

*Errância e Verdade. O imaginário iniciático da viagem marítima na “Navegação de São Brandão”*

Paulo Borges

A *Navegação de São Brandão*, texto paradigmático da viagem marítima ao Paraíso<sup>1</sup>, conheceu uma ampla difusão no Ocidente medieval e surge como um dos motivos mítico-imaginários dos Descobrimientos, como o atesta, além da sua persistente representação cartográfica, o facto de Zurara, no celebrado capítulo VII da *Crónica de Guiné*, se fazer eco da tradição que indica Brandão como o primeiro a haver cruzado o cabo Bojador, aguçando assim no Infante Dom Henrique a “vontade de saber” a “verdade” acerca da “qualidade da terra que ia a além do dito cabo”, o que o cronista indica como a “primeira razão de seu movimento”<sup>2</sup>. Prescindindo aqui de investigar as fontes e relações mais remotas do texto -

---

<sup>1</sup> Sobre as viagens em demanda do Paraíso, cf., entre uma abundante bibliografia, E. Beauvois, “L’Élysée transatlantique et l’Éden occidental”, *Revue de l’Histoire des Religions*, T.VII, 4º ano, nº3 (Maio-Junho de 1883), pp.273-318 e *Revue de l’Histoire des Religions*, T.VIII, 4º ano, nº4 (Maio-Junho de 1883), pp.673-727; Howard Rollin Patch, *El outro mundo en la literatura medieval*, seguido de um Apêndice: María Rosa Lida de Malkiel, *La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956; Jacqueline Amat, *Songes et Visions. L’au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Études Augustiniennes, 1985, pp.390-402; Giuseppe Tardiola, *Atlante fantastico del medioevo*, Anzio, De Rubéis Editore, 1990, pp.9-46 e 129-142; Arturo Graf, *Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Evo*, Pordenone, Edizione Studio Tesi, 1993, pp.7-202; Jean Delumeau, *Uma História do Paraíso. O jardim das delícias*, Lisboa, Terramar, 1994.

<sup>2</sup> Embora pela prévia referência ao “natural constrangimento” da “magnanidade (*sic*)” que ao Infante “chamava sempre para começar e acabar grandes feitos”, Zurara nos pareça antecipar já aquela outra razão, apresentada como sua após as cinco anteriores, mas tida afinal como superior e “raiz donde todas as outras procedem”, e normalmente desconsiderada ou ignorada pelos estudiosos, que é a razão astrológica: numa visão em que o movimento dos astros é divinamente ordenado, as suas “influências” negativas apenas inclinam “a certas paixões” os “corpos mais baixos”, podendo ser estorvadas “por natural juízo, com alguma divinal graça”, enquanto que as benéficas pela mesma “graça” se tornarão mais eficazes; mostrando um perfeito conhecimento da carta astral do Infante, é neste contexto que Zurara aponta aspectos felizes nas casas de Saturno e Júpiter como causa de que, “por pungimento de natural influência”, o príncipe “se inclinava” a “conquistas altas e fortes, especialmente de buscar as cousas que eram cobertas aos outros homens, e secretas”, fazendo-o “lealmente (...) e a prazer de seu Rei e senhor” - Gomes Eanes da Zurara, *Crónica de Guiné*, segundo o ms. de Paris; introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança, Barcelos, Livraria Civilização, 1994, pp.43 e 46-47.

onde avulta a cristianização de tradições celtas<sup>3</sup> - e a sua influência no imaginário cultural ocidental, onde é um dos precursores da *Divina Comédia*<sup>4</sup>, gostaríamos de o analisar e interpretar enquanto narração simbólica de um processo iniciático estruturado em três momentos: I - a revelação e a partida em demanda do lugar edénico-escatológico; II - a viagem e a errância, com a ultrapassagem de múltiplas situações-limite, das quais destacamos as mais significativas; III - a visão do Paraíso e o regresso à terra pátria. Utilizaremos a versão procedente de Santa Cruz de Coimbra, de finais do séc. XII, segundo a edição crítica de Aires do Nascimento.

### *I - Revelação e partida*

A decisão de partir em busca da terra paradisíaca e também escatológica, onde confluem a tradição do mundo original e a promessa da sua recuperação final, é tomada por Brandão a partir do momento em que um outro sacerdote, Barinto, lhe revela que ele próprio aí acedeu, por iniciativa de um dos seus monges, Mernoc. Este, após haver *fugido* do seu superior e da comunidade monástica, primeiro “para um lugar deserto” e depois para “uma ilha muito delectável”, e tendo-se aí convertido em mentor de uma nova comunidade exemplar, sancionado pelas “maravilhas” (“miracula”) que Deus “manifestava (...) através dele”, acaba por conduzir o seu mestre numa nave que aporta a uma outra ilha, designada como a “Terra da Promissão dos Santos” a conceder por Deus aos “vindouros no último dia”. Sem nos determos no modo do acesso, nas características da ilha e nos eventos aí narrados, que serão retomados quando Brandão lá aportar, reteremos apenas que, após um

---

<sup>3</sup> *The Voyage of Bran Son of Lebal to the Land of the Living*, an old irish saga now first edited, with translation, notes, and glossary, by Kuno Meyer, with an essay upon the irish vision of the happy otherworld and the celtic doctrine of rebirth by Alfred Nutt, 2 vols., New York, AMS PRESS, 1972.

<sup>4</sup> Cf. Alessandro d’Ancona, *I precursori di Dante*, s.l., Arnaldo Forni Editore, 1989; *Visions of Heaven and Hell before Dante*, editado por Eileen Gardiner, ilustrações de Alexandra Eldridge, New York, Italica Press, 1989; *I viaggiatori del Paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell’Aldilà prima di Dante*, a cura di Giuseppe Tardiola, Firenze, Le Lettere, 1993.

interdito que os impede de avançar mais, no seu regresso Barinto anuncia aos monges que afinal residem “frente à porta do paraíso”, bem “perto” da Terra prometida <sup>5</sup>.

Havendo alguma ambiguidade entre a qualidade terrestre ou celeste deste Paraíso final, inclinamo-nos, com Aires do Nascimento, para a segunda hipótese, podendo a primeira “ilha muito deleitável” equivaler ao paraíso terreal, figurado como “Inis Subai”, a “Ilha da Alegria”, na tradição irlandesa do *Imram Brain* <sup>6</sup>. O que confere maior alcance ao facto de o nosso texto nos apresentar este Paraíso como um lugar próximo do mundo humano, ou pelo menos do modo monástico de existência, susceptível de ser até certo ponto antecipado em vida, sem depender da morte ou do tempo da sua futura revelação escatológica. Isto, porém, tal como o reconhecimento dessa proximidade, apenas se houver quem, como Mernoc, ouse libertar-se das limitações dos comuns modos humanos de existir, monásticos ainda, e demandar algo mais, a-venturando-se em busca da alteridade pressentida. É pois a *transgressão*, quer de uma regra capital da vida monástico-espiritual, como a obediência ao superior hierárquico, quer do sedentarismo da vida de clausura, ou, pois que a viagem é eminentemente simbólica, e portanto interior, da obediência e do sedentarismo da alma auto-satisfeita e auto-sediada numa reclusão em si e/ou no mundo quotidiano, que é condição de possibilidade do reconhecimento e eventual acesso a uma verdade de outro modo oculta. A proximidade e relativa acessibilidade dessa verdade edénico-escatológica só se experiencia plenamente por quem se expatria e a-ventura a percorrer a distância rumo a esse outro do mundo conhecido e imediato, que é afinal o seu centro primordial e originário <sup>7</sup>, simbolizado na *ilha* <sup>8</sup>, afrontando a descontinuidade e vivendo como *limiaries* os aparentes *limites* que o

---

<sup>5</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, edição crítica de Aires A. Nascimento, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp.81-83.

<sup>6</sup> Cf. Aires A. Nascimento, *Ibid.*, “Introdução”, p.19; cf. ainda *Ibid.*, pp. 124 e 135, notas 10 e 80.

<sup>7</sup> Sobre a ideia e simbolismo tradicionais do “Centro”, cf. René Guénon, *Symboles de la Science Sacrée*, Gallimard, 1996, pp.63-72.

<sup>8</sup> Sobre o simbolismo da ilha, como “lugar separado do mundo”, cf. Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème - XIIIème siècles)*. *L’Autre, l’Ailleurs, l’Autrefois*, I e II, Paris, Librairie Honoré Champion, 1991, I, pp.283-312; Sobre a ilha como “**centro espiritual primordial**”, cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, “Ile”, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1990, pp.519-520, p.519 (o negrito é do autor). Sobre as ilhas míticas, cf. Marcos Martínez, *Canarias en la mitología. Historia Mítica del Archipiélago*, Cabildo Insular de Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1992; *Id.*, “El mito de la Isla Perdida y su tradición en la historia, cartografía, literatura y arte”, in AA.VV., *Livro de Comunicações do*

separam daquele, simbolizados no *mar* e seus *perigos*<sup>9</sup>. A verdade só se re-vela a quem, insatisfeito com os limites do sujeito e do mundo estruturados no exterior da mesma verdade, ouse a *viagem*<sup>10</sup> e, como veremos, a sua inerente errância iniciática. Interpretamos assim a narrativa à luz do universal simbolismo da demanda e da peregrinação, em que o oceano se substitui ao deserto como lugar e figura do infinito, símbolo onde se correlacionam desprendimento e teofania<sup>11</sup>. Nela se diz o possível des-ocultamento da verdade que, conforme o grego  $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , refere um não ocultamento, um não esquecimento, mas que, numa leitura do  $\alpha$ - como não privativo, é antes um des-velamento, a indicar o ambíguo jogo de interconstituição entre o que se manifesta e o que nessa manifestação se manifesta como o que se oculta, vela e/ou esquece, antes de mais o próprio ser, a destinar a relação do pensamento e do homem a ele<sup>12</sup>. Verdade, porém, que ainda assim só se afigura absoluta e unilateralmente *insular*, isolada e distante, a quem permaneça insularizado, isolado, no seu distanciamento desse seu desvelar-se ocultando-se, encobrando no seu esquecimento aquilo que em si - se bem que no limite de uma *não verdade*, de uma *re-velação*, de uma *presença ausente* irredutível a uma plena manifestação e apreensão - é todavia mais patente e manifesto, patente e manifesto no mistério da sua mesma oclusão, do que inicialmente parece.

É na manhã seguinte à revelação de Barinto que Brandão convoca sete pares dos seus monges para lhes anunciar a resolução de partir por sua vez em busca da “Terra da

---

*Colóquio “As Ilhas e a Mitologia”*, Departamento de Cultura da Câmara Municipal do Funchal, 1998, pp.77-105; F. Javier Gómez Espelosín, Antonio Pérez Largacha e Margarita Vallejo Girvés, *Tierras fabulosas de la Antigüedad*, Universidad de Alcalá, 1994; AA.VV., *Realidad y Mito*, edição de F. Diez de velasco, M. Martínez e A. Tejera, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 19-71 e 117-139.

<sup>9</sup> Sobre o sentido da “passagem das águas”, cf. René Guénon, *Symboles de la Science Sacrée*, pp.323-325.

<sup>10</sup> Cf. a alegorização da vida espiritual como viagem marítima, por exemplo em Fílon de Alexandria, *A Alegoria das Leis*, II, XXV, 80, e São Gregório de Nissa, *Vie de Moïse*, p.59. Cf. também Jacqueline Amat, *Songes et Visions. L’au-delà dans la littérature latine tardive*, pp.378-380.

<sup>11</sup> Cf. *Cahiers de l’Université Saint Jean de Jérusalem*, nº4, *Les Pèlerins de l’Orient et les Vagabonds de l’Occident*, Paris, Berg International, Éditeurs, 1982; nº8, *Le Désert et la Queste*, Paris, Berg International, Éditeurs, 1982. Cf. ainda Marie-Madeleine Davy, *Le Désert Intérieur*, Paris, Albin Michel, 1996.

<sup>12</sup> Cf. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce arcaïque*, prefácio de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Pocket, 1995, p.120. Cf. também Martin Heidegger, *De l’essence de la vérité*, traduzido por Alphonse de

Promissão dos Santos”. Quase em unísono estes aderem à sua vontade, professando que assim, dispostos a acompanhá-lo “seja para a vida seja para a morte”, não fazem mais do que prosseguir o movimento pelo qual buscam “a vontade de Deus”, tendo já abandonado “família”, “herança” e os próprios “corpos”, entregues à autoridade de Brandão<sup>13</sup>. A viagem surge deste modo como continuação do despojamento e abnegação ascéticos, porventura ecoando a prática real, na tradição hibernica, da “peregrinatio pro amore Dei”, “partida sem previsão de itinerário e sem provisões” num “abandono cego nas mãos da Providência”<sup>14</sup>, assumindo o expatriamento e a errância marítima, sem humana finalidade, como protagonismo do desprendimento evangélico<sup>15</sup>. Um jejum purificador antecede a partida, preparando, em termos reais ou simbólicos, uma viagem onde a alimentação, ou o cuidado consigo, serão reduzidos ao mínimo, e o mesmo desprendimento é exemplarizado na recusa por Brandão de se despedir dos *parentes*<sup>16</sup>. São várias as matrizes bíblicas desta ruptura que é libertação dos mais fortes laços afectivos com o mundo quotidiano em ordem a transitar sem impedimentos para a verdade, desde a divina vocação de Abraão a que abandone a “terra”, “pátria” e “casa paterna” em direcção a uma terra prometida mas desconhecida (*Génesis*, 12, 1-5; cf. *Hebreus*, 11, 8-9)<sup>17</sup>, passando pela conversão da mulher de Lot numa

---

Waelhens e Walter Biemel, in *Questions I*, Gallimard, 1987, pp.182-188; Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, prefácio de Emmanuel Lévinas, Paris, J. Vrin, 1990, 2ª edição revista, pp.49-82.

<sup>13</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.85.

<sup>14</sup> Cf. Aires A. Nascimento, *Ibid.*, pp.15 e 125, nota 19. Cf. N. K. Chadwick, *The Age of the saints in the Early Celtic Church*, Oxford, 1961, p.82; T. M. Charles-Edwards, “The Social Background to Irish *Peregrinatio*”, *Celtica*, XI, 1976.

<sup>15</sup> Cf. John Seward, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, traduzido do inglês por Marie Tadié, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp.67-70. Cf. o relato de três monges vindos da Irlanda “numa barca sem remos. Eles tinham deixado o seu país para servir Deus peregrinando, pouco lhes importava onde” - *Two of the Saxon Chronicles*, Oxford, 1897, I, p.82. Cf. ainda Dom Jean Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Cerf, 1964, p.51: “A peregrinação é sempre uma forma da solidão, uma busca do exílio e da desnudez, um meio de imitar o Cristo na sua pobreza, uma autêntica vida evangélica; não louvou o Senhor, no Evangelho, que nos fizéssemos estrangeiros por sua causa?”.

<sup>16</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.85.

<sup>17</sup> Todas as citações bíblicas são feitas de *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus, 1995, nova edição, revista. Recorde-se aqui a interpretação de Fílon de Alexandria, que vê na “migração de Abraão” a alegoria da transcendência “dos três domínios do corpo, da sensação e da palavra proferida”, respectivamente simbolizados na “terra”, na “pátria” e na “casa paterna”. Ser “hebreu” significaria assim, mais do que uma condição étnica, ser “emigrante”, na universalidade do estatuto de quem abandona o “Egipto” das coisas sensíveis na demanda das inteligíveis e, finalmente, de Deus - *A Migração de Abraão*, I-VI, 1-30. A viagem seria assim a de uma “fuga de si” para entrar em Deus - cf. *A Alegoria das Leis*, III, XIII, 39-41.

“estátua de sal” por haver olhado “para trás”, para Sodoma e Gomorra a serem destruídas (*Gênesis*, 19, 26), até à explícita declaração de Cristo: “Quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o Reino de Deus” (*Lucas*, 9, 62; cf. também *Mateus*, 4, 20-22 e 8, 21-22), ou às palavras de São Paulo: “esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante, (...)” (*Filipenses*, 3, 13) <sup>18</sup>. Com efeito, *olhar para trás*, no momento em que o ser se abre para a imprevisível alteridade ventura, seria trair um resto de apego ao mundo ou ao velho homem que se abandona, arriscando perder ou diminuir o ímpeto dessa libertação dos seus condicionamentos, levando consigo o lastro de uma memória ou saudade negativas, a pesar na ligeireza da navegação interior rumo ao desconhecido.

Antes da partida, Brandão admitirá ainda na companhia mais três monges que se apresentam por sua própria iniciativa, sem terem feito parte do grupo a quem previamente comunicara a intenção da viagem. Profetiza desde logo um destino funesto para dois deles <sup>19</sup>, podendo vislumbrar-se aqui o sentido de que nem todos estão em condições de poderem realizar sem risco semelhante demanda.

## II - Viagem e errância

Consideremos agora a viagem, destacando as principais situações-limite sucessivamente ultrapassadas, todas afinal inscritas numa fundamental experiência-limite que é a da própria errância.

### 1. A ilha deserta

Após a partida, os nautas avançam levados pelo *vento*, figura central da narrativa e simbólica do Espírito divino, no seu imprevisível e impetuoso dinamismo inspirativo e

---

<sup>18</sup> Noutras tradições encontramos o mesmo preceito. Veja-se o exemplo do budismo: “Deixar a terra de seus pais, é agir como Bodhisattva” - Thogmé Zangpo, *As Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, in Tulkou Pema Wangyal, *Bodhicitta. L'esprit d'Éveil*, Saint Léon-sur-Vézère, Éditions Padmakara, 1998, p.6.

<sup>19</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.87.

teofânico<sup>20</sup>. Porém, após quinze dias, o vento cessa e os navegantes têm de “navegar a pulso até desfalecerem”. Recordados por Brandão de que não há que temer, pois Deus é na verdade o seu “piloto” e “timoneiro”, o vento parece surgir de novo, sem que lhes seja possível determinar de onde procede ou para onde os impele. Decorrem assim “quarenta dias”, número bíblicamente simbólico da crise regeneradora ou das provações iniciáticas, se pensarmos no Dilúvio (*Génesis*, 7, 17) e na estadia de Cristo no deserto (*Mateus*, 4, 2), até que, “esgotados todos os mantimentos”, lhes aparece (“apparuit eis”) uma “ilha” cujo acesso, difícil, só logram “ao terceiro dia”<sup>21</sup>, número igualmente simbólico do triunfo sobre a morte, da ressurreição (*Mateus*, 16, 21) e da completude de um processo<sup>22</sup>.

Qual o sentido deste episódio? Inicialmente os nautas, predispostos à a-ventura no mar, simbólica da baptismal e regeneradora imersão nas profundezas informes e primordiais de Deus, do mundo ou do inconsciente<sup>23</sup>, são movidos pela própria divindade, até que esta assistência lhes falta e têm de recorrer ao próprio esforço até à exaustão total das energias humanas. É nesta situação-limite que o recordarem que Deus é na verdade o autêntico sujeito da viagem, seu “piloto” e “timoneiro” - e portanto que mesmo a falta da sua assistência e o terem de recorrer ao esforço até ao esgotamento, se inscrevem ainda na sua condução, como sua manifestação negativa, que obriga o sujeito a colaborar no processo iniciático, indo até ao limite das suas possibilidades - , parece ser já o reencontro da sua moção condutora, se bem que irreduzível a qualquer orientação humana. É nesta profunda errância, onde interpretamos a perda das referências espaciais como metáfora da perda das referências interiores, imprescindível desconstrução da identidade de um sujeito auto-centrado num mundo de referências sólidas, que os nautas passam a sua quarentena re-generadora, como se

<sup>20</sup> Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, “Vent”, *Dictionnaire des Symboles*, pp.997-998.

<sup>21</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.87.

<sup>22</sup> Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, “Trois”, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1990, pp.972-976.

<sup>23</sup> Cf. Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, prefácio de Georges Dumézil, Lisboa, Edições Cosmos, 1977, nova edição inteiramente revista e corrigida, pp.231-258, em particular pp.231-232, 234, 238 e 240-241. Cf. também múltiplas referências na obra de C. G. Jung, como por exemplo em *Psychologie et Alchimie*, traduzido do alemão e anotado por Henry Pernet e pelo Doutor Roland Cahen, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1989, pp.153-154, 205, 485-486, e *Símbolos da Transformação*, Obras Completas, V, tradução de Eva Stern, Petrópolis, Vozes, 1986, p.376.

assim, sem o saberem, neles se processasse já esse re-nascimento evangélico “da água e do Espírito”, finalmente arrebatados na liberdade desse “vento” que “sopra onde quer” sem que alguém possa saber “donde vem / nem para onde vai” (*João*, 3, 5-8). É pois sem referências e suportes acessíveis ao entendimento e à vontade, sem “mantimentos” físicos ou psicológicos, num processo de descentramento que em absoluto não controlam, que uma outra terra insular e deserta, símbolo da sua descontinuidade relativamente ao mundo humano, *lhes aparece*, sem que para aí se hajam consciente e voluntariamente dirigido, como se já lá estivesse mas só agora pudesse ser reconhecida e pisada, ou como se fosse ela mesma a tomar a iniciativa da sua manifestação e acolhimento, como acontecerá várias vezes ao longo da narrativa e se repetirá no encontro do Paraíso.

O que na ilha deserta encontram é o maravilhoso típico de muitas obras medievais de inspiração celta, como os romances de cavalaria. Sendo tudo reconhecido como sinais e dons divinos, são conduzidos por um “cão” psicopompo e entram num “castelo” numinoso, com uma sala provida de leitos e “assentos com água para lavar os pés”. Aí descobrem uma mesa já posta com “pães” e “peixes”. Nutrem-se destes alimentos simbólicos <sup>24</sup>, cuja ingestão pode ser assimilada à comunhão eucarística da própria divindade, se recordarmos ser um símbolo tradicional de Cristo, conforme patente no acróstico  $\chi\theta\upsilon\zeta$ , “peixe”, cujas letras, segundo Santo Agostinho, entre outros, são as iniciais das palavras que em grego designam “Jesus Cristo Filho de Deus, Salvador” <sup>25</sup>. Constatamos assim que a errância, a desorientação e a despossessão culminam num conhecimento e compenetração maiores com o divino.

Entretanto já Brandão os alertara contra a tentação de cometerem algum furto, prevendo que um dos três últimos monges a embarcarem o faria. Insistindo que nenhum

<sup>24</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.87.

<sup>25</sup> Cf. Santo Agostinho, *De civitate Dei*, XVIII, 23, 1. Agostinho refere um códice grego contendo as profecias da Sibila de Eritreia, concluindo: “(...) temos a palavra  $\chi\theta\upsilon\zeta$ , isto é, *peixe*, com a qual misticamente se significa Cristo, porque só Ele pôde manter-se vivo, ou seja, sem pecado, no abismo da nossa mortalidade, tão semelhante à profundidade das águas”.

Para uma vasta exploração do *peixe* como símbolo do *selbst*, cf. C. G. Jung, *AION. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*, Obras Completas, IX/2, tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, O.S.B., Petrópolis, Vozes, 1982.

deles “leve consigo seja o que for” da ilha, ao que eles respondem mostrando consciência de que tal poria “em causa”, ou lesaria (“violet”), a “viagem”, Brandão acaba por levar o autor do furto a confessar-se, ao que se segue a sua morte, embora a alma se salve, expulso o demónio que a habitava, figura do mal que, interna ou externamente, obsta ao bom sucesso da empresa <sup>26</sup>. Interessa-nos aqui a insistência em que ninguém leve nada consigo daquela estância do percurso, o que, para além do mero preceito moral de não roubar, relacionamos com a anterior recusa de Brandão a despedir-se dos parentes. É que, tal como o olhar para trás, também o apoderar-se de algo poderia prender aqui os sujeitos a um mero ponto de passagem que não é o destino último, escravizando-os à posse de algo, memória que seja, da experiência que deve ainda ser transcendida e que, gratificando-os, lhes poderia inibir o descentramento e despojamento exigidos, *furtando-os* ao movimento iniciático da “viagem”.

## 2 - A baleia Iascónio

O segundo episódio que aqui destacamos relaciona-se com o mesmo simbolismo do *peixe*. Chegados ao que inicialmente se lhes afigura “uma outra ilha, onde o navio encalhou”, os nautas passam “a noite em oração e vigília”, após o que cantam “missa”. Porém, terminadas as devoções, quando colocam “uma marmita ao lume”, esta começa a agitar-se “em cima da ilha como se fosse numa onda”. Mal têm tempo de “correr para o navio”, abandonando “tudo o que tinham levado” e pondo-se “a navegar”, enquanto a suposta ilha desliza “pelo oceano”. É então que Brandão lhes diz o significado daquele “acontecimento”, que já lhe fora revelado por Deus numa visão nocturna. A ilha é afinal “um peixe”, “o maior de todos os animais que nadam no oceano”, o qual “procura a cauda para uni-la à cabeça”, não sendo “capaz em razão do seu comprimento”. O seu nome é Iascónio <sup>27</sup>.

Aires do Nascimento diz-nos que Iascónio deriva do irlandês *iasc*, “peixe”. É uma figura que assume nítida afinidade com a do cetáceo descrito no *Fisiólogo Latino*, de

<sup>26</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, pp.87 e 89.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p.91.

Teobaldo (séc. XI), por este vista como demoníaca. Pode também evocar o Leviatã bíblico<sup>28</sup>.

Iascónio, todavia, não assume aqui contornos intrinsecamente negativos. Na verdade, ele surge antes como um repouso oferecido no decurso da viagem, constituindo uma estadia e um suporte pacíficos para o exercício espiritual dos nautas, até ao momento em que eles o pretendem utilizar para acenderem uma fogueira, zelando pela própria alimentação, ao contrário do que constantemente acontece na narrativa, em que todo o alimento necessário lhes é sempre oferecido, geralmente já preparado. É pois apenas quando se preocupam consigo mesmos, negligenciando a exortação de Cristo a que se busque primeiro “o Reino de Deus e a sua justiça”, pois tudo o mais virá por acréscimo, convite ao pleno abandono à Providência, mesmo no que respeita às necessidades mais elementares da vida (*Mateus*, 6, 25-34), que aquilo que até aí era um domicílio benigno se lhes converte imediatamente em factor adverso, pondo em risco a sua própria vida. Evocando a conversão da original terra paradisíaca em lugar de sofrimento, pela transgressão adâmica (*Génesis*, 3, 14-19), o episódio também pode ser visto, uma vez mais, como alegoria do carácter efémero e ilusório de toda a estância e residência que se suponha sólida e segura, apta a converter em lugar de usufruto, antes de se haver feito até ao fim a viagem em demanda da perfeição. Por outro lado, é como se, recordando a arcaica mitologia da terra assente sobre o Abismo ou o Oceano<sup>29</sup>, ela não pudesse jamais constituir um *fundo* último, *re-velando-se* logo, para quem a veja como tal, para quem nela se pretenda *funda-mentar*, como um *sem fundo*, um Abismo, um solo que, logo que desejado como suporte, se retira fazendo *perder o pé*. Processo que afinal só se afigura maligno, ou demoníaco, para a vontade de segurança da consciência sedentária, constituindo afinal uma libertadora remoção para a divina ausência de determinações simbolizada no oceano e para a continuidade da viagem nele e por ele, até à *ilha* paradisíaca, como fundo mais autêntico na medida em que, como veremos, é indissociável da experiência errante e oceânica da verdade no próprio movimento da ex-

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, nota 37, p.128.

<sup>29</sup> Cf. Paulo A. E. Borges, “Imaginário mítico-metafísico do Oceano e do Extremo-Occidente Atlântico”, *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª série, nº23 (Lisboa, 1998), pp.37-67.

istência e da vida. Neste sentido, Iascónio, como *peixe* de proporções desmedidas, como *monstro* (do latino *monstrum*, *i*, com o sentido religioso de um divino prodígio)<sup>30</sup>, ou seja, como aquele que *mostra*<sup>31</sup>, o infinito para além do finito, o ser e a verdade para além das aparências, pode bem ser visto como uma figura de Cristo, salvador enquanto *libertador* de uma pretensão à salvação sem auto-descentramento para o Reino de Deus. O episódio é bem conforme com o crescente desprendimento figurado na narrativa, ao ter por consequência reenviar os nautas para a navegação, despojados de “tudo o que tinham levado para aquela ilha”, ou seja, despojados de tudo quanto em si tinham, de tudo quanto eram, do seu passado de velhos homens ainda apegados à auto-suficiência. E Brandão figura bem o guia espiritual que, apesar de já saber tudo o que iria acontecer, nada faz para os furta à iniciática eficácia da experiência da des-ilusão, do risco e da perda.

### 3 - A Ilha de Albeu

Neste momento conta-se que Brandão “andava de um lado para o outro” com seus companheiros, “ao longo de três meses, sem nada verem senão mar e céu”, acentuando-se o carácter errante de uma viagem onde a deriva substitui o rumo e a possibilidade de orientação diminui à medida da rarefacção de um horizonte que, apenas “mar e céu”, é um deserto azul, vazio de entes e formas, a sugerir o infinito<sup>32</sup>. Um dia “apareceu-lhes” uma nova ilha, com “duas fontes, uma turva e outra clara”, que adiante se diz servirem para beber e para lavar as pés. A numinosa figura de “um ancião de cabelos níveos e face iluminada” guia-os até um mosteiro, “sem nada dizer e apenas fazendo sinais com a mão, enquanto se

---

<sup>30</sup> Cf. AA.VV., *Le monstre I. Présence du monstre - mythe et réalité*, Circé, Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire, 4, sob a direcção de Jean Burgos, Pariis, Lettres Modernes, 1975; Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème - XIIIème siècles)*. *L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, I, pp.455-481 e 568-575; José Gil, *Monstros*, tradução de José Luís Luna, Lisboa, Quetzal Editores, 1994; Jurgis Baltrusaitis, *Le Moyen Âge fantastique*, Paris, Flammarion, 1996.

<sup>31</sup> “Os *monstros* são bem assim chamados e derivam de *monstrare*, porque mostram algo com um significado” - Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, XXI, 8, 5.

mantinha em silêncio”. Aí são acolhidos, com hinos litúrgicos, por uma comunidade monástica que vive próxima da perfeição, em plena harmonia e obediência ao abade. São “vinte e quatro irmãos” que diária e maravilhosamente recebem como alimento doze pães, sem que saibam de onde provêm ou quem os traga. Nunca se servem “de nada que precise de ser preparado ao lume”, nem conhecem frio, calor, doença ou envelhecimento. O único lume que vêem é o “que chega do céu como seta de fogo para acender as lâmpadas, o qual não se extingue, mas arde como o fogo que apareceu a Moisés na sarça”. Desde há setenta anos que ali estão sem jamais terem ouvido “voz humana”, excepto ao cantarem “os louvores a Deus”. Não comunicam, pois, por qualquer “som”, “além do sinal dos dedos”<sup>33</sup>.

Avultam aqui três aspectos, intimamente coligados no que podemos considerar uma vida plenamente reconduzida da civilização, e mesmo da cultura, a uma natureza não propriamente “natural” mas divina. Por um lado, o perfeito auto-contentamento com uma vida simples e divinamente assistida, em que a alimentação é reduzida ao mínimo. Por outro, a plena abdicação do elemento diferencial da cultura e da civilização, sobretudo na sua vertente prometaica, o fogo, enquanto factor de transformação, material ou intelectual, de qualquer modo técnica, do que é dado<sup>34</sup>, implicando, quer no *homo faber*, quer no *homo sapiens*, a rejeição do gratuito - poderíamos dizer, com Eudoro de Sousa, do paradisíaco - e o desejo de auto-constituição num mundo próprio, por si elaborado<sup>35</sup>. Finalmente, o jejum da comunicação verbal, substituída pela forma mais elementar da mesma, a gestual, ela mesma restringida à sinalética digital. A palavra, elemento propriamente humano, permanece, mas apenas em termos litúrgico-laudatórios, já não instrumento de comunicação utilitária entre os

---

<sup>32</sup> “Le bleu est la plus **profonde** des couleurs: le regard s’y enfonce sans rencontrer d’obstacle et s’y perd à l’infini, comme devant une perpétuelle dérobade de la couleur” - Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, “Bleu”, pp.129-132, p.129.

<sup>33</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.97.

<sup>34</sup> Cf. o mito do roubo do fogo por Prometeu, para o dar aos homens, pelo qual estes, segundo Platão, adquirem “a inteligência que se aplica às necessidades da vida” - *Protágoras*, 321 d. Cf. ainda o “complexo de Prometeu”, que Bachelard vê como uma “*vontade de intelectualidade*”, o “complexo de Édipo da vida intelectual”, designando “todas as tendências que nos impelem a *saber* tanto como os nossos pais, mais que os nossos pais, tanto como os nossos mestres, mais que os nossos mestres” - *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1999, pp.30-31. Cf. também pp.23-31.

homens a respeito dos entes, mas pura celebração poética e hímica em acção de graças pelos dons divinos. Dons que afinal se sintetizam no do próprio Deus, patente no “fogo” teofânico (*Êxodo*, 3, 2; 19, 18). A passagem dos nautas por esta comunidade introduz-os assim mais fundo num modo paradisíaco de vida, onde a presença divina, se bem que no limite de uma re-velação, aumenta na proporção directa do despojamento humano.

#### 4 - *A transmutação dos monstros*

Agrupamos aqui diversos episódios. Num momento em que a narrativa nos dá conta de que os nautas começam a retornar ciclicamente a lugares antes percorridos, tornando-se a viagem circular ou espiralante - não por iniciativa dos viajantes, antes pela errância que os conduz - , diz-se que, ao avistarem uma ilha onde haviam celebrado a Páscoa um ano antes, lhes aparece a “marmitta” previamente abandonada sobre o dorso de Iascónio. Brandão adverte-os, significativamente: “Vigiai e orai para não entrardes em tentação. Tende presente como Deus pôs à nossa disposição um animal mais que selvagem, sem qualquer restrição”<sup>36</sup>. Com efeito, será o mesmo animal, sempre designado como monstruoso (“belua”), que bastante mais adiante, na última deslocação antes de encontrarem o “guia” que os levará finalmente à “Terra da Promissão dos Santos”, os transportará sobre o seu dorso. O monstro continua pacífico quando celebram missa, mas, terminada esta, logo começa a movimentar-se, seguindo o seu próprio caminho (“cepit ire Iasconius in viam suam”) e transindo de medo os navegantes, que clamam por Deus. Brandão tem de os confortar, ordenando que não temam, e o animal condu-los então, “sempre a direito”, até à “ilha das aves”, onde o referido guia se oferece para os conduzir ao Paraíso<sup>37</sup>.

Mantendo a consideração desta viagem como percurso espiritual e iniciático, cremos que dois sentidos aqui se divisam. Por um lado, que, uma vez cumprida a exigência de

---

<sup>35</sup> Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia*, Editora Universidade de Brasília, 1980, pp.15-16. Destacamos: “A Recusa do Paraíso é, pois, a versão já humana do próprio acontecer humano, a primeira afirmação do homem, que é um querer firmar-se ele em si mesmo” - p.15.

<sup>36</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.99.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, pp.112-113.

despojamento e renúncia ao que se possui e ao que se é, figurada, no que respeita a Iascónio, no facto de os nautas terem abandonado tudo o que haviam levado para a ilha que julgavam ele ser, e particularmente no haverem abdicado da “marmita” que figura as suas preocupações consigo, com a sua subsistência<sup>38</sup>, o mesmo processo que aparenta furtar-lhes algo acaba por lho devolver, a um nível superior de maturação dos sujeitos, quando já não o procuram e menos o esperam. A renúncia não é assim jamais uma perda, mas um ganho, a todos os níveis, traduzindo-se, para além da imediata aquisição de maior liberdade e riqueza interior, na recuperação daquilo que se julgava haver-se perdido, neste caso um objecto, a “marmita”, simbólico da possibilidade da alimentação, porventura agora fundamentalmente espiritual. Por outro lado, é o próprio “monstro”, mediador ou figura da divina iniciação dos nautas pela experiência da situação-limite de risco da própria vida, que - preenchida a condição de não cederem à “tentação” de voltarem a pretender convertê-lo em suporte de uma vida auto-centrada, e também a de, mantendo o espírito voltado para “Deus”, reconhecerem o mesmo “monstro” como o guia que é, confiando sem medo na via em que os leva - se desvela como um servidor incondicional e pacífico da viagem, transportando-os “sempre a direito” até ao lugar donde finalmente rumarão para o Paraíso.

Também a seguir ao reencontro da marmita se narra que surge um “monstro grande” que os persegue “como se fosse para os devorar”. Apelando para Deus, logo vêem “outro monstro enorme” que combate o primeiro e o mata. Brandão exorta-os a que reparem “nas maravilhas de Deus e na obediência que os animais selvagens” lhe prestam. Ordena-lhes então que recolham “pedaços” do monstro abatido e dele preparem “rações para comer”, o que fazem durante três meses, completando apenas tal dieta com “raízes das ervas” e “água”<sup>39</sup>.

Julgamos que aqui prossegue e se radicaliza o mesmo sentido dos episódios anteriores. Uma vez instados a contemplarem que “um animal mais que selvagem” (“*immanissimam bestiam*”), com toda a aparência de algo sumamente maligno, cruel, terrível e horrível, como o superlativo latino indica, é na verdade um mediador divino

---

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p.91.

perfeitamente submisso, os nautas conhecem uma outra e mais radical iminência de morte, da qual escapam pela oração, pela orientação dos seus espíritos para Deus. O mais significativo é, contudo, que aquilo mesmo que inicialmente ameaça devorá-los acaba por lhes servir de alimento, numa notável inversão da situação. Mais do que ser um monstro que, uma vez nele confiantes, lhes serve de veículo e guia, é agora uma figura mais temível do mesmo que acaba por intimamente os nutrir num considerável período da viagem. Se considerarmos que os *monstros* não deixam de ser *peixes*, e recordando o episódio da alimentação com estes <sup>40</sup>, que interpretámos como eucarística comunhão da própria divindade, perguntamo-nos se não é isso mesmo que aqui se passa, a um nível superior e mais exigente em termos espirituais. Mais do que meros mediadores, os *monstros*, e sobretudo o segundo, poderiam ser epifanias do próprio Deus, ou seja, do fim e condutor último da viagem, tanto mais poderosas e benéficas quanto mais se manifestam como *terríveis*, pondo em risco o desejo de segurança dos nautas e levando-os ao descentramento e abandono nas mãos da Providência, à confiança no que transcende outros recursos humanos que não o recurso ao que os transcende. Presentificações *sinistras* do divino, elas não o seriam senão para sujeitos ainda confinados aos limites da sua auto-protecção, porém logo volvidas, quando estes limites se dissolvem na aceitação e vivência confiante e intrépida da prova e da situação-limite, na complementar epifania do divino que é a sua assistência protectora, orientadora e nutriente. Assumida e cumprida, sem resistência, a prova iniciática, o que poderia pôr um termo à vida e à viagem é doravante o que, exterior e interiormente, as orienta, sustenta e exalta. O veneno converte-se naturalmente em antídoto, o que não mata torna mais forte, consoante o dizer nietzschiano, a ferida sara pelo que a abriu, conforme o *Parsifal* wagneriano, e, em geral, o negativo transmuta-se em positivo, o que aniquila no que liberta, na exacta medida em que é, não combatido nem desejado, mas apenas reconhecido e assimilado como tal, de acordo com a sabedoria e via alquímico-tântrica <sup>41</sup>. Alimentar-se de

---

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, pp.99 e 101.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p.87.

<sup>41</sup> Conforme o método que no budismo tibetano se designa “A utilização dos obstáculos como suportes na Via” - *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, ou *Seven Books of Wisdom of the Great Path*, conforme a última versão inglesa do Lama Kazi Dawa-Samdup, organizado e editado com introduções e anotações para servir como

Deus sob a forma de um *monstro* é possível se não se foge ante a sua re-revelação como tal, nas experiências mais difíceis, ameaçadoras e aparentemente *tenebrosas* da vida.

### 5 - O conhecimento do Inferno

É este mesmo ensinamento que nos parece culminar no derradeiro episódio aqui destacado. Pouco antes da chegada final ao Paraíso, e como que a introduzi-la, narra-se que os nautas avistam uma ilha que funciona simbolicamente como o anti-tipo, em particular da ilha edénica, mas de um modo geral daquelas que a prefiguram, nomeadamente a ilha de Albeu. “Pedregosa e escarpada, sem árvores nem vegetação, pejada de forjas de ferreiros”, São Brandão manifesta ele próprio, pela primeira vez, “angústia” e relutância ante aproximar-se sequer de tal destino, para o qual todavia o “vento” directamente os impele. Quando se aproximam mais, escutam ruídos assustadores - “um som de foles a soprar, e uma espécie de estrondo de trovões ou de malhos a bater contra o ferro e as bigornas” - e, de cada uma das duas vezes em que Brandão deseja fugir daquele lugar, um dos seus habitantes, “hirsuto, ígneo, e tenebroso”, surge, acabando por lhes arremessar “uma massa ígnea de imenso tamanho e fulgor”. Não os atingindo, cai no mar onde ferve como “uma montanha de fogo a desfazer-se”. Porém, mais adiante, todos os habitantes da ilha acorrem à praia donde lhes lançam outras “massas” ígneas. O ataque é desordenado, terminando alguns projecteis por atingir a própria ilha e incendiar as “oficinas” destes ferreiros. Toda a ilha arde então, e o próprio mar ferve como “uma marmita cheia de carnes”, ouvindo-se durante todo o dia o

---

comentário por W. Y. Evans-Wentz, Londres, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1967, p.138. Sobre o Tantrismo, cf., entre uma vasta bibliografia, Julius Evola, *Le Yoga Tantrique. Sa métaphysique, ses pratiques*, tradução de Gabrielle Robinet, Paris, Fayard, 1980. A viagem que se serve do *monstro* como *veículo* e *alimento* corresponde exactamente ao preceito extremo-oriental de *cavalgar o tigre*, símbolo da energia profunda do ser que não deve nem ser reprimida, nem abandonada à sua inconsciente espontaneidade, mas iluminada pela consciência, que, sem dualidade, sem a supor distinta de si, a leva a auto-libertar-se, integrando-se nesse mesmo processo de auto-libertação. É a mesma energia que, noutras metáforas tradicionais, como no mitraísmo e no budismo Zen, se designa como o *touro* - cf. Julius Evola, “*Chevaucher le Tigre*”, traduzido do italiano por Isabelle Robinet, Paris, Guy Trédaniel, 1982, p.17. O sentido espiritual desta relação entre o homem e o touro, na verdade a relação entre o espírito e o fundo inconsciente e pulsional de si próprio, pode ser o que inconscientemente ainda se ritualiza na portuguesa pega de caras, ou se refere na expressão “pegar o touro pelos cornos”.

“ulular ingente” dos seus habitantes, acompanhado de um “fedor intenso”. Como Brandão lhes diz, é a hora de se robustecerem “em fé não fingida e em armas espirituais”, de vigiarem e serem corajosos, pois estão “nos confins dos infernos”<sup>42</sup>.

No dia seguinte, ainda como um anti-tipo da ilha paradisíaca, aparece-lhes uma outra ilha, negra como “carvão”, com um “monte alto” (...) envolvido por ténues neblinas, a fumegar muito no cimo”. “Imediatamente, o vento, em rajada súbita”, os arrasta para lá até que ancoram perto da praia. Aí o derradeiro dos três que haviam partido sem serem escolhidos por Brandão é arrebatado do navio por uma “multidão de demónios”, que o incendeia. Brandão lamenta-o mas não interfere, afirmando que teve tal fim pelo que merecia<sup>43</sup>.

De novo o “vento” os arrasta para mais uma ilha, com um monte fumegante e “expelindo chamas”, de modo que daí “até ao mar parecia uma única fogueira”. Após navegarem durante sete dias, avistam o que parece a figura de um homem sentado numa pedra, com um pano à frente, suspenso em forquilhas de ferro, sendo açoitado pelas ondas. Enquanto alguns discutem se é uma ave ou um navio, Brandão ordena-lhes que parem e dirijam para lá o navio. Note-se a opção, coisa rara, senão única, nesta narrativa. O homem é Judas, que explica estar ali por ser Domingo, até à tarde, não por mérito mas por misericórdia de Cristo, num alívio temporário dos tormentos infernais, ante os quais “é como se estivesse no paraíso das delícias”. Na verdade, exceptuados os dias das festas sacras, arde continuamente “no meio da montanha” infernal, onde reside “o Leviatã com os seus sequazes”. Pede-lhes então que intercedam junto de Cristo para que possa permanecer naquele lugar até à aurora do dia seguinte. Brandão concede-lhe o pedido e interroga-o sobre o significado dos objectos que compõem a sua situação. Judas explica que o pano foi o que deu a um leproso quando “ecónomo do Senhor”, porém, uma vez que deu o que não era seu, tal não lhe provoca alívio, antes “grande incómodo”. As forquilhas de ferro são as que outrora deu “aos sacerdotes do Templo para pendurarem umas marmitas”. Quanto à pedra

---

<sup>42</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, pp.105 e 107.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p.107.

em que se encontra sentado, é a que pôs a tapar uma “cova na via pública debaixo dos pés dos transeuntes antes de ser discípulo do Senhor”.

Quando, ao entardecer, os demónios vêm buscar Judas, vociferam para que Brandão, chamado “homem de Deus” (“vir dei”), se afaste, pois de outro modo não podem aproximar-se. Brandão retorque não ser ele que defende Judas, mas Cristo que lhe concedeu um prolongamento do seu alívio. Os demónios admiram-se de ele invocar o “nome do Senhor” quando Judas é o seu “traidor (...) em pessoa”. Na manhã seguinte, quando Brandão se retira, os demónios anunciam ir punir Judas a dobrar, o que o santo lhes proíbe, “em nome de Jesus Cristo”<sup>44</sup>.

Destacamos, em toda esta narrativa, a sugestão de que uma última e sumamente perigosa situação-limite, não menos que o conhecimento experiencial do próprio Inferno, tem de ser vivida como condição de possibilidade do desvendamento do Paraíso<sup>45</sup>. Culminando o sentido do confronto com o *monstruoso*<sup>46</sup>, dir-se-ia que esta *descida aos Infernos* faltava para a experiência total da vida e, como veremos, do próprio divino, que se vai constituindo ao longo da viagem, tal uma menos aparente revelação e encontro do que buscam que desde o início se processa, necessariamente sem que os nautas o saibam, só lho sendo revelado na final chegada à “Terra da Promissão”. O conhecimento do Inferno inscreve-se assim na economia da Providência e da dispensação dos dons divinos que rege toda a viagem, conforme o atesta o facto de, a exemplo das estâncias anteriores, ser o “vento”, símbolo do Espírito de Deus, que “arrasta” o barco directamente para os seus “confins”. O excesso desta última prova iniciática relativamente às anteriores é bem marcado no facto de ser a única que verdadeiramente põe à prova o próprio São Brandão. Enquanto nas anteriores é mais um guia impassível dos seus companheiros, dotado de uma confiança absoluta no sentido salvífico do processo, como que sabendo antecipadamente que tudo acontece para o bem dos viajantes, aqui ele mesmo não se furta à “angústia” e sente a

---

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, pp.107, 109 e 111.

<sup>45</sup> Cf. a ambiguidade do próprio Oceano, trazendo “vida e morte, destruição e riqueza, Inferno e Paraíso”, como a cartografia medieval simbolicamente o assinala - Giuseppe Tardiola, *Atlante fantastico del medioevo*, p.130.

<sup>46</sup> Sobre a relação entre o “diabólico” e o “monstruoso”, cf. Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème - XIIIème siècles)*. *L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, II, pp.639-642.

resistência da sua vontade, ante um destino sumamente temível. Algo ressoa aqui da angústia e tristeza do próprio Cristo, no Getsémani, ante a iminência da Paixão, embora Brandão não logre a entrega absoluta do mesmo Cristo, que, embora orando para que, se possível, seja poupado à mais extrema das provas, no mesmo acto roga que seja feita não a sua vontade, mas a do Pai (*Mateus*, 27, 39 e 42). Se é apenas contrafeito e forçado pelo “vento” que Brandão é levado à primeira ilha infernal, essa resistência continua a manifestar-se quando ora a Cristo para que o livre daquela ilha e quando, já sem orar, ordena aos nautas que dali fujam <sup>47</sup>. Extremamente significativo é que seja imediatamente após estas duas formulações do seu desejo de fuga - “Acabava de falar(...)”; “Mal acabava de dizer estas palavras (:..)” - <sup>48</sup> que o primeiro habitante da ilha se manifesta e os agride, atentando contra as suas vidas. É como se aquilo que realmente agride e põe em risco a vida dos nautas fosse, não a figura exterior do homem demoníaco, mas o seu próprio e verdadeiramente *demoníaco* medo e recusa de uma experiência difícil mas iniciaticamente libertadora, libertadora do instinto de auto-protecção do sujeito na sua finitude, libertadora do medo espiritual da morte pela total exposição a ela. E, de facto, é quando vão em plena fuga que os nautas se tornam o alvo do ataque massivo de todos os demoníacos habitantes da ilha. Na verdade, estes não os atingem e o ataque acaba por se voltar contra os atacantes, que terminam por se auto-destruir, incendiando as suas “oficinas” de “ferreiros” <sup>49</sup> e toda a ilha. Fica contudo, com esta ideia ético-sapiencial de que a agressão se volta sempre contra o agressor, e de que os nautas são afinal protegidos por Deus, a sugestão de uma iniciação algo falhada, de um limite não superado, a começar pelo próprio Brandão, no que respeita a essa abnegada auto-exposição dos sujeitos aos desígnios do “vento” divino, motivo condutor de toda a narrativa. Falha e

---

<sup>47</sup> “Senhor Jesus Cristo, livra-me desta ilha”; “Filhinhos, largai as velas e navegai para fugirmos desta ilha” - Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.105.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Assiste-se, na *Navegação de São Brandão*, a uma diabolização dos ferreiros, de acordo com a tradição bíblica que aponta como seu patriarca Tubalcaim, descendente de Caim (*Génesis*, 4, 22). Já noutras tradições, como a celta, esta era uma profissão divina (cf. Aires A. Nascimento, *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, nota 61, pp.132-133), sendo os “mestres do fogo” antecessores dos alquimistas - cf. Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977, nova edição aumentada e corrigida.

limite que, hipoteticamente, podem relacionar-se, como veremos, com o futuro surgimento de um interdito a limitar o seu acesso e desvendamento do Paraíso.

Que o conhecimento do Inferno é um desígnio divino confirma-o o facto de, aparecida a ilha montanhosa em que realmente consiste, “imediatamente, o vento, em rajada súbita”, os arrebatam para ancorarem perto de terra. Todavia, em pleno lugar infernal, a experiência que aí lhes é dispensada não é a do risco da própria vida, mas a do sofrimento alheio. Assim acontece com a visão do companheiro que os demónios arrastam para a danação e com a dos tormentos de Judas. Também aqui se sente que algo falha. O nascimento da compaixão, que, mais do que o medo ou uma contemplação distanciada e impassível do doloroso destino dos outros, legitimamente se pode aventar como o desígnio divino desta incursão no Inferno, não parece ser muito intenso. Quer no que respeita aos nautas em geral, que ante a danação do seu irmão “de imediato (...) fazem voltar o navio”, invocando a “piedade” divina para consigo mesmos, quer no que respeita ao próprio São Brandão, que se limita a lamentar a sua sorte, afirmando receber em vida o que merecia<sup>50</sup>. É um facto que o danado é um dos três monges que decidem por si mesmos embarcar na viagem, e que Brandão já havia profetizado a dois deles que Deus lhes havia destinado “um lugar de penas dos mais sombrios”<sup>51</sup>. Mas isso, junto com o mérito negativo do danado, não atenua o sentimento de algo faltar, em termos de sentimento caritativo, num “homem de Deus”.

Falta que, a respeito de Judas, se atenua. Quando “um vento de feição” os faz contornar a ilha infernal, ao avistarem a difusa silhueta no meio do oceano, é Brandão quem interrompe a discussão acerca da figura, ordenando que o navio se dirija para ela. É uma opção voluntária e explícita de determinação da rota numa viagem em que quase sempre os nautas se limitam a obedecer aos impulsos do “vento”, como se este, numa mais subtil prova, lhes houvesse deixado a possibilidade de, livremente, se sensibilizarem e preocuparem com o destino de alguém. E Brandão revela, a pedido de Judas, a capacidade de interceder por ele, logrando prolongar o alívio do seu sofrimento, contra a vontade dos demónios, sobre a qual

---

<sup>50</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.107.

imperava, embora sempre afirmando não agir por poder próprio, antes cumprindo a vontade de Cristo. Note-se, a este respeito, que, se a narrativa nos propõe, na explicação que Judas dá da sua situação, a ideia de uma perfeita correlação entre os actos cometidos pelo sujeito e as suas consequências futuras - quase numa sugestão da ideia oriental de *karma*, embora no contexto de uma justiça divina a presidir ao mesmo - , a intervenção de Brandão, se bem que mero executor da vontade divina, indica a possibilidade de um “homem de Deus” alterar os efeitos da retribuição dos actos, mitigando, embora limitadamente, as penas alheias. Mesmo, neste caso, a do “traidor do Senhor em pessoa”<sup>52</sup>.

Insistimos resultar destes episódios a ideia, comum a muitas narrativas do género, de que não há visão do Paraíso que não se enraíze no conhecimento do Inferno<sup>53</sup>, pela experiência desse outro e complementar aspecto da constituição do mundo e das possibilidades abertas na existência e na vida que, por contraste, exalta a benignidade e felicidade da bem-aventurança, embora responsabilizando os que acedem ao Paraíso com a consciência de que há Inferno pela sua compassiva intercessão, ou não, por aqueles que aí residem<sup>54</sup>. Assim, além de se vislumbrar a possibilidade do fracasso e da perdição por quem demanda a transcensão dos limites comuns do existir sem adequada preparação e prévia vocação, põe-se à prova o amor e compaixão dos que buscam o divino para com os homens precipitados e detidos nos tormentos, tormentos ultimamente decorrentes da não visão da verdade. Prova que, julgamos, será aquela em que Brandão e seus companheiros menos sucesso têm.

---

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p.87.

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.*, p.111. Já na versão de Benedeit, que extrema a narração dos suplícios de Judas, a compaixão de Brandão é muito maior: “Brandão (...) deixava cair pelo rosto lágrimas sem conta, em razão dos sofrimentos que ele estava a padecer (...)” - Benedeit, *Navegação de São Brandão*, in *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p. 181.

<sup>53</sup> Cf., por exemplo, *A Visão de Tundalo ou o Cavalleiro Tungullo*, versão de José Joaquim Nunes, in *Revista Lusitana*, VIII, 1903-1905. Republicado in José Augusto Miranda Mourão, *A Visão de Túndalo. Da fornalha de ferro à cidade de Deus (em torno da semiótica das Visões)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp.115-127.

<sup>54</sup> O que não parece acontecer em Santo Agostinho, onde os santos, na sua bem-aventurança eterna, conhecerão os não menos eternos tormentos dos danados, sem prejuízo da sua bem-aventurança e santidade ! - *De Civitate Dei*, XX, 22.

### III - A visão do Paraíso e o regresso

A chegada de Brandão e seus companheiros à ilha do Paraíso, bem como a sua descrição, segue de perto o anterior relato da viagem de Barinto e Mernoc, com a diferença da navegação destes se apresentar muito mais breve. Diz-nos o texto que “logo” que se puseram a navegar os cobriu “uma neblina em toda a volta de tal modo que mal” podiam “ver a popa ou a proa do pequeno navio”. Passada “quase uma hora” rodeou-os “uma luz imensa” e apareceu-lhes (“apparuit”) “uma terra espaçosa e verdejante, muito pródiga de frutos”, flores e gemas preciosas. Percorrem-na durante “quinze dias” sem lhe divisarem o fim, até que, descoberto um rio que corria do oriente, “um homem de grande esplendor”, chamando-os “pelo próprio nome”, lhes comunica que o “Senhor” lhes revelou a terra que será dada “aos seus santos”. Conhecida até metade, não lhes “é lícito passar para além”, tendo de regressar ao lugar de partida. Perguntando-lhe Barinto de onde é e como se chama, a figura luminosa responde-lhe abruptamente com uma outra questão: “Porque perguntas pelo meu nome e porque não perguntas por esta ilha que está aqui desde o início do mundo sem precisar de nada de beber, de comer ou de vestir?”. A única indicação positiva é a respeito da ilha, onde diz que uma única estação dura continuamente e que o dia não conhece a treva, pois Cristo “é a sua luz”. O regresso dos viajantes dá-se finalmente através da mesma “neblina escura” (“nebulam caliginis”), “até à Ilha das Delícias”, a primeira ilha descoberta por Mernoc<sup>55</sup>.

Quanto a Brandão e seus companheiros, após serem transportados sobre o dorso de Iascónio até à “ilha das aves”, onde encontram um guia, navegam daí, durante “quarenta dias”, em direcção ao oriente. Cobrem-os então “uma cerração [”caligo”] que mal se podiam ver uns aos outros”, revelada como cercando a ilha há sete anos demandada. Passada uma hora, envolve-os uma “luz imensa” e ancoram na praia de uma “terra espaçosa”, “coberta de árvores de fruto” como no “outono”. Durante outros quarenta dias a percorrem, alimentando-se apenas dos frutos e das fontes, sem lhe atingirem o fim e sem conhecerem a noite.

---

<sup>55</sup> Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.83.

Descoberto um grande rio que divide a ilha ao meio, Brandão reconhece que o não podem atravessar, desconhecida que é a dimensão daquela terra. Então um “jovem” lhes surge, revelando-lhes o que temos por fundamental, ou seja, que aquela era a terra que procuravam “há muito tempo”, residindo “a razão” de não terem logrado “de imediato descobri-la” em Deus lhes ter querido “mostrar a diversidade dos seus segredos no grande oceano”. Dito isto, convida Brandão a regressar à terra onde nasceu, levando consigo tantos frutos e gemas quantos caibam no navio. Anuncia-lhe ainda a morte próxima e a longínqua revelação daquela terra - terra de frutos constantemente maduros e “sem qualquer sombra da noite”, pois “a sua luz é Cristo” - aos sucessores dos nautas, num tempo apocalíptico de perseguição dos cristãos. Os viajantes regressam finalmente, através da mesma “cerração”, à “Ilha das Delícias” e depois ao “seu lugar” de origem<sup>56</sup>.

Qual o sentido destas narrativas ? Destacamos, em primeiro lugar, a respeito do acesso à ilha paradisíaca, que, tanto na viagem de Barinto e Mernoc como na de Brandão e seus companheiros, ele se faz através de um espesso *nevoeiro*, o qual durante “uma hora” lhes impede não só qualquer possibilidade de orientação como também a visão distinta, quer da nave, quer uns dos outros. O acesso propicia-se assim mediante uma *des-orientação* equivalente àquela que os últimos já haviam experienciado quando chegaram à primeira ilha deserta, impelidos por um “vento” de que desconheciam a direcção. O encontro daquilo que buscam, ou seja, do *Oriente* edénico, com todo o simbolismo etimologicamente sugerido da *Origem*<sup>57</sup> que é também *Fim* enquanto sentido da existência que para ela se direcciona e

---

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, p.115.

<sup>57</sup> *Oriente* procede do latino *orior* que, referindo o surgimento dos astros, se aplica particularmente ao sol, antes no seu crepuscular nascimento, instante de irradiação da luz a partir da treva, que na sua plenitude meridiana. Cf., a respeito de “origem”: “Ce mot de notre lexique, quotidien ou savant, prend différentes valeurs suivant qu’il est au singulier ou au pluriel. Le pluriel, ordinairement, efface l’image de l’orient, du lever ou de l’aube que l’étymologie rappelle, et que recouvre le souci des formes nettes, nécessaires à la précision du regard et à l’efficacité de la main” - Stanislas Breton, *Du Principe - l’organisation contemporaine du pensable*, Aubier Montaigne/Éditions du Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971. O *Oriente* indica assim a própria eclosão da manifestação, irredutível ao manifestado, o dinâmico vir a ser do ente, na génese da sua presença diurna e visível, consoante a correspondência, em grego, entre *eôs* (aurora) e *eon* (ente, presença) - cf. Carlos Silva, “Dos Signos Primitivos”, *Análise*, vol.2, nº1 (Lisboa, 1985), Publicações GEC, pp.189-275, p.205 e nota 119, p.251. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque - Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968; Ch. H. Khan, “The Verb “Be” in Ancient Greek”, in AA.VV., *The Verb “Be” and its*

*orienta*, processa-se paradoxalmente mediante a final e total *des-orientação* dos sujeitos, entranhada pela incapacidade não só de determinarem a *direcção* em que se movem, mas ainda de conseguirem vislumbrar sequer, com nitidez, o *lugar* em que estão e, mais, a *si próprios*. A aparição final, súbita, e assim exaltada nas suas qualidades miraculosa e salvífica, da “luz imensa” e da “terra” paradisíaca coincide pois com o apogeu de uma experiência-limite de *extravio* e *perdição*, em que as condições normais de identificação, de si e do mundo, são abolidas.

O que evidencia o sentido iniciático da experiência narrada, simbolizado no seu enredo e no seu imaginário. Se, por um lado, no seu conteúdo cristão, ou cristianizado, eles ecoam a equação evangélica entre o *perder-se* e o *salvar-se* - “Pois aquele que quiser salvar a sua vida vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por causa de mim, esse a salvará” (*Lucas*, 9, 24; cf. também *Lucas*, 17, 33; *Marcos*, 8, 35; *Mateus*, 10, 39; 16, 25; *João*, 12, 25) - , por outro o *nevoeiro*, além de parente da “espessa nuvem” da manifestação de Javé a Moisés (*Êxodo*, 19, 9, 16 e 18), imagem recorrente na espiritualidade judaico-cristã (*Mateus*, 24, 30; *Lucas*, 1, 35; *Actos*, 1, 9)<sup>58</sup>, evoca as epifanias do Outro Mundo na tradição céltica<sup>59</sup>. Símbolo teofânico, ou da iminência de uma revelação, o percurso no nevoeiro indica ainda a indeterminação experienciada no trânsito entre dois estados do ser ou da consciência<sup>60</sup>, no intervalo que coliga o ocaso do velho homem e a aurora da nova identidade, lembrando a “noite escura” da via mística, esvaziamento de suportes, referências e consolos<sup>61</sup>. Num

---

*Synonyms - Philosophical and Grammatical Studies*, editado por J. W. M. Verhaar, Dordrecht-Boston, Reidel Publications, 1973.

<sup>58</sup> Cf., por exemplo, São Gregório de Nissa, que interpreta a “coluna de nuvem” pela qual Javé guia o povo hebreu (*Êxodo*, 13, 21-22) como “a graça do Espírito Santo” - *Vie de Moïse*, traduzido por Jean Daniélou e apresentado por Jean-Yves Leloup, Paris, Albin Michel/Cerf, 1993, p.97.

<sup>59</sup> Cf. W. Y. Evans-Wentz, *The Fairy Faith in Celtic Countries*, New York, Carol Publishing Group, 1990, pp. 332-357. Sobre o simbolismo da nuvem em várias tradições, cf. AA.VV., *Les nuages et leur symbolique*, sob a direcção de Jacqueline Kelen, Paris, Albin Michel, 1995.

<sup>60</sup> Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, “Brouillard”, *Dictionnaire des Symboles*, pp.149-150.

<sup>61</sup> Cf. o que da “noite escura do espírito” diz, entre outros passos, S. João da Cruz: “(...) convém que a alma seja primeiro posta em vazio e em pobreza de espírito, purificada de todo o arrimo, consolo e apreensão natural acerca de tudo, tanto de cima como de baixo, para que assim vazia esteja bem pobre de espírito e despida do homem velho, para viver aquela nova e bem-aventurada vida, que se alcança por meio desta noite, que é o

sentido afim, a passagem da escuridão ou das trevas, mais sugeridas pelo termo “caligo” na segunda viagem, à “luz imensa”, não deixa de evocar a experiência da Divindade, na tradição dionisiana, como “Treva mais que luminosa”, metáfora da *conjunctio oppositorum* numa transcendência em que se penetra pelo abandono e transcensão de todo o sensível, inteligível e dizível, pelo sair de tudo e de si mesmo, num “puro êxtase” que é união ao absoluto, num conhecimento trans-intelectual que é “ignorância”<sup>62</sup>.

Se, no entanto, o que está em causa na *Navegação de São Brandão* não é o acesso à Divindade em si mesma, ou ao absoluto, mas ao mundo escatológico, a sucessão imediata do seu desvelamento à experiência da *des-orientação* e do *nevoeiro* não deixa de sugerir como a ilha só se pode des-cobrir aos viajantes, des-cobrimdo-se eles na ilha, quando todas as formas da anterior fenomenalidade, externa e interna, tiverem sido diluídas na perda de todas as referências, exteriores e interiores. Dir-se-ia que o bom sucesso da viagem depende do *naufrágio* dos sujeitos, ao menos das estruturas da sua consciência e condição humana comum, que têm de ser dissolvidas na *errância marítima*, mortificação e *nigredo* alquímica que é o negativo da ressurreição purificada e salvífica num Novo/Outro mundo. Neste sentido, o aceder ao Paraíso em vida só é possível mediante uma morte interior, uma morte em vida, um viver morrendo, ou morrer vivendo, que é afinal a experiência imanente da alteridade que, de outro modo, sem a iniciática *alteração*, se representa como transcendente e extrínseca. Esta morte espiritual, que vimos ser também propiciada pelo risco da morte física, proporcionaria um desvendamento equivalente ao que surge frequentemente narrado em experiências limiares, de quase morte, tanto na tradição visionária como em contemporâneos relatos clínicos<sup>63</sup>. Assim, e contrariamente à ideia de que só pela morte do corpo o espírito poderia aceder ao Paraíso, aqui é pela morte em espírito que o ser

---

estado da união com Deus” - *Noite Escura*, II, IX, 4, *Obras Completas*, tradução do castelhano do Padre Silvério de Santa Teresa, Aveiro, Edições Carmelo, s. d., 4ª edição, pp.483-484.

<sup>62</sup> Cf. Pseudo-Dionísio, o Areopagita, *Teologia Mística*, I, 1-3, in *Oeuvres Complètes*, tradução, comentário e notas por Maurice de Gandillac, nova edição com apêndice, Aubier, 1980, pp.177-180. Cf. também São Gregório de Nissa, *Vie de Moïse*, pp.112-115. É ainda S. João da Cruz quem relaciona a “noite escura de contemplação” com a “teologia mística”, interpretando ainda a secretude desta via para Deus como alegorizada na via marítima referida em *Salmos*, 77 (76), 19-20 - cf. *Noite Escura*, II, XVII, 2 e 8, pp.519 e 523.

integralmente se descobre, em corpo e espírito, no Paraíso. Não esqueçamos, de facto, que os nautas só acedem a realizar o motivo único da viagem, o *querer ver* a Terra prometida, exactamente no apogeu da impossibilidade de conferirem uma direcção precisa à sua vontade e de encontrarem um objecto nítido para a sua visão. O que sugere que, mais do que serem eles a determinar o seu acesso à ilha, é esta que subitamente lhes aparece (“apparuit”) - até porque “perto” deles sempre está, como o revela Barinto - quando se suspende toda a determinação humana, metodológica e objectiva da intencionalidade da consciência, denunciada afinal como o maior impedimento à consecução disso mesmo que visa, tal essas “Ilhas Afortunadas” do poema pessoano cuja “voz”, “se escutarmos, cala, / Por ter havido escutar”, apenas nos falando “se, meio dormindo, / Sem saber de ouvir ouvimos”, mas logo se voltando a silenciar “se vamos despertando”<sup>64</sup>. Nesta perspectiva, se da ilha de São Brandão se dizia que “quanto mais se buscava, menos se achava”<sup>65</sup>, pode não ser por não ser real, mas antes por existir procura, uma pro-cura que, contradizendo o sentido etimológico do *pro-curare* latino, *des-cuida* o modo próprio de ser e aparecer disso que busca, na exacta medida em que cuida poder apropriá-lo como um ente, poder possuí-lo como um objecto por um sujeito, sem mutação da consciência mental, dualista e egocentrada numa visão plena, iluminativa, sem observador nem observado. Como em todo o processo autenticamente iniciático, que consiste numa realização por mortificação do sujeito e dos seus motivos, aos nautas só é dado ver *tudo* o que desejam no apogeu de em *nada* poderem satisfazer o intelecto e o desejo, só é dado *tudo* o que buscam no extremo de *nada* encontrarem, tal esses versos de São João da Cruz que acompanham o desenho do Monte Carmelo, respeitantes à purificação dos sentidos e do espírito: “Para vir a gostar tudo, / Não queiras ter gosto em

---

<sup>63</sup> Cf. Carol Zaleski, *Otherworld Journeys. Accounts of near-death experience in medieval and modern times*, New York, Oxford University Press, 1988.

<sup>64</sup> Cf. Fernando Pessoa, “As Ilhas Afortunadas”, *Mensagem*. Α μεθ-οδοζ, o ir para além, para o que está depois, cumpre-se, paradoxalmente, na ausência de todo o *método*, entendido aqui, segundo um dos significados da palavra grega, como “artifício” que condiciona a possibilidade do sujeito acolher a irrupção da verdade do que é, alheio a todas as elaborações. Como diz a sabedoria upanishádica: “Nada que é eterno (não produzido) pode ser ganho pelo que não é eterno (produzido)” - *Mundaka-Upanishad*, 1, 2, 11.

<sup>65</sup> Cf. Marie-José Lemarchand, “Prólogo”, in Benedeit, *El Viaje de San Brandán*, Madrid, Ediciones Siruela, 1986, p.XXXVIII.

nada. / Para vir a saber tudo, / Não queiras saber algo em nada. / Para vir a possuir tudo, / Não queiras possuir algo em nada”<sup>66</sup>.

Desconstruídas as estruturas da identidade cindida da verdade, no apogeu de não se saber onde se está e quem se é, a experiência dos nautas recorda o “parvo” vicentino, cujo “Não sou ninguém” é senha de acesso à Barca da Glória, ao “passar além”<sup>67</sup> das máscaras da identidade auto-representada, que todavia, consoante a dupla possibilidade de leitura da sua resposta, o anterior “Eu sou”<sup>68</sup> - notável evocação da auto-nomeação divina em *Êxodo*, 3, 14 - e o “Samicas alguém” da primeira versão, pode ser a eclosão da única identidade autêntica, não determinada, ao avesso de um mundo onde tanto menos se é quanto mais se presume um modo determinado, e logo finito, de ser, um ser “alguém”, seja em termos de subjectividade, personalidade, função ou estatuto. Seja como for, é apenas mediante a perda do velho homem que pode ser agora plenamente acolhida e reconhecida, sem filtros nem véus, a terra escatológica que sempre próxima esteve, em toda a sua gratuita e gratificante superabundância. Terra eminentemente hospitaleira, caracteriza-a a vastidão ilimitada, a luminosidade intérmina, a beleza, fecundidade, maturidade e prodigalidade, que interpretamos como atributos da realidade e do mundo autênticos, em sua originária ou escatológica constituição divina. Nela os nautas são acolhidos com “alegria” e, no caso de Barinto e Mernoc, chamados “pelo próprio nome”, sinal de que a visão divina já de há muito aí os conhece, ou indício da sua intimidade àquele lugar, ao qual porventura desde sempre pertencem, numa dimensão superior e essencial do ser, desconhecida ou esquecida no plano humano, ao menos na sua condição comum.

Mas detenhamo-nos na revelação feita a Brandão e seus companheiros de que a razão da não imediata descoberta da ilha foi Deus haver-lhes querido “mostrar a diversidade dos seus segredos no grande oceano”. Numa perspectiva, esta declaração, atribuindo a Deus a única responsabilidade do encobrimento do Paraíso, que a não ser assim poderia ter sido imediatamente reconhecido, poderia vir contradizer a nossa interpretação, que aponta para o

---

<sup>66</sup> *Subida do Monte Carmelo, Obras Completas*, p.1.

<sup>67</sup> Cf. *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, I, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p.211.

auto-centramento de cada sujeito como o único obstáculo ao seu possível reconhecimento. Porém, numa outra visão, as sucessivas experiências dos viajantes, levando-os a um crescente descentramento na entrega a uma viagem cuja intencionalidade não controlam, e bem assim a uma crescente descoberta daquilo que de outro modo permaneceria oculto, podem ser consideradas como o correlato, no plano humano, dessa *re-velação* divina cujo ocultamento do Paraíso, como termo supostamente último da viagem, não é senão, indissociavelmente, o mostrá-lo em todas as experiências da própria viagem, oferecidas como *limites* a converter em *limiaries*, sobretudo as mais temíveis, como as do confronto com os monstros e com os domínios infernais, que neste sentido se podem considerar como a mais eficaz iniciação à Terra prometida, sem a qual esta não poderia ser finalmente reconhecida e fruída. Nesta perspectiva, *a real iniciação ao Paraíso consiste na própria viagem e na sua inerente errância*, em toda a gama de experiências-limite, de perda, risco e perigo, culminando no conhecimento do Inferno, mas também de correlata salvação, que constitui o divino mostrar da “diversidade dos seus segredos no grande oceano”. “Grande oceano” da vida e da existência, onde sempre se processou uma re-velação mais subtil e decisiva, a de que não há Paraíso que não enraíze no assumir e viver, até às últimas consequências, todas as possibilidades de ser no mundo, num pessoano “ser” e “sentir tudo / de todas as maneiras”<sup>69</sup>, porém com um espírito viajante e livre, que, sem deixar de ser “todo em cada coisa” e pôr quanto é no mínimo que faz, segundo a exortação de Ricardo Reis<sup>70</sup>, de tudo não colha senão o desapegado ímpeto de ir mais além, sem rota nem bússola, abandonado à solicitação do imprevisível. Se não adoptarmos uma visão dualista da relação entre o divino e o processo da consciência, não haverá contradição e antes concurso entre a *re-velação* divina, que é manifestação do Paraíso, na oceânica errância do existir e da sua busca de sentido, por ocultamento duma plenitude só reconhecida na perdição e encontro final, e a progressiva remoção dos véus da subjectividade auto-centrada, que só percorre a distância para reconhecer que finalmente esta não existia e todo o Bem lhe era desde início e

---

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.*, p.209.

<sup>69</sup> Cf., por exemplo, Fernando Pessoa, *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1986, pp.282, 933 e 938

sempre oferecido e próximo. Se a viagem foi necessária para o reconhecimento do Paraíso, desmontando todas as opacidades dos sujeitos, a revelação final visa um derradeiro e mais decisivo reconhecimento, o de que este Paraíso, ou mundo real, primeiro e último, aparição plena da “diversidade dos segredos” divinos, esteve desde sempre a ser mostrado, percorrido e, num certo sentido, *realizado*, nas múltiplas experiências da vida humana, na profunda complementaridade entre a demanda, a errância, a perda e o encontro, como uma Graça inerente a todos os aspectos, felizes ou infelizes, da mesma vida.

Contudo, se no acesso ao Paraíso os viajantes realizam até certo ponto uma antecipação daquilo que, para quem não faz a viagem, surge apenas como promessa apocalíptica, um interdito ainda persiste. A vastidão inesgotável daquela terra não pode ser percorrida “para além” do rio que a divide, o que, entre outras possibilidades de interpretação, se pode relacionar com o que considerámos momentos menos bem sucedidos da iniciação, a resistência ante a condução para o Inferno e a limitada compaixão ante os tormentos infernais, personificados num companheiro e em Judas, a traduzirem-se no imperativo do regresso. Se num sentido, considerando o contexto religioso e teológico da narrativa, tal poderia significar que o homem, com o corpo físico, não pode realizar a plenitude do seu destino escatológico, que isso marca o excesso da transcendência divina sobre o que dela pode ser experienciado e conhecido pelas criaturas, como é explícito na versão de Benedeit<sup>71</sup>, ou ainda a experiência da verdade como *re-revelação*, manifestação de um irreduzível ocultamento, acreditamos que, sem contradição, um outro sentido pode despontar a partir da linha geral da nossa interpretação. Tudo depende de se pensar que a necessidade do regresso depende exclusivamente da impossibilidade dos viajantes irem mais além, ou de se admitir que o interdito de ir mais além deriva também da necessidade do regresso. E isto por dois indissociáveis motivos. Necessidade do regresso para aprender a entrega e compaixão que plenamente não houve, completando o processo iniciático, e

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, p.856.

<sup>71</sup> Onde o “guia” diz a Brandão: “Bom pastor, já recebeste aquilo que pediste a Deus, ou seja, visitar o Paraíso. A glória suprema, porém, não vos é permitido vê-la por dentro. Agora nada mais verás; ficará para quando voltares aqui de novo, pois agora vieste carnalmente, mas dentro em breve virás espiritualmente” - Benedeit, *Navegação de São Brandão*, in *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p. 189.

necessidade do regresso para, na e pela aprendizagem dessa entrega e compaixão, tornar fecunda a visão e experiência do Paraíso para todos os homens. É que, como o sugere o convite a que Brandão leve consigo tantos “frutos” e “gemas” quanto possa, a viagem de desencobrimento e comunhão do Paraíso pode não ser plena se se limitar à realização de um grupo de indivíduos, não frutificando como um Bem para a integral comunidade dos homens. Tal como no platónico regresso à caverna, ou no adiamento do Nirvana pelo Bodhisattva, até que todos os seres atinjam a Iluminação, no budismo Mahayana, também no regresso dos viajantes podemos surpreender um imperativo simultaneamente ético e gnóstico. É que a autêntica viagem em busca da verdade nunca é sem regresso, quer porque há que partilhar com o mundo a luz do Paraíso, ou seja, levar o mundo a saber que há em si um Paraíso, próximo e acessível, e a desejá-lo, quer porque, do mesmo modo que os que chegam ao Paraíso descobrem que nele sempre andaram, a possibilidade de nele permanecerem implica assumirem a sua presença e exigência em todas as dimensões da vida e da existência, e portanto também no lugar que inicialmente abandonaram, o mundo das relações humanas mais próximas. Ou seja, se no início da viagem tudo importa *não olhar para trás*, no seu aparente fim o decisivo é exactamente *olhar para trás*, voltar ao que se deixou, assumi-lo na e para a luz da verdade descoberta e reconhecer que não há fim para a viagem nem para a verdade que por ela advem. Os “frutos” e “gemas” que Brandão e os companheiros trazem são assim a sua própria maturação e riqueza interiores, o seu saber/sabor experiencial de que o Paraíso “não é um lugar, nem um tempo” mas uma perfeição <sup>72</sup> íntima à própria alma <sup>73</sup>, que agora lhes permitem fruir e dar testemunho da verdade a que chegaram, despertando outros para a possibilidade da sua busca e realização, como explicitamente se indica na versão de Benedeit <sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Cf. Richard Bach, *Fernão Capelo Gaivota*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, 4ª edição.

<sup>73</sup> Cf. a tradição que vê no Paraíso uma alegoria da própria alma, em particular da sua dimensão espiritual - cf. Fílon de Alexandria, *A criação do mundo*, LIV, 154.

<sup>74</sup> Onde o “guia” diz a Brandão que as “pedras preciosas” que leva lhe servirão “de sinal e de consolação”. O texto acrescenta que Brandão, contando a todos, repetidas vezes, “os acontecimentos felizes e adversos” da viagem, converteu-se num mediador do Bem, primeiro na terra e depois no céu: “Com a sua narrativa, pela palavra e pela demonstração de milagres, enquanto ele viveu neste mundo muitos prosseguiram na vida do bem em companhia dos santos.

A *Navegação de São Brandão* convoca-nos assim à experiência iniciática desse viajar que é fundamentalmente viajar à descoberta de si, do mundo e da verdade no tempestuoso ou pacífico, infernal ou paradisíaco, oceano da vida e do existir. E afinal, consciente e assumidamente ou não, não somos nós as próprias personagens da narrativa, esses “marivagi”, “errantes do mar”, na feliz expressão de Benedeit <sup>75</sup>, vagabundos (vagamundos) andando *ao Deus dará* num mundo onde ser é *ser em viagem*, ou seja, ser na verdade? Verdade experienciada como “*alê theïa*”, “divina errância” ou “divina translação do real”, sendo o “erro”, “*pseudos*”, o que a “contraria”, como o indicou um Platão menos platónico <sup>76</sup>. Verdade de uma ontogonia que é odogonia, a convocar mais uma odologia do que as sedentárias ontologias tradicionais, que raramente dão conta da inseparabilidade entre ser e devir, repouso e movimento, como o ilustra a proveniência, em português e castelhano, do verbo *ser* a partir do latino *sedere* (estar sentado; estacionar; ficar imóvel; fixar-se). Verdade de uma “viagem na qual nasce o próprio viajante”, no dizer de José Marinho <sup>77</sup>, que exige, como diz Agostinho da Silva, o “prazer de embarcar, embarcar sempre, acreditando cada vez menos nos portos de chegada” <sup>78</sup>.

---

Quando, porém, Brandão deixou este mundo, entrou no lugar que Deus lhe havia predestinado. Ele, de verdade, entrou no reino de Deus e, por sua virtude, muitos milhares de homens aí chegaram” - Benedeit, *Navegação de São Brandão*, in *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p. 191. Cf. também p.189.

<sup>75</sup> Cf. *Id., Ibid.*, pp.162-163.

<sup>76</sup> Cf. Platão, *Crátilo*, 421 b.

<sup>77</sup> José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p.65.

<sup>78</sup> Agostinho da Silva, *Sete cartas a um jovem filósofo*, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, edição e estudo introdutório de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999, p.246.