

Do “si mesmo” ao “outro”: ser, conviver, transformar From “oneself” to the “other”: to be, to live together, to transform

Renato Barros de Castro¹

Resumo: Segundo Ette (2008), o conceito de convivência adquire importância capital para a literatura e a transformação que ela propicia ao leitor, sobretudo no âmbito da narrativa de viagem. Falar no “outro”, hoje, leva a pensar em uma identidade cultural distinta. Porém, esse “outro” pode ser algo menos previsível como a natureza ou o meio ambiente, de que o ser humano tantas vezes se crê dissociado. A alteridade, conforme analisada aqui, além de abordar o conceito de “estrangeiro” de Kristeva (1988), também inclui a natureza; esse “novo outro”, afinal, também diz respeito à ecologia e à sustentabilidade (Schmidt [2015] e Krenak [2020]), bem como ao modo de o autor, viajante ou leitor se responsabilizar e tomar consciência do mundo do qual participa. Não seria papel da literatura intermediar a compreensão de que a humanidade segue rumos perigosos (culminando na pandemia atual) e refletir a dessubjetivação e abandono do antropocentrismo?

Palavras-chave: Convivência; Dessubjetivação; Alteridade; Narrativa de viagem.

Abstract: According to Ette (2008), the concept of coexistence acquires capital importance for literature and the transformation it provides to the reader, especially in the travel narrative. Talking about the “other”, today, leads one to think of a distinct cultural identity. However, this “other” may be something less predictable, like nature or the environment, from which human beings so often believe they are dissociated. Otherness, as analysed here, besides addressing Kristeva’s (1988) concept of “foreigner”, also includes nature; this “new other”, after all, also concerns ecology and sustainability (Schmidt [2015] and Krenak [2020]), as well as the author’s, traveller’s or reader’s way of taking responsibility for and becoming aware of the world in which they participate. Would it not be the role of literature to mediate the understanding that humanity follows dangerous paths (culminating in the current pandemic) and to reflect the desubjectivation and abandonment of anthropocentrism?

Keywords: Coexistence; Desubjectivation; Alterity; Travel narrative.

I. Introdução: o estrangeiro de si mesmo

O exercício de tentar compreender o outro a partir dele mesmo e não a partir do ponto de vista de quem o vê é o que justifica a existência de livros como *Viagem à Itália*, *Danúbio* ou *Microcosmos*: muito mais do que viajar por fronteiras geográficas, eles

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

pretendem levar o leitor a refletir sobre seu próprio poder de ação em um mundo tão diverso e multicultural.

Se Goethe (2017) volta-se preferencialmente para o interior de si, o movimento de Magris (2008) é feito em outra direção, que caminha, com o apagamento do “eu” e uma busca pela dessubjetivação, para um “nós” que possui uma história em comum e – a despeito de tudo – contas a prestar com a História, esta outra espécie de “espaço” a que o ser humano é obrigado a compartilhar.

A convivência, o “viver-com”, torna-se, portanto, um elemento de importância capital para a realidade contemporânea, para suas múltiplas realidades, e que, em primeiro lugar, deve ser buscada por meio da ação, a despeito de tudo o que separa o indivíduo. Esta convivência (desde já entendida aqui como tolerante e construtiva), é vista, aqui, como resultado de um posicionamento crítico e de uma reflexão que conduza à ação, fazendo coincidir, dessa forma, o movimento de partida do “si mesmo” à chegada a uma compreensão efetiva do “outro”, em uma perspectiva que se alinha à visão de Ette (2012) conforme expressa na obra *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies* (“Convivência. Literatura e vida após o paraíso”, em tradução livre).

59

Desse modo, antes da análise do papel do leitor quanto às narrativas de viagem, hoje, bem como sobre as formas de viajar e produzir esse gênero literário na contemporaneidade, é preciso, porém, retomar o debate sobre esse “eu” e esse “outro” a fim de lançar ainda mais luz sobre os questionamentos que ambos suscitem, bem como vislumbrar a possibilidade de se construir, reflexivamente, um traço de união entre eles, isto é, a possibilidade de uma convivência, ainda nos termos de Ette (2012). Dessa forma, para melhor compreender a viagem do “eu” ao “outro”, é possível recorrer mais uma vez ao conceito de “estrangeiro” de que fala Julia Kristeva (1988, p. 9), e que corresponde àquele que habita todos os indivíduos, indistintamente, ao mesmo tempo em que também equivale à face oculta da identidade deles.

Aludindo ao termo alemão *unheimlich*, de que se serviu Freud (1985) para nomear um trabalho² a respeito de um conto de Ernst Theodor Amadeus Wilhelm Hoffmann (1776-1822), a saber, *Der Sandmann* (O homem de areia, de 1816), Kristeva (1988) ressalta que o adjetivo contém um sentido aproximado de “*inquiétante étrangeté*” (estranheza inquietante), porquanto tem sentido contrário ao de *heimlich* (entendido pela autora como “estranho familiar”), termo que tanto já engloba o sentido de “familiar” quanto de

² *Das Unheimliche*, de 1919.

“secreto, escondido, tenebroso”. Como explica Schelling apud Freud (1985, p. 270): “Unheimlich [est] tout ce qui devait rester un secret, dans l'ombre, et qui en est sorti”³.

Assim, a autora ressalta que aquilo que é “estranhamente inquietante” corresponderia ao que *já havia sido* familiar e que, em certas condições, se manifesta, conduzindo à conclusão de que o “outro” é o seu “próprio” inconsciente. Para especificar que “familiar” seria esse e a que “passado” se refere, Kristeva (1988, p. 270-271) esclarece, aludindo à compulsão à repetição que acompanha o sentimento da “inquietante estranheza” como a mesma que rege o próprio inconsciente: “Freud note que le moi archaïque, narcissique, non encore délimité par le monde extérieur projette hors de lui ce qu'il éprouve en lui-même comme dangereux ou déplaisant en soi, pour en faire un *double étranger*, inquiétant, démoniaque”⁴.

Esse duplo, seria, portanto, uma estratégia de defesa do indivíduo, dividido entre o “bem” e o “mal”⁵. Em *Sol negro*, Kristeva (1987, p. 253) aprofunda essa visão sobre o *duplo*: “Un double peut fixer pour un temps l'instabilité du même et lui donner une identité provisoire, mais il creuse surtout le même en abîme, il ouvre en lui un fond insoupçonné et insondable. Le double est le fond inconscient du même, ce qui le menace et peut l'engloutir”⁶.

Retomando-se a obra *Nous, étrangers à nous-mêmes* (*Nós, estrangeiros de nós mesmos*), Kristeva (1988) analisa, a propósito, se o “estrangeiro” a que correspondia o “inimigo” nas sociedades primitivas poderia desaparecer nas sociedades modernas, uma vez envolvidas em um processo de integração econômica e política envolvendo todo o planeta. Desse modo, para a autora, isso acaba por levar a sociedade a refletir sobre novos modelos de “alteridade”, mesmo a despeito do individualismo marcante do homem moderno:

La violence du problème posé par l'étranger aujourd'hui tient sans doute aux crises des constructions religieuses et morales. Elle est due surtout au fait que l'absorption de l'étrangeté proposée par nos sociétés se révèle inacceptable pour l'individu moderne, jaloux de sa différence non seulement nationale et éthique, mais essentiellement subjective, irréductible. (KRISTEVA, 1988, p. 10-11)

³ “Unheimlich [é] tudo o que devia manter-se em segredo, na sombra, mas veio à luz” [Tradução do autor].

⁴ “Freud observa que o eu arcaico e narcisista, ainda não delimitado pelo mundo exterior, projeta para fora dele aquilo que considera perigoso ou desagradável em si mesmo, para fazer dele um duplo estranho, perturbador, demoníaco. [Tradução do autor].

⁵ Ou melhor: entre o bem e o mal em si mesmo.

⁶ “Um duplo pode fixar por um tempo a instabilidade do mesmo e dar-lhe uma identidade temporária, mas o escava o mais fundo no abismo, abrindo-lhe um fundo insuspeito e insondável. O duplo é o fundo inconsciente do mesmo, que o ameaça e que pode engoli-lo”. [Tradução do autor].



Para a autora, o nacionalismo, a partir da Revolução Francesa (ou “burguesa”), tornou-se inicialmente um sintoma romântico e a seguir totalitário dos séculos XIX e XX, de modo que, se opondo às tendências universalistas, sejam religiosas ou laicas, chegando a identificar e perseguir o estrangeiro, ele não deixa de resultar no individualismo intransigente do homem de hoje (KRISTEVA, 1988, p. 10-11).

Se a questão parece ter chegado a um impasse, por outro lado Kristeva (1988, p. 11) lembra que, uma vez que o indivíduo empedernido em seu egoísmo, em seu orgulho ou em seu nacionalismo descubra “suas incoerências e seus abismos” (isto é, seu próprio “estrangeirismo” como ser no mundo), surja um novo tipo de questionamento. Este, por sua vez, não diz mais respeito ao acolhimento do estrangeiro no interior de um sistema que o anula, mas “de la cohabitation de ces étrangers que nous reconnaissons tous être”⁷. Logo, a autora pontifica: “L'étrange est en moi, donc nous sommes tous des étrangers. Si je suis étranger, il n'y a pas d'étrangers” (KRISTEVA, 1988, p. 284).

Assim, a visão da autora sobre uma projeção da sociedade em um futuro próximo diz respeito, uma vez ausente um novo laço comunitário (como a religião já o fora), a um momento inédito em que o ser humano pode ser levado a viver em uma comunidade contraditória feita de estrangeiros capazes de se aceitarem uns aos outros à proporção que se reconheçam a si mesmos como estrangeiros (KRISTEVA, 1988, p. 290). Desse modo, a sociedade *multinacional* “serait ainsi le résultat d'un singularisme extrême, mais conscient de ses malaises et de ses limites, ne connaissant que des irréductibles prêts-à-s'aider dans leur faiblesse, une faiblesse dont l'autre nom est notre étrangeté radicale”⁸ (KRISTEVA, 1988, p. 290).

Esclarecendo a visão da autora, Ette (2015, p. 277), na obra *SaberSobreViver: a (o)missão da filologia*, acredita que “com base na abordagem de Kristeva, não surgiria uma sociedade ideal sem linha divisória, mas sim a *verificação* de uma coletividade atravessada por inúmeras diferenças e fraturas, uma consciência correspondente a um ‘mundo em pedaços’”. Tal mundo, para o autor alemão, “já não se esfacela, como há poucos anos, em dois blocos, à direita e à esquerda do muro” (ETTE, 2015, p. 277).

Retomando-se o conceito de “inquietante estranheza”, por fim, pode-se dizer que ele corresponde para Kristeva (1988, p. 285) tanto como projeção quanto como uma elaboração inicial da pulsão de morte, que instala a diferença nos indivíduos da forma a

⁷ “Da coabitação desses estrangeiros que todos reconhecemos ser” [Tradução do autor].

⁸ “Seria assim o resultado de um singularismo extremo, mas consciente dos seus desconfortos e dos seus limites, conhecendo apenas os irreduzíveis prontos a ajudarem-se a si próprio em sua fraqueza, uma fraqueza cujo outro nome corresponde ao de nossa estranheza radical” [Tradução do autor].

mais desamparadora, dando-a como a última condição do ser individual para com os outros: em suma, a possibilidade de realizar-se uma convivência, onde o ser humano não seja, cada um, uma ilha separada dos(as) demais – e além disso inalcançável. Que ele ultrapasse, pois, sua condição de “sujeito insular”, retomando o contato com o alheio.

A solidão, a propósito, é outro elemento bastante recorrente em muitos relatos de viagem, seja pela condição de estrangeiro, seja pela condição de se estar distante do seu meio social. Por outro lado, é também uma forma de fazer o viajante refletir sobre tal isolamento, bem como uma reavaliação, ante a ausência, da importância de uma convivência, como é possível verificar na viagem italiana de Goethe (2017, p. 82) por meio de passagens como esta: “Em nenhum outro lugar sentimo-nos tão sós quanto no turbilhão pelo qual se avança em completo anonimato. Em Veneza talvez uma única pessoa me conheça, sendo bastante improvável que justamente ela venha a meu encontro”. Compare-se tal ideia com a assertiva de Kristeva (1988) sobre a condição de liberdade do viajante:

Libre d'attaches avec les siens, l'étranger se sent 'complètement libre'. L'absolu de cette liberté s'appelle pourtant solitude [...]. Disponible, libéré de tout, l'étranger n'est rien, n'a rien. Mais il est prêt pour l'absolu, si un absolu pouvait l'élire. 'Solitude' est peut-être le seul mot qui n'ait pas de sens. Sans autre, sans repère, elle ne supporte pas la différence, qui, seule, discrimine et fait sens⁹. (KRISTEVA, 1988, p. 23)

62

Curioso notar que esse sentimento, da mesma forma como rememorado por Goethe (2017), e que pode funcionar como um elemento de revalorização do sentido da convivência, conforme referido, esteja cada vez mais distante nos dias atuais. Quanto ao modo como as viagens são muitas vezes realizadas hoje em dia, a propósito, em grupos cada vez maiores (contrapondo-se à imagem daquele que viaja sozinho pela paisagem italiana, ou apenas na companhia de desconhecidos ou amigos pintores com quem tem muito a aprender), mesmo a solidão a que se refere o autor alemão pode ser estranha ao viajante de hoje, isto é, o turista, o que se constitui em mais um obstáculo para a descoberta do “alheio”.

⁹ “Livre de laços com os seus, o estrangeiro se sente ‘completamente livre’. O absoluto dessa liberdade chama-se, portanto, solidão [...]. Disponível, livre de tudo, o estrangeiro não é nada, não tem nada. Mas ele está pronto para o absoluto, se o absoluto pudesse elegê-lo. ‘Solidão’ é talvez a única palavra que não tenha significado. Sem nenhum outro ponto de referência, ela não suporta a diferença, o que por si só discrimina e faz sentido” [Tradução do auto].

Tanto Monga (1996) quanto Ette (2008), não sem razão, criticam severamente tal postura. Quanto ao primeiro, ele destaca a sobreposição do elemento visual a todos os outros sentidos, nas viagens, da Antiguidade aos dias de hoje, atingindo seu ápice no “Grand Tour” – do qual é possível ver como um exemplo o Goethe desejoso de se tornar pintor descrevendo o país na busca de “paisagens pictóricas”. Conforme lembra Mazzari (2018), porém, o choque com a realidade acabaria por desiludi-lo:

Se Wilhelm Meister se conscientiza [...] da falta de vocação para o teatro, algo semelhante acontecera na Itália com o próprio Goethe, que até então acalentava o projeto de tornar-se pintor. No contato direto com os velhos mestres italianos, essa aspiração é reconhecida como equivocada e o viajante toma então a decisão em prol de uma carreira literária, que norteará toda sua vida posterior (MAZZARI, 2018, p. 23).

Em *Viagem à Itália*, tal decisão só aparece ao final das jornadas de Goethe, e mais precisamente em sua *Segunda Temporada Romana* (correspondente ao período de junho de 1787 a abril de 1788), e que se encontra incompleta e é formada por correspondências, notas de viagem, retrospectos ou escritos esparsos:

A cada dia fica mais claro para mim que de fato nasci para a poesia e a literatura, e que [...] devo cultivar esse talento e ainda produzir algo de bom, uma vez que, no fogo da juventude, deixei seguir muita coisa sem estudo aprofundado. Minha longa temporada em Roma teve o mérito de permitir que eu renunciasse ao exercício das artes plásticas (GOETHE, 2017, p. 557).

Um outro autor que ressalta o entrecruzamento das viagens de Wilhelm às perambulações de Goethe na Itália é Michael Jaeger *apud* Mazzari (2018):

Os trabalhos preliminares para esse romance, para a reelaboração da *Missão teatral de Wilhelm Meister* em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, começam na Itália. E essa grande confissão terá prosseguimento, na imagem da biografia de Wilhelm, até a alta velhice – até *Os anos de peregrinação de Wilhelm Meister*. Estes são publicados, em sua segunda versão, em 1829, e com isso – de maneira significativa, se poderia dizer –, no mesmo ano em que Goethe conclui suas recordações italianas com *A segunda temporada romana*. (JAEGER *apud* MAZZARI, 2018, p. 24)

Retomando-se a discussão sobre o modo como as viagens são realizadas na atualidade, a rapidez proporcionada pelos meios de locomoção, hoje, se alia àquela com que os turistas são levados a visitar os lugares, cada vez mais rapidamente – e sem se deter a nenhum deles – na busca por capturar simplesmente o elemento visual¹⁰, o que acaba por resultar em pouco ou nenhum registro escrito: “The tourist does not write, for frantic rhythm of modern traveling allows no time for this activity”¹¹ (MONGA, 1996, p. 42). O autor destaca, além disso, que após visitar os locais que se tornaram famosos com as descobertas de seus predecessores, isto é, os realizadores do “Grand Tour”, o viajante contemporâneo só consegue encontrar satisfação em locais recém-descobertos, que se transformam imediatamente em “moda”. Desse modo, Monga (1996) lastima:

In the age of mass tourism, however, travel is a more banal experience, performed by hordes of brightly-dressed people who no longer explore. They rapidly “do” countries and cities. Their journey, well planned by travel agents, is often guided by professional tour operators, who suggest where and how the tourist can catch a glimpse of a three-star monument (*cela vaut le voyage, ou le détour*, proclaims the Michelin Guide¹². (MONGA, 1996, p. 42)

64

A respeito desse mesmo assunto, Ette (2008) também é pessimista e categórico, sobretudo no que se refere ao posicionamento do viajante atual quanto à questão da empatia e da reflexão para com os povos visitados, ressaltando que os valores de julgamento sempre partem do “si-mesmo”, muitas vezes sem considerar o outro em sua complexidade. Conforme esclarece:

Podríamos hablar del viajero occidental que entra accidentalmente en contacto con fenómenos culturales ajenos, a los que valora y juzga siempre a partir de los modelos occidentales no reflexionados (aunque se corra siempre el riesgo de la casualidad). En caso de duda acerca

¹⁰ Isto se acentua ainda mais com o advento das mídias sociais, em que os indivíduos buscam muito mais mostrar os lugares onde estão ou estiveram do que compartilhar algo que seus *followers* (“seguidores”) pudessem refletir a respeito desses mesmos locais ou de suas implicações quanto ao resto do mundo. Ao mesmo tempo, essa presença dos viajantes contemporâneos na internet acaba por levantar também uma outra questão, resumida de modo brilhante por George Orwell (2006) ao mencionar um assunto totalmente diverso (no caso, sobre a dura vida dos mendigos que não se reconhecem sua própria condição): “São como os turistas que dizem coisas mordazes sobre turistas”.

¹¹ “O turista [já] não escreve, pois o ritmo frenético das viagens modernas não dá tempo para esta atividade” [Tradução do autor].

¹² “Na era do turismo de massa, porém, viajar é uma experiência mais banal, realizada por hordas de pessoas bem vestidas que já não exploram. Elas rapidamente ‘fazem’ países e cidades. Seu itinerário, bem planejado por agentes de viagens, é frequentemente guiado por operadores turísticos profissionais, que sugerem onde e como o turista pode vislumbrar um monumento de três estrelas (*cela vaut le voyage, ou le détour* – “isto vale a viagem, ou o desvio”), proclama o Guia Michelin” [Tradução do autor].

de riesgos o efectos secundarios, consúltase la oficina de viajes o la guía turística¹³. (ETTE, 2008, p. 55-56)

A era do turismo de massa (construída com todo um percurso histórico que a faz funcionar do modo como opera hoje, ressalte-se), apaga, assim, a descoberta do “outro”, como já advertia o próprio Lévi-Strauss (1955). Para o antropólogo francês, houve um tempo remoto em que a viagem confrontava o viajante com civilizações radicalmente distintas, ocasião que se tornou cada vez mais rara:

Que ce soit dans l'Inde ou en Amérique, le voyageur moderne est moins surpris qu'il ne reconnaît. En choisissant des objectifs et des itinéraires, on se donne surtout la liberté de préférer telle date de pénétration, tel rythme d'envahissement de la civilisation mécanique à tels autres. La quête de l'exotisme se ramène à la collection d'états anticipés ou retardés d'un développement familial. Le voyageur devient un antiquaire, contraint par le manque d'objets à délaissier sa galerie d'art nègre pour se rabattre sur des souvenirs vieillis, marchandés au cours de ses promenades au marché aux puces de la terre habitée¹⁴. (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 93-94)

65

A crítica mordaz de Lévi-Strauss (1955), uma das mais ferinas que se tem acerca da era do turismo de massa, encontra apoio em muitos autores contemporâneos como Roman Krznaric (2013), outro impiedoso crítico que, em seu artigo *Empatia*, integrante da obra *A arte de viver*, menciona o romancista Ian McEwan (1948), para quem “Imaginar como é ser uma pessoa diferente da que somos está no cerne de nossa humanidade, [...] é a essência da compaixão e o início da moralidade” (McEWAN apud KRZNARIC, 2013, p. 69).

A partir de tal premissa, Krznaric (2013, p. 86) menciona o escritor George Orwell (1903-1950), autor de uma narrativa de viagem pouco conhecida em meio a trabalhos tão reconhecidos pela crítica como *1984* e *A revolução dos bichos*. – O que, mais uma vez, pode ser representativo do quanto as narrativas de viagem, a despeito de toda sua força e mesmo quando são, como é o caso de Orwell (2006), escritas com o propósito direto

¹³ “Poderíamos falar do viajante ocidental que entra acidentalmente em contato com fenômenos culturais alheios, aos quais valoriza e julga desatenciosamente a partir de modelos ocidentais. Em caso de dúvida sobre riscos ou efeitos secundários, consulta-se a agência de viagens ou o guia turístico” [Tradução do autor].

¹⁴ “Seja na Índia ou na América, o viajante moderno se surpreende menos do que assume. Ao escolher objetivos e itinerários, ele se dá sobretudo a liberdade de preferir uma data de penetração, um ritmo de invasão da civilização mecânica a outras. A busca do exotismo resume-se à coleção de estados antecipados ou atrasados de uma evolução familiar. O viajante torna-se antiquário, forçado pela falta de objetos a abandonar a sua galeria de arte negra para recair sobre velharias, negociadas durante seus passeios no mercado de pulgas da terra habitada” [Tradução do autor].

de despertar no leitor a empatia para com o “outro”, apenas continuam a permanecer à sombra dos gêneros canônicos e hegemônicos.

Trata-se da obra *Na pior em Paris e Londres*, que, para Raymond Williams (2001), é representativa das duas figuras que Orwell (2006) desempenhou no início de sua carreira, a saber, a de exilado e a de “vagabundo”, correspondentes à figura de um intermediário, o repórter:

El vagabundo, en términos literarios, es el “reportero”, y cuando el reportero es bueno, su trabajo tiene los méritos de la novedad y de cierto tipo especializado de immediatez. El reportero es un observador, un intermediario: es improbable que entienda con alguna profundidad la vida sobre la que escribe (el vagabundo de su propia sociedad o su propia clase que mira a outro, y pese a ello lo hace inevitablemente desde afuera).¹⁵ (WILLIAMS, 2001, p. 241)

Discordando de Williams (2001) parcialmente quanto ao exposto, *Na pior em Paris em Londres*, trata-se, na verdade, de uma obra que foge de qualquer enquadramento de gênero, e, por outro lado, consegue atingir a profundidade que parece lhe negar o crítico. Se, nos meios de comunicação atuais, o repórter em geral não consegue se aprofundar naquilo que transmite por conta dos processos inerentes à produção editorial das matérias e a velocidade com que cada vez mais ela tem de ser repassada ao público, nada disso se aplica diretamente ao caso de Orwell (2006), que, mesmo desempenhando deliberadamente o papel de “vagabundo” e de repórter dispôs de tempo suficiente para deixar amadurecer a sua experiência como mendigo nas ruas de duas grandes capitais europeias, a despeito das condições precárias a que se submeteu (note-se ainda que, na segunda parte da obra, o autor retirou-se das ruas para escrever comodamente a partir de seu quarto londrino).

Esclarecendo melhor o contexto de produção da obra, é preciso ressaltar que ela diz respeito à decisão do autor indo-britânico de escolher viver em condições precárias para poder descrevê-las a fim de despertar a consciência dos leitores para o modo de vida dessa população “invisível” que habita as grandes cidades, em subempregos e condições degradantes, mantidas por desejos e luxos dispensáveis das classes mais favorecidas, e que, além disso, não conseguem contar com nenhum apoio da classe

¹⁵ “O vagabundo, em termos literários, é o ‘repórter’, e quando o repórter é bom, seu trabalho alcança os méritos da novidade e um certo tipo de imediatismo especializado. O jornalista é um observador, um intermediário: é pouco provável que compreenda com alguma profundidade sobre a vida a respeito da qual escreve (o vagabundo da sua própria sociedade ou da sua própria classe que olha para o exterior, mas inevitavelmente de fora). [Tradução do autor].

intelectual, que, a seu ver, prefere manter-se distante dessa realidade por acreditar que “qualquer liberdade concedida aos pobres é uma ameaça a sua própria liberdade”. Desse modo, “prevendo alguma sinistra utopia marxista como alternativa, o homem instruído prefere manter as coisas como estão” (ORWELL, 2006, p. 137). Ou seja: de acordo com o seu ponto de vista, o intelectual escolhe ficar do lado dos ricos.

A propósito dessa questão, Raymond Williams (2001) ressalta, por outro lado, o efeito paradoxal do conjunto da obra do autor:

El efecto total de la obra de Orwell es un efecto de paradoja. Él era un hombre humano que comunicaba un grado extremo de terror inhumano; [...] Orwell era un socialista que popularizó una crítica severa y prejudicial del socialismo y sus adherentes. Era un creyente de la igualdad y un crítico de la clase, que fundó su obra [...] en un profundo supuesto de desigualdad inherente y diferencia de clases ineludible¹⁶. (WILLIAMS, 2001, p. 238).

Retomando-se a visão a respeito da indiferença de uma classe intelectual quanto ao universo dos mais pobres, ela é corroborada por autores como Philippe Lejeune (2008), que na obra *Je est un autre: l'autobiographie, de la littérature aux médias* (incluído na tradução para a língua portuguesa [2008] sob o título *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*), destaca que a única forma de os menos favorecidos economicamente ganharem “voz” e se fazerem ouvidos passa pelo circuito de uma elite intelectual, cujo interesse (ou seja, empatia) ou desinteresse (indiferença deliberada) é crucial para que este “outro” tenha voz. Lejeune (2008, p. 113), dessa forma, destaca que escrever e publicar uma narrativa a respeito da própria vida “foi por muito tempo, e ainda continua sendo, em grande medida, um privilégio reservado aos membros das classes dominantes. O ‘silêncio’ das outras classes parece totalmente natural: a autobiografia não faz parte da cultura dos pobres”.

Sem passar pelo circuito de uma “classe intelectual” (da qual a viagem empática de Orwell [2006] é uma prova), portanto, as histórias das classes operárias não conseguem ser contadas ou rememoradas, ante questões que tangem não apenas à dificuldade de acesso à educação¹⁷ (até mesmo a elementar alfabetização) por parte

¹⁶ “O efeito global da obra de Orwell é um paradoxo. Ele era um ser humano que comunicou um grau extremo de terror desumano; [...] Orwell foi um socialista que popularizou uma crítica severa e prejudicial do socialismo e dos seus adeptos. Era um crente da igualdade e um crítico da classe, que fundou sua obra [...] em um arguto pressuposto da desigualdade inerente e da inescapável diferença de classe” [Tradução do autor].

¹⁷ Note-se, no caso brasileiro, o exemplo de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), que conseguiu romper a barreira que a separava, como moradora de uma favela em São Paulo, do circuito “letrado” a partir da

de seus integrantes, mas também ao acesso aos circuitos relativos ao sistema literário¹⁸ e ao próprio interesse dos leitores para com o que as chamadas “classes menos favorecidas” têm a contar.

Retomando-se Krznaric (2013), que coloca a empatia como o ponto fundamental de partida para qualquer viagem, o autor sugere, como destinação ao viajante contemporâneo, não mais os pontos já tantas vezes vistos e descritos no “Grand Tour”, ou os lugares da moda de cada verão, mas uma “viagem empática” como a de Orwell: em lugar de uma pessoa se perguntar para onde ela deveria viajar, deveria se perguntar *para a vida de quem* ela deveria se deslocar, colocando em marcha um exercício direto de busca pela compreensão da verdade do “outro”. Tal ponto de vista, aqui, é um dos mais importantes na direção da construção de um novo *olhar* e da transformação do mundo, hoje, inserido em um processo aparentemente irreversível de homogeneização cultural e egotismos.

Assim, ante a pergunta “Que lugar devo conhecer”?, Krznaric (2013), inspirando-se na empatia radical de Orwell (2006), parece responder, simplesmente: “O lugar do outro”. A seu ver, a viagem não é uma questão de ir “para onde”, mas de se colocar “no lugar de alguém”: “A empatia experiencial deveria ser encarada como uma forma incomum e estimulante de viagem. É muito mais interessante expandir nossa mente fazendo viagens para dentro da vida de outras pessoas – e permitindo-lhes ver a nossa” (KRZNARIC, 2013, p. 86).

Essa empatia, por sua vez, é também a mesma que permite o ultrapassar da representação do outro como “exótico” (da qual o Orientalismo é uma vertente), e contra a qual o escritor Victor Segalen se rebela em seu *Ensayo sobre el exotismo*, advertindo contra os perigos da visão estereotipada do “outro”, e que atua simultaneamente em duas instâncias narrativas, o que se faz ainda mais arriscado tratando-se de um gênero com as características do relato de viagem: “El exotismo no se produce solamente en el espacio, sino también en función del tiempo¹⁹” (SEGALIN, 2017, p. 27-28).

A despeito de seus níveis de “radicalidade”, porém, esse mergulho na empatia por parte do viajante – passível de se transformar em autor de relatos de viagem onde a superficialidade ceda lugar à reflexão²⁰ –, afinal, é o que pode propiciar a

descoberta de seus diários por parte de um jornalista, Audálio Dantas (1929-2018), que a auxiliou quanto à publicação de *Quarto de despejo*, em 1958.

¹⁸ Rememore-se, aqui, o trinômio “autor-obra-público” de que fala Cândido (2014), condição *sine qua non* para a existência consolidada de uma literatura.

¹⁹ “O exotismo não se produz apenas no espaço, mas também em função do tempo” [Tradução do autor].

²⁰ Não sem razão, Monga (1996, p. 51) ressalta que a preparação intelectual, para o viajante, é a condição essencial para criar um relato inteligente e uma narrativa atraente: ao escrever seu relato, ele

participação ativa do leitor a que se referira Ette (2008). Leitor este que, para Monga (1996, p. 44), corresponde a um elemento vital de um importante ciclo. Uma vez que o leitor chegue, ante a reflexão, à compreensão do lugar do “outro”, abre-se espaço para a busca da tolerância²¹ e a tão distantemente localizada *convivência*, ponto (mesmo que eventualmente utópico) para onde deveriam se dirigir os leitores ávidos por leituras fáceis e fórmulas prontas que simplesmente vão de um lugar ao outro, “fazendo” países em poucos dias ou páginas.

II. Um “novo outro”

Ainda a respeito do “outro”, faz-se necessário, por fim, ressaltar uma questão ainda não mencionada explicitamente, mas tão importante quanto a discussão levantada até aqui, e que diz respeito ao “outro” – não como aquele que culturalmente difere de si, mas como o meio ambiente com que o viajante está se deparando a cada passo. Em outras palavras, esse “novo outro” diz também respeito à ecologia e ao modo como o viajante (do espaço ou do tempo, como o são todos os que vivem no planeta) se responsabiliza e toma consciência sobre o mundo natural do qual faz parte.

Mundo natural que, tantas vezes, manteve-se como o próprio motivo propulsor do deslocamento humano ao contato com o diverso, como esclarece Berque (1982), ressaltando o que chama de “ímpeto naturalista e uma curiosidade lírica da diferença” surgida ante o rompimento da tecnologia com a natureza promovido pelo desenvolvimento da sociedade industrial e as explorações colonialistas:

[L'impérialisme] se détermine historiquement à partir d'une certaine maturité (je ne dirai pas “stade ultime”) du capitalisme, elle-même liée à l'essor de la facture industrielle et des rapports sociaux et mentaux qu'elle instaure. La technologie permet alors de rompre avec la nature en Europe occidentale et de plus en plus loin alentour. Cependent cette rupture provoque, compensatoirement, en Europe, un élan naturaliste, une curiosité lyrique de la

deixa qualquer passividade de lado, de modo que a reflexão sobre sua experiência pessoal já está tomando espaço.

²¹ Mesmo a despeito de confissões como a seguir, expressa em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* sob o subtítulo *Confissões de uma bela alma* (no Livro VI): “Na prática, ninguém é tolerante! Pois mesmo aquele que afirma deixar a cada um seu próprio modo de ser, está sempre buscando excluir a intervenção daqueles que não pensam como ele” (GOETHE, 2009, p. 403). As *Confissões* estão ligadas a uma personagem comumente ligada ao nome de Susanna Katharina von Klettenberg (1723-1774), parente de Goethe.

différence: différence dans le temps, les lieux, les manières d'être²². (BERQUE, 1982, p. 31)

Desse modo, ressalte-se, tanto o impulso inicial para a diferença (incluindo o “impulso naturalista” a que se refere Berque [1982]) quanto a dificuldade de reconhecer o próprio mundo natural como algo inerente ao “si mesmo” e não como um elemento pertencente ao campo “estrangeiro”, alia-se a cuidados cada vez menores por parte da humanidade para com o planeta que habita – e nem se está considerando, aqui, questões relativas ao impacto do turismo de massa destrutivo sobre reservas ambientais ou comunidades desprotegidas de políticas públicas, e que constituem-se ainda em uma outra face destrutiva do viajante contemporâneo.

É preciso, desse modo, pensar no conceito de uma “sustentabilidade” nos termos esclarecidos por Rita Terezinha Schmidt (2015), que, no artigo (ECO) *Conhecimentos e a literatura no limiar da vida que vem*, integrante da obra *Sustentabilidade: o que pode a literatura?*, explica que todos os conhecimentos agrupados ao longo de séculos envolvendo o desenvolvimento científico não parecem suficientes para conscientizar os indivíduos acerca da degradação ambiental (ou mesmo fomentar políticas públicas efetivas), porquanto a história humana, ela mesma, já não pode, há muito, ser dissociada da história natural. Conforme esclarece:

O termo *sustentabilidade* foi oficialmente definido no Relatório Brundtland de 1987 como um princípio conceitual visionário e complexo, pois compreende a sustentabilidade ecológica, econômica, social e cultural. Desde então, o termo circula no espaço público, em razão de relatórios da ONU sobre a degradação do meio ambiente, sobre o esgotamento de recursos naturais necessários para a manutenção da vida e sobre os riscos de extinção de espécies vegetais e animais, de modo que o leque de temas inscrito na definição do termo é amplo e se impõe no cenário da cultura contemporânea pela sua pertinência no contexto das discussões sobre o tempo presente e futuro da história humana, hoje considerada como indissociável da história natural. (SCHMITD, 2015, p. 11)

²² “[O imperialismo] é historicamente determinado a partir de uma certa maturidade (não diria “fase final”) do capitalismo, ela própria ligada ao desenvolvimento da produção industrial e das relações sociais e mentais que estabelece. A tecnologia torna então possível a ruptura com a natureza na Europa Ocidental e em regiões cada vez mais distantes. No entanto, esta ruptura provoca, compensatoriamente, na Europa, um impulso naturalista, uma curiosidade lírica da diferença: diferença de tempo, de lugares, de modos de ser” [Tradução do autor].

Em *O rastro dos cantos*, em que Bruce Chatwin (1996) parte em busca da oralidade ancestral dos aborígenes do centro da Austrália, uma das pessoas com quem se depara pelo caminho (o russo a quem denomina Arkadii) aponta a filosofia telúrica dessas etnias em meio à qual escolheu viver para descobrir a sua sabedoria: ante uma filosofia naturalmente telúrica, como esperado, os aborígenes australianos acreditam que “ferir a terra é ferir a si mesmo, e se outros ferem a terra estão ferindo você” (CHATWIN, 1996, p. 21).

De acordo com Krenak (2020, p. 81), o preço por não respeitar o meio-ambiente no qual se vive, a propósito, é muito mais alto do que se imagina, e ele menciona a pandemia de 2020 como um grave alerta: “Esse vírus está discriminando a humanidade. [...] A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial”. O autor acredita, portanto, que “a sociedade precisa entender que não somos o sal da Terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. [...] Somos piores [mais predatórios] que a covid-19” (Krenak, 2020, p. 82).

O autor lembra também que povos de diferentes matrizes culturais conseguem, felizmente, perceber que o “nós” e a Terra são uma entidade única, indissociável, porquanto a atividade capitalista pretenda promover até mesmo a ideia de que a vida pode ser reproduzida. Essas pessoas que ficaram de fora do “consumo planetário” (leia-se “predatório”) não são exatamente consumidoras em sentido estrito, mas conseguiram de algum modo ficarem independentes da destruição a que o consumo desenfreado está implicado:

Ainda há ilhas no planeta que se lembram o que estão fazendo aqui. Estão protegidas por essa memória de outras perspectivas de mundo. Essa gente é a cura para a febre do planeta, e acredito que podem nos contagiar positivamente com uma percepção diferente da vida. Ou você ouve a voz de todos os outros seres que habitam o planeta junto com você, ou faz guerra contra a vida na Terra. (KRENAK, 2020, p. 73)

Krenak (2020, p. 104) destaca, ainda, outra saída para impasses como a crise sanitária iniciada em 2020, e que diz respeito a olhar para o “outro”, escapando do individualismo a que a atividade capitalista condena os indivíduos: “Quando eu percebo que sozinho não faço a diferença, me abro para outras perspectivas. É dessa afetação pelos outros que pode sair uma outra compreensão sobre a vida na Terra”. Para Krenak

(2020, p. 111), o motivo de o ser humano estar sobre o planeta, afinal, não é destruir nem se autodestruir, ou tampouco consumir e ser considerado “útil”, mas simplesmente fruir a vida: “E quanto mais consciência despertarmos sobre a existência, mais intensamente a experimentamos. Sem autoenganação”.

Aludindo ao *ecossocialismo*, Fernandes (2020, p. 42-43) corrobora as ideias de Krenak (2020), afirmando que essa nova consciência diz respeito a incluir o mundo natural em escolhas políticas. Para a autora, o *ecossocialismo* é um meio para a prática de tal construção, que implica a busca de um possível equilíbrio social entre o fazer humano e o meio ambiente, levando-se em conta que a ação humana irremediavelmente altera a natureza: “Conectar o individual ao universal é tarefa de grande importância e é justamente um elemento da imaginação sociológica que devemos desenvolver com o intuito de entender a sociedade para transformá-la” (FERNANDES, 2020, p. 47). A autora, ademais, aponta o aumento do nível de crueldade do sistema capitalista quanto à exploração dos animais, que, de acordo com seu ponto de vista, “não são como a classe trabalhadora, mas cumprem função de mercadoria na indústria de produtos de origem animal” (FERNANDES, 2020, p. 137).

72

Se a solidariedade entre humanos ou entre estes e a natureza tem notória e urgente necessidade, é curioso perceber a capacidade de se alcançar essa mesma desejável solidariedade por seres considerados muito menos complexos que o homem, conforme apontado por autores como Manoel de Barros (1916-2014)²³. De acordo com o autor, tal capacidade é exercitada pelos mais ínfimos seres da natureza quando deparados por condições adversas. No texto *Agroval*, integrante da obra poética *Livro de pré-coisas* e da antologia *Meu quintal é maior do que o mundo*, o autor menciona como espécies as mais distintas (de arraias a parasitas) são capazes de se unir para sobreviver quando se deparam com a ausência de um elemento vital para todos, a saber, a água: “Penso na troca de favores que se estabelece [os seres que se escondem sob o ‘bolsão’ proporcionado por uma arraia que se enterra em um brejo]; no mutualismo; no amparo que as espécies se dão” (BARROS, 2015, p. 61).

III. Conclusão

Retomando-se mais uma vez a discussão sobre a divisão histórica entre homem e natureza, pode-se notar que, analisando a obra de Winfried Georg Maximilian Sebald (1944-2001), Hutchinson (2017), a propósito, destaca uma visão importante da “história

²³ O mesmo para quem “os que fogem da natureza um dia voltam para ela” (BARROS, 2015, p. 154).

natural” não só como parte integrante do homem, mas também sobre o perigo a que ela está, mais do que nunca, exposta:

Na composição da “natureza” animal (ou natureza morta) e da “história” humana ganham expressão tanto um *memento mori* barroco quanto uma crítica implícita à crença iluminista no progresso. Pois “natureza” pode ser entendida tanto fisiológica como psicologicamente: a esperança no “progresso” é repetidamente minada pela “natureza” do homem, pela sua mortalidade, mas também pela sua maldade e sua tendência à autodestruição. (HUTCHINSON, 2017, p. 90)

A importância de se pensar em termos como “sustentabilidade”, pois, se deve em boa parte ao fato de que, mesmo integrante da natureza, percepção que por vezes se supõe óbvia, o homem, ao longo de toda a história, tem se mostrado como dissociado dela, fato perceptível sobretudo em discursos político-econômicos irresponsáveis onde a falácia em prol de uma busca material sem nenhuma reflexão sobre seus impactos presentes e futuros se sobrepõe à ciência e aos argumentos de que os recursos não são inesgotáveis.

Do mesmo modo, o planeta, a despeito de suas fronteiras políticas, implica um todo onde cada um possui responsabilidades (estejam ou não cômicos dela) e cujas ações, a requerer a máxima urgência, reverberam em qualquer parte, pois a despeito dos muros que insistem em se erguer, todos continuam a dividir um mesmo planeta, cujo ecossistema responde à forma como é tratado:

O fora é este lugar em que a vida que vem poderá ser qualquer vida, uma vida ainda impensada, que está além da nossa sensibilidade histórica e que, por isso mesmo, não sabemos sob qual forma ela virá, mas o que importa é a singularidade de seu devir e o nosso desejo de que ela possa vir. (SCHMIDT, 2015, p. 11)

Harazin (2016), a propósito, menciona o conceito “engenharia da exclusão” para ressaltar que os muros separatistas, no mundo atual, dizem respeito a algo muito mais literal do que metafórico. A autora, que analisa, dentre outros, o trabalho fotojornalístico de nomes como Kai Wiedenhöfer ou Josef Koudelka – autores de obras homônimas, *Wall*, sobre o mesmo muro iniciado por Israel no ano 2000 –, afirma que o quadro atual é o de “uma humanidade aprisionada, uma massa de gente encurralada como gado” (HARAZIN, 2016, p. 283).

Alertando sobre o que considera o “impensável”, a saber, até mesmo um novo muro na Alemanha que chega a ser cogitado em pleno século XXI para conter a onda de imigrantes que batem à porta do próspero país europeu, ela aponta cálculo do jornal inglês *The Guardian* sobre a quilometragem separatista no mundo contemporâneo: após 9 de novembro de 1989 (data da queda do Muro de Berlim, o “muro dos muros”), tem-se nada menos que 9,5 milhões de quilômetros de barreiras levantadas ao redor do mundo, construídos apenas entre 2000 e 2010 (HARAZIN, 2016, p. 283). Para refletir sobre o significado desses números, ela exemplifica o trabalho de Wiedenhöfer, autor de libelos fotográficos como *Confrontier*:

Nele, o fotógrafo nos leva do enclave espanhol de Ceuta e Melilla, na costa do Marrocos, cercado de arame farpado de 6,5 metros de altura, à barreira brutalista erguida pelos americanos em Bagdá; da fronteira impenetrável entre as duas Coreias a Nicósia, no Chipre, única capital do mundo separada por um muro; do monótono *paredón* metálico fincado entre Estados Unidos e México [que chega a invadir águas oceânicas] à Barreira de Separação israelense. Sem esquecer Belfast, capital da Irlanda do Norte, que em 2008 retomou a construção de obstáculos entre bairros católicos e protestantes. Nesse mosaico de cidades e vidas partidas, a engenharia de exclusão torna semelhantes geografias distintas. (HARAZI, 2016, p. 284)

74

Se, para Magris (1997, p. 12), “a viagem não termina nunca, mas os viajantes, isto é, nós, terminamos”, por outro lado, tanto mais reconfortante saber que, para autores como Saramago (1997, p. 14), “nenhuma viagem é definitiva”. Assim, a postura de cada viajante, aqui tomado em sentido estrito ou amplo (beneficiado, como referido, pela cartografia e os passos de seus predecessores), também tem um legado a deixar, e que não diz respeito necessariamente a uma obra escrita: esse legado pode dizer respeito ainda ao próprio mundo em que, transitoriamente, cada um habita.

Ou seja: tem a ver com a união em lugar dos muros divisórios, tem a ver com a obrigação de cuidar ativamente do planeta para as gerações que talvez estejam por vir, mesmo a despeito da ambição desmesurada de empresas e governos que, juntos, unem-se na ideia – que eles mesmos sabem falsa – de serem os recursos infinitos e que não é preciso nenhuma preocupação com o futuro, o que justificaria tirar o máximo proveito do que existe de disponível no presente, justificando tudo isso como os versos de Lorenzo de Médici (1449-1492) em seus *Canti carnascialeschi*: “Do amanhã não há certeza”.

Como fica claro nas mais representativas epopeias da literatura oriental e ocidental, o plano “exterior” (material) é apenas uma parte do caminho; a transformação

proporcionada pela viagem acaba por revelar que a riqueza do mundo não é de natureza econômica, mas de um elemento pertencente àqueles que conseguem deixar-se tocar pela sabedoria de uma simplicidade diretamente absorvida. Tal como sugere o discurso de Sólon a Creso, conforme referido, ou mesmo a *Epopéia de Gilgámesh*, mostrando o herói que partiu em busca da imortalidade voltando para casa (as muralhas de Úruk) sem ter alcançado seu objetivo, e de mãos vazias, mas não sem a consciência da riqueza proporcionada pelas transformações operadas no seu percurso, viabilizador de seus feitos.

Assim como para o herói oriental, transparece a imperiosa necessidade de que o homem contemporâneo, leitor, viajante ou narrador, tenha em mente que seu legado também diga respeito a uma manutenção e preservação do próprio mundo que habita. Afinal, sobre qual planeta espera-se que o futuro viajante possa contar? – Ante tal pergunta, não parece pairar dúvida: antes de tudo, é preciso que o planeta continue existindo, sobrevivendo a muros distópicos e distorções diárias da verdade, contra os quais o viajante, onde quer que esteja, terá não apenas de se defrontar, mas combater e, além disso, *compartilhar*, a fim de construir um talvez ainda utópico *convívio* em que o “eu” encontre o “nós”, aí também incluso o meio ambiente e o ecossistema que a todos interliga, mesmo a despeito de qualquer descontinuidade geográfica, arquipélagos e sujeitos obstinadamente insulares.

Referências bibliográficas

- BARROS, Manoel de. *Meu quintal é maior do que o mundo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- BERQUE, Jacques. Préface. In: CAILLIÉ, René. *Voyage à Tombouctou*. Tome I. Paris: François Maspero, 1982.
- CHATWIN, Bruce. *O rastro dos cantos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ETTE, Ottmar. *Literatura en movimiento: espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras en Europa y América*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- ETTE, Ottmar. *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*. Berlim: Kadmos, 2012.
- ETTE, Ottmar. *SaberSobreViver: a (o)missão da filologia*. Curitiba: Ed. UFPR, 2015.
- FERNANDES, Sabrina. *Se quiser mudar o mundo: um guia político para quem se importa*. São Paulo: Planeta, 2020.
- FREUD, Sigmund. *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985.

- GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Viagem à Itália*. São Paulo: UNESP, 2017.
- HARAZIM, Dorrit. *O instante certo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- HUTCHINSON, Ben. Marinheiro ou camponês? Algumas reflexões sobre as leituras de Sebald do ensaio “O narrador” de Walter Benjamin. *Cadernos Benjaminianos*, v. 12, p. 85-107, fev. 2017.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRISTEVA, Julia. *Soleil noir: Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.
- KRISTEVA, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1988.
- KRZNARIC, Roman. *Sobre a arte de viver*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 68-92.
- LEJEUNE, Philippe. *Je est un autre: L'autobiographie, de la littérature aux médias*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- MAGRIS, Claudio. *Danúbio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- MAZZARI, Marcus Vinicius. Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister: “Um magnífico arco-íris” na história do romance. *Literatura e Sociedade*, [S. l.], v. 23, n. 27, 2018, p. 12-30.
- MONGA, Luigi (ed.). *Annali d'Italianistica: L'odeporica/hodoeporics: on travel literature*. Vol. 14. Chapel Hill: University of North Carolina, 1996.
- ORWELL, George. *Na pior em Paris e Londres*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SARAMGO, José. *Viagem a Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SEGALEN, Victor. *Ensayo sobre el exotismo: una estética de lo diverso*. Madrid: La línea del horizonte, 2017.
- SCHMIDT, Rita Terezinha; MANDAGARÁ, Pedro. (ECO) Conhecimentos e a literatura no limiar da vida que vem. In: SCHMIDT, Terezinha. *Sustentabilidade: o que pode a literatura?* Santa Cruz do Sul (RS): UNISC, 2015, p. 11-24.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura y sociedad: 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.