

A VIAGEM E SEU RELATO¹

Tzvetan TODOROV²

- **RESUMO:** O que *não* é uma viagem? A viagem coincide com a vida, nem mais, nem menos: o que é esta, além de uma passagem do nascimento à morte? O deslocamento no espaço é o indício mais óbvio, primeiro, da mudança. Nesse sentido, viagem e relato implicam-se mutuamente.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Viagem. Relato. Deslocamento.

O que *não* é uma viagem? Por menos que se dê um sentido figurado a esse termo – e jamais pudemos deixar de fazê-lo – a viagem coincide com a vida, nem mais, nem menos: o que é esta, além de uma passagem do nascimento à morte? O deslocamento no espaço é o indício primeiro, o mais óbvio, da mudança; ora, quem diz, diz mudança. O relato também se alimenta da mudança; nesse sentido, viagem e relato aplicam-se mutuamente. A viagem no espaço simboliza a passagem do tempo, o deslocamento físico o faz para a mudança interior; tudo é viagem, mas trata-se de um tudo sem identidade. A viagem transcende todas as categorias, incluindo a da mudança, do mesmo e do outro, pois desde a mais remota Antiguidade são acumuladas viagens de descobrimento, explorações do desconhecido, e viagens de regresso, reapropriação do familiar: os argonautas são grandes viajantes, mas Ulisses também o é.

¹ *Le voyage et son récit*. Publicado em: *Les morales de l'histoire* (TODOROV, 1995). Tradução de Lea Mara Valezi Staut. Publicado originalmente no volume 39 (1999) da *Revista de Letras*.

² Professor e pesquisador do Centro de Pesquisa das Artes e da Linguagem e do Centro de Linguagem da Escola de Altos Estudos Sociais, ambos em Paris, também lecionou em várias universidades dos Estados Unidos, como Yale, Harvard, Columbia e Califórnia-Berkeley.

Os relatos de viagem são tão antigos quanto as próprias viagens – ou mais. A primeira grande vaga de viagens modernas é a do fim do século XV e do século XVI; ora, naquele momento, e por mais que isso pareça paradoxal, os relatos precedem as viagens. Desde a alta Idade Média, relatos mais ou menos fantasistas gozam da simpatia do público e mantêm acesa sua curiosidade. Aprende-se neles, por exemplo, que o monge irlandês São Brandão levou sete anos para alcançar o Paraíso terrestre, depois de ter enfrentado todos os perigos e encontrado toda espécie de seres sobrenaturais. No início do século XIV, Marco Pólo, de volta de uma viagem à China, deixa o *Livro das maravilhas* que, sem cair no sobrenatural, não deixa de justificar seu título. Ainda um pouco mais tarde, John Mandeville escreve a *Viagem de ultramar*, mistura inextricável de fatos reais e invenções fabulosas; também ele descreve o Paraíso terrestre. Na mesma época multiplicam-se os livros de compilação, *Cosmografias* ou *Imagem do mundo* (como o célebre *Imago Mundi* do cardeal Pierre d’Ailly), inventários de conhecimentos de todos os países e povos da terra. Essas obras são, portanto, bem conhecidas e preparam os relatos de novos viajantes, os quais, contudo, as consideram informação segura: é assim que Colombo leva consigo cartas para o Grande Khan, descrito por Marco Pólo, e que Vasco da Gama faz o mesmo para o padre Jean, personagem lendário habitante das Índias, a se acreditar no relato de Mandeville.

Os leitores e os ouvintes não ficam, portanto, verdadeiramente abalados quando lhes chegam os primeiros relatos das novas descobertas, e pode-se imaginar que os próprios viajantes, que tinham sido também leitores ou ouvintes, não ficaram mais abalados. Além da popularidade dos relatos antigos, há também uma segunda razão que se relaciona com uma particularidade da história européia. As condições geográficas do Mediterrâneo asseguram o contato entre populações muito diversas, tanto física quanto culturalmente: europeus cristãos, mouros e turcos muçulmanos, africanos animistas. A essa heterogeneidade cultural acrescenta-se, no Renascimento, uma tomada de consciência, entre os europeus, de sua própria diversidade histórica, pois começaram a se considerar os herdeiros de duas tradições bem separadas, a greco-romana, de um lado, a judaico-cristã, de outro; esta última, aliás, já

não é monolítica, pois apresenta o exemplo singular de uma religião construída na base de outra (cristianismo e judaísmo). Dito de outro modo, os europeus já conhecem, por seu próprio passado e presente, a pluralidade das culturas; dispõem, por assim dizer, de um compartimento vazio onde podem colocar as populações recém-descobertas, sem que isso perturbe sua imagem global do mundo.

Vemos isso claramente, por exemplo, no decorrer da conquista espanhola da América. Quando os conquistadores descobrem lugares de culto, dão-lhes espontaneamente o nome de “mesquitas”: o mecanismo aqui se propaga pois o termo começa a designar qualquer templo destinado a uma religião não-cristã. Quando os espanhóis descobrem uma cidade um pouco mais importante, logo a chamam “o grande Cairo”. Para precisar suas impressões sobre os mexicanos, um dos primeiros cronistas, Francisco de Aguilar, lembra imediatamente: “Criança e adolescente, comecei a ler inúmeras histórias e relatos relativos aos persas, gregos e romanos. Conhecia também pela leitura os ritos que se realizavam nas Índias portuguesas.” As ilustrações da época dão igualmente um bom testemunho dessa projeção do familiar (por mais estranho que pareça) sobre o desconhecido.

Se tivermos de renunciar à idéia de isolar a viagem daquilo que não é, podemos, com um pouco mais de probabilidade de êxito, tentar distinguir, no próprio interior desse magma imenso, vários tipos de viagem, ou talvez várias categorias que permitem caracterizar as viagens particulares. A oposição mais comum, e que se impõe primeiramente, é a dos planos espiritual e material, ou, se preferirmos, do interior e do exterior. Tomemos dois exemplos célebres de relatos medievais: a *Viagem de ultramar*, de Mandeville, e *A busca do Santo Graal*. O primeiro descreve duas viagens (compostas de elementos reais e imaginários; mas podemos deixar essa distinção de lado, por enquanto), na Terra Santa e no Extremo-Oriente, lugares onde o autor descobre, para grande prazer de seus leitores, todas as espécies de seres maravilhosos, e ainda por cima o próprio Paraíso terrestre! O segundo descreve as aventuras dos cavaleiros da Távola Redonda, da corte do rei Artur, que partem em busca de um

objeto misterioso e sagrado, o Graal; mas pouco a pouco esses cavaleiros descobrem que a busca em que estão envolvidos é de natureza espiritual, e que o Graal é uma entidade impalpável; por isso só os mais puros, Galaad e Perceval, podem alcançá-lo.

Já vemos por esses exemplos que, se as categorias do espiritual e do material se opõem, não é de modo algum no sentido de que as duas sejam incompatíveis e os relatos sejam exemplo exclusivamente de uma espécie ou de outra. Muito pelo contrário, estão quase sempre presentes simultaneamente, variando somente as proporções e as hierarquias. O livro de Mandeville é lido antes de tudo como um relato de aventuras, mas é ao mesmo tempo uma obra edificante. *A busca do Santo Graal*, por vez, é um exemplo de reinterpretação espiritual, de recuperação cristã de lendas que, na origem, não tinham absolutamente o mesmo significado. Mas qualquer que seja a intenção inicial dos autores, os novos leitores e seus guias, os comentadores, podem sempre dar um sentido espiritual onde não havia nenhum (ou um sentido diferente daquele que tinha na origem): as viagens justamente prestam-se muito bem a isso. Logo, desde a época helenística, decidiu-se ver no retorno de Ulisses a Ítaca apenas uma imagem da fuga das belezas sensíveis na direção da Beleza ideal: Homero transformou-se assim numa ilustração de Platão. Os relatos particulares podem, portanto, ocupar todas as posições imagináveis ao longo de um eixo que vai do puramente exterior ao puramente interior. As cartas de Américo Vespúcio encontram-se em algum lugar no meio do caminho: há por certo o relato de algumas viagens reais, mas há também o mito da Idade de Ouro. Thomas More, que se inspira nele entretanto, está infinitamente mais perto do pólo espiritual; Pitafetta, o narrador da primeira viagem ao redor do mundo, aproxima-se, por sua vez, muito mais do pólo material: em lugar de construir uma utopia, contenta-se em narrar um périplo.

Se a oposição do espiritual e do material não permite classificar os relatos (mas somente compreendê-los melhor), não ocorre o mesmo, entretanto, com uma segunda oposição para a qual contribuem essas mesmas categorias, mas dessa vez no interior de um só e único texto. A relação entre viagem interior e viagem exterior vai da cumplicidade à

hostilidade: eis a nova antítese. Isso quer dizer que em nossa civilização, que privilegia o espiritual em detrimento do material (mas não é a única a fazê-lo), a viagem real será, algumas vezes, exaltada, como encarnação ou prefiguração da viagem espiritual, e outras, denegrida, na medida em que é necessário preferir o interior ao exterior.

Na origem, a religião cristã parece inclinada à cumplicidade, e favorece para tanto o estabelecimento de uma relação metafórica entre viagem exterior e viagem interior. Acaso Cristo não diz: “Eu sou o caminho”? Não envia seus discípulos pelo mundo? Mas as coisas mudam rapidamente e, desde a instalação do cristianismo como doutrina oficial, começa-se a valorizar o deslocamento no espaço para privilegiar a busca imóvel. Um antigo autor cristão, dirigindo-se a outros monges, diz: “Fica na tua cela e ela te ensinará tudo. Como os peixes morrem fora da água, os monges perecem fora de suas celas”. Sair de casa é participar daquele espírito de diversão que irá fustigar, bem mais tarde, Pascal. No fim do século XVII, nas *Aventuras de Telêmaco*, variante cristã da *Odisseia*, Fénelon parece esquecer que está fazendo um relato de viagem (ainda que imaginário), e é no interior mesmo das viagens materiais que acaba por estigmatizá-las. Os habitantes da Bética, país que encarna a Idade de Ouro, são hábeis navegadores; mas não menosprezam menos os resultados de sua própria arte, isto é, as viagens, assim como os que as empreendem. “Se essa gente – dizem eles – tem suficientemente em seu país o que é necessário à vida, que vai buscar em outro?” (FÉNELON, 1987, p.270). Ainda mais perto de nós, Chateaubriand (1972, v.2, p.966) conclui, no fim de suas *Mémoires d'outre-tombe*, com um espírito fiel ao mesmo tempo ao cristianismo e ao antigo estoicismo: “O homem precisa viajar para crescer; ele traz consigo a imensidade.”

Se a viagem for apenas vaidade, ocorrerá o mesmo com seu relato. No livro de Fénelon, é o que aprende, à própria custa, Telêmaco, que se deleitava em entreter Calipso com o relato de suas andanças. “O amor de uma glória vã vos fez falar sem prudência, censura-o Mentor. Quando, ó Telêmaco, sereis sábio o bastante para nunca falar por vaidade?” (FÉNELON, 1987, p.177). É verdade que a própria existência de um relato implica necessariamente a valorização de seu objeto (uma vez que merece

ser evocado), e portanto uma certa satisfação de seu narrador. Quanto a seu próprio relato, Fénelon não demonstra nenhuma ambigüidade sobre o assunto: o que o interessa nessas “aventuras” não é o prazer que poderíamos obter da viagem, mas as “[...] verdades necessárias para o governo[...]”, apresentadas em uma forma divertida ao futuro príncipe, destinatário da obra.

Tal atitude não caracteriza exclusivamente a tradição cristã. Para nos transportar num momento até a China (outra viagem!), o *tao* de Lao Tsé designa apenas e tão-somente o caminho; mas, aqui também, o simples deslocamento no espaço é desvalorizado. Os homens da Idade de Ouro, segundo Tchouang Tsé, não são muito diferentes dos habitantes da Bética, segundo Fénelon: “Estão contentes ficando em casa. Pode bem acontecer que a aldeia vizinha seja tão próxima que se possam ouvir os cães que latem e os galos que cantam lá, mas as pessoas poderão envelhecer e morrer sem jamais terem ido lá.” (WALEY, 1949, p.71-72). E, como Chateaubriand (1972), Lié Tsé, outro autor taoísta do século IV a.C., prefere as viagens ao interior de si mesmo.

Aqueles que se sacrificam muito para as viagens exteriores não têm idéia do modo de organizar as visitas que podem ser feitas no interior de si mesmos. Aquele que viaja para fora é dependente de coisas exteriores; aquele que faz visitas interiores pode encontrar em si mesmo tudo o que necessita. Essa é a maneira mais elevada de viajar; ao passo que é pobre uma viagem que depende de coisas exteriores. (WALEY, 1949, p. 43).

Em nossa época, as culturas outrora isoladas entraram em contato (ainda o efeito das viagens!), e não seria mais possível distinguir com precisão entre as diferentes fontes, orientais ou ocidentais, desse misticismo que, em nome da superioridade do interior sobre o exterior, deprecia as viagens. Ao longo de uma de suas primeiras viagens à América Latina, o poeta Henri Michaud (1974, p.120) descobre a vaidade delas e conclui: “Pode-se muito bem encontrar sua verdade observando quarenta e oito horas uma tapeçaria qualquer.” Mas ele não segue sua própria

recomendação e parte de novo, para a Ásia desta vez; e chega todavia à mesma conclusão, apesar de a filiação ser agora oriental.

E agora, diz Buda a seus discípulos,
No momento de morrer:
Doravante, sede vossa própria luz, vosso próprio refúgio.
Não procureis outro refúgio.
Buscai refúgio apenas em vós mesmos.
.....
Não vos ocupeis com os modos de pensar dos outros.
Permaneçei em vossa ilha,
Devotados à Contemplação. (MICHAUD, 1974, p.233)

Diante dessas tradições, que podem ser consideradas dominantes e que desvalorizam a viagem, encontramos outras, igualmente abundantes, mesmo sendo menos gloriosas, nas quais a viagem é louvada – não porque a viagem material seja preferível à espiritual, mas porque a relação entre as duas pode ser mais de harmonia do que de oposição. Novamente esses deslocamentos do corpo pretendem a educação da alma. “Se a água de um lago fica imóvel, torna-se estagnada, lamacenta e fétida; fica clara somente quando se move e corre. O mesmo acontece com o homem que viaja”: é o que nos ensina a velha sabedoria árabe. O Ulisses de Dante, no momento mesmo em que é condenado a sofrer no oitavo círculo do inferno, parece ter estabelecido uma relação perfeitamente equilibrada entre viagens interior e exterior: desloca-se no espaço para conhecer o mundo, e mais particularmente os vícios e as virtudes humanas, e exorta seus companheiros a segui-lo, pois não “foram feitos para viver como brutos, / Mas para serem guiados por ciência e virtude” (canto XXVI). Montaigne (1967, p.26) está bem próximo disso: a viagem nos oferece o melhor meio, diz ele, “de polir nosso cérebro pelo contato com os outros”; ainda que o objetivo fosse o conhecimento de si mesmo, a viagem não é menos indispensável: é explorando o mundo que se começa a se descobrir. “Esse vasto mundo.. é o espelho em que precisamos nos olhar para nos conhecermos bem.” E inúmeras viagens provaram, por seu exemplo, que partilhavam dessas mesmas convicções.

Devemo-nos contentar em constatar o confronto das duas tradições ou podemos legitimamente preferir uma à outra? Percebe-se claramente em que sentido a contemplação da tapeçaria pendurada na parede pode trazer o mesmo conhecimento que o deslocamento no espaço, ou até mesmo maior, pois favorece a concentração e a meditação. Mas, apesar de tudo, chega-se rapidamente aos limites desse solipsismo. A existência dos outros ao nosso redor não é um puro acidente, os outros não são simplesmente sujeitos solitários, comparáveis ao *eu* mergulhado em sua meditação; também fazem parte dele: o *eu* não existe sem um *tu*. Não se pode chegar ao fundo de si excluindo-se os outros. O mesmo se dá com os países estrangeiros, com as culturas diferentes: aquele que só conhece o seu corre sempre o risco de confundir cultura e natureza, de instituir o hábito como norma, de generalizar a partir de um exemplo único: ele mesmo. Os habitantes da Bética devem visitar outros países além do seu (e, portanto, empreender viagens) para buscar o que é necessário à vida do espírito, não à do corpo. E os aldeões de Tchouang Tsé podem descobrir, no vilarejo visinho, outra coisa além dos cães e dos galos (que provavelmente se parecem muito com os que já conhecem, efetivamente): outros homens e mulheres, cuja visão de mundo difere, mesmo que levemente, da sua; o que, em compensação, poderia modificá-los e incitá-los a um pouco mais de justiça.

A articulação entre viagens espirituais e viagens materiais modificou-se com o advento dos tempos modernos. Se partíssemos não de categorias preestabelecidas, porém da massa de relatos existentes, poderíamos dizer que a oposição usual diz respeito mais ao *emprego* que se faz deles do que de sua própria *natureza*; essa mudança está de acordo com a subjetivação crescente do mundo em que vivemos. Mais do que de uma viagem espiritual, falaremos agora de um relato alegórico (já que a alegoria indica outra coisa além do que significa), em que a viagem é apenas um pretexto do autor para exprimir suas opiniões. Contudo, não há um termo consagrado; os românticos falavam de um gênero que chamavam, por oposição à alegoria, *tautegoria*, que se explica por si só. Vemos que a oposição é a mesma que estrutura a identidade ocidental há muitos séculos: as duas espécies de relatos de viagem se opõem como a

autonomia e a heteronomia, o fato de encontrar sua razão em si mesmo ou fora de si; ou ainda como essas formas de organização social que são o individualismo e o holismo tradicional, a sociedade dos indivíduos que se julgam livres e iguais e a comunidade dos membros de um grupo, que dependem em seu destino dos hábitos e das decisões desse grupo. Tratando-se de relatos de viagem, o termo mais apropriado para designar os relatos não alegóricos talvez fosse *impressionista*, pois é historicamente atestado e sugere bem que o viajante se contenta em nos comunicar suas impressões, sem procurar nos ensinar “outra coisa”.

Na Europa ocidental, houve incontestavelmente um movimento de relatos alegóricos para relatos impressionistas. Os exemplos dessa transição são numerosos; mas nenhum parece mais eloqüente do que o de Chateaubriand. Esse escritor realizou de fato duas grandes viagens, ou, como ele próprio diz, peregrinações ao Ocidente e ao Oriente. Jovem, vai à América do Norte; traz dali um diário de viagem e, sobretudo, uma epopéia, *Os Natchez*, da qual extrai dois fragmentos que lhe trarão a glória: *Atala* e *René*. Quinze anos mais tarde, parte na direção oposta: Atenas, Jerusalém, Egito e Tunísia; o relato de viagem intitula-se agora *Itinerário de Paris a Jerusalém* e fornece o protótipo de inúmeros relatos posteriores. O próprio Chateaubriand procurou formular a relação entre suas duas viagens: é a natureza oposta à cultura, diz ele às vezes, ou ainda: a civilização do futuro e a do passado. Mas, de nosso ponto de vista, a oposição mais expressiva está no gênero dos dois relatos: o da América é alegórico, o do Oriente, impressionista. O primeiro submete as observações do viajante a um desenho preconcebido que elas estão destinadas a ilustrar; o segundo negligencia o mundo e se concentra no eu, do qual relata as impressões sucessivas.

Se perguntarmos hoje ao leitor desprevenido o que espera de um relato de viagem, certamente terá dificuldades em dar-nos uma resposta detalhada; e entretanto essa expectativa existe e constitui uma das vertentes do que chamamos de gênero literário (sendo a outra vertente a interiorização dessa mesma norma pelos escritores). A expectativa não é a mesma hoje que no século XVI: os próprios textos não mudam, mas são

lidos com olhos diferentes. Gostaria de propor aqui uma hipótese sobre a natureza de nossa expectativa contemporânea.

A primeira característica importante do relato de viagem, tal como imagina – inconscientemente – o leitor de hoje, parece-me ser uma certa tensão (ou um certo equilíbrio) entre o sujeito observador e o objeto observado. É o que designa, a seu modo, a denominação “relato de viagem”: relato, isto é, narração pessoal e não descrição objetiva, mas também viagem, um marco, portanto, e circunstâncias exteriores ao sujeito. Se só um dos dois ingredientes figurar, deixamos o gênero em questão para passarmos a um outro. Por exemplo, *Da democracia na América* pende muito para a descrição de seu objeto para fazer parte dele, mesmo quando Tocqueville se refere esporadicamente às circunstâncias nas quais ele tinha obtido essa ou aquela informação. No outro extremo, se o autor só falar de si mesmo, sairemos também do gênero. O limite, de um lado, é a ciência; de outro, a autobiografia; o relato de viagem vive da interpenetração das duas.

Mas há ainda uma segunda característica do gênero que a designação não comporta e que é também muito importante: a localização das experiências contadas pelos relatos no tempo e no espaço. No espaço, o “verdadeiro” relato de viagem, do ponto de vista do leitor atual, narra a descoberta dos *outros*, selvagens de regiões longínquas ou representantes de civilizações não européias, árabe, hindu, chinesa etc. Uma viagem à França não dá um “relato de viagem”. Não que os exemplos sejam inexistentes; entretanto falta forçosamente esse sentimento de alteridade em relação aos seres (e às terras) evocados. Existem, é claro, viagens à Itália (é uma especialidade francesa, mas não exclusiva) de Montaigne, do presidente de Brosses, de Sthendal. Mas justamente, nesse caso, é preciso citar nomes próprios, ao passo que o autor típico do relato de viagem não é um escritor profissional; é alguém que pega da pena quase contra sua vontade, e porque se sente portador de uma mensagem excepcional; uma vez expedida a mensagem, apressa-se à voltar a sua existência normal de não-escritor. Além disso, muitos desses relatos são anônimos. Uma viagem à Itália, no entanto, não tem em si nada de excepcional, e os italianos não

são radicalmente diferentes dos franceses; é somente o autor que pode justificar a existência do relato.

A localização temporal é talvez mais difícil de estabelecer; mas estou convencido de que também é real. Hoje em dia, escrevem-se relatos de viagem e o próximo folhetim do *Monde* bem poderia ser uma deles. Entretanto, nota-se uma diferença entre os livros publicados nas coleções usuais de relatos de viagem e esses textos estritamente contemporâneos. É que falta neles uma certa distância (não somente nos meios financeiros exigidos pela empreitada) entre o autor da narração e seu leitor. Penso então que, ao lado da primeira relação de alteridade, a existente entre o narrador e o objeto de sua narração, há uma outra, mais atenuada, é verdade, entre o leitor e o narrador que não devem participar exatamente do mesmo quadro ideológico. A descoberta que o narrador faz do outro, seu objeto, o leitor a repete em miniatura, em relação ao próprio narrador; o processo de leitura imita, em certa medida, o conteúdo do relato: é uma viagem no livro. Essa distância entre narrador e leitor não pode ser fixada com exatidão; mas eu diria, para marcar o limite, que é preciso pelo menos uma geração separando os leitores dos autores.

E no máximo? Os relatos de viagem desde sempre... ou pelo menos desde Heródoto. Entretanto, aqui também percebo um limite. O primeiro “verdadeiro” relato de viagem (sempre do ponto de vista do leitor de hoje) parece-me ser o de Marco Pólo; e não vejo um acaso no fato de esse livro desempenhar um papel decisivo na partida de Cristóvão Colombo, ele próprio inspirador de tantos outros viajantes. Antes de Marco Pólo, na Antiguidade, na Idade Média, muitos viajantes nos relatam sua experiência, mas eles não são, agora, estrangeiros: tão estrangeiros quanto as regiões que visitam. A Grécia de Heródoto não é menos estrangeira que seu Egito, mesmo se a perspectiva narrativa privilegia uma em detrimento do outro. Ora, é aí que eu veria a característica essencial de nosso gênero: o narrador deve ser diferente de nós, mas não muito diferente, e em todo caso não tão diferente quanto são para nós os seres que constituem o objeto de seu relato. O narrador típico será portanto um europeu, pertencente ao longo período que vai do Renascimento até, digamos, 1950.

Mas, se me seguiram até aqui, é necessário dar um passo a mais. É que esse mesmo período recebe, na história da Europa ocidental, um nome que tem relação precisamente com a percepção do outro: o colonialismo. Se fosse necessário levar em conta esta característica estrutural na denominação do gênero, deveríamos então nomeá-lo: relatos de viagens coloniais.

A coisa salta aos olhos se abordamos a questão por um outro lado. Quem são os autores desses relatos? Soldados conquistadores, mercadores, missionários, isto é, os representantes de três formas de colonialismo, militar, comercial, espiritual; ou então se trata de exploradores que se colocam a serviço de uma ou outra dessas três categorias. Não são os únicos a viajar, entretanto, nem os únicos a narrar seus pêniplos. Mas quando os membros de outros grupos escrevem, isso não resulta em “relatos de viagem”. Os sábios vão produzir descrições da natureza ou dos homens que, apesar de exprimir ainda a ideologia colonialista, deixam de lado a experiência pessoal. Os poetas escreverão poesia, como deve ser, e pouco nos importa saber, no fundo, se foi durante uma viagem ou não. Os aventureiros, por sua vez, podem fazer relatos de aventuras, sem se preocupar com as populações com que cruzam. Para assegurar a tensão necessária ao relato de viagem, é preciso a posição específica do colonizador: curioso com o outro e seguro de sua própria superioridade.

Mas é certo evocar o colonialismo para explicar as reações atuais dos leitores, já que, pelo menos em sua forma clássica, pode ser considerado morto? O colonialismo à moda antiga não é exatamente nosso problema, é verdade; mas, ao mesmo tempo, a descolonização também não o é. Como vivemos hoje nossa relação com os outros? Somos todos favoráveis ao direito dos povos à autodeterminação e professamos a fé na igualdade natural das raças. Todavia, não deixamos de crer na superioridade de nossa civilização sobre “a” deles; por que o faríamos se todos parecem querer nos imitar e sonham apenas vir trabalhar em nossos países?

Aí está o que poderia explicar a reputação de que ainda hoje gozam os relatos de viagem de outrora. Da primeira à última linha, esses textos exalam o sentimento de nossa superioridade. Não falo somente dos

autores declaradamente racistas, como Stanley, mas também dos viajantes mais benevolentes, mesmo aqueles que, como Cabeza de Vaca, Staden ou Guinard, foram vencidos, prisioneiros ou escravos, o essencial não está no conteúdo do enunciado, mas no fato mesmo da enunciação, que está sempre do nosso lado; de acordo com a fórmula de Marx, “eles não podem se representar a si mesmos; precisam ser representados”. Conservamos então, como leitores de hoje, as vantagens da ideologia colonialista; mas ao mesmo tempo tiramos proveito do período da descolonização, pois sempre podemos nos dizer também: mas esses autores *não somos nós*. Para isso serve o distanciamento tão apreciado por Brecht, exercido aqui em relação aos narradores dos relatos: permite-nos preservar nosso prazer, sem ter de padecer as censuras que poderiam ser dirigidas a nossos irmãos mais velhos.

Ao preparar minha viagem ou ao chegar a um país estrangeiro, compro, além de um guia prático, um relato de viagem um pouco antigo. Por quê? Porque me oferece o prisma do qual necessito exatamente para aproveitar bem minha viagem: uma imagem dos outros um pouco caricatural que me permite constatar com satisfação todo o caminho percorrido, separando-me do narrador, mas suficientemente exata, claro, sob muitos pontos, para me assegurar de minha própria superioridade; uma imagem do viajante, com a qual me identifico e me distancio e que me tira então todo e qualquer sentimento de culpa.

Mas enfim, dirá meu leitor exasperado, é tão grave que a imagem dos índios nesses relatos não esteja de acordo com a realidade? Não vamos também passar toda a vida chorando a sorte dos indígenas de todos os países! Basta e mudemos de assunto. Que tal irmos assistir a um *bang-bang* esta noite?

TODOROV, T. The Journey and its Report. **Revista de Letras**, São Paulo, v.46, n.1, p.231-244, Jan./June 2006.

- **ABSTRACT:** What is *not* a journey? The journey coincides with life: not more, not less: and what is this if not a passage from birth

to death? Displacement is the first and most obvious index of such change. In this sense, journey and report are mutually implicated.

- **KEYWORDS:** Journey. Narrative. Displacement.

Referências

CHATEAUBRIAND, F. R. de. **Mémoires d'outre-tombe**. Paris: Ministère de l'Éducation Nationale, 1972. 2v.

FÉNELON, F. de. **Aventures de Télémaque**. Paris: Garnier, 1987.

MICHAUD, H. **Ecuador**. Paris: Gallimard, 1974.

MONTAIGNE, M. de. Essais. In: _____. **Ouvres complètes**. Paris: Gallimard, 1967. v.1.

TODOROV, T. Le voyage et son récit. In: _____. **Les morales de l'histoire**. Tradução de Lea Mara Valezi Staut. Paris: Grasset, 1991. p.95-108.

WALEY, A. **Trois courants de la pensée chinoise**. Paris: Payot, 1949.