimento reservado às mulheres durante a noite.

Travel, translation and representation

Travel involves the experience of ideas, emotions, representations. This experience is made comprehensible through intellectual and cultural translation, by means of which individual meanings are transformed in social categories. Since its inception, translation has been at the core of Anthropology as a discipline. This translation therefore implies a complex procedure where the anthropologist / everlasting traveler plays the difficult role of making sense of his/her involvement in travel as person and as academic. My paper aims at translating a long trip by train through Karnataka, a state of Southern India, in what was at that time the "ladies' coupé", a compartment reserved to women during the night.

As mulheres e as marés – Dança em torno das algas

ANABELA MENDES¹

Para os meus netos António, João Maria, Miguel,
José Luís e Maria Benedita

«1. Num árido e abrupto vale, habitado apenas pelo rumor longínquo do rio lutando para conseguir passar entre estreitas fragas, uma voz disse-me que só estamos aqui de passagem, que a nossa estadia na terra é temporária. Sentado nas pedras, aprendi que essa voz, atravessando aquela solidão arcaica e silenciosa, era o próprio rio, imparável.»

Rui Chafes, *O perfume das buganvílias*²



¹ Universidade de Lisboa

² Rui Chafes, *Entre o Céu e a Terra*, Lisboa: Documenta, 2014, p. 39.

Alvorecer

Avançam manhã cedo, envoltas em lenços e véus, aquelas mulheres que disputam ao mar a subsistência das suas famílias. Em passo largo, pela praia que de cor conhece o seu pisar firme nos nacarados areais, rumorejam e suspiram os seus corpos divinos e coloridos que se prolongam em sacas de serapilheira ainda vazias, porque o manuseamento das algas ainda não começou. É em busca delas que as mulheres de Jambiani se entregam ao ritual, que assim o sendo, se manifesta também como um trabalho. Plantam-se, a pouco e pouco, como figurinhas soltas em desenho livre na luminosa lonjura do dia como se aspirassem ao infinito, transformando todavia aquele lugar de evasão num crivo de negras linhas amparadas pela contraluz. Coleantes as formas destas mulheres deslocam-nas paisagem fora, recortando-se entre céu e berço oceânico, colando corpo e reflexo, corpo e sombra às poças de água que tão belamente as acompanham em mais de três quilómetros de mar recolhido. A dança em torno das algas está prestes a ter início e durará o tempo de uma maré. Eis o espaço de um contínuo abraço entre vaziar e encher.





Cumplicidades

Salvo em tempo de monções repete-se este ciclo matutino de mulheres de todas as idades que tomam presença na praia em breves e soltas conversas, como quem ilusoriamente aquece o dia, para elas nascido antes do sol, com a higiene íntima e seguida das orações.

É descalças e com os pés cheios de golpes cicatrizados, feitos pelo peixe-pe-dra (*Synanceia verrucosa*) e pelo peixe-chato (*Pleuronectiformes*), sobre os quais correm provérbios antigos de boca em boca, como me contou Muhammad, o pescador,³ que elas se deslocam amarradas por *khangas*, aqueles panejamentos que a tradição ensina as nativas a usar pelas regiões orientais de África.⁴ As mulheres em Jambiani exibem corpos que ondeiam desencontrados de corações.

Alcançamos as formas destas mulheres com o olhar, sentimos-lhes o cheiro doce de mezinhas e especiarias, queremos acompanhá-las até onde for possível, de modo insuspeito, para que não se quebre o feitiço entre a contemplação e a coisa contemplada. O perder de vista torna-se assim num jogo que recorta e compõe tudo o que cabe numa moldura esculpida sobre e a partir da Natureza.

³ *Huna mshipi, hu nangwe: kuomoa tenga na nini?* Provérbio em Kiswahili que significa, em tradução livre, o seguinte: Se não tens nem linha nem corda como és capaz de trazer para terra um monstro marinho? A origem deste provérbio está relacionada com a dificuldade de, sem instrumentos próprios, se pescarem grandes peixes como, por exemplo, raias gigantes (*Dasyatis kuhlii*). No entanto, em leitura local, o provérbio oferece outra interpretação. A presença de pequenos peixes (*gayogayo* é, por exemplo, o nome atribuído ao peixe-chato) dissimulados na areia, que atacam quem inadvertidamente os pisa, é uma das causas de maior sofrimento físico das populações costeiras que se dedicam à pesca e à apanha de algas. A desproporção (monstro marinho) parece ser entendida como antitética e hiperbólica para sublinhar o pânico e a prolongada dor. O provérbio sublinha, assim, a impotência humana perante o imprevisível lugar onde os peixes se escondem, mas destaca, em particular, as precárias condições de trabalho destas populações. Atravessar a pé e sem proteção enormes distâncias pelas águas costeiras do oceano Índico não cria separação entre sofrimento e prazer.

A aprendizagem linguística proverbial ficou a dever-se a uma longa conversa com o pescador Muhammad, que gostava de ser chamado de Med. Na sua perspetiva franca e sorridente, talvez pelo convívio regular com estrangeiros, as aldeãs pagavam cara a independência adquirida pelo trabalho. Na sua opinião o conflito local no seio das famílias e da comunidade, entre benefício e malefício causado pela apanha das algas, estava longe de encontrar resposta satisfatória.

⁴ O pano em forma de retângulo tem normalmente um padrão vivo e colorido e é tecido em algodão. Pode ser atado à cintura ou por cima do ombro. Muitas vezes são usados dois panos ao mesmo tempo criando uma mancha cromática de cores fortes e com desenhos diversos. O termo *khangas*, que significa envolvimento, fechamento, provém do grupo etnolinguístico Banto. Em Zanzibar ele integra o Kiswahili, a língua nacional da Tanzânia, Quênia, Uganda, entre outros países africanos subsarianos.

Ver a propósito Flower E. Msuya, *A Study of Working Conditions in Zanzibar Seaweed Farming Industry*, Manchester: WIEGO, 2012, pp. 2, 13-14.

Os ciclos, mesmo os dos seus próprios corpos, a dor delas e a vertigem de vermos assim, por uma primeira vez, o que entrelaça divino e demoníaco, acontecem em lugar líquido e lento, e transformam-se num misto de sensações sem resposta satisfatória. Ali apercebemo-nos de como às adversidades, que são várias, se contrapõe uma vontade interior de resistir, entre as algadeiras da ilha de Zanzibar, que não sabemos até onde vai, mas que se traduz visualmente no modo como caminham, feito de silêncio, vagar e graciosidade nos movimentos. É isso que nos extasia e assombra ao mesmo tempo que na intensificação das imagens se gera e consome uma repetida rotina. Aquilo que parece banal, e que para as apanhadeiras de algas talvez o seja, adquire aos olhos de quem de fora observa uma outra perspetiva. Como é possível que não nos comovamos mesmo que sob a égide da ambivalência?



Todas as manhãs e em muitas tardes, sujeitas à orientação das marés, elas ajustam-se à ciclicidade das massas oceânicas, deixando para trás as crianças ainda tenras que as não acompanham, porque ali não podem ter colo nem embalo. A guarda destas crianças e a das que frequentam a escola corânica (madrça) está ao cuidado das muito velhas aldeãs, cujos corpos corroídos pelos afazeres relacionados com as algas deixaram de ser produtivos.

Fisicamente deformadas as anciãs de Jambiani procuram ainda agregar à sua volta aquela verdade, que está quase a morrer com elas e de que muitas vezes já nem se lembram bem como é e como se exprime, mas que reinventam, e que é própria da inocência e confiança com que as crianças atravessam os primeiros anos de vida. Entre elas e as crianças ainda há algas misturadas em histórias, provérbios, cânticos profanos de que só elas conhecem o tom.

Interdições

Bem sabemos que a apanha de algas é uma ocupação arcaica, embora não seja arcaico o seu entendimento como produção industrial. A dor do labor destas mulheres advém da urgência com que a matéria viva em grandes quantidades tem de ser ferozmente acumulada, seca, armazenada e preparada para transporte. Em todas estas fases os primeiros braços são os delas. Sobre a cabeça, às costas e por arrasto só as sacas de serapilheira separam as algas dos corpos de cada uma. O odor das algas sobrepõe-se ao cheiro dos corpos naturais.

Não é, pois, arcaico o sentido desta ocupação a que se dedicam as Jambianas, embora o seja, de facto, segundo o princípio de deriva temporal, em que elas sabem de cor o que aprenderam de geração em geração e lhes dão luz. As algas que apanham e que ali crescem, nem sempre nasceram ali. A conjunta criação, a delas e a das algas, essa, dá-nos conta da transcendência redentora que consigo transporta, ao entrelaçar vida e morte numa ciclicidade de contornos ancestrais. A apanha de algas atravessa os tempos e os lugares como a pesca, como a contemplação das marés e o que elas nos sussurram. Nas conchas e búzios temos adorno e maravilhamento em cujas formas, cores e tonalidades irrepetíveis encarnam deuses que os homens raramente contemplam, porque isso exige esforço, pureza e integridade.



Fazendo aparentemente sempre a mesma coisa, um trabalho de dureza e delicadeza, que depende pela sua intrínseca razão de ser da intensidade gravitacional com que Sol e Lua dialogam com a Terra, elas fundem-se com a água salgada que as cobre até à cintura com um jeito inefável. Dobradas sobre si mesmas, estas mulheres não têm tempo para se espantar com o mundo. Ou talvez tenham, quando na mais íntima solidão daquilo que realizam iluminam o milagre da vida e a sua contemplação interior.

O desenho de que são feitos os seus movimentos e os instantes em que eles se suspendem transbordam de magia e singeleza, ao reconfigurarem em

permanência o leito onde as águas lhes ensinam quando avançar e quando recuar, tarefa que elas têm de cumprir porque os oceanos indomáveis não se sujeitam a compromissos e muito menos o fazem em nome de um punhado de algas que neles cresce por ação humana. Mas o processo e a ação moldam a obra de que elas são as verdadeiras protagonistas, mesmo quando sabemos que em busca das algas há também homens que a isso se dispõem.

A eles, porém, está reservada aquela liberdade, sem céus nem infernos muito definidos, interdita às mulheres, que é poder partir e chegar em companhia de outros homens pelo peixe, pelos crustáceos, pelas conversas da viagem, pelo longe que é ali tão perto e que lhes confere a sensação do dever cumprido, porque o que trazem nas redes significa subsistência direta que distribuem de forma generosa e bendita por todas as mãos que se lhes estendem no regresso à praia.

Questionações

Nos dias de hoje a bravura intrínseca destes heróis nas artes da pesca artesanal, que atravessa as idades da espécie humana, parece estar a extinguir-se devagar, quando outras solicitações de trabalho, diretamente relacionadas com a indústria da apanha de algas (comercialização, negociação com empresas multinacionais, exportação), ou com a construção civil e o turismo, lhes prometem mais conforto, menos risco e uma feérica aproximação a padrões de vida de que só conhecem a superfície mas que acreditam poderem vir a ser a salvação para a miséria dos seus quotidianos e das suas famílias. Numa perspetiva puramente materialista sobre o existir dir-se-ia que eles sabem bem o que procuram para que uma nova construção da realidade possa acontecer, como se em seu lugar a tradição de uma cultura local antiga tivesse de diluir-se para sempre em litanias que aquele Mar Árábico traz e leva.

Aqui interrogamo-nos: até que ponto serão adequados os nossos parâmetros de avaliação socioculturais, mas também as nossas dúvidas, ao tentarmos compreender aquilo que é civilização e cultura de outros povos?

É difícil resistir à tentação de olharmos para gentes de outras paragens sem que não sejamos assaltados pelos nossos modelos ocidentais, sabendo, no entanto, que ocidente e oriente há muito perderam a candura de um primeiro encontro. Apesar disso, quando queremos declarar o nosso amor a um lugar, isso só acontece porque nos emocionamos e nos deixamos prender por tudo o que aí se passa. E o que aí se passa causa em nós cegueira, porque só aceitamos ver aquilo que, no fundo, desejamos que assim seja e aconteça.

Mas de dentro dessa cegueira emergem sentimentos contraditórios porque a realidade que vemos e acompanhamos causa ao mesmo tempo sofrimento, questionação e deleite. Sofremos ao respirar a pobreza em que somos envoltos e contra a qual nos rebelamos interiormente, quando nos apercebemos de como

é desigual o esforço pela vida entre homens e mulheres. Suspendemos por momentos a nossa dor para tomarmos consciência de como aquelas comunidades até parecem viver bem com muito pouco e não demonstram qualquer desejo de consumismo ou esbanjamento, se comportam como organismos vivos que são com individualidade e sentido de pertença, mantêm colaboração entre si, revelam estar integrados naquele pequeno mundo com comprometimento, habitam o lugar em quase plenitude. Homens, mulheres e crianças dão-se uns aos outros em partes e proporções, segundo antigos preceitos derivados da religião muçulmana a que todos ou quase todos são devotos, e para além dela.

A gentileza dos seus modos e trato manifesta-se em saudações e inofensivas perguntas aos estrangeiros sempre que com eles se cruzam. Os areais são palco de pequenos encontros entre locais e forasteiros, entre locais e locais, raramente entre forasteiros e forasteiros. Os tempos de paragem e conversa tornam os dias felizes pela simples razão de que alguém inesperadamente toma conta de nós. Será que o contrário também pode ser verdadeiro?



Encantamo-nos, porém, e quem sabe isso não faça parte de estar cego, com o que uma aldeia contém e oferece ao bordejar o Mar Árábico, perante o qual ser pobre não significa, como é óbvio, ser indigente ou desvalido. Ali todos trabalham, todos produzem, ali ser rico depende apenas de ter saúde, coisa que infelizmente nem sempre acontece, pois a Natureza excessiva e pujante recomenda e requer proteção. Da sua ausência se queixam os olhos das Jambianas quando a cegueira os ataca de tanta e tão intensa luz refletida nas águas a que se expõem. Muitas são as mulheres que partem de manhã para a apanha das algas

e no regresso, com a maré cheia, deixam para sempre de ver o chão que pisam na transparência das águas. Trágico passa a ser daí em diante o fio de vida que as suporta.

Aos mais novos é dado aprender a ler, escrever, contar e recitar o Corão, enquanto brincam a sonhar com um mundo feito de algas e barcos em miniatura. É neste aprender que se familiarizam com um todo que para eles parece ainda indivisível. Para além da artesanaria tradicional com as águas, estas crianças ao crescerem, podem aspirar ao desempenho de funções na já relevante indústria hoteleira, na construção civil, no negócio internacional de produção marinha. Poderão sempre sonhar com o efeito esperançoso que uma partida corajosa para lá das suas raízes possa ter. Tornarem-se emigrantes é uma forma de criar luz a partir das trevas, sabendo que ambas possuem a mesma energia. Através dela talvez sejam capazes de dar sentido ao que significa e custa ser-se transnacional. Será que aos mais jovens as fluidas raízes com aquele lugar lhes continuarão a pertencer, no futuro?

A cor vermelha

O apanágio das mulheres que em Jambiani dançam há décadas em torno das algas⁵ advém daquela secreta e insuspeita beleza profunda que as investe e que não deve ser confundida com a arte de coreografar de modo deliberado. É por isso que se instala a dúvida em sabermos se elas também pressentem que inspiram em quem as observa um sentimento estético que reconhece ao mesmo tempo a servidão a que estão sujeitos os seus corpos e dignifica a leveza das suas almas.

Guardiãs das algas, porque também elas constroem os aparelhos à volta dos quais cresce a «erva marinha», estas mulheres e as suas irmãs de gerações posteriores a 1930, são enigma e mistério que se dão a ver em simplicidade. Na altura em que teve início esta atividade regular, o cultivo das algas passou a fazer-se em Zanzibar de modo a tornar-se numa indústria para exportação europeia, mais tarde para os Estados Unidos e Canadá,⁶ mais recentemente para o continente asiático.⁷

⁵ O termo dança deve ser entendido na perspetiva do movimento natural, que exatamente por esse facto não acontece de forma deliberada. Acresce dizer que no contexto da atividade em questão — a apanha e ensacamento das algas —, como em qualquer outra profissão, exige movimentos que se automatizam e repetem, mas mesmo esses não resultam de uma permanente ação consciente.

⁶ Flower E. Msuya, op. cit., p. 1.

⁷ Jonas Collén, Matern Mtolera, Katarina Abrahamsson, Adelaida Semesi and Marianne Pedersén, *Farming and Physiology of the Red Algae Eucheuma: Growing Commercial Importance in East Africa*, Royal Swedish Academy of Sciences, *Ambio* Vol. 24 N° 7-8, Dec. 1995, pp. 497-501, p. 497.

É sozinhas mas entre si que elas cumprem todas as etapas que envolvem a produção em regime de aquacultura da *Eucheuma denticulatum* e da *Kappaphycus cottonii*, duas das principais subespécies de algas vermelhas, designadas por Rodófitas (*Rodophytas*) e que crescem nas águas do Mar Arábico.

As mulheres de Jambiani não só conhecem bem a cor e a textura das algas que ajudam a criar e das quais se extrai o ágar-ágar e a carragenina, para uso culinário, laboratorial, farmacêutico, cosmético, entre outros, como também aprendem elas próprias a tirar benefício destas «ervas marinhas» em labor artesanal. Com pequenas porções de algas fazem sabonetes e cremes, que enrolam e atam com folha de bananeira, criam perfumes e confeccionam geleias, tornando deste modo um pouco mais rentável a atividade que desempenham. De certa maneira reproduzem em muito pequena escala a megaindústria internacional para a qual contribuem durante uma vida inteira.



De tarefa em tarefa estas mulheres tornam-se aquosas, porque dentro e fora delas a água é o elemento primordial que as protege e endurece, sem as tornar rígidas. É com a água que elas aprendem a flexibilizar os corpos, tornam ágeis os dedos das mãos, saram as feridas dos pés, secam as lágrimas de olhos lutuosos.

Dentro delas como nas algas oculta-se ainda o elemento cor que a ambas oferece identidade, irmanando-as. Nas algas é a sua natureza bioluminescente que as faz emitir luz e calor, num espectro colorido que derrama nas águas marinhas essencialmente verde e azul. Estas são as cores que vemos e que por isso adquirem aos nossos olhos uma verosímil dimensão. Para além destas cores existe uma terceira, a cor vermelha, que caracteriza estas algas em particular e lhes permite uma maior resistência tanto em profundidade como em localização

de superfície. É o vermelho que faz com que o comprimento de onda penetre mais fundo nos oceanos. A presença do pigmento vermelho na composição da *Eucheuma denticulatum* e da *Kappaphycus cottonii* aumenta a sobrevivência destes seres.



A luz que emana das mulheres de Jambiani é feita de sangue resistente que nelas pulsa e as eleva a uma condição exemplar. A dança em torno das algas resulta assim de um processo de metamorfose de que nunca se ausenta a excepcionalidade, porque as leis destas mulheres estão nos corpos em adaptação. Um duplo movimento exprime em simultâneo o exercício do labor e a insuspeita projeção artística desse labor. As mãos destas mulheres são arte eterna porque nelas sobrevive o instinto da colheita passado de cereal em cereal, de fruto em fruto. Nelas descobrimos a redenção da escolha e da execução antes mesmo do seu envelhecimento com as algas. É nelas que se encontra a preservação do sagrado, mesmo quando repartem com os seus homens o benefício da sobrevivência, enquanto produzem alimento e ajudam a circunscrever na esfera familiar saúde e bem-estar. Os seus corpos moventes escrevem a sangue em nome da ação e do repouso aquilo que as águas desconhecem no seu ir e vir.

Bibliografia

- RUI CHAFES, *Entre o Céu e a Terra*, Lisboa: Documenta, 2014.
 JONAS COLLÉN, MATERN MTOLERA, KATARINA ABRAHAMSSON, ADELAIDA SEMESI and MARIANNE PEDERSÉN, *Farming and Physiology of the Red Algae Eucheuma: Growing Commercial Importance in East Africa*, Royal Swedish Academy of Sciences, *Ambio* Vol. 24 N.º 7-8, Dec. 1995, pp. 497-501.

FLOWER E. MSUYA, *A Study of Working Conditions in Zanzibar Seaweed Farming Industry*, Manchester: WIEGO, 2012.

Sitiografia

<http://swahiliproverbs.afirst.illinois.edu/proverbs.htm>

Acervo fotográfico de © Anabela Mendes

As mulheres e as marés – Dança em torno das algas

Ocupa-se esta reflexão de um viajar quotidiano de mulheres que exercem uma atividade natural. Ao ritmo e movimento da subida e descida das marés sujeitam-se os seus corpos. Seus olhos cegam de tanta e tão aguda luz. O que elas buscam incessantemente são algas que o oceano traz e leva. As mulheres de Jambiani tratam das algas com a mesma delicadeza com que abraçam os filhos. Com elas constrói-se sustento familiar. Entre a África e a Ásia as algas cruzam pelas mãos destas mulheres o oceano Índico, são levadas para a mesa de pessoas que jamais lhes serão próximas, ajudarão a curar doenças de que talvez elas também sofram. Nas algas, as mulheres de Jambiani, têm um bem e uma dor.

Através de imagens visuais resgatadas de uma viagem a Zanzibar, enquanto rememoração e leitura estética, darei conta de como se constrói o sensível presente na diversidade cultural de uma narrativa recuperada da beira-mar.

The women and the tides – Dances around the algae

The aim of this reflection is to give evidence of a daily travel of a territory covered and uncovered by the sea. We shall follow the rhythm and movements of the bodies of some women executing their natural activities. Women's eyes may turn blind because of acute and too intense a light. Incessantly these beings are in search of the seaweed the ocean brings and takes. The women of Jambiani care for seaweed in the same way they embrace their children. They provide for family support. While seaweed crosses the Indian

Ocean between Africa and Asia because of their hands, ending up on tables of people they will never know, the same seaweed is the one that may treat some of the diseases they suffer. In seaweed the women of Jambiani have goodness and sorrow.

Visual images rescued as remembrance of a travel to Zanzibar will be used to support an aesthetic point of view as well as the construction of the sensible present in the cultural diversity of a narrative recovered from the seashore.

Os Panos das Capas

Antropo Têxtil Ângela Orbay

Um tecido pode significar um caminho que ao longo do olho se permite viajar em qualquer arranjo de linha, forma, ou cores. Numa progressão em tamanho, ele deve poder ser tocado pelos princípios que orientam as ideias que um têxtil pretende enfatizar, capaz de ser um tudo sem fronteiras, onde encontramos o universal apelo à cor pelo *design* de motivos em atrações de grande carácter.

Estes tecidos, oriundos maioritariamente da Índia, país de talentos diversificados que tem criado um património de *design* têxtil marcado pela original expressão popular, por uma identidade manifesta em padrões que se envolvem na demanda da lenda e do mito, revelam todo um conjunto de variações que permitem alcançar sempre as referências originais.



A sua iconografia é de natureza religiosa, mitológica, naturalista ou envolve geométricos estilizados. Os temas são narrativos históricos, simbólicos, abstratos ou étnicos. O enobrecimento têxtil combina os processos de *design* de superfície, aplicados sobre o substrato têxtil acabado, ou por estrutura na fase de criação/ /debuxo para tecelagem.

Nos experimentos por superfície, a aplicação de cor e desenho é feita pelo tingimento com corantes vegetais, estampania ou arte aplicada, onde proliferam o famoso método de *blockprinting* de Jaipur - Rajastão, a impressão em *silk printing*, o tingimento por reserva Bandani (o tye e dye indiano) do Gujarat, Kathaiwar, Rajastão, e a arte aplicada que revestem os tecidos: georgete; cambraia; popeline; seda, ou voile.

Nas construções de motivos por estrutura, encontramos a tecelagem de seda Tassar, tradicional do Madhya Pradesh, os Saris Chanderi com barramento ornamental, de motivos produzidos em seda ou fio de ouro; os Patola, técnica de Ikat da região de Ahmedabad. Os processos, as técnicas, crescem em múltiplas composições e aplicações, os motivos estilizados são *layouts* populares que



formam o vocabulário clássico de uma indústria têxtil de carácter único.

Estes tecidos trouxeram às pastas dos participantes no Colóquio uma envolvente privada e singular, transportando consigo história, costumes, magia, toque único e irrepetível.





PARA LÁ DO COLÓQUIO | Lisboa, Horta, Madalena do Pico
BEYOND THE CONFERENCE





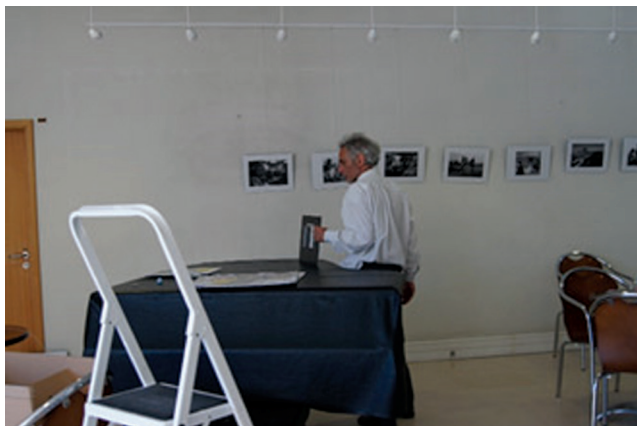
EXPOSIÇÕES – PROCESSO
Mostra Coletiva de Fotografia

Faculdade de Letras – Átrio da Biblioteca
5 a 17 de maio de 2014

Antigas Instalações do Banco de Portugal – cidade da Horta, Ilha do Faial
19 a 21 de maio de 2014

Câmara Municipal de Madalena – Ilha do Pico
23 e 24 de maio

Nuno Felix da Costa





Eduardo Souto e Maria Fernanda Silva



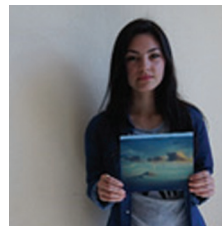
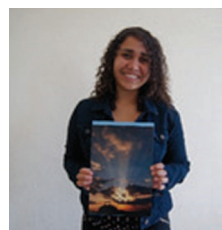
José Miguens Mendes





Nuvens expostas

Aqui se recordam as viagens aventurosas de alunos de Ciência e Arte (2014-2015) que aceitaram expor-se através de nuvens





Eu sou nuvem Performance

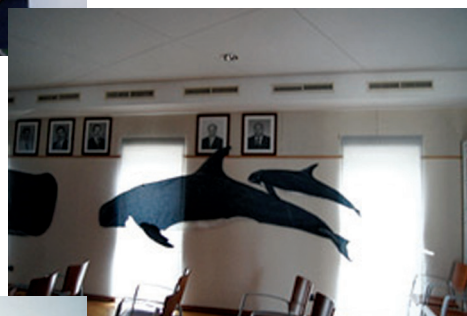
POR MICHELLE SABINA DA SILVA



Minke whales, my minkies... Ursula Tschertter e as suas Baleias

Ilha do Faial, cidade da Horta, sala disponibilizada pelo Peter's Café Sport
21 de maio de 2014

Salão Nobre da Câmara de Madalena do Pico – 23 de maio de 2014



Concertos de cítara por Srinivas Reddy, acompanhado em Lisboa pelo violinista Stephen Bull

Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa – 16 de maio de 2015

Antigas Instalações do Banco de Portugal, cidade da Horta, Ilha do Faial
9 de maio de 2015

Salão Nobre da Câmara de Madalena, Ilha do Pico – 23 de maio de 2015





Ecos açoreanos

Passagens

LONGO (CURSO)

TOCASTE
EM NÓS,
O SOM SUBLIME
DAS UPANISHADS:
VÓS SOIS O FOGO,
VÓS SOIS O SOL,
VÓS SOIS O AR
NUM VULCÃO COBERTO
DE ÁGUAS VERDES
BÍBLICO
ONDE ADORNAMOS
O SOM
DE SERMOS OUTROS
NUM LONGO CURSO.
BRANCA LUZ,
DO SITAR
QUE DEVOLVESTE
AO UNIVERSO
O DRAMA
DE SERMOS,
ENTRE AS GENTES,
A COMUNIDADE
LONGA
DO CURSO UNIVERSAL.



Ana Paula Lemos
6.10.2014

Toda a viagem começa por uma ideia a concretizar-se no movimento dos corpos ou das mentes. Por vezes uma e outra dimensão acompanham-se, noutros casos seguem cursos separados. O meu acidental cruzamento com as tapeçarias de D. João de Castro ocorreu há muito e há muito que se converteu num diálogo onde eu procuro desvendar-lhes os segredos que elas me vão revelando aos poucos. Uma viagem, portanto, nas tapeçarias, em torno das tapeçarias e no dia a dia que, por vários países e tempos abre espaço para o encontro e reencontro com as tapeçarias. Desta vez a viagem cristaliza-se numa curta etapa nos Açores.

São assim as viagens de longo curso, feitas de momentos dispersos no tempo e no espaço. Vêm-me à memória outros viajantes que, no curso de uma viagem de longo curso, uma das mais longas da nossa história, pararam também nos Açores. Estou a falar dos irmãos Gama, 1499. O que levou Vasco aos Açores? Vindo da Índia, o irmão doente, despachou o escrivão João de Sá para Lisboa na caravela Bérrio, desapossando Nicolau Coelho do comando da mesma. Logo João de Sá, o diligente cronista da viagem (é esta a minha tese, minha e de Carmen Radulet – não cabe para autor do famoso diário um qualquer Álvaro Velho). E rumou aos Açores na pesada nau, seguindo o caminho que as velas quadradas e o regime de ventos ditavam. Imagino prudência nesta decisão, um regresso a prestações. Primeiro a guarda avançada, para preparar a corte; depois a paragem nos Açores, é certo que motivada pela aflição do estado de saúde do irmão Paulo, mas também tempo para receber notícias da reação da corte às novidades; finalmente a chegada, já ciente do que o esperaria na capital. Pelo meio os Açores. Aí ficou Paulo, perdido para a história, demasiado cedo perdido, não o guardaram os açorianos como terminal de romaria.



Também se está assim nos Açores, porque a viagem o dita, não procuramos os Açores, os Açores chegam-nos, aparentemente entre, simplesmente entre. O prazer de percorrer caminhos ainda não encetados mas que já sabemos batidos – não os vamos repetir ao longo de dias, poucos ou muitos, sem conta? Numa viagem de longo curso os Açores são um curso longo, inverte-se neles o tempo e o espaço, os minutos distendem-se em horas, os passos em léguas. Uma brisa, uma paisagem, um encontro, tudo o que é fugaz destaca-se, demarca-se, remove antes e depois, aqui e ali, é simplesmente, com a naturalidade com que quando se é, nada mais é. Aos Açores não se vai, não se vem, está-se.

Regresso à minha viagem nas tapeçarias de D. João de Castro. No estudo que aqui se publica cumpre-se mais uma etapa, curta mas particularmente prazenteira. Outras já foram cumpridas e outras estão por cumprir. Um dia a viagem terminará e tudo o que as tapeçarias tinham para me contar terá sido visto e dito. Fiquemo-nos desta vez, pois, pelas figuras cortesãs. Não o sabem mas nelas sobrevivem, empáticas, as estadias açorianas de viajantes de longo curso.

Sérgio Mascarenhas
Lisboa, 10 de fevereiro de 2015

A NECESSIDADE DE FALHAR Uso a retórica como uma refeição farta: não a vomito, defendo uma liberdade rotunda, entorpece-me a visibilidade desta atmosfera rarefeita, tóxica, mesmo; demasiado ar puro na cela onde o meu beijo desaparece. Porque uma ilha é uma fuga donde não se pode fugir, onde, empedernidos num rebarbativo pugilato, lembramos jardins esbeltos e frondosos. Os dias são regras frias, rezas a deuses pobres enquanto subo a avenida depois do metropolitano — metáfora da negação da metáfora numa poesia que me sincroniza. Tal como os meus passos ao acaso, uma espécie de caminho embotado onde me alegraria encontrar sentido em cada montra, em cada cruzamento onde nunca ninguém está porque é assim que quero, assim sei viver com este despropósito. Como pouco, em geral. Não aprecio marisco nem comidas simples. O que não é artificial não cabe na minha mesa de cabeceira, espiral entre o céu e o nada porque assim é a relação do interior com o exterior, do microscópico ser aos pulos por comida, calor ou sexo e o retrato branco no fundo da oração por mim onde uma inflexível vaidade se afunda. Gostava que o poema fosse efetivo, mesmo se lido a correr, petrificasse ou provocasse cólica a um santo ou o levantasse pelo céu. Seria a redenção da radical incompletude da obra, desculpa sem mãe, diamante frágil, a rolar falésia abaixo. Seria, quem sabe?, vómito do vinho da ressurreição que o mar engoliria, o corpo tonificado e já salvo. Por isso, corro dunas abaixo com o cão ao colo, sobre ele enrolo-me, contorço-me como se fosse parir. Sinto o mar arrebeitar sobre mim, em posição fetal como se recusasse renascer, mas a pureza é duradoura e propositada como um soluço.



NAVEGAR IMÓVEL Vou deixar de reagir, nem ao nome. Já reagi muito até chegar aqui. Agora, experimento não dizer nada, nem sim nem não, nenhum gesto comprometedor, apenas espreitar que rumo isto toma. O batiscafo range, altitude e profundidade misturam-se, a identificação das direções oscila entre um litoral e outro, um interior verbal e um exterior verbal. Ninguém precisa que responda. Não é preciso causar efeito em ninguém. Algumas pessoas, depois, derrotam-me outras apenas me empurram ou sonégam ninharias. Não vou reagir, apenas defendo a minha imobilidade de catedral ou de hangar vazio. Chamam-me autista ou psicopata por não reagir e eu rio para dentro: torno-me alvo, tema do jogo, fulcro de gestos latentes na língua silenciada. Torno-me uma cidade indefinida, fortificada. Alguns dos que me derrotam crescem muito, catedrais maiores que eu. Rirei sempre: a irrealidade tece-se com uma inesperada crueza. Para quê controlar este corpo imenso quando as horas amolecem? Deixo os tentáculos voltarem-se para dentro, chegarem a épocas anteriores a mim, as palavras serem fumarolas de um «eu» vulcânico, emitirem vestígios intermináveis de coisas não apreensíveis. Deixo o noticiário aproximar-se do zero, a morte de celebridades ser eternamente irrelevante, muros desabados, aviões saqueados, a carne equivalente a uma antiteoria da contemplação do mundo. Os olhos não olham para fora nem veem adentro, inundo-os de um vapor surdo, fecho-os numa angústia podre e monótona. À volta, pessoas densamente concretas que o meu não olhar trespassa e todas tem em cada uma. No sítio onde me veem não existo. A minha forma é a do anulamento da ordem natural, da sensorialidade natural como se não reagir me transformasse num pó testemunhal que o vento faz rodopiar. A melodia de paisagens férteis evapora-se da consciência, a minha biografia é um vetor instantâneo, buraco negro ou batiscafo onde a humanidade colapsa e refulge.

EFEITOS INADEVERTIDOS DO DOPPING Ao pequeno-almoço, um ontem penoso: o irreal pauta as vertigens contingentes do sono, a rudeza abstrata da almofada coroa detalhes de uma personagem cuja existência falta ao acordar. Vértebras dolorosas enterram âncoras graves na cova da onda, o navio de órgãos arrepanhados num redemoinho, amarras emaranhadas, incidentes menores inauguram o dia. Milénios de pássaros mágicos esvoaçam na atenção. Ainda não estou preparado para a linguagem que cada dia rejuvenesce numa promessa, a música entrelaça-a numa inconsciência suave, cada coisa recebe nomes incertos, inconfidências numa sombra, a mão agiganta-se a despropósito. Alguns problemas resolvem-se assim: nada agarrar da ação, numa máquina de musculação, no amor, num vibrador – essas maravilhas numa filosofia prestável do que existe associado à esperança num turismo do nada. Ação e desejo a uma velocidade surpreendente, factos apontados a mim constroem o pensamento, propósitos refeitos: a ação não realiza a ideia, sou para uma personagem que não

está; indefinidamente, espera qualquer efeito. Sou o operador dos comandos simples, desmultiplico-os até ao atordoamento. A ideia da «ideia» não existe, receciono teorias-acontecimentos-quase-orgásticos entre mim e os outros autores do planeta, cada um mistura ingredientes à sorte, inventa-se como fórmula mágica nos recantos iluminados do palco. Fita-me, olhos de peixe, olhos do mundo, Mundo. Um vem pelo telefone num largo casaco puído — localizou-me, acusa-me de ignorar o seu livro de culinária, pouco mais sabe de mim. Franzo o sobrolho, vivo nas Berlengas, as gaivotas sobrevoam-me. Sou a barca do peixe, inauguram em mim uma jovial humanidade, um espaço cheio de duplas ligações onde a esquizofrenia não existe na forma habitual, mas é o trator que arrepanha o interior da Terra para o interior do leitor. Tenciono partir, mas o meu corpo não se reúne — mãos, dedos, pernas espelham um Eu que na meteorologia dos aspectos se perde. Transporto-o como o resto da bagagem, ele comunica telefonicamente as suas chantagens, por isso, convém-me que exista uma escrita que me testemunhe fora dele que me imagine noutra casaco ao pequeno-almoço trocando sucos virulentos como duas sequoias, uma amizade vegetativa ou um galope sem direção ainda, mas necessário. Dizemos falar com a alma na mão, a compreensão ser dança de saltimbancos numa vontade de tornar a alma legível, transparente ao abrir os olhos, mas nenhuma frase tem um autêntico sujeito. Tentamos referir-nos apenas à ação e às razões da ação, mas a ação vem de trás, atravessa blindagens, bexiga e nós nem sempre lhe assistimos. Foi, ontem, o princípio do sono que sempre acaba no fumo tóxico donde a escrita parte. Entre os ossos e a pele, o pó encorpora-se, a fotografia desperta, o vento arrasta-a ao sabor de uma perfeição sem vontade.

nuno felix da costa
27.4.2015



Açores – maio de 2014

Os Açores constituem um território emocional através do qual facilmente somos transportados dos picos da felicidade até ao negro profundo e, sem esperar muito, já regressámos a uma paz tranquilizante. Parte da riqueza dos Açores encontra-se no que não conseguimos entender, nesse mistério guardado através das suas belezas naturais.

Os dias que vivenciámos entre 19 e 25 de maio de 2014 foram riquíssimos. Tive o privilégio da companhia do meu filho mais velho, o qual revelou, aos 4 anos de idade, alguns dotes de fotógrafo, para além de um espírito aventureiro que nos permitiu, por exemplo, fazer a bela caminhada dos Capelinhos, e outros tantos passeios e mergulhos nas ilhas do Faial e do Pico.

As experiências que partilhámos foram de grande intensidade e variedade, permitindo a cada participante explorar e descobrir novos sentires. É como se os 5 sentidos não nos bastassem, uma contemplação do momento marcava sempre presença. Da gastronomia à música, passando pelo afinar do olhar, pelo contacto com essa terra singular, até a essa infinitude de aromas que não nos largam mais.

A semana de trabalhos de campo levou-nos ao topo do Pico, permitiu-nos mergulhar nas águas desse atlântico quente e transparente, ir por esses mares em busca de baleias, cachalotes e golfinhos. Partilhámos fotografias de outras andanças, ouvimos palestras, aprendemos sobre as tradições do Pico, a sua história e cultura, escutámos música vinda das Índias. Convivemos diariamente, quase 20 pessoas vindas de diversos cantos. Falámos outras línguas e fomos tão bem acolhidos (em especial no Pico).

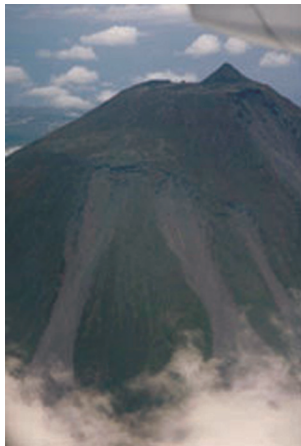


Os peixes dos Açores e o seu vinho também nos acompanharam e enriqueceram a nossa experiência, enquanto seres que buscam novos paladares. O contacto com as gentes locais é sempre uma referência de qualquer viagem aos Açores. Esta não foi exceção.

Foi raro o pedaço de dia em que não se vislumbra, coberto ou descoberto, esse monte gigante que é o Pico. Desde a altitude do avião, até a essa escalada final do piquinho, fico com a sensação de que esse cume exerce um magnetismo muito forte na região. Pelo menos assim foi comigo.

Ao mesmo tempo que se admira essa altitude, conseguimos mergulhar no nosso interior profundo, às vezes submerso, e contactar com partes do nosso ser que o quotidiano não liberta. Essas submersões permitem também contactar com as nossas dificuldades e uma vez aí, é aproveitar esses estados e porque não também explorá-los. Foi isso que também me aconteceu a dada altura, em que, já aclimatizado, me deixei ir por caminhos desconhecidos, soltando coisas vindas de trás, enraivecendo-me com outras do momento, aproveitando a distância do lar para poder estar só sem nunca estar sozinho. Senti-me influenciado pelo espírito aberto que reina nos cafés e bares da cidade da Horta e deixei-me deambular, circulando sem rumo pela sua noite adentro.

Recupero agora essa sensação intensa de diversidade, de tantas possibilidades. Sinto que trouxe muito das ilhas e que também lá deixei muito. Essa troca eleva-nos e faz-nos querer regressar, descobrir novos recantos e pessoas. É isso que a vida nos dá: a riqueza do encontro, em cada momento. E que possamos sempre relaxar e distanciarmo-nos do imediato, como se fôssemos o testemunho de nós mesmos, aquele que caminha ao nosso lado.



Termino este testemunho com algumas palavras soltas, que surgiram ao longo desse dias de exploração e convívio, sempre em contacto com a pureza das paisagens das ilhas do canal:

Liberdade, alegria, libertação, tentação, tradição, contenção.

Beleza, natureza, mar, azul, profundo, perigo, mergulhar, descobrir.

Respiração, sol, chuva, suar, andar, correr, chorar.

Verdura, fantasia, teimosia, balbúrdia.

Contemplação, satisfação, verdade.

Ao sabor do vento...

José Miguens Mendes



Breve apologia de lugares, gentes e atmosferas

Terá sido sobre a ilha do Faial que descemos quando o avião se fez à pista e o oceano Atlântico nos saudou? Desembarcar em São Jorge e mais tarde no Pico mudaram em alguma coisa a nossa perspectiva do mundo? Talvez tenhamos sido arrancados a uma visão de retorno onde a eternidade já cabia como uma intimidade e dizer próprios, mas de que não tínhamos ainda uma forte consciência plena. Os Açores jamais poderiam ser reduzidos a mera experiência de chegar, estar e partir. Sabemos que muitas vezes é assim, mas o que nos pode impedir de contrariar esse movimento, essa coisa estabelecida que a muitos basta e que tanto nos arrelia. Estas ilhas atlânticas são lugar único e inconfundível e requebrem, mais do que o tempo de um virar de página, aquele outro tempo em que o eterno nos empenha de langor e sabor, fazendo com que duvidemos a partir de onde e como tudo começou.

A nossa presença nesses lugares foi legitimada pelo que confiámos uns aos outros e possui autenticidade, por tudo aquilo que tornámos em intuições comunicáveis, em manifestações sinceras e avassaladoras, intervaladas por muitos silêncios, que em nós ecoavam também o não quereremos estar fora de nada, convocando para tão lídima experiência as memórias, os medos e as alegrias que transportámos connosco e de que aqui deixamos testemunho.

Fomos ajudados no desfazer de névoas e nebelinas, deixando-as intactas para que elas nos abençoassem. Aferrámo-nos ao sopro e à atmosfera viva como se fôssemos portadores de uma boa nova, que afinal já lá estava e que indefetível nos inundou de prazer e despojamento ao longo de tão breve estadia. Foi de facto muito breve, todos o sabemos, mas no regresso já éramos verdadeiramente outros. Também nós ficámos lá.

Aprendemos a arte de dar e receber que já conhecíamos de outros lugares e que entre os açoreanos se faz da dureza da lonjura, de um abandono roubado à ferocidade da paisagem, como gesto de louvor a uma hierarquia terrestre, onde movimento e repouso se confundem com o que deles se suspende. A condição dos açoreanos, que a eles nos irmana, ainda é a de ficar e ver partir, de deixar partir, na esperança de que haja regresso, progresso, melhoria e reencontro.



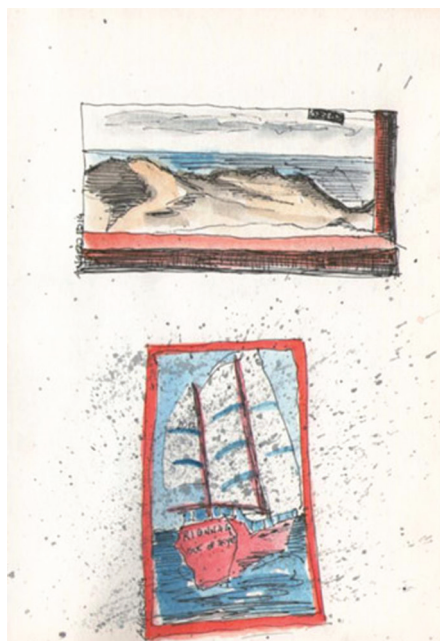
Nós, os forasteiros, seus irmãos por dentro, deixámo-nos entontecer por esse tão palpável repouso que nos absorveu tornando-nos fugidamente parecidos com todos os que seus braços nos abriram. E nessa similitude ocasional fomos felizes. Do movimento fizemos também dança e delírio, absorvendo cada uma das experiências que nos foram proporcionadas e nas quais encontramos aquela inutilidade do que é belo e irreptível e que não servindo para nada nos engrandece.

Esta viagem seminal deu origem, acreditamos todos, ao renascer em nós de um júbilo que tem por certo seguimento e se prolongará no que está para ser e no que irá deixar de ser na vida de todos nós, enquanto as ilhas açoreanas prosseguem os seus movimentos descentrados em direção às entranhas do planeta e nele se mudam. Talvez se possa dizer que transformámo-nos o novo na nossa própria ancestralidade familiar, de ambos recebendo a contínua seiva para próximas rotas.

Anabela Mendes
Entre Ilhas, 6.12.2015

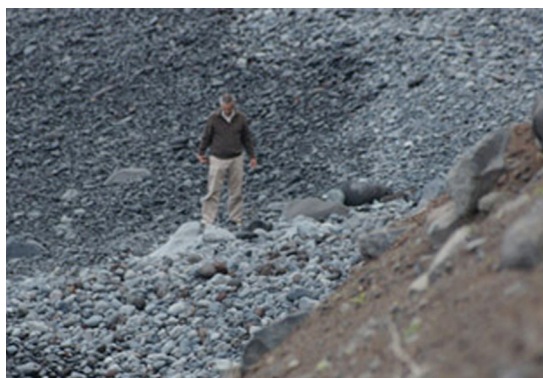


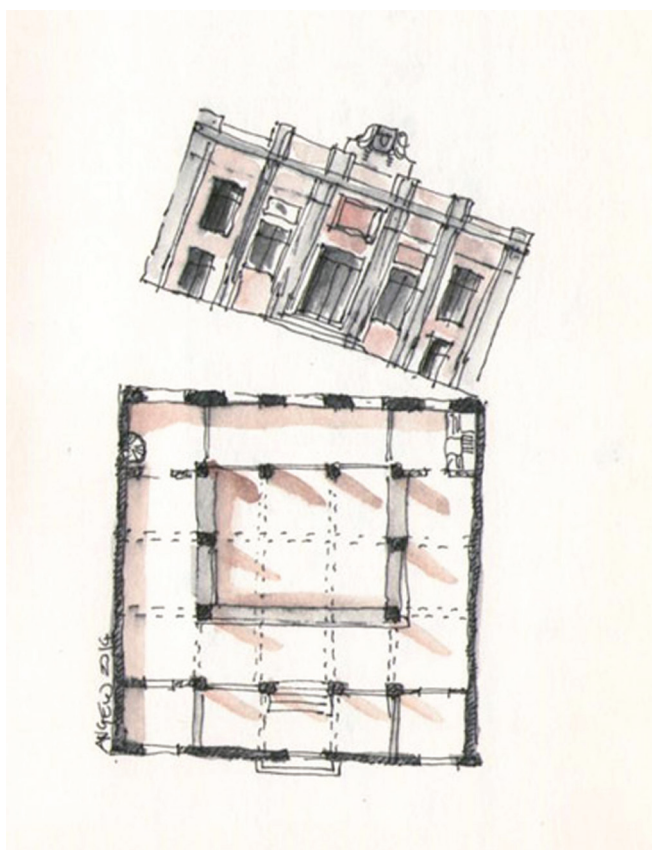




Conjuntos











COMO RECONHECER-NOS
HOW TO RECOGNIZE US



Ana Paula Lemos studied Law and European Culture, has a postgraduation in Journalism and Religions from the Catholic University, is a journalist and a collaborator with the Cofina Group. She founded and presides over Live Europe, European Association for Creativity, is the curator of several projects in Travelling Cultural Tourism, coordinated the Women of Europe Award and is the author of photojournalism books.

Anabela Mendes (1951) is Professor at the Faculty of Letters of the University of Lisbon and is senior researcher in the Research Center for Communication and Culture of the Portuguese Catholic University. She researches and lectures on: Literature in German, German Culture, Aesthetics and Philosophy of Art, Travel Literature, Science and Literature, Modernity and Vanguards, Theatre Theory and Aesthetics, Sociology of Performing Arts, and has a vast number of publications in these areas. She keeps a regular presence and activity in theatre, writing, translation, dramaturgy and stage direction. In recent years she has organized and commissioned several international transdisciplinary conferences in Lisbon, Berlin and Goa. She is a long distance traveler.

Ângelo Costa Silveira (Mozambique, 1967) has a degree in architecture from the Faculty of Architecture of the Technical University of Lisbon (1991) and a Master's degree in conservation of architectural and landscape heritage from the Évora University (1998). He developed several works on architecture of Goa, presented papers and published books in Portugal and India. He was a scholarship holder from Fundação Oriente (1995 and 1996), in Goa, doing research for his master's thesis and also from the Robert Bosch Foundation – Bellevue Program (2007 and 2008), in Rome, working for the Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Currently he is a senior architect of the Direção Geral do Património Cultural, in Lisbon.

Christopher Damien Aurretta received his doctorate in Hispanic Languages and Literature from the University of California, Santa Barbara. He teaches at the New University of Lisbon, where he lectures on Topics in Contemporary Thought as well as on Science and Literature, focusing particularly on the aesthetic representations of technico-scientific rationality. He has published and/or participated in Colloquia in regard to the work of António Gedeão, Fernando Pessoa, Jorge de Sena, Machado de Assis, Primo Levi, and Roald Hoffmann, as well as on aspects of bioart. He has also translated poems by Fernando Pessoa and António Gedeão into English. Recent publications include: *Dez Anos in Portugal, Ensaios, Prosa, Poesia*; Álvaro de Campos, *Autobiografia de uma Odisseia Moderna*; “Fernando Pessoa’s Mnemosyne Project: Myth, Heteronomy, and the Modern Genealogy of Meaning”; António Gedeão, *Poemas/Poems*; *Diário de Bordo, Aspectos do Pensamento Contemporâneo*; *Pequeno vade-mécum ad loca infecta: para docentes, estudantes e outros mártires (=testemunhas) da modernidade cansados mas ainda capazes de uma ténue esperança*, and “David Cronenberg’s Mad Scientist in *The Fly*: Allegories of the ‘Lab’” (*Presses Universitaires de Rennes*), and *Em Torno do Cinema, Visualizando a Modernidade: Narrativas e Olhares do Ecrã*. He has published four volumes of poetry, three of which are published in a volume entitled *A Small Atlas of Earth, In Recollection of Legacies and Patterns of Growth*.

Delfim Correia da Silva completed his M. A. in Portuguese-French from the University of Aveiro, Portugal; M. Phil in Multidisciplinary Portuguese Studies from Universidade Aberta, Lisbon. He started his career as a full time Secondary School teacher in 1991 and has vast experience of teaching Portuguese as Foreign Language. He was a Lecturer at St.Kliment Ohridski University of Sofia and at the St. Cyril & St. Methodius University of Veliko Tarnovo (Bulgaria). He also taught at the Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India and is at present a lecturer at the University of Goa and Head of CLP/Camões-Goa. His favorite pastime is to discover new and far off places, crossing rivers, climbing mountains and going down the valleys on bicycle (whenever he can take time off from his very busy schedule). In Goa, he has undertaken some ‘expeditions’ along some remote areas of the ten talukas (erstwhile provinces) of the territory, cycling through the dense forest of Krishnapuri or riding his bicycle to well known and popular places such as the Rachol Seminary or Cabo de Rama, where one can still see the indelible Portuguese presence in architecture and learning.

Eduardo Souto and Maria Fernanda Silva (Photographers) *The Beating of Two Hearts*. In 1985, at the time of my return to Goa, subsequent to the invasion of the Portuguese state of India, was born the project “Portugal – India, hand in

hand”, that encompassed the visit to 29 states with the objective of knowing new and different realities. Our aim was to visit educational institutions in order to spread the message: “Healthy life – no to drugs, no to alcohol and no to tobacco”. The series of journeys began in November 1985 and the last trip took place in April 2012. In the course of the last years, we covered 101.022 kilometers by scooter.

Gilda Nunes Barata (Lisbon, Portugal). Degree in Law (UCP). M. A in Literature (FLUL). P.H.D in Philosophy (UNL). Author of more than a dozen books (children’s books, poetry, essay, testimonials), conferences and articles in scientific magazines and collective works. Associate of the Luso-Brazilian Philosophy Institute. Member of the Philosophy Centre of the University of Lisbon.

Koshy Tharakan. Graduated in Philosophy from N.S.S. Hindu College, Changanacherry (Affiliated to the Mahatma Gandhi University, Kottayam, Kerala) in 1990. He did the Masters in Philosophy from the University of Hyderabad, securing the University Medal in 1992. He was awarded the Research Fellowship of the University Grants Commission (India) during 1992-1996 to conduct research in Philosophy. Obtained the Ph. D degree from the University of Hyderabad for his doctoral thesis on “Phenomenological Approach to Social Reality: A Study in Philosophy of Social Sciences.” He joined Goa University in 1996 as a Lecturer at the Department of Philosophy. During 2009-2011, he was an Associate Professor of Philosophy at IIT Gandhinagar, Gujarat. Currently he is an Associate Professor at the Department of Philosophy, Goa University.

José Bertolo. Has a degree in Languages, Literatures and Cultures from the Faculty of Letters of the University of Lisbon, and has just received his Masters in Comparatist Studies in that same institution. He has been collaborating with the Centre of Comparatist Studies in the Faculty of Letters of the University of Lisbon, and is doing research and publishing in the area of inter-art studies, with special focus upon the relations between cinema and literature. He has a fellowship from the Foundation for Science and Technology, in the investigation project False Movement – studies on writing and cinema, hosted by the Centre of Comparatist Studies.

Nuno Felix da Costa was born in Lisbon on the 5th of December 1950; he is a psychiatrist and a professor at the Faculty of Medicine of Lisbon. Since 1983 he has been exhibiting photography and/or paintings individually. He has published Portraits of Habit, photography, in Assírio & Alvim, in 1983. He has published poetry in & Etc, Lisbon: In Another Place, 1995, Panfletarium,

1996, Cinematographies, 1998. The book *Final Art*, poetry and photography, was edited by Casa Fernando Pesosa, 1998. He has still published *Portulíndia*, photography, 2009, in *Córtex Frontal*, *Catalogue of Solutions*, 2010, *Now Us*, 2012, poetry, also edited in *Córtex Frontal*. His last poetry book named *O desfazer das coisas e as Coisas já desfeitas*, 2015, has just been published by *Companhia das Ilhas*, Pico, Azores.



Rosa Maria Perez is a professor of the Department of Anthropology of ISCTE – University of Lisbon Institute and she is currently a visiting and chair professor (Anthropology) at the Indian Institute of Technology (IIT) Gandhinagar (spring). Since 2000 she was a regular visiting professor at the Department of Portuguese Studies, of Anthropology and of the Watson Institute of International Relations, Brown University. Her core research is on Indian society and social segregation (with special focus on untouchables and women), colonialism and post-colonialism in India, fieldwork methodology, globalization and Diaspora and anthropology and cinema. Perez is a member of the Council of the European Association for South Asian Studies (EASAS), a member of Steering Committee, Instituto Universitario Europeo (European University Institute), Firenze, and of the Pool of Reviewers of Anthropology, European Science Foundation. She served as a member of the Committee for Advanced Asian Studies of the European Science Foundation, for which executive board she was

appointed, of the Anthropology Expert Panel of the European Reference Index for the Humanities (ERIH), of the Pool of Experts, European Network for Contemporary Research on India (ENCARI), under the European Commission. From 2010 to 2013 she was a counsellor of the Minister for Science and Technology, Portugal (Scientific Council for the Social Sciences and the Humanities). Her last books in English are: *The Tulsi and the Cross. Anthropology and the Colonial Encounter in Goa, Delhi*, Orient Blackswan, 2011 (1st edition out of stock; 2nd edition in print); *Kings and untouchables: a study of the caste system in western India*, New Delhi, DC Publishers (3rd edition; out of stock). She is currently editing a book on *The Empire at the Margins. Subaltern Voices of the Portuguese Colonialism in India*, to be published by Routledge. She is a member of the editorial board of Portuguese and international scientific journals.

Sérgio Mascarenhas é professor e consultor jurídico no Instituto Superior de Gestão Bancária em Lisboa, desde 2008. Anteriormente desempenhou funções como director de delegações da Fundação Oriente no Sul da Ásia (2000-2007), foi formador no Instituto de Formação Bancária e investigador no INESC. É licenciado em Direito, tem um mestrado em Gestão e prepara actualmente um doutoramento em Teoria do Direito. Paralelamente aos seus principais interesses profissionais e académicos, prossegue investigação em História da Expansão Portuguesa.

Srinivas Reddy. In 2011 Srinivas graduated from UC Berkeley with a PhD in South and Southeast Asian Studies. Under the guidance of Professor George Hart he studied Sanskrit, Tamil and Telugu literary traditions and completed his thesis on the Vijayanagara emperor Krishnadevaraya and his grand Telugu epic Amuktamalyada. Penguin Books published a translation of the work entitled *Giver of the Worn Garland* in 2010. Srinivas is currently Assistant Professor of South Asian Studies at IIT Gandhinagar. He spends his time performing, teaching and conducting research in California, Rhode Island, Portugal and India. Srinivas began his musical training as a guitarist. In 1998 he graduated from Brown University with a BA in South Asian Studies and completed his senior project entitled *Nada-Sat*, a multi-instrumental ensemble piece that reflected his growing interest in South Asian philosophy and music. After moving to San Francisco in 1998, Srinivas met his guru and mentor Sri Partha Chatterjee, a direct disciple of the late sitar maestro Pandit Nikhil Banerjee, who he trained with for twelve years in the traditional guru-shishyaparampara (master-disciple tradition). Srinivas is a professional concert sitarist and has given numerous recitals in the US and India. He has three albums to his credit: *GITA* (1999), *Sitar & Tabla* (2001) and *Hemant & Jog* (2008).

Sudeep Chakravarti is a writer of fiction and non-fiction. He is also an independent analyst of socio-political and security issues in South Asia, and a columnist. His novels *Tin Fish* and *The Avenue of Kings* (HarperCollins) are critically acclaimed; two novels are work-in-progress. His short stories and excerpts of long-form fiction are included in several collections. Sudeep's non-fiction narratives, *Red Sun: Travels in Naxalite Country* (Viking/Penguin), on India's ongoing Maoist rebellion; and *Highway 39: Journeys through a Fractured Land* (4th Estate, HarperCollins), set in Northeastern India, are critically fêted best-sellers. A third book of non-fiction is due 2014. His essays on conflict are contained in several collections, including *Non-State Armed Groups in South Asia* (Pentagon Press); and *More than Maoism: Politics, Policies and Insurgencies in South Asia* (Manohar). A student of history, Sudeep began his career with *The Asian Wall Street Journal*, Dow Jones & Company. He was later an Executive Editor with India Today Group and Director of the India Today Conclave, which he blueprinted. He has since launched several initiatives for HT Media, and the Indian edition of *Rolling Stone*. In 2011 he was for a year a convergence specialist and editorial mentor at India Today Group. Sudeep's media writing has been extensively published, including in *AWSJ*, *India Today*, *Hindustan Times*, *Mint*, *Business Today*, *The Outlook Group of Publications*, *Business World*, *OPEN*, *Die Zeit*, *Merian*, *Seminar* and *Forbes – India*. Sudeep is a professional member of *World Future Society*, Washington D.C. He was earlier invited to the *Club of Asia* by *Strategic Intelligence* and the *Indo-German Young Leaders Forum* by *BMW-Herbert Quandt Foundation*. He is a co-founder of *Coastal Impact*, a not-for-profit he co-founded in Goa, India, with fellow scuba diving enthusiasts. He lives in Goa.

Ursula Tschertter. Minke whale enthusiast, whale researcher and environmental educator. Originally a teacher in art and craftwork, Ursula received her Masters of Research in Marine Mammal Science from the University of St Andrews in Scotland. For the past 20 years she has specialized in studying the biology and ecology of minke whales in Eastern Canada. Her dedication for cetacean research has repeatedly taken her far away from her home in Switzerland to places such as Antarctica, Australia, South Africa, and New Zealand. As a freelance Ursula works as a boat driver, carpenter, lecturer, tour guide, and environmental educator. In order to share her passion for nature, wildlife and conservation she develops and produces teaching materials such as lifesized fabric images of animals. When and where possible Ursula enjoys hiking, diving, photography, wildlife observation, movies and pétanque.



Agradecimentos

Alina Abbasova
Alexandre Sousa
Amanda Nunez
Ana Tavares
Ana Veloso
Ana Paula Lemos
Ângela Almeida
António Sabino da Costa
Carla Dâmaso
Carlos Pamplona
Carolina Campanela
David Silva Borges
Dina A. F. Dowling
Eduarda Meneses
Elvis de Oliveira
Estela Silveira
Fanny Marques
Fernando Silva
Filipe Menezes
Gerd Hammer
Isabel Espinheira
José António Soares
José Bértolo
Luísa Machala
Maria do Céu Brito

Maria Emília Gomes
Maria João Coutinho
Marta Fidalgo
Mélodie Kouo Moudiki
Michelle Sabina da Silva
Miriam Fernández Alves
Oskatheryne Valente
Patrícia Jerónimo
Paulo Alberto Farmhouse
Paulo Marcos
Pedro Coelho
Pedro Estácio Santos
Peter Hanenberg
Ramatulai Djaló
Rogério Sousa
Rosa Perez
Roxana Feraru
Sérgio Mascarenhas
Simão Pamplona
Sónia Pereira
Tibério Dinis

Jornal Ilha Maior
Restaurantes: Ancoradouro,
A Parisiana, O Luís

Este projeto teve o apoio das seguintes entidades:



DEG – FLUL
Departamento de Estudos
Germanísticos, Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa



