

SÉRIE ANTROPOLOGIA

331

**RELATOS DE VIAGEM E CONSTRUÇÃO
DA PESSOA EM GUIMARÃES ROSA:
O DESLOCAMENTO COMO VALOR**

Paulo Roberto Albieri Nery

**Brasília
2003**

RELATOS DE VIAGEM E CONSTRUÇÃO DA PESSOA EM GUIMARÃES ROSA: o deslocamento como valor

Paulo Roberto Albieri Nery

Universidade Federal de Uberlândia

Pesquisador Associado do DAN/UnB

"Le voyage en Italie dans les premières décennies du XIXe se traduit par deux attitudes fondamentales; qu'on pardonne au *cicerone* d'être plus que jamais schématique. Pour beaucoup, l'écart qui sépare la Péninsule d'une France moderne et rationnelle, embourgeoisée et pragmatique, la constitue durablement en terre privilégiée de l'évasion; alors surgit la *belle image* d'une contrée de soleil et de farniente, de sérénades et de tarentelles, de liberté et de plaisir; alors fleurit le pittoresque, qui sait exalter plastiquement et réduire en pur spectacle même les ruines et la misère [] Mais le voyage, pour quelques autres, offre l'occasion d'une quête de soi, voire d'un parcours initiatique; alors l'Italie n'est pas le décor de drames exotiques et bariolés, non plus que le thème rebattu de dissertations et de traités; elle ordonne le *travail d'une âme* ou la recherche d'une *virtù*" (Hersant 1988, p. xi)

"Ne lis jamais mes lettres avec l'intention d'y apprendre la moindre chose certaine sur les objets extérieurs; je vois tout au travers des impressions personnelles. Un voyage n'est pour moi qu'un cours de psychologie et de physiologie dont je suis le *sujet*, soumis à toutes les épreuves et à toutes les expériences qui me tentent" (George Sand *apud* Hersant 1988, p. xi)

INTRODUÇÃO

Em artigo escrito em parceria com Flávia Lessa de Barros, Gustavo Ribeiro (1994) fazia referência à pretensão, identificada no turismo ecológico em geral, quanto a levar seus praticantes a escaparem, ainda que momentaneamente, do fetiche do capitalismo industrial. Isso supostamente seria conseguido através de um processo de “descotidianização”, marcado entre outras coisas pelo afastamento do sujeito em relação aos fetiches e simulacros constantes da vida cotidiana, ao oferecer a possibilidade de que o sujeito experimentasse a vivência existencial do que é imprevisível, fugindo portanto à dimensão previsível dessa mesma vida cotidiana.

Usada como marca de distinção simbólico/social, os deslocamentos de viagem seriam maneiras encontradas pelo sujeito para revisitar suas próprias “paisagens” mentais redescobrimo-as com outros significados. De certa forma Lévi-Strauss afirma algo parecido em *Tristes Trópicos*, quando relaciona a viagem com “os desertos da minha memória” (Lévi-Strauss 1981:374), como se os sujeitos estivessem sempre fechados em si mesmo, a revisitar-se, quando viajam.

As implicações suscitadas pelo comentário elaborado sobre o ecoturismo serviram como mote de um esforço intelectual para pensar as práticas de deslocamento por prazer, pesquisa que vim a desenvolver no Museu Nacional, a título de elaboração de uma tese de doutoramento, a qual foi defendida em 1998 (Nery 1998). Armado do instrumental analítico dumontiano, e comparando as práticas de deslocamento por prazer em duas categorias sociais do universo social brasileiro, avaliadas em princípio como caudatárias ambas do consumo de massa – camadas médias urbanas e classes trabalhadoras - busquei entender o tipo de construção de pessoa que essas práticas colocavam em operação.

Os resultados da pesquisa apontavam para uma forma de construção da pessoa dissociada em dois pólos simétricos, não substancialmente acoplados às categorias sociais em questão, mas que serviam como parâmetro do tipo de construção simbólica decorrente das práticas de viagem, a saber, a pessoa “interiorizada” identificada com a teoria da ideologia individualista em Dumont (2001), e no meu modelo associada à categoria social das camadas médias altas e as elites, por um lado; de outra parte, a pessoa “relacional”, identificada por sua vez à teoria da ideologia holista (Dumont 1992), e associada em meu modelo ao pólo das classes trabalhadoras ou populares. Vale dizer, procurava argumentar em favor da tese segundo a qual os valores individualistas não tem aceitação plena em universos sociais próximos às classes populares no Brasil.

Para tornar mais claro o modelo estabelecido, suponho útil desde já afirmar que não ignoro que os portadores da ideologia individualista, como a classe média alta e as elites, mantêm subordinado um padrão absolutamente equivalente ao daquele cujos portadores são as classes populares no pólo holista. Serviriam como exemplo os “fins-de-semana” ou “verões” em Buzios, Angra ou Petrópolis para as elites ou classes médias do Rio de Janeiro. Essas formas de deslocamento por prazer são equivalentes das praticadas em padrões holistas no sentido de que são tão “repetitivos” quanto àquelas, mas que são englobados em termos de valor pelas outras formas de deslocamento “abertas”¹. Elas convivem entre si, ao passo que as formas de deslocamento “abertas” não representam valor no pólo holista.

Procurei explorar essa afirmação ao estabelecer como trabalho de campo a visitação a uma área de lazer, de origem recente surgida no Triângulo Mineiro - região oeste de Minas localizada entre os estados de São Paulo e Goiás - sob a forma de uma extensa praia artificial que resultou da construção de uma represa hidrelétrica, com suficiência para atender não só aos habitantes das cidades que margeiam a represa, mas também aos visitantes vindos de cidades próximas, como é o caso das pessoas que chegam àquele local vindos de Uberlândia, cidade distante 65 km aproximadamente da “prainha” (denominação nativa para o principal espaço de lazer formado nas imediações da cidade de Nova Ponte).

Com dimensões de volume de água superior à baía de Guanabara, na cidade do Rio de Janeiro, a represa de Nova Ponte permite ampla utilização de seu potencial aquático. Assim, esportes náuticos rapidamente passam a ocupar os finais de semana, feriados e períodos de férias dos habitantes das imediações, desde é claro que pudessem pagar por isso. O que chamou minha atenção, justificando as visitas à “prainha” (visitações essas denominadas “passeios” pelos nativos), foi a “espacialização social”² produzida no próprio espaço “natural” da prainha, em termos de seu uso espacialmente diferenciado por categorias sociais, como se houvesse um plano pré-concebido para tanto.

Em relação a essa diferenciação procurei armar um modelo no qual coubessem, em pólos opostos, duas concepções de pessoa interagindo permanentemente. Denominei holista às pessoas de classes trabalhadoras e populares que frequentavam aquele espaço nos finais de semana, principalmente, mas também em períodos de férias, como uma forma de reprodução do modelo de excursão apreciado por Hoggart (1973) e aqui no Brasil por Magnani (1984) principalmente, entre outros. Procurei fazer uma descrição etnográfica desses “passeios” a partir de grupos de pessoas que se deslocavam desde Uberlândia nos finais de semana até a “prainha”, em Nova Ponte, para se divertir com os familiares, parentes, vizinhos e amigos.

Para estabelecer um contraste para o pólo holista do modelo de pessoa, identificado com o passeio à prainha, recorri como pano de fundo ao que denominei como pólo individualista do modelo de pessoa, consistindo esse nos deslocamentos por prazer realizados pelo escritor alemão Goethe, durante o período que ele viajou pela Europa no século XVIII, precisamente entre os anos de 1786 e 1788.

No que diz respeito à empreitada iniciada pelo doutoramento, afirmo agora ter deixado restar uma espécie de “travo na boca” devido à utilização assimétrica das fontes que orientavam o trabalho. Por um lado, um trabalho de campo caracteristicamente etnográfico, no sentido que procurava observar os passeios das classes populares à prainha em seus próprios termos *a la* Malinowski. Por outro lado, um trabalho de investigação fundamentado em relatos de viagem, escritos sob o impacto de deslocamentos de viagem por representantes do pólo individualista do modelo de pessoa.

O que resolvi tomar como tarefa, tão logo descobri ensejo para tanto, foi pesquisar dentro do universo social brasileiro, a partir de um representante do pólo individualista de pessoa, as práticas de viagem daí decorrentes, procurando relacioná-las ao modo de construção da pessoa individualista.

A descoberta da existência de cadernetas de viagem nas dependências do Instituto de Estudos Brasileiros da USP, escritos por Guimarães Rosa, quando de suas duas viagens de um mês cada a Itália, nos anos de 1949 e 1950, propiciou a realização da investigação pretendida. Cada viagem de Rosa reproduz uma prática de viajar característico do Grand Tour europeu clássico, cujo paradigma já havia estabelecido como exemplar na viagem empreendida por Goethe.

Em apêndice, neste trabalho, é apresentado cópia de uma página das 441 páginas que contemplam as quatro cadernetas de viagem escritas por Rosa durante suas viagens a Itália, com o objetivo de visualizar perante o leitor como eram registradas pelo autor de *Grande Sertão: Veredas* suas experiências de deslocamento pela Itália, bem como dois mapas retratando os diferentes itinerários europeus em dois períodos históricos diferentes (Towner 1985).

ESTATUTO DA IMAGINAÇÃO

“Em fins do século XVIII...tal era o dilema humano: como reconciliar as exigências físicas da civilização com os novos sentimentos e valores que essa mesma civilização tinha engendrado...o mesmo podia ser dito das crianças de hoje que, alimentadas por uma dieta de carne e protegidas por uma medicina desenvolvida através de experimentos com animais, levam, não obstante, bichinhos de pelúcia para a cama e prodigam afeição a cordeiros e pôneis... Para os adultos, os

parques naturais e as áreas preservadas cumprem uma função que não é diferente da que os bichos de pelúcia têm para as crianças; são fantasias que cultuam os valores mediante os quais a sociedade, como um todo, não tem condições de viver” (Thomas 1988:356/358)

Resgato em epígrafe um trecho da obra de Thomas (1988) com o propósito de apresentar uma maneira de abordar a imaginação contaminada por um forte apelo negativo, e contrário portanto aos meus próprios interesses neste trabalho. Deduz-se a partir do trecho em questão que a fantasia cumpre a função, segundo essa visão, de cultivar valores mediante os quais a sociedade não pode existir, como forma de compensação ou escape da realidade, podemos dizer, como se se tratasse de uma renúncia em relação à qual não se quer ter consciência. É bem outro o estatuto da imaginação que, conforme pretendo mostrar, está presente na maneira como a pessoa interiorizada atualiza um papel para a fantasia no mundo moderno.

Mas como mostra Morin (1999), a atividade de fantasiar pode ser classificada como uma dimensão de atividade de conhecimento, nos termos em que ele afirma que são atividades pericognitivas (Morin 1999:122 e ss.), para diferenciá-las das atividades propriamente cognitivas, bem como para diferenciá-las das atividades por ele denominadas metacognitivas, relativas à sensação de êxtase.

Trata-se de pensar a imaginação como faculdade de agenciamento capaz de produzir positividade, e não só apenas no plano da razão mas também no plano da emoção. Parto do pressuposto de que o pensamento utilitarista de maneira geral fez do consumo contemporâneo o resultado de uma escolha racional dos indivíduos, que procurariam satisfazer necessidades dadas. Assim, ficaram obscurecidas dimensões importantes do ato de consumir e do papel que esse ato tem na relação com a pessoa que consome. O tipo de prática de consumo na qual estamos envolvidos nas sociedades industriais requer de cada pessoa que se responsabilize em buscar prazeres emocionais (Campbell 1987), para tanto tendo que desenvolver a capacidade de juízos estéticos próprios, de modo a fazer com que cada pessoa passe a ter que confiar cada vez mais em seus próprios sentimentos quanto a julgamentos de valor, seja estético ou outro.

A expressão “nostalgia imaginada” (Appadurai 1996) que representa em termos de idéia o sentimento de falta ou perda relativa àquilo que nunca existiu, permite pensar a lógica temporal de forma invertida na medida em que coloca a fantasia antecedendo a realização e concretização do sonho, permitindo compreender a criação de um registro diferenciado de desejo, bem mais profundo do que se simplesmente justificássemos o prazer como satisfação relativa a uma necessidade qualquer.

Resgatando esse potencial do papel da imaginação (Appadurai 1996) na consecução do consumo moderno nas sociedades industriais, passo a adotar a diferenciação estabelecida por Campbell (1987), segundo a qual os conceitos de “necessidade” e “satisfação” se confrontam com os conceitos de “desejo” e “prazer”, na medida em que os primeiros dizem respeito a um estado do ser e sua perturbação, enquanto os outros se referem a uma qualidade da experiência. Nesse outro sentido, o prazer não é um mero tipo de sensação, mas identifica nossa reação a certos padrões de sensação (*id.ib.*). O desejo seria aí o termo usado para nos referirmos àquela disposição de motivação para experimentar determinados padrões de sensação.

Cabe aqui uma digressão que espero resulte positiva. Em um trabalho bastante interessante, de meu ponto de vista, escrita por Robert Jordain (1997) - que a propósito lembra muito as análises sobre música feitas por Lévi-Strauss nas obras *Mito e*

Significado e também Mitológicas, vol 4: O homem nu – são estabelecidas analogias com o modo como a música captura nossa imaginação, que me parecem bastante úteis aos nossos propósitos aqui. O autor procura mostrar que a música, qualquer música, não prescinde do sujeito para que nele se produzam emoções, como aconteceria na prática da medicina, por exemplo. Pelo contrário, na música a experiência emotiva requer que o sujeito ouvinte participe ativamente gerando um fluxo do que ele chama de “antecipações musicais”. Essas antecipações funcionam como padrões discretos que estabelecem uma espécie de “expectativa” no sujeito, a qual irá interagir com os sons ouvidos. Jourdain elabora uma teoria da discrepância para mostrar que a emoção resulta de uma reação do cérebro às experiências tidas como “inesperadas”, vale dizer, que estão aquém ou além do padrão estabelecido de antecipações musicais.

Há uma clara diferença entre as “antecipações” e as “expectativas” no sentido de que, não estando nossa experiência da música confinada ao tempo imediato no intervalo do qual os sons são percebidos mas ao contrário sendo produzida como contraste de padrões de relações sonoras num tempo guardado pela memória, quando ouvimos uma música sentimos como se longas passagens se apresentassem inteiras aos nossos ouvidos.

Mas trata-se de uma ilusão, e essa ilusão decorre da diferença produzida em termos de antecipações e expectativas. Enquanto as expectativas evocam o que passou e ficou seletivamente guardado na memória, as antecipações pressagiam o que está por vir, especialmente em relação às notas mais próximas na escala musical. Trabalhando juntas, antecipações e expectativas mantêm uma espécie de “mapa”, ainda que parcial e imperfeito, da composição que está sendo ouvida. Disso decorre a conclusão que quando sentimos experimentar longas passagens musicais não é porque a sensação de som esteja reverberando em nosso cérebro, particularmente no córtex auditivo, mas sim porque relações experimentadas antes se estabelecem como padrão, e o cérebro continua a experimentar a memória dessas relações (Jourdain 1997:135 e ss.). Há claramente um jogo permanente entre ilusão e realidade no sentido de que aquilo que efetivamente ouvimos nem se resume aos sons emitidos enquanto fato real, nem tampouco a criações fantasiosas de nossa mente, mas da conjunção que ambas são capazes de operar de modo que as antecipações são primeiro estabelecidas, depois confirmadas, depois violadas, depois reestabelecidas, depois novamente violadas, e assim por diante.

A importância dessa informação no contexto deste trabalho é fundamental, já que ela estabelece uma ponte com nosso tema bastante rentável em termos de análise. Convém lembrar que na etimologia da palavra “expectativa”, seu significado provém da expressão latina *ex spectator*, que se refere à esperança fundada em suposta probabilidade³. Daí decorre também a expressão *expectatu*, ou “esperado” ou “aquilo que se espera”. Trata-se assim da produção de determinado padrão de relações estabelecidos pelo cérebro que predispõe o sujeito para uma atitude de espera em relação à repetição desse padrão. Há uma analogia interessante aí com a palavra “espectador”, proveniente da expressão latina *spectatore*, ou “testemunha”, aquele que vê ou assiste a um ato ou espetáculo.

Lembrar aqui aquilo que ficou há bastante tempo estabelecido por Mauss (1974), em trabalho sobre as relações entre a sociologia e a psicologia, segundo o qual os fatos relacionados com a noção de “expectativa” são característicos de um destes estados em que “a emoção, a percepção e, mais precisamente, o movimento e estado do corpo condicionam diretamente o estado social e são por ele condicionados” (Mauss 1974 v.1, p.203). Vale dizer, trata-se de um fenômeno que se espalha pelos mais diversos domínios da vida.

Nesse sentido a experiência vivida não é a única razão estimulante das emoções, mas ela interage com os padrões antecipados pela imaginação, à qual se referia Jordain, para provocar, por discrepância, as emoções. Tudo passa a ganhar sentido mais claro se pensarmos nisso como um problema de distanciamento. Um afastamento muito intenso em relação aos padrões esperados pode nem sequer mover o sujeito, nem despertá-lo para uma emoção, assim como afastamento zero em relação aos padrões esperados provavelmente acarretaria sensação de tédio. Jordain faz no texto em questão uma interessante análise com a música “pantera cór-de-rosa”, de Henry Mancini. Ele procura mostrar que se Mancini houvesse repetido cada nota na primeira posição das quatro barras da melodia, não haveria informação nova e a música começaria a se tornar entediante (Jourdain 1997:89). Ao contrário, o ouvinte recorda a primeira dissonância quando está escutando a segunda, e espera que a primeira seja repetida, mas ouve a segunda como algo divergente da expectativa criada. Essa divergência constitui informação nova, e muito embora as duas dissonâncias estejam separadas por barras, em níveis mais altos de compreensão o cérebro capta essa divergência entre a primeira e a segunda dissonâncias como se fossem notas próximas entre si, capazes portanto de oferecer ao ouvinte um padrão de relações de notas musicais diferenciado.

Depois dessa digressão - proveitosa espero - partamos em direção à compreensão da natureza de busca dos desejos envolvendo o pólo da pessoa interiorizada.

DOIS REGIMES DE DESEJO

*"Agora que cheguei [a Roma], eu me acomodei, e sinto como se tivesse encontrado uma paz que vai durar minha vida toda. Porque, se posso dizê-lo desse modo, tão logo se vê com os próprios olhos a totalidade do que até então só se conhecia em fragmentos e caoticamente, uma nova vida começa [] Todos os sonhos de minha juventude vieram à vida; os primeiros entalhes de que me lembro - as imagens de Roma que meu pai guardava dependuradas na parede - eu agora os vejo na realidade, e tudo que conheci há tanto tempo pelas pinturas, através de desenhos, etc., tudo está agora diante de mim. **Aonde quer que eu vá, surgem objetos familiares em um mundo não-familiar; tudo é exatamente como imaginei, ainda que tudo seja novo.** A mesma coisa acontece com minhas observações e idéias. Eu não tive nenhuma idéia singular que fôsse inteiramente nova ou surpreendente, mas minhas velhas idéias se tornaram tão mais firmes, vitais e consistentes, que poderiam até serem chamadas novas" (Goethe 1970:128-129, minha tradução).*

É essencial aqui estabelecer desde já uma distinção clara como princípio de diferenciação entre dois regimes de desejo operando na base da constituição da pessoa, por via do prazer, a saber: 1) um registro quantitativo de busca de satisfação do desejo, segundo o qual os sujeitos procuram sensações de prazer que as experiências podem oferecer; e 2) um registro qualitativo de busca de satisfação do desejo, no qual os sujeitos buscam emoções, equivalentes a sensações imaginadas através de devaneios, capazes de singularizar, refinar, aperfeiçoar o prazer que se pode obter a partir da qualidade da experiência que se tem.

A diferenciação de dois regimes de prazer, elaborada por Campbell (1987), serve como paradigma para entendermos o papel da imaginação no contexto social a

que nos referimos, particularmente o papel diferenciado desempenhado pela imaginação em um contexto onde se constroem pessoas consideradas individualistas nos termos do modelo proposto.

Para mostrar a idéia desde o princípio, é imperativo salientar que as teorias econômicas formulam a idéia que consumo é um assunto privado (Douglas e Isherwood 1996), na medida em que, por hipótese, 1) a escolha do consumidor é livre; e 2) o consumo inicia onde o mercado termina.

Aos invés, porém, de partir do pressuposto de que bens/serviços são necessários para a subsistência das pessoas e/ou ainda para que se exibam competitivamente entre si, vou considerar a hipótese segundo a qual eles são necessários, antes de tudo, para tornar visíveis e estáveis as categorias da cultura (Douglas e Isherwood 1996), sendo a principal função do consumo a sua capacidade de fazer sentido.

Parafrazeando Lévi-Strauss, para Douglas e Isherwood as mercadorias são acima de qualquer coisa “boas para pensar“ (1996), pois trata-se de um meio não-verbal que serve de expressão à faculdade criativa do homem. Nesse sentido o consumo pode ser visto como um processo ritual cuja função básica é dar sentido ao fluxo de eventos e pessoas, tornando esse fluxo de alguma maneira inteligível e estável.

Um valor básico portanto relativo às atividades de consumo consiste no tipo de regime de prazer que ele é capaz de operar, na medida em que as atividades de obtenção de prazer para satisfação dos desejos, se associa no regime qualitativo de desejo à busca do prazer imaginado pelos devaneios que são antecipados, como se fôsse um modo de cultivar a expectativa que se cria em relação a uma experiência desejada, enfim, no cultivo da espera.

Aquilo que Campbel (1987) denomina o hedonismo auto-ilusório leva ao cultivo do desejo (*longing*)⁴, desejo esse que busca se conectar com algum objeto, alguma pessoa, algum evento, mas que sempre é prolongado na forma de um devaneio rente à realidade, sem afastamento drástico em relação à realidade, fazendo com que a pessoa se veja como um “ser de espera”, na medida em que, mesmo não esperando que os devaneios se realizem, a esperança de realizá-los é irradicável (Campbell 1987). A busca do prazer para esse registro de desejo não está necessariamente, portanto, em oposição ao adiamento de gratificação das carências, já que a preocupação básica da pessoa envolve os prazeres relacionados ao próprio devaneio e ao ato de desejo como qualidade de experiência diferenciada, e principalmente, de auto-direcionamento.

A motivação básica sustentadora das pessoas nesse regime de desejo não é portanto de base materialista, e sim decorre do fato de que elas buscam experimentar na realidade os “dramas” – o equivalente aos enredos imaginados através dos devaneios – prazerosos experimentados pela imaginação. A promessa de prazer imaginado torna-se mais interessante que a sua realização.

O *locus* do pensamento substitui nesse regime de desejo o *locus* das sensações físicas, os quais eram o principal operador do regime quantitativo precedente, no sentido de que trata-se agora de cultivar emoções imaginadas, e não meramente de gozar as sensações de prazer fisicamente experimentadas.

Nesse regime de prazer a realidade do consumo, a qual está fundamentada por um registro de desejo qualitativamente orientado, não é capaz todavia de oferecer o grau de perfeição dos prazeres encontrados nos devaneios, pelo simples fato de que os prazeres imaginados não encontram concorrência naqueles oferecidos pela realidade, e

isso com grande chance de se dever ao fato de que não se coloca limites à expansão da imaginação⁵.

A implicação de tudo isso é que cada realização de um sonho cultivado através do devaneio leva a uma conseqüente desilusão, na medida em que a realidade se mostra aquém quando comparada com sua antecipação imaginada. A desilusão se segue o cultivo de um novo devaneio, o que explica duas questões não resolvidas no discurso economicista de maneira geral: o caráter de “novidade” que é demandado dos bens/serviços num registro qualitativo de desejo; e o caráter de “insaciabilidade” de que se revestem os consumidores nesse registro de desejo.

O registro qualitativo de desejo se diferencia do registro quantitativo basicamente porque a função ativa do consumidor é expandida via imaginação ao invés de se acomodar passiva como decorrência de estímulos externos. Enquanto no regime quantitativo de desejo buscava-se experimentar o maior número possível de tipos de experiência capazes de propiciar prazer, tais como, comer, beber, dançar, fazer sexo, etc. Nessa perspectiva o prazer está relacionado a um estado do ser, no sentido de que é a carência ou necessidade imposta pela privação, vale dizer, desequilíbrio daquele estado, que impõe a busca de satisfação, sendo a quantidade de experiências prazerosas o índice dessa satisfação.

No regime qualitativo de desejo está em jogo o fato de que toda experiência pode conduzir à satisfação do desejo, e dela pode se extrair prazer, na condição de ser antes cultivado à perfeição pela imaginação. Isso advém do fato de que, para esse regime de desejo, o prazer é uma qualidade da experiência, e não um tipo de sensação que se experimenta fisicamente. O prazer surge como reação a certos padrões de sensação num jogo constante entre os padrões já experimentados e os não-experimentados.

Se a satisfação, buscada no modelo quantitativo de desejo, é um atributo intrínseco das coisas reais, por outro lado o prazer, buscado no modelo qualitativo de desejo, não é um atributo intrínseco das coisas reais mas um tipo de reação que as pessoas têm ao experimentar determinados estímulos, reação essa associada por sua vez aos mecanismos descritos anteriormente sobre a antecipação e a expectativa como fatores da imaginação.

Penso que a observação feita por Federico Fellini, segundo a qual “mais vale a espera da mensagem, do que a mensagem propriamente dita” tem relação direta com a argumentação apresentada, na medida em que a pessoa interiorizada da cultura ocidental, em sua variante erudita, cultiva a espera como fonte de prazer, e tão logo vê realizar-se sua satisfação diante de um desejo, descobre estar diante de algo menos que perfeito do que seus próprios devaneios anteriores.

Se o “potlatch” dos povos *skagit*, da costa ocidental da América do Norte, podiam representar um aperto de mãos sob a forma materializada de consumo ostentatório (Douglas e Isherwood 1996), da mesma maneira o cultivo da espera, representado pelas diferentes formas de devaneio com as quais inventamos construtos imaginários de realidade, pode ser visto como um trabalho de construção da pessoa interiorizada.

RELATOS DE VIAGEM E CONSTRUÇÃO SOCIAL DA PESSOA

Ao tomar como objetivo deste trabalho o estabelecimento da relação entre a prática do Grand Tour europeu com a categoria de pessoa - nos termos de Mauss (1974) - identificada pelo seu caráter universalista, o que me move é a busca por estabelecer

também relação entre o viajante contemporâneo e a idéia de “turista universal”, caracterizado pela construção de um sujeito denotado por ser "autonomizado", "ampliado", "aberto", "reflexivo", “fluido”, “em busca do novo” e “orientado para os termos da relação”, via de regra então guiado pelo valor supremo de sua interioridade, por oposição e por contraste ao pólo simétrico de construção do sujeito, caracterizado por viver num mundo “interdependente”, “restrito”, “fechado”, “acabado”, “estável”, “repetitivo”, e “orientado para a relação dos termos”, via de regra então guiado pelo valor supremo representado pelo grupo de origem, vale dizer, pela família, explicando melhor, pelos vínculos que a família produz na representação que o sujeito faz de si, nunca aparecendo em si mesmo como um termo independente, comparação essa que vim a estabelecer no trabalho resultante da pesquisa mencionada (Nery 1998).

Procurarei lidar com essas questões à luz do instrumental analítico de Dumont, visando oferecer alguma contribuição para algo que se poderia talvez chamar *antropologia do deslocamento*, deslocamento entendido aqui enquanto uma técnica de operacionalização ou agenciamento dos sujeitos por intermédio de práticas de consumo (sigo aqui uma pista interessante deixada por Douglas e Isherwood 1996). Trata-se também de um esforço no sentido de contribuir de alguma forma para o aperfeiçoamento da temática de construção social da pessoa, particularmente em termos de suas experiências e de suas emoções, para isso seguindo a guia de Campbell (1987).

Postulo, portanto, com base nos comentários já assinalados, que a pessoa “interiorizada” do mundo erudito, enquanto expressão do pólo individualista do modelo mais amplo, investe numa prática de deslocamento como busca reflexiva de si, tendendo a representar o "prazer de viajar" como ritual de "re-totalização às avessas"⁶ de sua própria condição de pessoa, no sentido de que o valor encompassador, ou englobante⁷, que orienta a viagem é a construção de si enquanto indivíduo autonomizado, vale dizer, fazendo com que a viagem sirva de modo de expressão da pessoa, bem como de sinalização da trajetória por ele seguida em direção à construção de sua própria “interioridade” – como diz Hersant na epígrafe, “elle [a viagem] ordonne le travail d’une âme”.

Esquematizando para fins de simplicidade de apresentação do argumento, busco estabelecer uma relação que talvez pudesse ser apresentada da seguinte forma:

Deslocamento de viagem : construção individualista da pessoa

∴

Homo Viator (ou “pessoa em viagem”) : “pessoa como rascunho”

Busco mostrar ao longo deste texto que, da perspectiva comparativa (Dumont 2001; Stolcke 2001) da qual a análise parte ao comparar universos culturais descontínuos, é possível perceber uma modelagem da construção da pessoa, no contexto da cultura ocidental, em sua versão ilustrada quando contrastada com a versão popular, segundo a qual evidencia-se o valor supremo da noção de pessoa interiorizada, cuja configuração se caracteriza para Duarte pela:

“mobilidade, ...abertura do horizonte dos deslocamentos sociais, da aquisição de status, do predomínio da liberdade individual sobre os lugares tradicionalmente atribuídos. Como diz o autor [referência a Adam Smith, em A teoria dos sentimentos morais]: O espaço público supõe a constituição de um observador

desprendido, desengajado, sem compromissos prévios e, sobretudo, sem vínculos locais, capaz de pairar sobre as singularidades da sociedade, da mesma maneira com que o geógrafo, o cartógrafo ou o pintor inspirados pelo ideal cartográfico pairam sobre as singularidades da paisagem” (Duarte 1996, p.167).

Os resultados da pesquisa que aqui se apresentam apontam – é bom informar desde agora - para a compreensão do significado do epíteto atribuído à pessoa interiorizada pela fórmula rosiana, a saber, a concepção da “pessoa como rascunho”. A viagem do viajante-turista em busca de prazer passa a ser identificada pela denotação de um deslocamento simultaneamente físico e moral, que se expressa sob a forma escrita do relato de viagem, o qual, supondo-se a abertura dos horizontes e a *aquisição* de status através desse deslocamento, metaforiza singularmente o valor cultural individualista na medida em que cria a personagem de um observador desprendido e sem vínculos de obrigação, característica marcante experimentada pelas pessoas, enquanto pessoas interiorizadas, no itinerário de seus percursos de deslocamento.

Procuró aqui levar em consideração as representações diversificadas que se fazem sobre ser “turista” ou ser “viajante” (Urbain 1986), já que a concepção de ser “viajante” pode receber uma conotação ideológica quase que oposta a de ser “turista”, na medida em que se tomarmos o modelo mítico do “viajante”, a representação de ser turista atualizaria uma certa degradação histórica face àquele.

Uma rápida digressão implicando a natureza da prática antropológica. É curioso associar o mesmo tipo de distinção àquela que procura marcar o antropólogo no que respeita à prática de trabalho de campo quando comparada com os deslocamentos de “viajantes”, ao enfatizar a distancia de uma prática para outra (Augé 1999). Ao afirmar seu “ódio” às viagens e aos viajantes, o próprio Lévi-Strauss denota a busca em marcar essa distinção, de modo a evitar a confusão entre a prática antropológica e a de um explorador-viajante qualquer (Lévi-Strauss 1981). Referindo-se sobre o assunto, assim se expressa sobre Hénaff:

“Etnólogos, mesmo se quiserem submeter-se ao método durkheimiano, que consiste em *tratar os fatos sociais como coisas*, não podem evitar que se leve com eles, até o próprio âmago de seu conhecimento, a linha demarcatória que separa sua cultura daquela das sociedades estudadas. Não só a cultura doméstica deve ser tratada como se não fosse, e as outras como se fossem, mas se deve também retornar para sua própria cultura de modo a eliminar qualquer risco de ilusão na experiência desse reverso. Em ambos os casos é mantida uma relação interior-exterior que significa permanecer sempre numa cultura, mesmo estando sempre em outra. Isso não é um artifício acrobático ou dialético: é uma travessia na qual a viagem real no espaço e nas áreas de investigação torna necessária uma viagem intelectual e espiritual no conhecimento: aqui a viagem pode ser vista como um símbolo. Através da viagem, o etnólogo – diferentemente do explorador ou do turista – joga com sua posição no mundo, cruza suas fronteiras. Ele não viaja entre as nações dos selvagens e aquela dos civilizados: em qualquer direção que ele viaje, *retorna de entre os mortos*. Ao se submeter ao teste de experiências sociais irreduzíveis a si

mesmo, a suas próprias tradições e crenças, através da realização de uma autópsia de sua própria sociedade, ele está verdadeiramente morto para seu mundo, e depois de ter reorganizado as partes separadas de sua tradição cultural, se ele quiser voltar, o fará tão somente na condição de um *ser renascido*”, ou de um fantasma. Assim se torna mais fácil compreender de que modo se exige (ou ao menos se exigia) que um aprendiz de etnólogo se torne um “homem novo” através da experiência de campo” (Hénaff 1998:24-25, *minha tradução*)

Voltando à diferenciação entre viajante e turista, e como mostra Schmidt (1979) ao tratar do turismo como uma “aventura represada” - no sentido de contida, sem envolvimento esperado de risco, e separada dos contextos da vida real - as formas históricas tomadas pelas práticas contemporâneas de turismo podem ser vistas então como *turismo guiado*, significando com isso todas aquelas formas de deslocamento físico onde o itinerário é fixado e conhecido de antemão, e que envolve em algum grau planejamento e participação de agentes que não são os próprios turistas, o que os distancia do modelo mítico do “viajante”. Enquanto que, no sentido mítico operado pelo modelo do Grand Tour europeu, o deslocamento servia de certo modo para regular a imaginação à realidade, como modo de levar as pessoas a se prepararem antes, e de cultivar o desejo investido na viagem para um melhor aproveitamento calculado da experiência da viagem. Nesse sentido há um deslocamento que se impõe nessas práticas de uma atividade essencialmente amadorística que é substituída pela participação em cada vez maior número intensidade dos agentes profissionais especializados de recolha de informações (Adler 1989).

Mas é preciso enfatizar que esse risco calculado ao qual o viajante se entrega não prescinde de modo algum da espera da novidade, como demonstra tão claramente uma passagem encontrada nos diários de viagem de Goethe:

Uma das amarras fundamentais dessa noção de pessoa interiorizada, expressa como valor cultural, consiste na idéia de “projeto” (Velho 1994:101), como operador de escolha da pessoa, sempre feita entre outras, várias, de um campo de possibilidades, através de cuja idéia a pessoa dá significado a sua vida e a suas ações, estabelecendo itinerários de construção de si que se amalgamam na forma de “projetos de vida”.

É útil nesse sentido comparar a distinção que se estabelece entre as noções de “projeto de vida” e de “destino” (*op.cit.*), para lidar com o modo como se expressam as orientações da pessoa diante do mundo. A lembrança da *Odisséia* na cultura ocidental⁸, e a de *Ulisses* como primeiro herói moderno, retrata essa tensão entre um *destino* preestabelecido e a vontade de um indivíduo, sempre tomado como excepcional, que interpõe ao destino seus próprios *projetos*. A referência sociológica básica dessa categoria de pessoa é encontrada entre as camadas médias cultas da população e as elites sócioeconômicas, se refletindo de alguma maneira em formas autonomizadas de viagem, como expressa o paradigma do Grand Tour europeu.

As fontes da pesquisa cujos resultados estou apresentando foram buscadas nas cadernetas de viagem elaboradas pelo escritor mineiro João Guimarães Rosa, quando de suas viagens pela Itália nos idos de 1949 e 1950 em companhia de sua esposa Araci (a existência dessas cadernetas chamou-me a atenção já num artigo do *Jornal da Tarde*, de 20/4/1996, intitulado “Diários do mundo antigo”). Essas cadernetas reproduzem completamente a meu ver o modelo paradigmático de viagem experimentado por

Goethe (Goethe 1970) e já comentado, bem como coloca em movimento um modo de construção da pessoa característico do que venho entendendo por pessoa interiorizada.

O esforço no qual estou envolvido visa mostrar que existem evidências nas cadernetas de viagem deixadas por Rosa, e escritas como narrativas de vivência de viagem (Augé 1999), capazes de fortalecer a viagem, ou nos meus termos o deslocamento, constitui uma busca dirigida de construção de si empreendida pela pessoa quando determinados valores culturais se impõem de modo a caracterizá-la como pessoa interiorizada. Como mostra o poeta Auden⁹, se referindo ao gosto demonstrado por Goethe em ler relatos de viagem, "uma razão porque nós gostamos de ler livros de viagem é que a jornada é um dos símbolos arquetípos¹⁰. A mesma coisa se aplica, conforme demonstra Costa (2000), a Rosa.

A despeito do que o próprio Rosa pudesse pensar ou defender em seus escritos ficcionais e também não-ficcionais - como atesta a carta, apresentada em apêndice, que escreveu para um admirador seu, na qual afirmava o "primado da intuição, da inspiração (e da revelação, não menos), sobre as operações e conceituações da lógica e as conclusões da inteligência reflexiva"¹¹ - o esforço reflexivo demonstrado pelo autor diante das experiências vivenciadas de viagem retificam um grau de divisão interior bastante acentuado, garantindo a nossa atribuição de um caráter de pessoa já interiorizada, no sentido dumontiano.

De fato, no trabalho já citado sobre o deslocamento como valor, pude recolher através dos relatos de viagem de Goethe, de forma lapidar, a representação da viagem como uma experiência diferenciada significativamente da vida cotidiana, experiência essa fortemente baseada na expectativa de um acontecimento singular. Na fórmula quase mágica de expressão de Goethe, ele anuncia: "Nunca o interesse na vida rotineira, sempre a expectativa de alguma coisa surpreendente pronta a surgir do nada" (Goethe 1970:110). É porque, ao experimentar o deslocamento simultaneamente físico e moral em relação à rotina do cotidiano, não é a natureza do espetáculo que interessa ao sujeito do deslocamento, e sim o efeito de espelho que essa experiência devolve como totalidade significativa para seu auto-reconhecimento como pessoa. O deslocamento – metáfora em modelo reduzido da vida como totalidade significativa – põe em operação os princípios polares da permanência e da impulsão.

ANÁLISE DOS DISPOSITIVOS DE CONSTRUÇÃO DA PESSOA

Das considerações levantadas até aqui quanto à análise das representações sobre viagem, fica por discernir os instrumentos que possam ser operados no sentido de viabilizar essa pretendida análise. Para isso a discussão analítica sobre as "tecnologias do eu", presente em Foucault (1981), serve perfeitamente aos meus propósitos.

Para evidenciar essa abordagem, recorro à noção de "dispositivos", presente em Foucault, segundo a qual

“a compreensão da modalidade de ação do poder disciplinar é melhor explicitada pela noção de dispositivo. Os dispositivos são formados por um conjunto heterogêneo de práticas discursivas e não discursivas que possuem uma função estratégica de dominação [] A mecânica que informa suas intervenções não é da ordem da negatividade, mas sim positiva. Ao invés de excluir, reprimir, negar, possui uma eficácia produtiva, transformadora: estimula, incentiva, diversifica e produz sentimentos e condutas [] Não possui um foco

detectável de emergência - dissemina-se anonimamente pelo corpo social [] Uma das características fundamentais desta modalidade de poder é o seu efeito individualizante. Criando novas condutas e novas necessidades, estimulando comportamentos até então inexistentes, o poder disciplinar é produtor de individualidade" (Foucault 1980)

Baseio-me no pressuposto construtivista da antropologia, e recorro à análise dos *dispositivos* agenciados pela pessoas, quando orientados para questões que envolvem sentimentos, como atualizações individuais de esquemas simbólicos compartilhados. Focalizo basicamente o modo como esses *dispositivos* são dirigidos - ou não - para um projeto de desenvolvimento de si (referindo-me aqui à idéia de agregação de valor ao sujeito) através de deslocamentos que podem ser tanto de natureza física, no sentido de uma experiência de deslocamento físico, a exemplo de uma caminhada ao redor de um parque, quanto podem ser morais, no sentido de que acionam universos de significação dos sujeitos de alguma forma compartilhados dentro de um universo de categoria de pessoa interiorizada.

Ao mapear os *dispositivos* acionados pelos sujeitos em seus deslocamentos, procuro perceber as conexões que tais dispositivos são capazes de liberar à imaginação no contexto em que são constituídos, como é proposto na obra de Van den Abbeele (1992), que toma a viagem como metáfora, para apresentar comparadamente como o sentido da palavra "viagem" é modificado pelo uso prático que se faz dela, no bojo da obra e da vida de autores como Montaigne e Rousseau, entre outros.

Procuro também avaliar o efeito esperado desses deslocamentos em consonância com a construção de si, no sentido então de que as experiências vivenciadas como "agradáveis", "satisfatórias", "positivas", são tomadas como atos sociais eficazes – em outras palavras, são tomados como ações rituais (Leach 1968) - que implicam deslocamentos físico-morais do sujeito, tornando as viagens portanto como fatos sociais totais, nos termos de Mauss, por mobilizar todas as dimensões da existência humana do sujeito.

Num plano mais abstrato de pensamento, procuro articular uma definição globalizante da cultura como sistema simbólico (Velho e Viveiros de Castro 1978) com uma definição "situacional" e não-substancialista do recorte concreto do universo cultural aqui explorado, que sirva de base de estudo para as proposições aqui feitas (a exemplo da postura adotada nos trabalhos de Duarte¹² e de Guedes (1997). Nesses termos, e por analogia ao modelo hierárquico de Dumont (1992), assumo a existência do conceito de "cultura", num nível de maior englobamento e abstração, correspondendo à totalidade da ordem do mundo humano enquanto sede da significação e do sentido instauradores e garantidores dessa ordem. Num nível mais concreto, a "cultura" se apresenta como algo que é "barganhado", "negociado", "expresso", "transmitido", "compartilhado", se opondo à estrutura "sociológica" que apareceria como efeito de substantivação decorrente de uma continuada elaboração de sentido (*op.cit.*).

O agenciamento dos "*dispositivos*" aqui tratados, quando visto ao nível mais concreto de construção da pessoa, pode ser encapsulado sem rigor de cuidados, da seguinte maneira: 1) a emergência de um eu individualizado e singular como sujeito de observação e descrição; 2) a divisão da experiência humana em eu e outro, indivíduo e sociedade, em resumo, a clássica divisão cartesiana; 3) a emergência do eu como objeto do olhar do outro, com ênfase no domínio público da ação humana, ou ainda a

emergência do eu sob exame do outro (lembrem-se do “panóptico” de Foucault, em *Vigiar e Punir?*); 4) o desenvolvimento de um modo confessional secular de constituição do eu, basicamente através da escrita, com o exemplo paradigmático de Rousseau, em *Confissões*, onde se procura revelar enquanto um eu distinto e separado do resto o mais completamente possível, e com o maior número de detalhes; 5) a insatisfação com essas técnicas todas e seus resultados leva à valorização da imaginação, no limite culminando com a destruição da imaginação, do eu, da divisão, do olhar e da escrita (Gutman 1988:116-117).

São três os dispositivos básicos acionados por João Guimarães Rosa para a construção da pessoa interiorizada no contexto de suas cadernetas de viagem, segundo o modelo de construção da pessoa aqui tratado. Esses dispositivos servem como um conjunto de técnicas de construção da pessoa interiorizada. São eles: 1) dispositivos de sensibilização; 2) dispositivos de desdobramento; e 3) dispositivos de sublimação. Comentarei esquematicamente cada um deles a seguir.

1º) os "dispositivos de sensibilização"

"Cara sensibilidade! Fonte inexaurível de tudo quanto é precioso em nossas alegrias ou custoso em nossas desgraças! Acorrentas teu mártir a seu leito de palha, e és tu quem o alça ao CÉU. Eterna fonte dos nossos sentimentos, é aqui que eu te descubro, é 'a tua divindade que se agita em meu âmago'. Não porque em alguns tristes e depressivos momentos 'minha alma encolhe-se em si própria e estremece à idéia da destruição' - vã pompa de palavras! - mas porque sinto algumas alegrias generosas e generosos afetos além de mim próprio. Tudo provém de ti, grande SENSORIUM do mundo! Que consegues vibrar se nos cai ao chão um único fio de cabelo. Tocado por ti, Eugênio cerra-me a cortina quando sinto-me enlanguescer, ouve-me o desfilar de sintomas, e censura o tempo pela perturbação dos seus nervos¹³. Concedes, às vezes, um quinhão ao mais rude campônio que atravessa as montanhas varridas pelo vento. Ei-lo que encontra ferida a ovelha de um outro rebanho. Contemplo-o neste momento, curvando a cabeça sobre o cajado, fitando o animal em condoída inclinação! Oh! Tivesse eu chegado um momento mais cedo! Esvai-se a ovelha em sangue - seu terno coração sangra também" (Sterne s.d.:122, grifos do autor).

Os dispositivos de sensibilização correspondem às condições socialmente produzidas capazes de tornar os sujeitos suscetíveis aos sentimentos e ao desejo de expressá-los, seja sob a forma de recepção emotiva dos estímulos exteriores, seja ainda como modo de expressão de si, naquilo que constitui, nos termos de Boltanski¹⁴, uma "metafísica da interioridade", correspondente à disposição de simpatia pelo alheio, como se sentir tocado ou sensibilizado pelo que é meramente estranho. Refiro-me portanto à emergência da pessoa interiorizada como sujeito simultaneamente de observação e objeto de descrição. Nos termos de Boltanski:

"L'état intérieur est alors traité comme l'inscription intérieure d'une extériorité, comme en témoigne la possibilité qui, dans l'inspiration, est reconnue au sujet de rapporter sur ses propres états comme s'ils lui étaient étrangers [] Comme une métaphysique de la justice, une métaphysique de l'intériorité comporte également deux niveaux. Mais le second niveau n'est pas occupé par des équivalences qui seraient en position de surplomb par rapport à des personnes guettées par la dispute et

menacées de dispersion. Dans une métaphysique de l'intériorité, le niveau de surface est celui où s'établissent les relations superficielles entre des gens livrés à la facticité, à l'illusion, à la mondanité des conventions et, surtout, à la séparation et à la froideur. Il est sous-tendu par un niveau profond auquel chacun peut accéder en tournant son attention à l'intérieur de lui-même. Ce niveau est celui du coeur. Pour s'attendrir des souffrances du malheureux, le spectateur ne doit pas seulement leur faire face, les voir, de l'extérieur, il doit aussir, d'un même mouvement, faire retour sur lui-même, aller vers l'intériorité, s'ouvrir à l'écoute de son propre coeur" (Boltanski 1993:122).

Através dessa técnica de construção da pessoa interiorizada é como se a prova do coração decidisse sobre a verdade do próprio sujeito, ao tomar-se como expectador dos outros; essa atitude faz do sujeito um auscultador permanente de seu próprio coração, ou ainda, nos termos em que o tema foi desenvolvido por Cole (1983), como “cultivo do coração”.

Nas cadernetas de viagem de Guimarães Rosa encontrei referências inúmeras a essa técnica de constituição da pessoa interiorizada, servindo como exemplar a passagem em que, estando em Veneza, o autor acompanha com sua esposa a apresentação de uma peça de teatro italiano, e passa a comentar mais tarde em sua caderneta como o enredo da peça desencadeia em seu ser interior uma profunda sensação de que as personagens traziam ao palco manifestações universalizantes de sofrimento cujo efeito era acionar dispositivos de cultivo do coração. Estou traduzindo para os meus termos os comentários explícitos de Rosa, mas o que se tem a destacar é que para o viajante Rosa não era mais possível passar por tais vivências sem tornar-se mais “aberto” para as dores do mundo, dos outros, e até das outras espécies, pois o encontro com o outro sempre provocava nele um olhar de expectador sentimental, como de modo tão explícito desenvolveu Sterne (s/d) quando em suas viagens se via sempre colocando-se na posição do outro pela via do sentimento.

2º) os "dispositivos de desdobramento"

"Agora que cheguei [a Roma], eu me acomodei e sinto como se tivesse encontrado uma paz que vai durar minha vida toda. Porque, se posso dizê-lo desse modo, tão logo se vê com os próprios olhos a totalidade do que até então só se conhecia em fragmentos e caoticamente, uma nova vida começa [] Todos os sonhos de minha juventude vieram a vida; os primeiros entalhes de que me lembro - as imagens de Roma que meu pai guardava dependuradas na parede - eu agora vejo na realidade, e tudo que conheci há tanto tempo pelas pinturas, desenhos, etc., estão juntas agora diante de mim. Aonde quer que eu vá, surgem objetos familiares em um mundo não-familiar; tudo é exatamente como imaginei, ainda que tudo seja novo. A mesma coisa acontece com minhas observações e idéias. Eu não tive nenhuma idéia singular que fôsse inteiramente nova ou surpreendente, mas minhas velhas idéias se tornaram tão mais firmes, vitais e consistentes, que poderiam até serem chamadas novas" (Goethe 1970:128-129).

Os dispositivos de desdobramento podem ser acionados a partir da recorrência à idéia maussiana de "homme divisé"¹⁵, no sentido de que as pessoas desenvolvem o hábito de anular a tendência da consciência em se entregar aos impulsos, passando a tomá-la sob sua direção, controle e manipulação. A emergência da pessoa interiorizada remete para a experiência do encontro da alteridade, separando e reunindo, num processo ininterrupto e aberto. Nos termos de Mauss:

"Só o homem civilizado dos altos estratos de nossas civilizações e de um pequeno número de outras, anteriores, orientais ou atrasadas, sabe controlar as diferentes esferas de sua consciência. Ele difere dos demais. É especializado, com frequência é hereditariamente diferenciado pela divisão do trabalho social, que com frequência também é hereditária. Mas, principalmente, ele é também dividido na própria consciência, pois é um homem consciente. Sabe então resistir ao instinto; sabe, graças à sua educação, a seus conceitos, a suas escolhas deliberadas, exercer controle sobre cada um de seus atos. O homem de elite não é simplesmente um homem duplex: é mais do que desdobrado em si mesmo; é, se os senhores me permitirem também esta expressão, dividido: sua inteligência, a vontade que a esta se segue, a lentidão com que exprime suas emoções, o modo pelo qual as domina, sua crítica - com frequência excessiva - impedem-no de abandonar completamente a consciência aos impulsos violentos do momento" (Mauss 1974:200/201, v.I).

Através dessa técnica de construção da pessoa interiorizada tudo se passa como se a mão direita devesse ignorar o que faz a mão esquerda, no sentido de que a pessoa se torna capaz de dissociar uma dimensão de seu ser em relação à outra. Estabeleci uma imagem para compreensão dessa idéia, a saber, a imagem de uma totalidade guardada em "gavetas" da imaginação diferenciadas.

O viajante Rosa demonstrava ser capaz de vivenciar os sentimentos mais profundos em relação ao que ele assistia acontecer ao seu redor na Itália, na companhia de sua mulher "Ara", e mesmo mostrando estar sobremaneira sensibilizado com tudo e todos, ainda assim se repartia sempre "em dois" em um processo sem fim de desdobramento. As expressões "Nautikon" bem como "m%" - sinal criado por Rosa, caracterizado por um "m" + o símbolo de porcentagem "%" - caracterizam em inúmeras situações a capacidade demonstrada pelo viajante Rosa de separar uma porção do seu ser, sensibilizada por algo que estava assistindo e participando, de outra porção que encontrava motivos para tornar tudo o que estava sendo vivenciado passível de inscrição nas cadernetas, sendo a passagem das gôndolas de Veneza, quando o autor revela uma emoção muito forte assomando a flor da pele, mais simultaneamente demonstra um enorme esforço de canalização desse sentimento para a ação do que estou chamando desdobramento, i.e., colocando-se como expectador distanciado em relação ao próprio sentimento que o envolve naquela circunstância.

A página da caderneta (cuja cópia apresento em apêndice) onde Rosa inscreve a passagem citada está marcada por um desenho e descrição da gôndola com um poder de objetividade e distanciamento que torna quase incapaz ao leitor desse trecho dos diários apreender o esforço portentoso desenvolvido para alcançar essa capacidade. A expectativa criada por Rosa em relação a esse momento de contato inicial com uma gôndola, no entanto, é estabelecida desde muito antes da viagem propriamente dita, e

aquela imagem é um pouco emblemática da espera que se cultiva no formato de uma imaginação antecipada.

Coisa muito similar se passa com o mesmo objeto – a gôndola – 200 anos antes, com o escritor Goethe, conforme procurei mostrar em trabalho anterior (Nery 1998). Quase que poderia fixar a idéia de que Goethe empreende a viagem a Itália, na qual passará dois anos, em grande parte porque alimentou durante toda a vida o desejo de vivenciar situações, cenários e pessoas descritas por seu pai em sua infância – o pai havia estado na Itália e trouxera muitos presentinhos de lá para casa – sendo a miniatura de uma gôndola o símbolo enigmático para Goethe do que havia a ser perscrutado pessoalmente.

3º) os "dispositivos de sublimação"

*"Roma (quando ainda não se a conhece bem) exerce uma impressão de oprimente tristeza, pela atmosfera de museu, turva e morta, que exala, pela plenitude de seus passados exumados e faticosamente conservados (de que se nutre um presente mesquinho), pela incrível superestimação, praticada por eruditos e filólogos e imitada pelos turistas convencionais, de todas aquelas coisas deformadas e gastas que, afinal de contas, são apenas os restos casuais de outra época e de uma vida que não é nossa nem deve ser nossa. Finalmente, depois de semanas de uma defensiva diária, a gente volta a se encontrar a si mesmo de novo, embora ainda um pouco perturbado e diz consigo: Não, aqui não há mais beleza do que em outro lugar qualquer, e todos estes objetos que as gerações sucessivas admiram, remendados e completados por mãos de artífices, não têm coração nem valor. Entretanto ... há muita beleza aqui, porque há muita beleza em toda parte. Águas infinitamente vivas correm nos antigos aquedutos, pela grande cidade; bailam em numerosas praças sobre brancos pratos de pedra; estendem-se em amplas e espaçosas bacias, sussurram de dia e reforçam seu sussurro durante a noite que aqui é grandiosa e estrelada, suavizada pelos ventos. Há também jardins, inesquecíveis alamedas e escadas, escadas imaginadas por Miguel Ângelo, escadas construídas à guisa de águas que resvalam, alargando-se em declive, um degrau gerando outro, como uma onda gera outra onda. Tais impressões fazem com que a gente se recolha e se recupere da pretenciosa multidão que fala e tagarela por toda a parte (e com que loquacidade!) e **aprenda a reconhecer gradativamente as pouquíssimas coisas em que perduram o eterno** que se pode amar e a solidão de que se pode participar silenciosamente" (Rilke 1993:44/46).*

Os dispositivos de sublimação correspondem à condição social pela qual as pessoas se tornam receptivas à beleza como qualidade distintiva do ser moral, fazendo do "gosto" uma manifestação moral, e conectando de uma vez o prazer à virtude. A experiência da contemplação humana do "belo" coloca em tela de juízo o princípio segundo o qual o autoaperfeiçoamento dos sujeitos se subordina à condição moral imposta às classificações hierárquicas do gosto¹⁶. A emergência da pessoa interiorizada como objeto do olhar do outro, expondo-se ao exame público; ou ainda pelo

desenvolvimento do modo confessional, no sentido secular, de construção do sujeito através do exame minucioso de si. Como mostra Boltanski:

"L'esthétique se définit en effet comme une science du plaisir. Et soumise, comme toute science, pour constituer son objet, à un impératif taxinomique, elle opère d'emblée une distinction radicale entre deux genres de plaisirs, les plaisirs élevés et les plaisirs bas. Seuls certains plaisirs, les premiers, rentrent dans le champ du mode de connaissance esthétique. Cette distinction est nécessaire sinon l'esthétique se perdrait dans un hédonisme généralisé. Mais elle entraîne à sa suite deux autres espèces de distinction concernant cette fois, d'une part, les objets qui peuvent procurer des plaisirs élevés et, d'autre part, les sujets susceptibles de les éprouver [] si n'importe quel objet peut procurer des plaisirs élevés à tout sujet quel qu'il soit l'explication esthétique demeure contingente. Pour assurer le mode de connaissance esthétique il faut donc aller soit dans le sens d'une spécification des objets (le problème des critères du beau) soit dans celui d'une spécification des sujets (l'identification des hommes de goût). La première voie impose une contrainte forte sur la population des objets susceptibles de procurer des plaisirs élevés. A certains plaisirs, certains objets. Mais elle peut tolérer du même coup une relative indétermination des sujets. Tous les hommes sont à même de goûter ces plaisirs, à condition d'être présentés aux objets susceptibles de les procurer. L'addition d'une théorie de l'éducation esthétique, permet, dans ce cas, de résorber, au moins partiellement, la tension entre le constat empirique de l'inégalité des compétences en matière de jugement de goût et l'exigence anthropologique d'égalité en présence du beau [] L'autre voie, qui rencontre très vite la faveur des artistes [] elle consiste à repousser les limites qui closent la liste des objets susceptibles de procurer des plaisirs élevés. Mais elle a pour conséquence nécessaire de déplacer la contrainte pour la faire peser toute entière sur les sujets susceptibles de les apprécier" (Boltanski 1993:175/176).

Através dessa técnica de construção da pessoa interiorizada - o dispositivo de sublimação – pode-se, acredito, tentar dar conta de como o sujeito deixa de se indignar com a injustiça, ou ainda deixa de se sensibilizar pelo que é tocante no sofrimento alheio – como fazia a pessoa sentimental alimentada pela técnica de sensibilização - para tomá-lo prioritariamente como sublime, como algo que é foco de observação sim, mas não pela observação em si mesma, e sim em função da necessidade criada de julgamento pela via do estético sobre aquilo que se observa.

O aprimoramento da pessoa pela educação da viagem é um tema clássico já em Goethe, assim como em Sterne, quando por exemplo este se detém a observar que:

"Que imenso volume de aventuras¹⁷ pode ser alcançado nesse curto instante de vida [referência a uma passagem de suas viagens calculada em pouco mais de uma única hora], por aquele cujo coração se interessa em cada coisa, e que, tendo olhos para observar tudo o que o momento e a oportunidade lhe

estão perpetuamente oferecendo em sua jornada, nada perde daquilo sobre que possa favoravelmente lançar as mãos. Se de uma coisa não lhe advier algo, de outra certamente o receberá. Não importa: é a natureza humana acumulando experiências. Para mim, o que conta, no trabalho, é a satisfação do esforço ao produzi-lo; é-me suficiente. E o prazer da experiência conserva-me despertos os sentidos e a melhor parte do sangue, fazendo adormecer os impulsos mais baixos. Sinto compaixão pelo homem que viaja de Dan a Bersabé, e exclama: - É tudo estéril! - Assim o é; e assim realmente o será toda a terra para aquele que não cultiva os frutos por ela oferecidos. - Afirmando, - falei, batendo as mãos de contentamento, - que se estivesse num deserto, nele alguma coisa encontraria que me despertasse ternura. Eu a faria extravasar sobre alguma murta fragrante, ou haveria de encontrar algum cipreste melancólico que me falasse à emoção... nelas deixaria escrito o meu nome" (Sterne s.d.:41/42, grifos meus).

Essa passagem retrata o modo com que a sublimação se expressa como busca de aprimoramento. Tudo se passa como se a vivência do viajante o transformasse numa pessoa melhor, mais refinada, no sentido de mais capacitada a sensibilizar-se, por um lado, com o que via, mas ao mesmo tempo, sempre em função do esforço bem sucedido de separação e divisão interior, fosse também capaz de produzir um ponto de vista sublime, incomparável, seu próprio, e que fosse expressão de uma natureza inteiramente particular.

As inúmeras descrições dos momentos em que Rosa entra nos museus da Itália e avalia o prazer com que “degusta” vagarosamente os objetos de arte à disposição do olhar, são evocativas dessa técnica de sublimação a que me refiro, particularmente a passagem em que, vendo pessoalmente pela primeira vez a “Capela Sixtina”, Rosa faz menção a um tipo de prazer nunca antes experimentado (“nunca vi nada mais sublime”, Rosa 1949), como se tivesse envolvido num processo de produção de um ser idealizado que fosse capaz de apreciar o valor da qualidade de prazer que a exposição de sua vista à “capela sixtina” despertava.

Os *dispositivos* aqui apresentados como compoem um conjunto de técnicas operadas pela pessoa interiorizada formam um feixe de associações, já tratadas por outros autores de modos diferentes, como denota a expressão “cuidado de si”, em Foucault (1985), ou então a noção de “*self cultivation*”, criada por Bruford (1975), ou ainda a expressão “*culto do eu*”, apropriada por Duarte (1983) num tom bem durkheimiano. Os *dispositivos* mostram que, através do cultivo de si e da busca de autoaperfeiçoamento, enquanto expressão de sentimentos que marcam a singularidade e especificidade da pessoa interiorizada, a pessoa se constrói como efeito de um modo cultural de ser pessoa.

O estudo das cadernetas de viagem de Rosa trazem evidências que sugerem ser possível identificar todos os três dispositivos aqui discutidos, presentes na maneira como ele inscreve a vivência de seus deslocamentos sob a forma de escrita, a exemplo do que acontecia no modelo desenvolvido a partir dos diários de Goethe. A seguir tratarei de modo detalhado cada um desses dispositivos em separado, buscando relacionar as passagens dos relatos de viagem de Rosa a sua manifestação. Só os tratarei em separado, contudo, para efeito de análise, pois tenho em conta que em seu processo de operacionalização atuam simultaneamente.

Para evidenciar desde já, no entanto, o formato global do que quero apresentar, segue-se a lista de alguns temas constantes e repetitivos identificados nas cadernetas de Rosa, que estarão sendo tratados então como padrões de relações nos termos anteriormente aqui tratado. São eles:

- *descrição de um jogo de xadrez*
- *conversa com pessoas sobre bichos*
- *descrição de ficar postado à porta da igreja*
- *pratos de comida*
- *perfeição da anatomia feminina (referência às mulheres italianas)*
- *sinos da igreja*
- *presépios sertanejos*
- *imagens cromáticas*
- *m% - conotação própria de Rosa, recorrente em todo o diário*
- *ruído de locomotiva*
- *trajetória de viagem reproduz Grand Tour clássico: Lyon (França) / Milão (Itália) / Verona / Pádua / Veneza / Bolonha / Pistóia / Florença / Roma / Nápoles / Capri / Pompéia / Roma (Itália)*
- *gôndolas de Veneza*
- *cenários bucólicos*

1) O Dispositivo de Sensibilização

Como aponta Costa (2000), Rosa foi um “ledor” de relatos de viagem. Como tal, ele soube fazer uso e reproduzir um modelo de perscrução de si que envolve o colocar em movimento o dispositivo de sensibilidade no sentido aqui refletido. Vejamos o exercício de alguns exemplos tirados de outras fontes.

O modelo da pessoa interiorizada¹⁸ pode ser apreendida tanto como "um modo de encontrar o bem em nossa motivação interior", quanto na "representação da natureza como uma fonte interior" (cf. Taylor 1989:368). Embora representado comumente como da ordem da razão, o século XVIII pode ser visto também, como mostra Campbell (*op.cit.*, p.138 e ss), também como da ordem do sentimento. A nascente noção moderna de indivíduo exprime uma "vida dupla" e age através de dois códigos diferentes: no plano material, através da preeminência atribuída à ordem e à razão; enquanto no plano da intimidade e da interioridade do indivíduo, independentemente do lugar que esse espaço estivesse representado, imperava o princípio da sensibilidade.

O "culto da sensibilidade" tem em Laurence Sterne (1713-1768) um de seus mais efetivos divulgadores. Em "Uma Viagem Sentimental (através da França e Itália)", obra surgida em 1768 e mantida inacabada devido à morte do autor, ele desenvolve de modo pioneiro a idéia que irá marcar o "viajante moderno", a saber, seu caráter sentimental. Essa disposição começa a ganhar forma, a princípio, com a explícita sustentação de outra disposição, qual seja, a disposição de "benevolência", de "generosidade", que leva uma pessoa a agir por caridade em relação a seu semelhante. Quase que uma tolerância, elaborada e manifestamente evocada através das emoções, e

que resultam do convívio e observação do mundo como um "espectador". O "espectador" aparece como uma categoria livre de amarras em relação às outras pessoas, e por isso capaz de estabelecer um distanciamento em relação a elas, quando são expostos à contemplação cultivada do "viajante sentimental". A empatia explícita para com idosos, mulheres, crianças defeituosas, e mesmo cenários da natureza e da cultura cuja característica marcante seja sua nostalgia, são denotativos de uma atitude sensível ao outro, quando esse outro se reveste da condição de um ser para quem, ser generoso, torna-se uma explícita disposição do "viajante sentimental". Boltanski alude à faculdade de imaginação pela qual "o espectador se dá a si mesmo a representação dos sentimentos e das sensações do sofredor" (1993:62), dispensando porém de "recorrer à identificação comunitária ou à fusão edênica" (1993:63). Está estabelecida a figura do "espectador ideal", "sem perspectiva particular" (1993:65), "livre de todo comprometimento atribuído" (Duarte 1996:168), mas dotado de uma disposição abstrata e universal: a "simpatia" pelo sofrimento alheio. Nesse sentido o trabalho da imaginação é criativo, e não passivo; é experimentação mental capaz de aproximar um ser de outro ser. Não é à toa que Rousseau aparece como arauto da "piedade", da "simpatia", da "empatia" no século XVIII, qualidades nas quais Lévi-Strauss (1976b) identifica o "verdadeiro princípio das ciências humanas...o da identificação com o outro, e mesmo com o mais *outro* de todos os outros, ou seja, um animal; e o da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo que pode tornar o eu *aceitável*...eu não sou *eu*, mas o mais fraco, o mais humilde dos *outros*" (1976:45-51). O caso do "anão", no texto de Sterne, é revelador de como se constrói o "pitoresco" como objeto de contemplação:

"Encontrava-me caminhando pela [travessa] que conduz do Carrousel ao Palais Royal [Paris], quando ao observar, à margem do canal que por ali passa, um menino em apuros, peguei-lhe a mão e ajudei-o a atravessar. Ao fazê-lo voltar-me o rosto para que o pudesse contemplar, percebi que teria uns quarenta anos. - Não importa, falei - algum corpo são há de fazer o mesmo por mim, quando eu estiver com noventa. Abrigo em meu âmago certos princípios que me inclinam a ser misericordioso para com essa pobre e arruinada parte da minha espécie, desprovida de força e tamanho para vencer o mundo. Não suporto vê-la mover-se, e mal me havia sentado junto ao oficial francês, senti-me dominado pelo desgosto, ao verificar o que acontecia exatamente embaixo do camarote onde nos encontrávamos. Na extremidade da orquestra, entre as poltronas e o primeiro camarote lateral, existe uma pequena esplanada, onde, quando a casa está cheia, membros de todas as classes ali se instalam. Embora se fique de pé, tal como na platéia, paga-se o mesmo preço. Um pobre e indefeso ser dessa espécie fora introduzido, de alguma forma, nesse malfadado lugar; a noite estava quente, e ele se achava circundado por pessoas dois pés e meio mais altas do que ele. O anão sofria, de maneira inexprimível, por todos os lados; o que mais o incomodava, porém, era um alemão alto e corpulento, com quase sete pés de altura, que se interpunha precisamente à frente do homúnculo, tirando-lhe qualquer possibilidade de ver o palco ou os atores. O coitado fazia esforços para dar uma espiadela...mas o alemão mantinha-se ereto na posição... para o anão seria o mesmo que o tivessem colocado no fundo do poço

mais profundo de Paris. E assim sendo, este tocou polidamente a manga do alemão, explicando-lhe o seu apuro. O alemão voltou a cabeça, olhou para baixo, encarando-o como Golias a Davi, e cruelmente retomou a posição anterior. Ocupava-me, justo nesse momento, em retirar uma pitada de rapé da caixinha de chifre ofertada pelo monge [episódio anterior]. E como teria o teu dócil e cortês espírito, meu caro monge! - tão moderado pelo sofrer e tolerar - quão suavemente teria ele dado ouvidos à queixa dessa pobre alma! ...Nessa ocasião o anão, levado ao auge de uma exaltação, em seus primórdios geralmente desarrazoada, dissera ao alemão que haveria de cortar com uma faca a sua longa cauda. Este, voltando-se friamente para trás, respondeu-lhe que ele seria bem-vindo, caso conseguisse alcançá-la. Uma injúria aguçada por um insulto, seja a quem for feita, obriga qualquer homem de sentimentos a tomar partido: eu poderia ter saltado do camarote para revidá-la. Fê-lo o velho oficial francês..." (Sterne s.d.:69/70, grifos meus).

A mesma disposição de "benevolência" pode se manifestar por ocasião também de um contato insólito com uma ave:

"A mente aterroriza-se com os objetos que ela própria engrandece e torna sombrios; reduzidos ao matiz e tamanho adequados, já não sobressaem. Realmente - falei, corrigindo a proposição - a Bastilha não é um mal a se desprezar. Retire-lhe, porém, as torres, encha-lhe os fossos, escancare-lhe as portas, chame-a tão-somente um lugar de retiro, e suponha-se ali preso, não por um homem mas por alguma moléstia tirana, - o mal desaparece e é possível suportá-la sem queixas. Fui interrompido no ardor desse solilóquio por uma voz, que me pareceu ser a de alguma criança, e que lamentava-se assim: 'ele não podia sair'. Olhei para cima e para baixo, e não vendo nenhum homem, mulher ou criança, cruzei o corredor sem prestar maior atenção. Quando voltei, ao atravessar a passagem, ouvi as mesmas palavras repetidas por duas vezes; e erguendo o olhar, vi que se tratava de um estorninho preso numa pequena gaiola. 'Não posso sair; não posso sair' - dizia o pássaro. Permaneci observando-o: para todas as pessoas que atravessavam o corredor, o pássaro movia-se agitado em direção ao lado de onde se aproximavam, sempre lamentando de igual maneira o seu cativo. 'Não posso sair' - falava o estorninho. - Deus te ajude! Disse eu. - Mas eu te livrarei, custe o que custar. - E em vista disso, procurei a porta da gaiola; esta porém achava-se de tal forma amarrada e presa por arame, que não seria possível abri-la sem reduzir a gaiola em pedaços. Esforçava-me com ambas as mãos. O pássaro voou para o lugar onde eu tentava proporcionar-lhe a liberdade, e, introduzindo a cabeça por entre as grades, nelas comprimia o peito, como se estivesse impaciente. - Receio, pobre criatura, - falei - não poder libertar-te. - 'Não' - disse o estorninho - 'eu não posso sair; eu não posso sair'. Juro jamais ter sentido o meu afeto

despertado de maneira tão terna, e nem me recordo de qualquer outro incidente em minha vida, em que meu espírito disperso, para o qual a razão tornara-se uma bolha, tivesse sido de forma tão súbita chamado a si. Mecânicas como eram as notas, entretanto tão verdadeiras em harmonia com a natureza onde cantavam, num momento destruíram todo o meu sistema de raciocínio a respeito da Bastilha. E subi as escadas pesadamente, desdizendo cada palavra que havia pronunciado ao descer. Disfarça-te como quiseres, Escravidão! - falei - e ainda assim serás sempre um amargo trago! E embora milhões de homens em todas as épocas tenham sido condenados a beber de ti, nem por isso és menos amarga. É a ti, três vezes doce, e graciosa deusa - dirigindo-me à LIBERDADE - que todos veneram em público e em particular... " (Sterne s.d.:79/80, grifos meus).

A relação da "viagem" com a figura do "pitoresco" está assentada na disposição de constituir o outro como extensão de si. Do "pitoresco humano" ao "pitoresco urbano" (cf. Boltanski, 1993), a paisagem do espectador sofre um deslizamento do discurso que a justifica enquanto objeto de experiência: de fato "higiênico" para fato "moral". Nesse sentido, pode-se conceber o "jardim inglês", em cuja disposição de simetria e perfeita equalização harmônica o desejo fica aprisionado na arrumação obsessiva, como a antítese da errância do Grand Tour¹⁹. O "pitoresco" torna-se assim ensejo para a descrição da "solidão" da Natureza, que culmina na evocação do abismo interior do sujeito²⁰.

Ao contestar alguns aspectos da obra weberiana, ainda que seguindo sua inspiração, Campbell (1987) sustenta que Weber (cf. Weber 1992) teria se enganado ao formular o modo de vida puritano como preeminentemente de base racionalista, deixando de explicar o aparecimento e fortalecimento de conceitos tais como "compaixão", "piedade", "benevolência", ou seja, a presença desses atributos como uma base sentimentalista do comportamento puritano que completaria o ascetismo racionalista, para constituir o modo de vida do consumismo moderno. Se, de um lado, Weber acentuara o papel da "disposição para trabalhar" e do "trabalho como um valor em si mesmo", para Campbell o homem puritano também desenvolvera uma "teodicéia otimista da benevolência", que viria a servir mais tarde para criação de uma ética "emocionalista" da sensibilidade cristã (*op.cit.*, pp.118 e ss.). Seguindo o pensamento de Campbell:

"À medida em que se entra no século XVIII torna-se mais e mais comum que esses argumentos [segundo os quais ninguém poderia ver, ouvir, ou mesmo imaginar a dor de outra pessoa sem sentir afeição] sejam complementados por referências ao prazer inerente que acompanha as emoções benevolentes e consequentes ações de gentileza" (op.cit., p.121).

O "prazer" provocado por emoções relacionadas a atos de "benevolência" não se justifica, no pensamento puritano, por si mesmo. Ele existe como uma decorrência da ação "generosa". A virtude da "bondade" expõe o indivíduo a sensações que trazem "prazer", mas o "prazer" em si ainda não tem um valor explícito.

A obra de Sterne fortalece a idéia de que a disposição de "benevolência" acompanha o "viajante sentimental". A "sensibilidade" que virá constituir-se no atributo

específico desse modelo de "viajante" está fortemente associada ao sentimento de caridade para com os outros seres vivos, e por extensão a todo o mundo da natureza, ao apontar para um modo de tratamento de toda forma de ser vivo, e em direção a toda a natureza. Essa forma específica de tratamento é acionada com maior intensidade quando se trata do contato com seres humanos. Eis um exemplo:

"Sou ...governado pelas circunstâncias; não posso governá-las: vendo, postado do outro lado da rua, um homem segurando uma cesta, como se tivesse algo para vender, dei ordem a La Fleur [o criado] que a ele se dirigisse e se informasse a respeito da residência do Conde. La Fleur voltou um tanto pálido, e disse-me que se tratava de um cavalheiro de S.Luís vendendo pâtés. - É impossível, La Fleur, - falei. La Fleur não conseguia, mais do que eu próprio, entender o fenômeno, mas insistia em sua história: havia visto a cruz montada em ouro, presa à botoeira pela fita vermelha, e, olhando para a cesta, vira os pâtés que o Cavaleiro estava vendendo. Não podia, portanto, estar enganado. Tal reverso na vida de um homem desperta melhor princípio que a curiosidade; não pude evitar de observá-lo durante algum tempo, enquanto encontrava-me na carruagem. Quanto mais olhava para ele, para sua cruz e sua cesta, mais fortemente emaranhava-se tudo em meu cérebro. Desci da carruagem e encaminhei-me em sua direção. Achava-se cingido por um limpo avental de linho, que lhe caía abaixo dos joelhos, e envergava uma espécie de babador até a metade do peito. No alto deste, um pouco abaixo da bainha, pendia a cruz. Sua cesta de pequenos pâtés estava recoberta por um guardanapo branco, adamascado; um outro da mesma espécie fora estendido no fundo. Desprendia-se tal aspecto de propreté e asseio, que tanto se poderia comprar seus pâtés por apetite como por compaixão...Dirigi-me mais à cesta do que propriamente a ele, e, tendo erguido o guardanapo e apanhado um de seus pâtés, pedi-lhe que explicasse aquela aparência que me enternecera" (Sterne s.d.:86, grifos meus).

A passagem evidencia uma atitude ainda não consolidada pelo comportamento dominante, pois que apresenta como "novidades" determinadas sutilezas do "viajante" para com o objeto de sua atenção, a "empatia" aparecendo como um valor ainda não reverberado. Selecionei outra passagem para dar conta de explicitar a importância assumida na obra em questão pela disposição de "benevolência". Trata-se deste trecho:

"Viajar através do Bourbonnois, a região mais encantadora da França, no auge da vindima, quando a Natureza derrama-se em fartura no regaço de cada pessoa, e todos os olhares se erguem... Uma jornada através de cujos passos a Música acompanha o ritmo do Trabalho, e todas as crianças rejubilam-se ao carregar seus ramalhetes; passar através disso com a minha ternura evolvendo-se, irradiando-se pelos grupos à minha frente; e cada um deles estava prenhe de aventuras...minha pobre amiga Maria...A história... dessa perturbada donzela não me afetou o mínimo quando a li; mas, ao chegar às proximidades do lugar onde ela morava, voltou-me à mente de

forma tão intensa, que não pude resistir ao impulso que me induziu a afastar-me meia légua da estrada, e dirigir-me à aldeia onde moravam seus pais, a fim de ter notícias suas. Essa ação eu a devo, tal como o Cavaleiro de Triste Figura, à busca de melancólicas aventuras; não sei de que forma isso acontece, mas nunca me sinto tão perfeitamente cômico da existência de uma alma em meu âmago, como quando embrenho-me nessas aventuras...[Maria] estava vestida de branco, tal como a descrevera o meu amigo [Mr.Shandy, personagem de outra obra do autor], exceto pelo cabelo que agora caía-lhe solto e antes era preso em uma rede de seda. Havia também acrescentado à jaqueta uma fita verde pálido que lhe tombava dos ombros à cintura, e em cuja extremidade prendia-se o seu cálamo. Sua cabra fora-lhe tão infiel quanto seu amante; arranjara em seu lugar um pequeno cachorro, o qual trazia preso à cintura por uma corda. Como eu fitasse o animal, ela o aproximou de si, puxando-o pela corda. - Não me deixarás, Silvio - disse ela. Olhei nos olhos de Maria, e vi que ela estava pensando mais em seu próprio pai do que em seu amante ou em sua pequena cabra, pois lágrimas escorriam-lhe pela face. Sentei-me a seu lado, e Maria deixava-me enxugá-las com meu lenço, à medida que caíam. Enxuguei então as minhas próprias lágrimas, e depois as suas, e outra vez as minhas, e novamente as suas; e ao fazê-lo, sentia em meu âmago tais emoções indescritíveis, que estou seguro, não poderiam ser explicadas por nenhuma combinação de matéria em movimento. Tenho a certeza de que possuo uma alma; e jamais conseguirão todos os livros, com os quais os materialistas empestaram o mundo, convencer-me do contrário." (Sterne s.d.:118/119, grifos meus).

É possível representar a importância do dispositivo de sensibilidade, assumida na obra de Sterne, na consideração que faz da viagem como uma busca de auto-reconhecimento. A menção ao *Cavaleiro da Triste Figura* - Dom Quixote - recorda o fato de que o famoso personagem de Cervantes é reconhecido como um mito básico do individualismo moderno, entre outras razões, porque sua junção a outro personagem - Sancho Pança - serve para apontar a necessidade da busca do equilíbrio entre *real* e *ideal* como valor. Assim se refere Ian Watt a essa questão:

"Don Quixote and Sancho Panza, then, are not opposites; more than that, they adopt each other's traits in the course of their association. The sad veracity of the whole third expedition, especially, can be seen as a dialectical process whereby Sancho's faith in his chivalric role slowly rises, while Quixote's assurance in it declines; this decline is accompanied by the knight's adoption of the realistic and skeptical attitudes that his squire has progressively abandoned through the influence of his master's earlier credulity. By the end, one can say with Madariaga that Sancho has been largely quixotized, while Quixote has been sufficiently sanchified to be ready to abandon the dream by which he had come to live" (Watt 1996:78).

Chamo a atenção não para a ênfase atribuída à expressão em si de sentimentos, que eventualmente pode parecer maior do que se costuma associar a um indivíduo puritano do século XVIII, e sim para a enfática afirmação do que se pode caracterizar como "solidão interior" (para usar expressão recorrente no tratamento do individualismo²¹) como um valor moral. A atribuição positiva de valor assumida por Sterne em relação a várias formas de sentimentos é explícita na passagem acima. Quando a convicção que acompanha as expressões de "benevolência" se transformam em convenções, torna-se real também a possibilidade de uma expressão emocional que frutifica em "prazer".

Esses cultos da "benevolência" e da melancolia²², enquanto uma narrativa de viagem paradigmática, conotam uma característica particularmente presente no pensamento erudito da cultura ocidental. A figura de Dom Quixote²³, evocada por Sterne, não é uma alusão gratuita, mas coerente com o caráter da virtude ética anunciada, uma ética do Sentimentalismo, a qual formaria par, ainda segundo Campbell, com a ética ascética do pensamento puritano na conformação do sujeito contemporâneo do autor. É o caso de se colocar a mesma questão suscita por Sterne: "vós, cujas frias cabeças e corações insensíveis podem discutir ou mascarar vossas paixões, dissei-me que pecado constitui o fato de o homem as possuir?" (Sterne s.d.:100).

Para procurar cercar de mais elementos uma possível resposta a essa questão, é imperativo perscrutar a passagem mostrada a seguir, identificada como está a uma disposição de "benevolência" já marcada acentuadamente pelo tom da sensibilidade ética. Embora o culto da beleza ainda não se desfaça da justificativa ética, o prazer como uma virtude em si mesma começa a marcar presença na medida em que a beleza se sobrepõe à moral.

"Certa noite em Milão, dirigia-me ao concerto de Martini, e estava precisamente entrando pela porta do saguão, quando a Marquesinha de F. saía com tanta pressa, que, ao vê-la, já se achava a moça bem à minha frente; em vista disso, fiz um rápido movimento para o lado a fim de deixá-la passar. Ela fizera o mesmo, e exatamente para o mesmo lado: demos uma cabeçada. Imediatamente ela se afastou para o lado oposto; tive a infelicidade de mover-me também para esse lado, e obstar-lhe a passagem. Andamos ambos para a esquerda, depois para a direita, e assim por diante. Era ridículo. Coramos intoleravelmente os dois. Fiz, por fim, o que devera logo ter feito: permaneci impassível, e a marquesinha não teve mais dificuldades. Não me senti com forças para entrar no aposento antes que lhe tivesse feito alguma reparação; esperei e segui-a com o olhar até o fim do corredor. Ela voltou-se duas vezes; caminhava um tanto de lado, como se quisesse dar lugar a quem quer que subisse as escadas, por ela passando. - Não - falei comigo mesmo. - Estou interpretando mal. A marquesinha tem direito à melhor desculpa que eu lhe puder apresentar; este espaço vazio é uma oportunidade oferecida a mim. Corri, por isso, e pedi-lhe perdão pelo embaraço...achava-se no cimo da escadaria...pedi-lhe permissão para acompanhá-la até a sua carruagem; descemos a escada, portanto, parando de três em três degraus para conversar acerca do concerto e da aventura. - Sob minha palavra, madame - disse-lhe, ao ajudá-la a subir

para a carruagem - fiz seis diferentes tentativas para deixá-la sair. - E eu fiz seis tentativas - replicou - para deixá-lo entrar. - Pudessem os céus permitir fizesse a senhora a sétima - falei. - De todo o coração - disse ela, abrindo lugar. A vida é demasiado curta para que nos alonguemos em seus meneios, e por isso, imediatamente subi, e ela me levou para casa. E como decorreu o concerto, Santa Cecília, a qual, suponho, achava-se presente, melhor do que eu poderá informar. Acrescentarei apenas que as relações que efetuei em virtude dessa interpretação, proporcionaram-me maior prazer do que quaisquer outras que tive a honra de fazer na Itália" (Sterne s.d.:67/68, grifos meus).

Ou ainda de como o "viajante sentimental" de Sterne oferece uma moeda a uma jovem com o objetivo de completar o pagamento de um livro, e esta agradece, fazendo "uma reverência mais humilde do que profunda; era uma dessas inclinações tranquilas, agradecidas, em que o espírito se curva, e o corpo apenas o sugere. Em minha vida jamais dei a qualquer moça uma coroa, que me proporcionasse metade desse prazer" (Sterne s.d.:74). É inestimável acompanhar, no entanto, a construção desse "prazer" no que concerne a essa outra passagem divisada na obra de Sterne:

"Ao iniciarmos a subida pelo Monte Taurira...[tendo o animal da carruagem perdido as duas ferraduras dianteiras, deixou-me] bastante preocupado, saltei então da carruagem, [] divisando uma casa distante cerca de um quarto de milha para a esquerda [] Eram cerca de oito horas da noite quando aproximei-me da casa [] A família consistia em um idoso homem de cabelos brancos e sua mulher, com cinco ou seis filhos e genros, e suas respectivas mulheres, e uma alegre genealogia originária destes. Encontravam-se todos sentados ao redor da sopa de lentilhas; um imenso pão de trigo achava-se no centro da mesa, e em cada extremidade desta um cântaro de vinho prometia júbilo durante o desenrolar do repasto: era um festim de amor. O velho homem ergueu-se, veio ao meu encontro, e com respeitosa cordialidade convidou-me a sentar à mesa. Ali já se encontrava o meu coração, desde o momento em que entrei na sala; sentei-me, portanto, imediatamente, como um filho da família, e para nela integrar-me tão rápida quanto possível, logo pedi emprestada ao velho a faca, e, pegando o pão, cortei para mim próprio uma abundante porção. Ao fazê-lo, vi em cada olhar o testemunho, não apenas de uma acolhida sincera, mas de uma acolhida mesclada de agradecimentos, por não a ter eu posto em dúvida. Diga-me, Natureza, o que teria tornado tão doce esse bocado, e a que magia devo ter sido tão delicioso o gole sorvido desse cântaro, cujo sabor até hoje conservo em minha boca?" (Sterne s.d.:123, grifos meus).

Sterne mostra que a construção do homem sensível encontra na evocação da "saudade" ou "recordação" daquilo que é "imemorial"²⁴ um elemento básico dessa construção. Evocando Lévi-Strauss, poder-se-ia lembrar que, assim como a "indiscrição" pode ser vista como um excesso de comunicação com outrem, a "saudade"

pode ser vista como um excesso de comunicação consigo mesmo. O sujeito nunca antes fôra tão perscrutado e inquirido (cf. Lévi-Strauss 1976b)²⁵.

Em "A viagem sentimental", Sterne deixa perceber como se pode juntar os sentimentos interiores com as ações exteriores. "Vivam as pequenas e meigas delicadezas da vida, por tornarem a sua estrada mais suave! São como a graça e a beleza que predispõem ao amor à primeira vista: elas abrem a porta e introduzem o estranho" (Sterne s.d.:61). Ou ainda: "Pensar em fazer o amor com sentimentos! Parece-me que seria aproveitar retalhos para confeccionar uma roupa elegante. E fazê-lo com uma declaração à primeira vista, é submeter a oferta e a própria pessoa aos *pours* e *contres* de um cérebro frio" (Sterne s.d.:39). O "culto da sensibilidade" proclama o cultivo dos sentimentos de modo a fazer do mundo objeto de reconhecimento para a alma. O "viajante sentimental" torna-se nesse sentido um "espectador" paradigmático desse novo cenário construído a partir de dentro de si²⁶.

"Cara sensibilidade! Fonte inexaurível de tudo quanto é precioso em nossas alegrias ou custoso em nossas desgraças! Acorrentas teu mártir a seu leito de palha, e és tu quem o alça ao CÉU. Eterna fonte dos nossos sentimentos, é aqui que eu te descubro, é 'a tua divindade que se agita em meu âmago'. Não porque em alguns tristes e depressivos momentos 'minha alma encolhe-se em si própria e estremece à idéia da destruição' - vã pompa de palavras! - mas porque sinto algumas alegrias generosas e generosos afetos além de mim próprio. Tudo provém de ti, grande SENSORIUM do mundo! Que consegues vibrar se nos cai ao chão um único fio de cabelo. Tocado por ti, Eugênio cerra-me a cortina quando sinto-me enlanguescer, ouve-me o desfiar de sintomas, e censura o tempo pela perturbação dos seus nervos²⁷. Concedes, às vezes, um quinhão ao mais rude campônio que atravessa as montanhas varridas pelo vento. Ei-lo que encontra ferida a ovelha de um outro rebanho. Contemplo-o neste momento, curvando a cabeça sobre o cajado, fitando o animal em condoída inclinação! Oh! Tivesse eu chegado um momento mais cedo! Esvai-se a ovelha em sangue - seu terno coração sangra também" (Sterne s.d.:122, grifos do autor).

Pode-se perceber a expressão de ênfase lançada sobre a interioridade, "reconhecível sobretudo pela máxima exploração da *sensibilidade* (tanto na acepção sensória quanto emocional)" (Duarte e Giumbelli 1995:105). O "culto da sensibilidade" exige modos delicados, exige uma certa delicadeza das sensações, algo como uma consciência antecipadora ao se por a caminho à frente do comportamento, palmilhando o terreno a ser descoberto, como um rastreador de trilhas que vai à frente da caravana para reconhecimento dos perigos e das passagens viáveis. Sterne convida o leitor a experimentar a sensibilidade, requerida por exemplo quando relata o episódio em que, tendo chegado a uma estalagem e solicitado um quarto, é surpreendido pela notícia da estalajadeira de que foi instalado - por falta de outro recurso - uma senhora e sua criada no mesmo quarto e alcova contígua. A situação oferece as seguintes alternativas: ou a dama fica com a alcova, sacrificando saúde e sentimentos, cedendo a cama contígua à dele à criada, ou então a criada ocupa a alcova, enquanto a dama fica com a cama contígua, envidando uma situação de tensão. Segue-se um arranjo acordado entre as partes:

"Primeiro: Tendo monsieur direito ao quarto de dormir, e julgando ser a cama perto do fogo a mais aquecida, insiste em cedê-la à senhora. Concedido, da parte de madame, com uma condição: sendo as cortinas dessa cama de algodão leve e transparente, e parecendo demasiado escassas para se manterem unidas, que a fille de chambre una a abertura, ou com alfinetes, ou com linha e agulha, de tal forma a aparentar suficiente barreira do lado de monsieur. Segundo: madame, de sua parte, requer que monsieur permaneça deitado durante toda a noite vestido de robe de chambre. Rejeitado: monsieur não possui robe de chambre, compõe a sua valise nada mais que seis camisas e um par de calções de seda preta. A menção dos calções de seda ocasionou completa modificação do artigo, pois foram estes aceitos como equivalentes de robe de chambre, ficando assim estipulado que eu passasse a noite envergando os calções de seda preta. Terceiro: madame insiste e estipula que monsieur, após ter-se deitado, estando o candeeiro apagado e o fogo extinto, não pronuncie uma única palavra durante toda a noite. Concedido: contanto que não se possa julgar como uma quebra de tratado o fato de recitar monsieur suas orações. Nesse tratado apenas um ponto ficou esquecido: a maneira pela qual a dama e eu ver-nos-íamos obrigados a nos despir antes de ir para a cama. Havia uma forma de fazê-lo; deixo-a a cargo do leitor para que a imagine..." (Sterne s.d.:127/128).

Esboça-se, assim, em Sterne um campo de atuação para o caráter de verossimilhança da experiência na produção de uma sensibilidade adequada a cada situação, a cada interlocutor, e a cada impulso também. Como quando, tendo uma dama a seu lado mas em posição de não lhe poder ver o rosto, o autor o imagina:

"Não havia ainda visto a sua face; não importava: o contorno esboçara-se imediatamente, e bem antes que tivéssemos alcançado a porta da cocheira, a Imaginação completara o seu trabalho e comprazia-se em endeusá-la. Seduzível e sedutora negligente! Embora nos enganes sete vezes ao dia com teus quadros e tuas imagens, és tão cheia de encantos e adornas as tuas figuras com tantas formas e luzes angelicais, que é uma pena romper contigo" (Sterne s.d.:31, grifos meus).

A julgar pelo fato de que a dama é representada como sendo de "classe superior", e mais, "pensamento logo em seguida sobrepujado por um segundo axioma, tão indiscutível quanto o primeiro, e de acordo com o qual ela seria uma viúva impregnada por aspecto de infelicidade" (Sterne s.d.:37), o dispositivo de sensibilidade pode ser apreendido como a construção de uma moldura, um suporte onde devem se encaixar as figuras da observação real do mundo. Os suportes dessa moldura seguem o padrão de relações pré-existentes no pensamento, de modo que é por homologia de padrões que podem realizar sua função. Como exemplo disso, veja-se o relato do encontro do "viajante sentimental" com um oficial idoso num camarote de teatro:

"O idoso oficial, munido de imenso par de óculos, lia atentamente um pequeno panfleto, que talvez fosse o libreto da ópera. Tão logo sentei-me, ele tirou os óculos, e, colocando-os em uma caixa de couro, guardou-os no bolso juntamente com o

libreto. Ergui-me um tanto, e fiz-lhe uma inclinação. Traduzido isso em qualquer língua civilizada do mundo, o sentido é o que se segue: Eis que chega ao camarote um pobre estrangeiro, que parece não conhecer ninguém, e provavelmente jamais o fará, embora permaneça sete anos em Paris, se todo o homem de quem ele se aproximar, conservar os óculos sobre o nariz. Pois isso seria bater-lhe no rosto as portas da conversa" (Sterne s.d.:66).

O dispositivo da sensibilidade produz um padrão de reconhecimento de sensações, constituindo-se o "sensorium do mundo" em nada mais do que a resultante provisória da busca desse padrão de percepção. Se forem padrões "alegres", a resultante ganha tons de emoção "alegre"; se forem padrões de "angústia", a resultante ganha tons de emoção "angustiante". Eis como Sterne apresenta a visão de um pássaro (um "estorninho") preso numa gaiola:

"A visão do pássaro na gaiola perseguiu-me até meus aposentos; sentei-me à mesa, e, apoiando a cabeça à mão, comecei a considerar as misérias do cativo. Sentia-me para tanto na disposição adequada, e assim sendo dei asas à minha imaginação. Ia principiar pelos milhões de indivíduos cuja única herança é a escravidão, mas percebendo entretanto que, embora emocionante o quadro, não o conseguia fixar, pois distraía-me a multidão dos grupos melancólicos, visualizei um único cativo. Tendo-o primeiramente trancafiado em seu cárcere, perscrutei-o através das sombras de suas grades para traçar-lhe o esboço. Contemplei seu corpo semigasto pela longa expectativa e pela reclusão, e senti que espécie de moléstia de coração é a que se origina da esperança malograda... Quando obscureci a escassa luz que o atingia, ergueu um olhar desesperançado em direção à porta, mas logo o abaixou, abanou a cabeça, e prosseguiu em seu trabalho de angústia" (Sterne s.d.:81, grifos meus).

O culto e a expressão da sensibilidade requerem um aprendizado de tratamento interpessoal. Sterne evoca o efeito causado pela sensibilidade através do modo como um capitão francês aproxima-se de uma dama e encontra a forma de abordagem adequada para lidar com uma pessoa, até então desconhecida, sem causar-lhe ofensa.

"Desejava saber seu prenome, seu nome de família, sua situação; e, assim como tinha conhecimento do lugar para onde ela ia, desejava também saber de onde vinha. Não havia possibilidade, porém, de chegar a tais informações: centenas de minúsculas delicadezas interpunham-se no caminho. Elaborei planos diversos; não seria admissível fazer-lhe perguntas diretas: era absurdo. Um pequeno e debonaire capitão francês, que caminhava pela rua em cadência de dança, mostrou-me ser a coisa mais fácil do mundo. Interpondo-se a nós, no momento exato em que a dama voltava à porta da cocheira, apresentou-se a mim, e imediatamente após pediu-me que fizesse a honra de o apresentar à senhora. Em vista de não lhe ter sido eu próprio apresentado, virou-se para ela e perguntou-lhe de forma muito natural se regressava de Paris. Não, ela seguia nessa direção,

respondeu. - Vous n'êtes pas de Londres? Não era, replicou a dama. - Então madame deve ter vindo através da Flandres... Apparemment vous êtes flammande? - perguntou o capitão francês. A dama respondeu que era. -Peut-être de Lisle? - acrescentou ele. Ela disse que não era de Lisle. - Nem de Arras? De Cambrai? De Grand? De Bruxelas? Era de Bruxelas, respondeu a dama. Tivera a honra, durante a última guerra, prosseguiu ele, de tomar parte no bombardeio da cidade, por sinal que muito bem situada pour cela e cheia de nobreza, quando os imperialistas foram expulsos pelos franceses (a dama fez ligeira mesura); fazendo-lhe então um relato da ocorrência, e da parte que nela tomara, pediu-lhe a honra de saber o seu nome, e inclinou-se cortesmente. - Et madame a son Mari? - perguntou, voltando-se após ter feito dois passos, e, sem esperar pela resposta, afastou-se rua abaixo em passo cadenciado. Tivesse eu feito durante sete anos um aprendizado de galanteria, jamais teria conseguido portar-me de semelhante modo" (Sterne s.d.:37/38, grifos meus).

O "culto da sensibilidade" evoca em Sterne a qualidade associada ao processo de "interiorização" do individualismo, quando pelo deslocamento de olhar manifesta-se a "verdadeira" natureza humana. A abertura dos horizontes favorece a ampliação da própria interioridade do indivíduo. Nada, nesse sentido, é desprezível ao olhar que quer ver.

"Que imenso volume de aventuras²⁸ pode ser alcançado nesse curto instante de vida [pouco mais de uma hora], por aquele cujo coração se interessa em cada coisa, e que, tendo olhos para observar tudo o que o momento e a oportunidade lhe estão perpetuamente oferecendo em sua jornada, nada perde daquilo sobre que possa favoravelmente lançar as mãos. Se de uma coisa não lhe advier algo, de outra certamente o receberá. Não importa: é a natureza humana acumulando experiências. Para mim, o que conta, no trabalho, é a satisfação do esforço ao produzi-lo; é-me suficiente. E o prazer da experiência conserva-me despertos os sentidos e a melhor parte do sangue, fazendo adormecer os impulsos mais baixos. Sinto compaixão pelo homem que viaja de Dan a Bersabé, e exclama: - É tudo estéril! - Assim o é; e assim realmente o será toda a terra para aquele que não cultiva os frutos por ela oferecidos. - Afirmo, - falei, batendo as mãos de contentamento, - que se estivesse num deserto, nele alguma coisa encontraria que me despertasse ternura. Eu a faria extravasar sobre alguma murta fragrante, ou haveria de encontrar algum cipreste melancólico que me falasse à emoção... nelas deixaria escrito o meu nome" (Sterne s.d.:41/42, grifos meus).

O tipo de tratamento dirigido aos outros, pelo seu caráter de elaboração e preparação, onde fazem assento a disposição de simpatia abstrata e universal característica da cultura ocidental em sua vertente erudita, mostra uma distância bem evidente com a forma de tratamento definida culturalmente como valor na cultura trabalhadora, onde a pessoa está comprometida com a família, com as obrigações

familiares, com o trabalho em benefício familiar, e portanto com disposições prescritas de ocupação de tempo livre e formas de prazer²⁹.

Boltanski chama a atenção para esse dispositivo de sensibilidade traduzido na forma da "indignação" (Boltanski 1993; Duarte 1995), como manifestação ampliada da disposição geral de simpatia abstrata, expressando afirmativamente o valor atribuído ao reconhecimento do outro enquanto fonte de reconhecimento para si³⁰.

Nesse sentido a figura de Rousseau surge como paradigmática do homem moderno³¹ tal como construído pelas representações eruditas da cultura ocidental. Um dos princípios básicos rousseauianos está na recusa da identificação consigo mesmo, através de fórmula caracteristicamente assinalada por Lévi-Strauss: na verdade, eu não sou "eu", mas o mais fraco, o mais humilde dos "outros" (1976 b:47). Aqui tem-se então assinalado o tema do desdobramento de si, da divisão de si, tema que fundamenta o surgimento das ciências humanas e que se torna compreensível a partir do momento em que entre a interioridade do homem e a exterioridade do mundo se interpõe um "mundo de homens" (1976 b:44). Contra o cogito cartesiano, Rousseau estabelece a fórmula "o eu é um outro". Duarte apresenta Rousseau como autor emblemático da aporia, ou aparente contradição, entre o fato de a pessoa moderna alcançar autonomia do ponto de vista ontológico, político e econômico e simultaneamente se deparar com o desenvolvimento do eu interior, do auto-desenvolvimento (1983:37). É o caso de mostrar que, na verdade, tanto a busca de desenvolvimento da interioridade quanto a busca pelo reconhecimento e aceitação de si pelos outros são pólos de um mesmo eixo de preocupações em Rousseau (cf. Hartle, 1989). "O sentimento da existência, experimentado por natureza na solidão e na ausência do passado e do futuro, se perdeu, se abandonou" (*op.cit.*, p.210). O que se quer dizer quando se diz "eu", nos termos de Rousseau e nos termos do homem moderno da cultura ocidental, é um "eu" construído pela imaginação a partir das recordações do "passado", enquanto padrões de experiência re-criados, e do "futuro" enquanto expectativa de padrões reproduzidos de experiência, bem como do reconhecimento dos outros como configuração interiorizada de si. Diz Hartle: "a pessoa real é a condição de possibilidade da pessoa construída. Mas essa pessoa real não necessita ser, e de fato raramente é, experimentada de forma direta. É a condição prévia e não-reconhecida, a pressuposição de nosso pensamento sobre nós mesmos". Através de toda recordação, expectativa, planejamento etc., o "eu" busca se fazer de novo um "todo", ao menos para si mesmo. É por isso que os melhores momentos do homem, na perspectiva erudita da cultura ocidental moderna, são aqueles em que ele está sozinho consigo mesmo e não quando está comprometido com as obrigações da vida pública. Por essa "incompletude constitutiva"³² a natureza do homem não corresponde a sua condição efetiva³³. Há uma tensão entre, de um lado, um impulso privado auto-definidor do homem, um sentimento de ser pessoa acima de tudo mais, um valor que engloba até qualquer comprometimento social como natureza real de existir; e de outro, o fato de a auto-compreensão de si postular a condição "fora de si" enquanto premissa da natureza humana, caracterizada pela multiplicidade do tempo e das opiniões alheias³⁴.

Outra forma de colocar a questão seria apresentar o modelo de Beck (1992) utilizado para explicar a tripla "individualização" que caracteriza a "sociedade de risco" contemporânea: 1) "disembedding" ou remoção das formas sociais e compromissos historicamente prescritos no sentido dos contextos tradicionais de dominação e manutenção do *status quo* (o que ele chama "dimensão de liberação"); 2) a perda de segurança tradicional com relação ao conhecimento prático, fê e normas de ação (o que ele chama "dimensão de desencantamento"); e 3) "re-embedding" ou formulação de um

novo tipo de compromisso e controle social (o que ele chama "dimensão de reintegração"). Nos termos propostos por Beck, a pessoa se desprende dos compromissos sociais como condição para ganhar "existência", conforme emprego utilizado por Todorov (*op.cit.*), através de um re-entranhamento no interior de um meio social reconstruído supostamente por escolha do próprio sujeito: trata-se do imbricamento numa outra totalidade social onde o valor hierarquicamente preeminente é a pessoa interiorizada, ou o *self reflexivo*, para usar a expressão que lhe atribui Giddens (1991), no sentido de que é ali que se estabelece o centro gravitacional de valor de toda a rede de interações sob controle do indivíduo.

Desloquemo-nos então para a obra "Italian Journey", onde o autor alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) descreve sua visita a Itália, nos anos 1786 e 1788, a partir dos diários escritos a título de descrever aos amigos posteriormente suas andanças pela Itália.

Atento às belezas, tanto naturais quanto aquelas relativas aos monumentos humanos, e com ajuda de reproduções em desenho, Goethe amplifica e dá forma bem mais acabada ao culto da sensibilidade, se comparado ao exposto anteriormente sobre a obra de Sterne. O dispositivo de sensibilidade aparece já aí amadurecido como técnica, enquanto uma espécie de operador da vontade de aprendizado sobre o "outro" que se revela sempre especular: "Eu não vou descansar até entender que minhas idéias derivam não do "ouvir dizer" ou da tradição, mas do contato de vida real com as próprias coisas. Desde minha juventude essa tem sido minha ambição e tormento: agora que eu cresci, estou determinado a alcançar o alcançável e fazer o que pode ser feito, depois de ter sofrido por tanto tempo - merecida ou imerecidamente - o destino de Sísifo e Tântalo. Que eu possa continuar a amar e nunca perder a fé em mim. Agora sou capaz de juntar-me às outras pessoas com tolerância, pois aprendi a arte de tratá-las com candura" (Goethe 1970:347). A crença na essência da verdade, evocada pela ênfase de valor universalista em "conhecer as coisas como elas realmente são" (D'Andrea 1996), remete a um dos pólos da tensão entre universalismo e romantismo, tão paradigmaticamente expressa pela obra de Goethe. Do contrário, como entender a observação seguinte, em respeito ao "aprendizado" de uma obra de arte, senão pelo caráter de "exclusividade", de "encerramento em si mesmo", e de quase "incomunicabilidade" que a singularidade da experiência artística oferece ao espectador:

"Eu gostava muito de uma de suas pinturas [Guercino] que representa a aparição de Cristo diante de Sua mãe. Ela está ajoelhada a Seus pés, olhando para Ele com suavidade indescritível. A mão esquerda Dele está tocando-O sob o joelho, que está horrível e estraga o quadro todo. Ele tem Seu braço envolta do pescoço Dele e está se virando para vê-La melhor. Não vou dizer que o quadro seja anti-natural, mas é estranho. A despeito disso, a figura exala muita simpatia. Ele olha para Ela com uma expressão quieta e triste como se a memória do sofrimento Dele e Dele não tivesse sido ainda curada pela Sua Ressurreição, mas ainda estivesse presente em Sua nobre alma. Estranho ter sido feito uma gravura desse quadro e eu seria feliz se meus amigos pudessem ao menos vê-lo. Eu também me liguei a um quadro esquisito da Madona. A Criança está mamando em seus seios, que ela modestamente hesita em desnudar. Em outro, a Criança está em primeiro plano diante de nós, enquanto a Madona atrás Dele está erguendo o braço

para que Ele possa nos abençoar com Seus dedos erguidos. Uma feliz idéia, e bem apropriada ao espírito da mitologia católica. Como pintor, Guercino é saudável e masculino sem ser rústico. Seu trabalho tem uma grande beleza moral e charme, e uma maneira pessoal que o torna imediatamente reconhecível, desde que os olhos tenham sido treinados para observá-lo" (op.cit., p. 107)³⁵.

Ou ainda, ao apreciar o efeito causado pelo canto entre a gente italiana: "as pessoas aqui apreciam o volume acima de qualquer outra coisa. Seu objetivo é levar a voz tão longe quanto possível através do espelho da água. Ao longe um outro cantor responde. Ele sabe a melodia e as palavras, e responde com o próximo verso. O primeiro cantor responde de novo e assim por diante. Cada um é o eco do outro. Eles ficam assim sem se cansar noite após noite. Se o ouvinte escolheu o lugar certo, que é uma posição equidistante dos dois, quanto mais longe eles estiverem mais encantadora soará a canção...Pela primeira vez eu sentia todo o efeito desse canto. O som de suas vozes ao longe é extraordinário, um lamento sem tristeza, e eu fui levado às lágrimas" (op.cit., p.92).

A maneira como Goethe vai desdobrando um a um os signos que encontra no solo italiano é notável pela capacidade de apresentar aspectos de seus próprios sentimentos como se estivessem à espera de que fôssem tocados pela possibilidade de expressão que os signos despertam. Como os primeiros sentimentos por estar "realmente num país estrangeiro, num ambiente totalmente não-familiar" (op.cit., p.42), sentimento logo associado ao fato de "para começar, as portas não tem trancas" (ibid.). Ou quando passa a se comunicar em outra língua, pela primeira vez ininterruptamente, em uma relação direta com um serviçal estrangeiro. Há ainda os signos relativos às primeiras oliveiras avistadas pelo viajante à beira da estrada no país estrangeiro. Ou ainda a vista do Lago de Garda e a recordação do comentário do poeta Virgílio antevisto em seu livro-guia³⁶ atribuindo-lhe um nome alternativo.

A chegada a Bolzano é evocativa da sensibilidade à paisagem tanto humana quanto natural (Corbin 1989; Thomas 1988). Assim escreve Goethe:

"Finalmente vi Bolzano, banhada nos raios de sol e cercada por montanhas íngremes que são cultivadas até alturas consideráveis. O vale é aberto para o sul e protegido pelas montanhas do Tirol ao norte. Um ar refrescante penetra a região toda. Aqui o rio Ádige volta-se para o sul de novo³⁷. Ao pé das colinas as parreiras de uva cobrem a extensão da vista... cachos lilazes de uva caem graciosamente até quase ao chão" (op.cit., p.37).

Ao avistar as ruínas de um castelo à beira do referido lago, Goethe é invadido pelo desejo de retratá-lo em desenho, desejo que o leva a envolver-se numa aventura com alguns passantes locais, face a certas desconfianças que suscita neles a falsa impressão de ser um espião do império austríaco³⁸. Goethe observa a reação causada pela sua presença naquelas paragens, fazendo algo tão pouco verossímil para os padrões de expectativa local, como desenhar residências em ruína, recordando-se, ao fazê-lo, de uma de suas peças ("Pássaros") onde aparece um coro de pássaros. A reação de Goethe se explicita na observação colocada no diário: "eu fantasiei ver-me diante do coro dos Pássaros" (op.cit., p.44).

O interesse que Goethe manifesta pelo caráter "pitoresco" das ruínas como objeto de contemplação surge do ensejo de pincelar um desenho, como se assim fazendo fossem mais amplas as chances de reter na memória o evento e dessa forma o objeto de contemplação, sendo digno de nota o fato de que para isso servem tanto as construções humanas quanto as belezas naturais: "a noite do nono e do décimo dia estava clara e havia um constante halo em volta da lua" (*op.cit.*, p.49). Mas são os monumentos produzidos pela obra humana que efetivamente arrebatam Goethe, como quando ao chegar ao Anfiteatro de Verona e registrar em seu diário: "é o primeiro grande monumento do mundo antigo que já vi" (*op.cit.*, p.52). Para Goethe:

"É preciso ver essas construções com seus próprios olhos para compreender quanto elas são boas. Nenhuma reprodução dos desenhos de Palladio³⁹ é capaz de dar uma idéia adequada da harmonia de suas dimensões; elas devem ser vistas em sua real perspectiva" (op.cit., p.63).

Ao passar por Vicenza, cidade onde Palladio residiu, Goethe é invadido por sensações inspiradas em antevistas cultivadas há muito tempo. Assim Goethe descreve a impressão de ver de perto a casa onde morou de fato Palladio:

"A construção de Palladio pela qual eu tenho uma predileção especial foi a casa na qual ele morou. Vista de perto, existe muito mais do que se imaginaria vista em desenho. Queria ver um desenho dela que reproduzisse as tintas que a pedra e passagem do tempo lhe deram! Mas não se deve pensar que o arquiteto construiu um palácio. É a casa mais desprezível no mundo e só tem duas janelas, separadas por um muro de ampla extensão que facilmente admitiria uma terceira" (op.cit., p.66).

Ou ainda em relação à visita à Vila Rotonda:

"Hoje eu fui ver uma casa magnífica chamada Rotonda. Fica numa suave elevação à meia hora da cidade... Em cada um dos quatro lados, amplos degraus conduzem a pórticos de seis colunas coríntias. A arquitetura talvez nunca tenha alcançado um grau mais elevado de conforto e luxo. Mais espaço foi deixado para as escadas e pórticos do que para a própria casa, de modo a dar a cada lado a aparência imponente de um templo" (op.cit., p.66).

Na Igreja de Eremitani, em Padua, "eu vi algumas pinturas magníficas de Mantegna, um dos mestres mais antigos⁴⁰. Que realidade nítida e segura elas têm! Foi dessa realidade, a qual não faz somente um apêlo à imaginação, mas que é sólida, lúcida, escrupulosamente exata e que tem algo de austero, até mesmo de laborioso, que os pintores posteriores tiraram sua força" (*op.cit.*, p.72). Ainda em Padua, chama a atenção de Goethe a câmara de audiência no Palazzo Comunale, em seu formato de uma vasta abóbada fechada, e que lhe dá a sensação "estranha...[de] um infinito mais semelhante à natureza humana do que é o próprio céu estrelado. Enquanto o céu nos atira para fora de nós, [a abóbada do Palácio] restitui-nos a nós mesmos" (*op.cit.*, p.73). O sentimento dessa experiência proporciona a Goethe a sensação de sentir-se "muito sozinho, uma vez que ninguém no mundo, mesmo que viesse a pensar em mim naquele momento, teria me procurado naquele lugar" (*ibid.*).

Ao evocar o monumento humano (a abóbada do Palácio) como mediador da transposição da exterioridade do mundo em direção à preocupação consigo mesmo, Goethe estabelece as condições para deflagrar um outro dispositivo nesse processo de interiorização representado pelo "culto do eu", a saber, o "dispositivo de desdobramento".

É mais do que tempo então de chegar propriamente dito à obra rosiana. Não exatamente à obra, digo, mas aos seus relatos de viagem a Itália. A exemplo do mostrado até agora em Sterne e Goethe, Rosa “fazia registros escritos com o objetivo preestabelecido de aproveitamento na criação literária” (Lara 1988:222), mas não somente isso. Nos relatos de viagem pela Itália, particularmente, Rosa fez anotações “com datas, horários, trajetos; nomes de cidades, hotéis, restaurantes; pratos e vinhos dos cardápios, bem como observações sobre locais, obras de arte, pessoas, conversas, nomes, além de esboços de monumentos, igrejas, esculturas” (Lara 1988:222).

Em grande parte dessa anotações, o dispositivo de sensibilidade é levado a sua mais alta significação:

“Esperando o trem. As tílias (envelhecem folhas, aqui e ali, como fios de cabelo branco em pessoa). As tílias maternais (majestosas, domésticas). Mas há simetria. Fôlhas amarelas no chão, que os autos arrastam, de ventejo. (o belo amarelo das folhas de tília em setembro. Caem corações jaldes, que logo se endobram, de pudor) Ramo de tílias = como colar de corações verdes. Como bandeirolas, como grandes gotas.) Tílias respingadas de amarelim” Caderneta n. 4, Itália (1950) I

“Varese = 3 hs 35’. Em toda a excursão, os bois que vemos – pastando ou puxando carretas – são cinzentos – de um cinza pálido, fraco da côr dos lagos. Como e o Lago de Como” Caderneta n.4, Itália (1950) I

“À beira do lago: a água tem perfume. E todos os barulhos coexistem (podem coexistir) com o silêncio. A leve bruma é um assurdinador da vida (adoçador). A luz aquosa. O sol húmido. Adoça-dor da vida” Caderneta n. 4, Itália (1950) I

“Terraço da Villa D’Este [existe um esboço da vista do terraço na caderneta feito por Rosa] M% = e os ciprestes, longamente longe. M% = De tardinha: uma neblina = dada inunda o chão do campo (baixada). M% = seus azuis me sombreiam, me atingem seus vermelhos. De volta a Milano: chegamos às 6 hs 35’ ” Caderneta n.4, Itália (1950) I

A expressão *m%*, usada por Rosa com bastante constância e através de fórmulas variadas, como *m/*, com maiúsculas/minúsculas, foi interpretada diferentemente pelos diversos críticos que estudaram suas cadernetas de viagem. Fizemos uma apreciação de algumas delas, entre as quais as teses de Sandra Vasconcelos (1984) e também de Maria Célia Leonel (1985). Mas foi em Costa (2000) que encontramos uma argumentação mais sólida onde se apresenta a diversidade de significados que se pode atribuir àquela expressão, de acordo com Cavalcante (*apud* Costa 1997), tais como: abreviação de “mim”; abreviação de “eu”, porcentagem de intervenção do autor, a qual pode variar de simples apropriação do que vê até criação total; ou ainda significando a expressão

“minhamente”, como sendo a “própria voz do escritor que está em jogo, o modo peculiar como incorpora ou se apropria da viagem dos outros” (Costa 1997:52).

2) O Dispositivo de Desdobramento

A chegada de Goethe a Veneza é deflagradora de uma seqüência de impressões que irão repercutir de modo peculiar, reiterando o caráter de "culto do eu" que a viagem à Itália assume para o autor. Englobando o dispositivo de sensibilidade, a descrição que Goethe faz desse momento tão relevante em sua vida, pelo caráter de "preparação" de que ele se reveste, impõe considerações a respeito das "expectativas" construídas ao longo de toda sua existência pregressa desde a infância. Excetuando-se Roma, cujo papel é igualmente importante nesse sentido, as "expectativas" de Goethe em relação à chegada a Veneza assumem um estatuto privilegiado, pela sua capacidade de articular uma totalidade de significação no pensamento do autor:

"Estava escrito, então, em minhas páginas do Livro do Destino que, às cinco horas da tarde do dia vinte e oito de setembro no ano de 1786, eu veria Veneza pela primeira vez...por isso agora, graças a Deus, Veneza não é mais uma mera palavra para mim, um nome vazio, um estado de espírito que tem alarmado tão frequentemente a mim que sou o inimigo mortal de meras palavras" (op.cit., p.74).

Antes mesmo da chegada a Veneza, a primeira visão de uma gôndola trouxe a Goethe a lembrança da infância, quando seu pai trouxera da Itália um brinquedo, um modelo de gôndola em miniatura, "para o qual eu não tinha dirigido um único pensamento já há talvez vinte anos.. algumas vezes [meu pai] permitia que eu brincasse com ele [] quando as gôndolas apareceram [foi como] uma saudação entre velhos amigos" (*ibid.*).

A visão concreta de uma expectativa "longamente esperada" é capaz de produzir uma nova realidade: a idéia de que "conhecer" é "reconhecer". Há uma passagem seminal na qual Goethe afirma isso categoricamente. Vejamos o contexto em que isso é afirmado:

"No momento [apreciando a arquitetura de Palladio em Veneza] a novidade de tudo me mantém constantemente ocupado. A arquitetura brota do chão como um fantasma do passado, e me exorta a estudar seus preceitos, não de modo a praticá-la ou apreciá-la como uma verdade viva, mas para reverenciar em silêncio a nobre existência de épocas passadas que se desvaneceram para sempre, como os princípios de uma língua morta...Tudo que era importante em minha primeira infância está de novo, graças a Deus, tornando-se importante para mim, e para meu proveito, eu acho que posso me importar outra vez com a abordagem dos clássicos. Finalmente eu posso confessar agora uma doença, uma mania minha. Por muitos anos eu não me incomodava em olhar para os autores latinos ou qualquer coisa que evocasse uma imagem da Itália. Se acontecia por acaso, eu tinha agonia. Herder costumava dizer brincando que eu tinha aprendido todo meu latim de Spinoza, pois esse era o único livro em latim que ele tinha me visto ler.

Ele não compreendia quão carinhosamente eu tive que me guardar contra os clássicos, e que foi a mais pura ansiedade que me levou a refugiar-me nas abstrações de Spinoza. Ainda bem recentemente, a tradução de Wieland das Sátiras de Horácio me deixaram muito infeliz; após ler um par de páginas eu me senti desesperado. Meu desejo apaixonado de ver esses objetos com meus próprios olhos tinha chegado a tal ponto que, se eu não tivesse tomado a decisão que agora estou pondo em prática, eu teria me despedaçado inteiramente. Mais conhecimentos históricos não ajudariam. As coisas estavam ao alcance das mãos, ainda que eu me sentisse separado delas por uma barreira impenetrável. Agora eu sinto, não que eu as veja pela primeira vez, mas que as estou vendo de novo" (op.cit., p.103/4, grifos meus)⁴¹.

O caráter de desdobramento dessa experiência, envolvendo o reconhecimento de simultaneidade entre a "preparação" ou "expectativa" criada em relação a um desejo (ver/estar em Veneza e Roma) e sua realização, aponta para a existência construída da "expectativa". Estabelece-se um padrão, tão real e existente porque signo de uma totalidade de significação, que se torna capaz de ser re-conhecida pelo Sujeito.

A recordação de uma gôndola em miniatura⁴², ao ser sobreposta à experiência de avistar uma gôndola "real", provoca o re-conhecimento de similaridade de padrão com que a observação do "real" presenteia a sensibilidade de Goethe. Nesse sentido, a experiência de reconhecimento é fonte de prazer, como aquele que se sente ao se ouvir uma música com a qual se familiarizara num tempo passado. Trata-se, portanto, do reconhecimento de padrões estabelecidos como "significantes flutuantes" da imaginação. Assim, até mesmo manifestações da presença de ruído na comunicação, como o som dissonante de uma orquestra, ao invés de arruinar a harmonia pelo fato de não ser esperado, provoca às vezes a "ilusão de que alguma coisa que quebra o espetáculo se torna parte dele" (op.cit., p.83), no sentido de ser englobada por ele, pois o padrão segue uma hierarquia que coloca em primeiro plano um determinado elemento do conjunto em relação aos demais. Como observa Goethe no caso particular do canto italiano "as pessoas aqui apreciam o volume acima de qualquer outra coisa" (op.cit., p.92), razão pela qual será ele o padrão de reconhecimento a se estabelecer. Eis como a expectativa pode ser construída socialmente:

"Quando eu era um garoto, eu não tinha visto um único trabalho de arte plástica em minha cidade natal. O primeiro que eu vi em minha vida foi o Fauno de Leipzig, que me parecia estar dançando de brincadeira enquanto balançava os címbalos, e eu posso recordar com vivacidade cada detalhe...Depois disso por muito tempo eu não vi nada, até que de repente descobri a coleção de Mannheim. Muitos anos mais tarde alguns artesãos chegaram a Frankfurt da Itália trazendo peças originais, das quais fizeram cópias que vendiam a preços baratos. Desse modo eu pude adquirir uma cabeça de Laocoön, as filhas de Niobe, uma pequena cabeça, mais tarde identificada com Safo, e algumas outras coisas. Essas formas nobres agiram como um antídoto secreto numa época em que eu estava em perigo de cair vítima do medíocre, do espúrio e da afetação. Durante todos aqueles anos, de fato, eu era atormentado por

uma expectativa insatisfeita do desconhecido, que nunca consegui suprimir, embora tentasse sempre. Então, quando eu tinha que deixar Roma, eu sofri muito por partir com todos esses pertences, pelos quais eu tinha esperado tanto e finalmente adquirido" (op.cit., p.491, grifos meus).

Essa passagem é exemplar do modo como o conceito de "expectativa do inexprimível" é construído, agregando-se valor à condição da Pessoa, atuando sobre sua interioridade.

Outra dimensão, ou nível, em que se apreende a manifestação do dispositivo de desdobramento associado ao "culto do eu" consiste na polaridade simultaneamente "trabalhosa" e "prazerosa" que a sensibilização proporciona ou comanda. A busca de realização da expectativa é fonte de prazer, mas também objeto de trabalho profícuo. Provoca ao mesmo tempo "alegria" e "sofrimento".

Assim se refere Goethe às impressões e implicações trazidas pela apreciação de um quadro de Rafael:

"A despeito de toda minha confusão, eu já senti que usando meus olhos, a experiência e a curiosidade estão começando a ajudar-me através desse labirinto. Por exemplo, eu estava muito impressionado pelo quadro da Circuncisão de Guercino, porque até agora eu conheço seu trabalho muito bem e o amo. Eu lhe perdoei o tema indelicado e aproveitei sua execução. Ele não deixou nada para a imaginação, mas tudo está pintado de um modo decente e tão perfeito...Mas tão logo eu vejo um quadro de Rafael de novo, ou um que pode perfeitamente ser atribuído a ele, eu estou imediata e completamente preenchido de saúde e felicidade. Eu descobri uma Santa Ágata, um quadro estranho, embora não muito conservado. O pintor lhe deu uma qualidade virginal de auto-confiança e saúde, ainda que destituída de frieza e polidez. Eu tenho essa imagem firmemente impressa em minha mente. Para ela, em espírito, eu vou ler minha Efigênia⁴³, e não vou permitir que minha heroína diga qualquer coisa que esse santo não gostaria de dizer. Pensando de novo nesse 'doce ônus', que estou carregando comigo em minha peregrinação, sou levado a confessar que junto com todos os grandes objetos de arte e a natureza que eu tenho que transfigurar, uma continuação de imagens poéticas perturbadoras e novas mantém-se em minha mente. Depois de ter deixado Cento, eu pretendia começar de novo a trabalhar em Efigênia, mas o quê aconteceu? Minha imaginação conjurou um enredo sobre Efigênia em Delfos e eu tive que desenvolvê-lo" (op.cit., p.111/2, grifos meus).

Há um caráter de prazer associado à experiência do reconhecimento. Em relação às obras que Goethe observa em Roma, a despeito da admiração que muitas obras antes desconhecidas vieram a ter posteriormente para ele, "foram as obras-primas dos artistas cujo estilo eu já tinha estudado que me deram o prazer mais aguçado" (op.cit., p.131). Idem em relação aos monumentos erguidos na Idade Clássica. A primeira construção realmente clássica visitada por Goethe é saudada em termos das prefigurações construídas a partir das leituras de Volkmann, seu inseparável livro-guia, e de Palladio.

Dessas leituras "eu sabia que havia um Templo de Minerva por aqui, construído durante o reinado de Augusto e ainda perfeitamente conservado...eu esperava caminhar por esse mundo silencioso, e subir a estrada para Assis a pé...Finalmente eu cheguei na Velha Cidade e - pare e observe! - lá estava, o primeiro monumento clássico completo que já tinha visto. Um templo modesto, bem à direita de uma pequena cidade, ainda que tão perfeito em desenho que seria um ornamento em qualquer lugar" (*op.cit.*, p.120). Como se percebe da evocação de Goethe trata-se na verdade da duplicação de um padrão cultural perfeito ou tomado como perfeito em função do reconhecimento a ele atribuído.

O dispositivo de desdobramento recorre à imaginação como exercício de reconhecimento de padrões, os quais se tornam objeto de um processo classificatório que não exclui o valor. Por um lado, agregando uma série sequencial de informações (musicais, enquanto experiência auditiva; mas também de imagens, enquanto experiência visual; e ainda de expectativas enquanto experiência de ter experiência), de modo hierárquico; depois, ligando essas sequências com outras, por associação, que seja capaz de produzir padrões de reconhecimento aos quais as observações familiares vem se ligar. É disso que vêm a importância das primeiras impressões suscitadas por Goethe a respeito das gôndolas: "existe muita coisa nesse registro [seu diário], eu sei, que eu poderia ter descrito de modo mais acurado, amplificado e melhorado, mas eu devo deixar tudo como está porque as primeiras impressões, mesmo se elas não são sempre corretas, são apreciadas e de muito valor para nós" (*op.cit.*, p.103). De fato elas ensinam a construção imaginativa de padrões. São um dispositivo poderoso de acionamento da sensibilidade.

Em relação ao dispositivo de desdobramento faz-se necessário apontar o caráter trabalhoso da construção mental da viagem no sentido de que se anulam certas preocupações básicas para criar condições para novas preocupações e valorizações. Assim Goethe explicita isso: "acabo de compreender quão precipitado fui em viajar despreparado e só através deste país. A moeda diferente, os *vetturini*⁴⁴, os preços, as hospedagens, é tudo uma perturbação diária, e qualquer um que faça essa viagem pela primeira vez, tendo a expectativa de prazeres ininterruptos, é levado quase sempre a se desapontar...Mas, afinal de contas, meu único desejo tem sido ver este país e, estivesse eu sendo carregado para Roma sob a roda de Ixion, mesmo assim não pronunciaria uma única palavra de reclamação" (*op.cit.*, p.124).

O dispositivo de desdobramento opera no sentido tanto de negligenciar o "sofrimento" eventual, uma vez que se está certo de experimentar determinado tipo de "prazer" garantido. Goethe faz menção ao prazer que lhe causa observar pessoas durante o trabalho, e como a observação de "homens trabalhando com o mais fino carvalho de Istria provocava algumas reflexões mentais sobre o crescimento dessa valorosa árvore. Quase sempre o conhecimento dessas coisas naturais, que os homens tomam como sua matéria-prima e transformam-na para se adaptar a suas necessidades, ajuda a ter uma idéia clara da técnica do artesão, assim como meu conhecimento das montanhas e dos minerais extraídos dela é de grande vantagem para meus estudos de arquitetura...todo artista pode criar alguma coisa original se ele se propõe a uma tarefa genuína" (*op.cit.*, p.87). Assim como a disposição demonstrada antes de chegar a Roma de, em lá chegando, ler Tácito, é demonstrativa de como a expectativa das experiências que se espera ter em sua viagem a Itália se constrói a partir do desdobramento de si, assim como na véspera de chegar a Roma Goethe inscreve em seu diário: "Bem, então, amanhã à noite, Roma! Ainda agora mal posso acreditar nisso. Quando esse desejo estiver realizado, *o quê mais* eu posso querer?" (*op.cit.*, p.127, *grifos meus*). Estamos no terreno da construção da expectativa, através da "preparação", a qual se requer presente

para que a construção definitiva do prazer da viagem se efetive. Como mostra Barthes, ao se referir à necessidade da preparação para a plena realização de uma cena de hipnose no teatro, "o teatro não existe plenamente se não for esperado por longo tempo, precedido por uma dessas 'angústias vagas' [menção a Mauss (1974, v.I)]...o teatro começa bem antes da sessão: a curiosidade do público...é cuidadosamente mantida, ou seja, dilatada...O teatro parece surgir por si só dessa espera coletiva retardada, perturbada, enganada - numa palavra: avivada..." (Barthes 1997). A preparação da experiência de chegada a Roma evidencia a natureza desse "avivamento" necessário à própria construção da expectativa. "Através das montanhas do Tirol, eu praticamente voei. Vicenza, Padua e Veneza eu ví inteiramente; Ferrara, Cento, Bolonha eu ví casualmente; e Florença eu quase nem ví. Meu desejo de alcançar Roma rapidamente estava ficando mais forte a cada minuto até que nada poderia me induzir a fazer mais paradas...agora que cheguei, me acalmei e sinto-me como se tivesse encontrado uma paz que vai durar para a vida toda" (*op.cit.*, p.128/9). A condição dessa preparação é estabelecer uma expectativa que perdura mesmo após a experiência ter se esgotado, porque o quê conta é "a experiência de ter experiência". Como mostra Goethe ao chegar a Nápoles: "agora eu sou capaz de perdoar qualquer um que perca a cabeça em Nápoles, e sou capaz de pensar com bastante afeição em meu pai, que recebeu impressões duradouras dos mesmos objetos que eu ví hoje. Dizem que aquele que viu uma vez um fantasma nunca será feliz de novo; vice versa, podia se dizer de meu pai que ele nunca seria infeliz realmente porque seus pensamentos sempre voltavam a Nápoles" (*op.cit.*, p.186).

A "expectativa" associada ao dispositivo de desdobramento liberta o espírito da busca de precisão da informação sensória e da contingência superficial dos acontecimentos, permitindo o teste de relações mais profundas eu-mundo. O dispositivo de sensibilidade associado à expectativa permite o reconhecimento de determinados padrões de ocorrência que são transmitidos em quantidades discretas, de forma fragmentária, para serem usados logo em seguida numa totalidade de significação mais abrangente e englobadora. A imaginação investida nesse dispositivo torna-se uma espécie de "percepção" enquanto ato de construção humana.

O dispositivo de desdobramento já se revela presente em Sterne pela sobreposição da ética sobre a estética, como ao falar em "doce chama da virtude", "graça moral" e "beleza moral", expressões com as quais alimenta a idéia de que a receptividade à beleza está associada a uma qualidade moral. Quando a beleza e a virtude se sobrepõem, a qualidade mais enfatizada da condição do indivíduo se desloca para a temática do "bom gosto". A sensibilidade ética passa a ser julgada pela maneira como a pessoa trata os outros, especialmente em relação àqueles outros que têm o poder de evocação da sensibilidade acentuada, um certo *pathos*, como é o caso na perspectiva burguesa do "pobre", da "criança", dos "animais", das "mulheres", da "natureza", etc, aos quais se têm como objeto da "piedade", enquanto demonstração de sensibilidade "verdadeira". Nesse sentido os modos de avaliação da sensibilidade de uma pessoa podem ser apreendidos tanto pelo tratamento dispensado por essa pessoa a esses "outros", quanto pelo sentido de beleza ou gosto estético demonstrado, tanto de forma indireta, comparando-se o gosto de uma pessoa com as referências-padrões disponíveis na tradição, quanto indiretamente, seja observando as reações individuais a determinadas obras-de-arte, ou reagindo às apreciações feitas por outra pessoa em nome de um desempenho artístico isolado, seja ainda pela falha em desempenhar um espírito "apropriado" de sensibilidade, e até pela reação da pessoa às belezas tomadas como pitorescas do mundo. É dessa maneira que o "belo", enquanto categoria, além de conter

um elemento estético, associado à pergunta o quê significa ser "belo", diz respeito também no contexto das representações eruditas do saber ocidental a um julgamento ético de valor. É nesse contexto que pode-se avaliar o comportamento e valores diferentes associados à cultura trabalhadora, onde a ocupação multi-funcional do espaço da cozinha simultaneamente como local de preparar alimentos, mas também de receber visitas, de ler ou fazer palavras cruzadas solitariamente enquanto outros conversam animadamente, e até de fazer *pédicure* (cortar as unhas do pé etc.)⁴⁵ é uma prática comum cujo valor ético/estético pode não ser de todo compreendido se não se pensar no processo de individualização que o conceito do quê é "bom" e do quê é "belo" se reveste na representação erudita, e do qual brotam um padrão de relacionamento baseado no valor atribuído à privacidade. O exemplo do compartilhamento de quarto com estranhos no texto de Sterne aponta com clareza a construção desse dispositivo. Trata-se no fundo de dois modelos de "gosto" diferentes: um deles representa o julgamento da intensidade comparada de prazer que se obtém através de fontes diversas de estímulo, resultantes de experiências passadas, e nesse sentido ele é um dispositivo comum a todos a menos que haja deficiência de um órgão físico qualquer; para o outro modelo, o "gosto" reflete a habilidade da pessoa em particular para distinguir e apreciar aspectos do mundo da natureza e do mundo social evocativos de um saber partilhado de "beleza" e de "bom gosto", para o qual *de gustibus non est disputandum*.

Outro tema explícito que aparece na representação erudita do "prazer de viajar" é o do "auto-aperfeiçoamento", o qual decorre do conceito mais englobante da "educação pela experiência do mundo". Sterne faz menção a isso em diversas ocasiões, como quando ao receber uma caixa de rapé de um monge, ocasião em que o protagonista de seu relato a valoriza "como o faria com os apetrechos da minha religião: como um auxílio para o aperfeiçoamento da minha alma" (Sterne *op.cit.*, p.34-35). Ou quando se refere à prática de viajar como recurso para se "ver não só diversos homens como costumes; ensina-nos a mútua tolerância, e a mútua tolerância...ensina-nos o amor mútuo" (*op.cit.*, p.72). Mas a direção que o tema do "auto-aperfeiçoamento"⁴⁶ tomará a partir da obra de Goethe já está presente em trechos da obra de Sterne, como quando se refere aos benefícios da "urbanidade" afirmando existir "apenas um certo grau de perfeição que o homem consegue atingir; se o ultrapassa antes muda de qualidades do que as adquire" (*op.cit.*, p.96). Em Goethe o ponto de equilíbrio acima referido é alcançado por exemplo na obra de Palladio, a Carità, onde o escultor pretendia reproduzir uma típica residência particular de um homem rico e hospitaleiro dos tempos clássicos num monastério. Ao visitá-la, Goethe se mostra convencido de que "nunca ví nada mais sublime, nada mais perfeito, em minha vida; podia-se passar anos contemplando uma obra dessas" (Goethe *op.cit.*, p.80). A contemplação do "belo" está já de tal maneira entranhada no conceito de "bom" que resulta dessa sobreposição o caráter da "educação de si" como empenho e motivação da "viagem". Goethe se refere a isso nos seguintes termos: "Eu não estou aqui [Itália] simplesmente para ter prazer, mas para devotar-me aos nobres objetos acerca de mim, para educar-me antes de chegar aos quarenta [anos de idade]" (*op.cit.*, p.137).

O desafio da perfectibilidade do mundo exterior encontra correspondência com a busca do auto-aperfeiçoamento. Ainda Goethe: "Só umas poucas palavras, meus amigos, para lhes dizer que estou bem e cada vez mais perto de descobrir quem eu sou, aprendendo a diferenciar entre aquilo que realmente sou e aquilo que não sou. Estou trabalhando duro e absorvendo tudo que posso que vêm a mim por todos os lados externos, para que eu possa desenvolver da melhor forma possível o lado interior. Durante os últimos dias eu estive em Tívoli. Todo o complexo de seus cenários e seus

detalhes, suas vistas, suas quedas d'água, é uma daquelas experiências que permanentemente enriquecem a vida" (*op.cit.*, p.345).

E aqui convém voltar a G.Rosa. Porque uma impressão causada a mim, enquanto leitor de Rosa, e não só a mim mas também a outros leitores importantes de Rosa, surge imediatamente a evocação de construção da pessoa interiorizada não só a partir dos diários de viagem do autor, mas também em sua obra. Como apontou Lara (1988), é recorrente na obra rosiana o apêlo do narrador da estória para compreender a si próprio, como no personagem Riobaldo, de *Grande Sertão: Veredas*, que “narra para entender o que vive e para entender a si próprio” (Lara 1988:230). Ou ainda na forma lapidar da “pessoa como rascunho” lembrada por Lara (1988) a respeito do conto *Páramo*, onde Rosa afirma que “cada criatura é um rascunho a ser retocado sem cessar, até a hora da liberação pelo arcano, alémdo Lethes, o rio sem memória” (Rosa 1994). Essa idéia, da pessoa como “rascunho” vem a figurar, lembra Lara oportunamente, também no discurso de posse de Rosa na Academia Brasileira de Letras, pouco antes de sua morte, ao dizer que “mas o que o homem é, depois de tudo, é a soma das vezes que pode dominar, em si mesmo a natureza. Sobre o incompleto feito que a existência lhe impôs, a forma que ele tentou dar ao próprio e dorido rascunho” (Rosa *apud* Lara 1988:231).

Fica evidenciado a idéia posta em operação por Rosa de um dispositivo de desdobramento como técnica de construção da pessoa interiorizada no sentido aqui trabalhado, quando em associação com a idéia de um estranhamento em relação ao que estranho, se junta o estranhamento em relação ao que é familiar. A propósito, recordando o texto de Freud, traduzido para o português como “O estranho” (no original, *Unheimlich*), o pai da psicanálise procurava designar a sensação de desassossego vivida pelo indivíduo em relação a uma circunstância que pode provocar mal-estar. Ao se referir a isso, Freud lembra a dificuldade de traduzir o termo alemão para outras linguas, dada a multiplicidade de significados que este comporta: desde o sentido de “angústia” e “desassossego” em relação ao que é estranho, mas também o seu inverso, sensação de estranhamento em relação a algo que é familiar até ao mais íntimo da pessoa.

Nos relatos de viagem a Itália, essa sensação de estar a desdobrar-se, estranhando-se, me ocorreu diversas vezes ao lê-lo. Inúmeras vezes pela evocação feita por Rosa quanto às características das pessoas que via nas ruas da terra italiana:

“10-IX-1950. Partida. Gôndola. Mirella. Edú = m% meu tipo de mulher = traços marcados. [italianas = carne macia, mole (Ara)]” *Caderneta 4, Itália (1950), I*

“As bocas das italianas. (Ara): são sempre belas” *Caderneta 4, Itália (1950), I*

“Accademia. David = pênis e culhões” *Caderneta 4, Itália (1950), I*

“17-X-1949. Florença. m% = Rebecca...) retrato de mulher. Boa harmonia. Baixo relevo. Boca sensual. Tiroidiana enérgica. (pescoço grosso)” *Caderneta n.2, 1, Itália (Milão, Veneza, Florença)*

Há ainda uma associação possível de ser estabelecida com o tema do aprimoramento da pessoa, ou de busca de refinamento espiritual, tal qual a cultura japonesa proclama quando se refere ao conceito de *giri* (Norte 1994).

3) O Dispositivo de Sublimação

O dispositivo de sublimação implica na capacidade já totalmente desenvolvida de separar o "belo" do contexto de "virtude" em nome do qual ele surge. A experiência da caminhada à pé entre Assis e Foligno é exemplar nesse aspecto. O sentimento de alívio demonstrado por estar "sozinho de novo com a Natureza e comigo mesmo" (*op.cit.*, p.123), faz dessas "quatro horas" de caminhada "uma das mais encantadoras que eu já experimentei" (*op.cit.*, p.123). Ou ainda na maneira como Goethe se refere aos primeiros monumentos clássicos que ele visita: "ali estava, o primeiro monumento clássico completo que eu já tinha visto...Desde que tinha lido em Vitruvius e Palladio como as cidades deveriam ser dispostas e como os templos e construções públicas deveriam estar situadas, eu tenho aprendido tratar essas questões com grande respeito. Nisso, como em tudo mais, os antigos eram grandes por instinto...O templo não fica no centro da quadra, mas está colocado de tal maneira que possa ser visto em perspectiva por qualquer um que esteja se aproximando pelo lado de Roma. Além de desenhar a construção, tem que se desenhar seu lugar de escolha" (*op.cit.*, p.120).

A comparação em Goethe entre arte e vida nos termos de que "quanto mais fundo se penetra, mais ampla se torna a visão" (*op.cit.*, p.109), pode ser observada em ação no momento em que ele se põe a testemunhar um julgamento em Veneza, como se fôsse uma comédia. "Eu testemunhei um importante julgamento que, por sorte minha, aconteceu durante as férias. Um dos advogados era tudo que um bufão exagerado seria: pequeno e gordo embora ágil, queixo bastante proeminente, voz ressonante e eloquência impassível, como se tudo que ele dissesse viesse do fundo do coração. Chamo isso uma comédia porque tudo provavelmente já tinha sido presenciado antes pelo público; os juízes sabem o que têm que dizer, e o que se espera das partes envolvidas" (*op.cit.*, p.84).

Um aspecto importante do dispositivo de sublimação consiste no fator de "repetição" que é usado como recurso para penetrar na arte alargando-se os horizontes de sua compreensão. Sobre a experiência de uma única vez se contemplar obras de arte, diz Goethe: "é como estudar Homero a partir de um manuscrito velho e estragado. A primeira é inadequada; para apreciá-lo completamente, dever-se-ia olhá-lo repetidamente" (*op.cit.*, p.135).

O caráter de impulsividade é outro dos elementos presentes no dispositivo de sublimação, o qual se manifesta na maneira peculiar como Goethe decide realizar a viagem, isto é, de um momento para o outro, sem informar ninguém, exceto pela carta endereçada ao Duque de Weimar, em cuja corte servia Goethe àquele momento, e na qual apresenta uma justificativa de sua partida para conhecimento *a posteriori* do duque. O sublime já é tomado não mais como uma qualidade inerente ao objeto de contemplação, mas como movimento do espírito (Corbin 1989:339).

"J'y ai réfléchi: je recommencerais mon voyage, si c'était à refaire; non pas que j'aie rien gagné du côté de l'esprit; c'est l'âme qui a gagné. La vieillesse morale est reculée pour moi de dix ans. J'ai senti la possibilité d'un nouveau bonheur. Tous les ressorts de mon âme ont été nourris et fortifiés; je me sens rajeuni. Le gens secs ne peuvent plus rien pour moi: je connais la terre où l'on respire cet air céleste dont ils nient l'existence; je suis de fer pour eux" (Stendhal apud Hersant 1988:157).

Nesse sentido, a obra de Xavier de Maistre (1763-1852)⁴⁷, "Viagem à roda do meu quarto" é significativa do ponto de vista de que ele descreve em tom irônico "o prazer que se sente ao viajar em seu quarto" (Maistre 1989:5). Os dispositivos de desdobramento, sensibilidade e sublimação empregados conjuntamente na obra de Maistre, são modelares do ponto de vista do desdobramento que requerem como condição para exercício de uma experiência de viagem, e do gozo dessa experiência, sem a correspondente ação de deslocamento físico que acompanha essa experiência. Em que se transformam nessa obra os preparativos de viagem? Na providência de um lugar de retiro (que surgiu para Maistre como decorrência do fato de que ficou 42 dias preso, tendo unicamente por companhia um cão e um carcereiro), e na certeza de que a capacidade imaginativa de que ele é dotado pode oferecer aos outros um exemplo do prazer que se pode experimentar numa "viagem" pela imaginação. Maistre "introduz no mundo uma nova maneira de viajar" (*op.cit.*, p.6). Todas as outras formas de "viagem" tem um estatuto incomparavelmente menor, daí porque se pode rir dos "viajantes que viram Roma e Paris" (*op.cit.*, p.7), das "milhares de pessoas que antes de mim nunca tinham ousado, outras que não tinham podido, outras finalmente que não tinham sonhado viajar" (*op.cit.*, p.6). Trata-se de uma vantagem para De Maistre poder conceber uma forma de "viagem" que se põe disponível igualmente para "pessoas de medíocres posses", para "doentes", para os "amáveis anacoretas de uma noite", com a condição de que a pessoa seja capaz de se entregar "jovialmente a nossa imaginação, [seguindo-a] por toda parte onde ela se compraza em nos conduzir" (*op.cit.*, p.6/7).

Um primeiro elemento a ser considerado consiste no caráter aberto da mente imaginativa: "a minha alma é de tal modo aberta a toda sorte de idéias, de gostos e de sentimentos; recebe tão avidamente tudo o que se apresenta!" (*op.cit.*, p.10). A abertura no sentido de horizonte livre de obstáculo também está associada tanto à falta de um método quanto à natureza não ordenada, ao caminhar em zigue-zague da imaginação: "quando viajo pelo meu quarto, raramente percorro uma linha reta: vou da minha mesa até um quadro colocado num canto; dali parto obliquamente para ir até a porta; mas, embora esta seja a minha intenção ao partir, se no caminho encontro a minha poltrona não faço cerimônia e acomodo-me nela imediatamente...e que prazer, também, esquecer os livros e as penas para atizar o fogo, entregando-se a alguma doce meditação...as horas então deslizam sobre nós, e caem em silêncio na eternidade, sem nos fazer sentir a sua triste passagem" (*op.cit.*, p.10). O "homem meditativo" de Maistre é potencialmente capaz de experimentar os "prazeres fantásticos, frutos da imaginação e da esperança" (*op.cit.*, p.11), sem sair de seu quarto, desse "retângulo que mede trinta e seis passos" (*op.cit.*, p.9), porque ele foi capaz de criar um dispositivo de deslocamento pela imaginação, e o representa através do sistema "da alma e da besta", como uma "descoberta metafísica", o qual se exprime da seguinte maneira: "percebi, por diversas observações, que o homem é composto de uma alma e de uma besta. Estes dois seres são absolutamente distintos, mas de tal modo estão encaixados um no outro, ou um sobre o outro, que é preciso que a alma tenha uma certa superioridade sobre a besta para estar em condição de distinguir-se. Aprendi com um velho professor ...que Platão chamava a matéria de o outro. Está muito bem; mas eu preferiria dar este nome por excelência à besta que está junto a nossa alma. É realmente esta substância que é a outra, e que nos importuna de uma maneira tão estranha. Percebe-se bem pelo alto que o homem é duplo; mas isso porque, diz-se, ele é composto de uma alma e de um corpo; e acusa-se este corpo de não sei quantas coisas, mas bem mal a propósito com certeza, pois ele é tão incapaz de sentir como de pensar. É a besta que devemos incriminar, esse ente sensível, perfeitamente distinto da alma, verdadeiro indivíduo, que tem a sua existência separada, os seus gostos, as suas inclinações, a sua vontade, e que não está

acima dos outros animais senão por ser melhor educado e provido de órgãos mais perfeitos...tende orgulho da própria inteligência, tanto quanto vos agrade; mas desconfiai bastante da outra, sobretudo quando estiverdes juntos...a alma pode fazer-se obedecer pela besta, e...em deplorável contrapartida, esta obriga muitas vezes a alma a agir contra a sua vontade" (*op.cit.*, p.12-13).

Maistre percebe a limitação da compreensão cartesiana sobre a duplicidade do homem entre corpo e alma, sendo o "prazer" unicamente a capacidade demonstrada pela "alma" em se libertar da "besta". "Quando estais lendo um livro, caro senhor, e uma idéia mais agradável entra de repente em vossa imaginação, a vossa alma imediatamente se deixa agarrar e esquece o livro, enquanto os olhos vão seguindo maquinalmente as palavras e as linhas; acabais a página sem compreendê-la e sem vos lembrardes do que lestes. Isto vem do fato de que a vossa alma, tendo ordenado à companheira que continuasse a leitura, não a advertiu da ligeira falta que ia fazer; de modo que a outra continuava a leitura que a vossa alma não mais ouvia" (*op.cit.*, p.14). É uma tarefa difícil tornar-se o "homem meditativo" nos termos de Maistre, na medida em que "é fácil, quando se faz qualquer operação mecânica, pensar em coisas muito diferentes; mas é extremamente difícil observar-se em ação...empregar a alma em examinar a marcha da besta e em vê-la trabalhar sem nisso tomar parte" (*op.cit.*, p.16). Em nome desse "*tour de force* metafísico", Maistre ensina a "saber fazer sua alma viajar sozinha", a "desdobrar assim a sua existência", a "duplicar, por assim dizer, o próprio ser" (*op.cit.*, p.17). A "felicidade", o "verdadeiro prazer", na perspectiva a partir da qual olha Maistre, estão nessa disposição da expectativa que permite os saltos de imaginação, a qual nós aprendemos ser caramente construída em direção ao Sagrado, para a qual se dirige a observação de Eliot (*apud* Thomas 1988):

"É essa necessidade recorrente que sentem os moradores urbanos de voltar à terra selvagem em busca de regeneração espiritual, que condicionará mais tarde os movimentos de preservação das montanhas e terras incultas e pantanosas, antes de serem, todas, tragadas pelo progresso humano. As reservas de cenário - montanhoso ou inculto - pensava o norte-americano Charles Eliot em 1896, tinham-se tornado as catedrais do mundo moderno" (Thomas 1988:318).

Essas *catedrais* existem como um movimento do espírito em busca de si mesmo, daí a razão da *alegria* e sentimento de *perfeição* do mundo expressas por Goethe:

"Nunca testemunhei em minha vida um êxtase de alegria como esse demonstrado pela audiência quando eles se viram, e a suas famílias, tão realisticamente representados no palco" (Goethe 1970:101).

É ainda Goethe quem fala da *perfeição* como busca:

"Lá estava, bem ao lado da cidadezinha, tão perfeita [o templo de Minerva, em Assis] em seu desenho que seria um ornamento digno de qualquer outro lugar" (op.cit., p.120).

Dessa busca resulta o auto-reconhecimento, como evidencia a passagem seguinte:

"Agora que cheguei [a Roma], eu me acomodei e sinto como se tivesse encontrado uma paz que vai durar minha vida toda. Porque, se posso dizê-lo desse modo, tão logo se vê com os

próprios olhos a totalidade do que até então só se conhecia em fragmentos e caoticamente, uma nova vida começa [] Todos os sonhos de minha juventude vieram a vida; os primeiros entalhes de que me lembro - as imagens de Roma que meu pai guardava dependuradas na parede - eu agora vejo na realidade, e tudo que conheci há tanto tempo pelas pinturas, desenhos, etc., estão juntas agora diante de mim. Aonde quer que eu vá, surgem objetos familiares em um mundo não-familiar; tudo é exatamente como imaginei, ainda que tudo seja novo. A mesma coisa acontece com minhas observações e idéias. Eu não tive nenhuma idéia singular que fôsse inteiramente nova ou surpreendente, mas minhas velhas idéias se tornaram tão mais firmes, vitais e consistentes, que poderiam até serem chamadas novas" (op.cit., p.128-129).

Confronte-se esta passagem do texto de Goethe que acabo de apresentar com a que vem a seguir, garimpada em Rilke, e representativa de um pensamento de um século depois:

"Roma (quando não se a conhece ainda) exerce uma impressão de oprimente tristeza, pela atmosfera de museu, turva e morta, que exala, pela plenitude de seus passados exumados e faticosamente conservados (de que se nutre um presente mesquinho), pela incrível superestimação, praticada por eruditos e filólogos e imitada pelos turistas convencionais, de todas aquelas coisas deformadas e gastas que, afinal de contas, são apenas os restos casuais de outra época e de uma vida que não é nossa nem deve ser nossa. Finalmente, depois de semanas de uma defensiva diária, a gente volta a se encontrar a si mesma de novo, embora ainda um pouco perturbada e diz consigo: Não, aqui não há mais beleza do que em outro lugar e todos estes objetos que as gerações sucessivas admiram, remendados e completados por mãos de artífices, não têm coração nem valor. Entretanto, há muita beleza aqui, porque há muita beleza em toda parte. Águas infinitamente vivas correm nos antigos aquedutos, pela grande cidade; bailam em numerosas praças sobre brancos pratos de pedra; estendem-se em amplas e espaçosas bacias, sussurram de dia e reforçam seu sussurro durante a noite que aqui é grandiosa e estrelada, suavizada pelos ventos. Há também jardins, inesquecíveis alamedas e escadas, escadas imaginadas por Miguel Ângelo, escadas construídas à guisa de águas que resvalam, alargando-se em declive, um degrau gerando outro, como uma onda gera outra onda. Tais impressões fazem com que a gente se recolha e se recupere da pretenciosa multidão que fala e tagarela por toda a parte (e com que loquacidade!) e aprenda a reconhecer gradativamente as pouquíssimas coisas em que perduram o eterno que se pode amar e a solidão de que se pode participar silenciosamente" (Rilke 1993:44/46).

Equaciona-se dessa maneira a dúvida crucial que assaltava Rousseau, a qual aciona o conceito de "piedade" subjacente a todos os dispositivos aqui tratados

(sensibilização, desdobramento e sublimação), dúvida que é expressa por ele da seguinte maneira em *Os devaneios do caminhante solitário*:

"Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime. Procuraram nos refinamentos de seu ódio que tormento poderia ser mais cruel para a minha alma sensível e quebraram violentamente todos os elos que me ligavam a eles. Teria amado os homens a despeito deles próprios. Cessando de sê-lo, não puderam senão furtar-se ao meu afeto. Ei-los, portanto, estranhos, desconhecidos, inexistentes enfim para mim, visto que o quiseram. Mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo?" (Rousseau 1986:23).

Acionada como resposta à sensação de solidão num mundo estranho, a "piedade" se torna uma espécie de mediador que leva o homem a ver a si mesmo como um outro. A análise dos relatos de viagem, tomados como expressão erudita da cultura ocidental, aponta para a construção social de "dispositivos" capazes de constituir esse eu, cuja ideologia individualista o força a se procurar cada vez mais nos outros, mas a custo de dissolver seu próprio eu tão loucamente procurado. Mas para onde esse reclamo conduz o pensamento ocidental, se consideramos, seguindo Lévi-Strauss, que o pensamento é sempre hierárquico?

CONCLUSÕES

Por não perceber a realidade como uma máquina fotográfica, meramente registrando os estímulos recebidos do exterior, o homem é levado a mapeá-la através de categorias abstratas do pensamento, que o ajudam a estabelecer e reconhecer um padrão de relações entre os fatos que observa. As categorias do pensamento são como demarcações simbólicas, provisoriamente resultantes desse mapeamento, as quais se desdobram em objetos de uma imaginação antecipada (o que Jourdain qualifica como *memória semântica*, ou seja, a construção na memória de um padrão de relações que está sempre sendo esperado porque se repete sob a forma de expectativa), que interage de modo fluido com experiências vividas (aquilo que o mesmo autor qualifica como *memória perceptual*, ou a lembrança dos momentos passíveis de serem registrados pelos sentidos físicos no próprio instante em que são vividos).

Ao captar o mundo pensado e o mundo vivido como manifestações contraditórias da existência humana (Lévi-Strauss 1985), projeta-se para o futuro um padrão de relações enquanto imaginação antecipada. Do mesmo modo que podemos reconhecer a padrões de relações similares entre o esperado e o vivido, assim como fazemos com as discrepâncias, esses padrões imaginados projetam para o futuro expectativas que funcionam como uma espécie de mediação entre o mundo pensado e o mundo vivido. Se as expectativas discretas anunciadas por certas antecipações não se confirmam, ou ficam aquém de se confirmar, sofremos com esse fato. Os sentimentos de ansiedade, dor, angústia expressam no plano psíquico e físico a resistência oferecida no plano da inteligência ao modo como o homem percebe o mundo. Da mesma forma que, se as expectativas são preenchidas com plenitude, elas oferecem uma gratificação na forma de prazer, decorrentes da superação ao nível do pensado da referida contradição. A menos que de tão largamente distanciados dos padrões de relações esperados, tais experiências sejam incapazes de sequer ater a atenção.

É nesse sentido que encontrei na afirmação de Fellini (1995), segundo a qual “na vida, mais vale a espera da mensagem do que a mensagem propriamente dita”, corroboração à idéia de que somos mesmo seres da espera, pois superamos a contradição entre mundo vivido e mundo pensado, condição de nossa existência, fazendo com que as expectativas de experiências imaginadas por antecipação cumpram uma função simbólica: a de constituir a pessoa humana como ser nômade, sempre a atravessar realidade e fantasia como pares complementares da existência.

João Guimarães Rosa, ao cunhar para si o cognome *Viator*⁴⁸, não estava afinal apenas falando de si próprio, mas de um valor supremo da pessoa interiorizada: a saber, a de um ser sempre em construção, em busca de perfeição, como um esboço sobre o qual se trabalha permanentemente em busca de formas mais completas de expressão, na imagem rosiana da “pessoa como rascunho”.

À "exigência de coisas eternas"⁴⁹, questão que é posta em jogo no plano do mundo pensado, contrapõe-se o "efêmero" do mundo vivido, nas representações eruditas da cultura ocidental. As "expectativas", quando projetadas sobre deslocamentos físico-morais resolvem essa contradição englobando aquela "exigência" no intervalo "efêmero" de uma "viagem", como sugere a metáfora do pôr-do-sol, tomada por Lévi-Strauss para significar, em modelo reduzido, a idéia de totalidade do dia (Lévi-Strauss 1981).

Escapar à determinação do destino, fugir ao constrangimento do limitado, impõe-se como condição inseparável da expressão de auto-reconhecimento da pessoa na cultura ocidental moderna. Por sua vez a afirmação da pessoa interiorizada como valor supremo, justifica tanto no plano racional quanto no sensível a produção de construtos imaginários que se efetivam por meio de práticas de deslocamento cuja função é ativar rituais simbólicos de "re-totalização às avessas" (Duarte 1983) da pessoa interiorizada. É dessa forma que as "viagens" podem então serem apreciadas pela inteligibilidade e captadas pela sensibilidade como deslocamentos físico-morais nos quais há projeção da "expectativa", esse *mana* da existência humana, de modo a investir-se dos atributos de um projeto de desenvolvimento de si correspondente à idéia de ser da espera.

E se somos seres da espera, daí porque incompletos, nossa incompletude se realiza na busca eternamente renovada de alcançar essa completude buscada e sempre à espera de ser vivida, busca que não se completa nunca, senão provisoriamente naqueles momentos de êxtase que a vida só é capaz de oferecer quando recorremos à distintas formas de deslocamento - seja para outro lugar, seja para uma interioridade outra, ou quando vivemos como deslocamento o encontro com uma bela música, um cenário paradisíaco, ou um outro ser humano especial.

NOTAS

¹ Cf. Duarte (1986) para estabelecer conexão com o desenvolvimento das idéias sobre a relação hierárquica entre os segmentos portadores de duas fórmulas cosmológicas: entre a cosmologia hierárquica e a “ideologia” individualista, como modo culturalmente determinado de ser “pensamento”.

² Sobre a expressão “espacialização social”, cf. Shields (1991); é curioso perceber o viés foucaultiano empregado por Shields (1991) no sentido de que nessa obra ele corrobora aquele pensamento de que a ansiedade de nossa época tem haver fundamentalmente com o tema do espaço, muito mais do que com as questões relativas ao tempo.

³ Há uma conexão clara dessa oposição com a apresentada por Bourdieu, na qual previdência se contrapõe a previsão (Bourdieu 1963). Idem em relação à teoria do bem limitado, desenvolvido por Foster (1965).

⁴ Para uma melhor apreciação do conceito de “longing”, tal qual venho aqui empregando, cf. Stewart (1993).

⁵ Para uma apreciação mais circunstanciada do tema do desejo e do prazer no contexto da vida moderna, cf. a obra de Monzani (1995).

⁶ O tema da "re-totalização às avessas" da pessoa nos termos da ideologia individualista está presente em Duarte (1983).

⁷ Embora eu venha a elucidar posteriormente a idéia de "valor", tal como é tratada neste estudo, vale desde já ressaltar que ela remete, num sentido mais abstrato, para tudo aquilo que faz a diferença numa relação hierárquica, aquilo em nome de que um elemento ao mesmo tempo engloba e se opõe a seu contrário (Dumont 1985).

⁸ "Uma viagem melanésia era vivida na sociedade tradicional como uma odisséia cultural, associada à liberdade, ao encontro com o desconhecido, a novas experiências, à criatividade e outros valores positivos" (Bonnemaison *apud* Strathern 1998:141).

⁹ Esta citação, bem como as que se seguem com referência à obra de Goethe (1970), foram convertidas por mim ao português.

¹⁰ Lembrando que o sentido atribuído aqui à palavra "arquétipo", ou seja, um padrão ou modelo original a partir do qual todas as coisas do mesmo tipo são copiadas, sentido recuperado pela obra de Durand (1989), *não é* equivalente ao significado que se quer atribuir neste trabalho à determinação cultural da "viagem" enquanto valor.

¹¹ A carta de Rosa era dirigida ao padre João Batista, seu admirador e conterrâneo, e foi escrita em 26/8/1963, quando o autor morava na cidade do Rio de Janeiro. Está datilografada, e em função da importância literária do remetente, foi guardada pela sobrinha do referido destinatário, com quem obtive uma cópia e de quem recebi a generosa oferta e permissão para divulgação.

¹² "No sentido em que o utilizo, o conceito de *cultura* pode deslizar entre a referência à estrutura simbólica e à unidade *sociológica* referida ou analisada, uma vez que ele aspira por um certo monismo, encompassador do que se expressa normalmente pelas dicotomias entre cultura e sociedade, representações e morfologia social, superestrutura (sobretudo ideologia) e base, organização social e estrutura social, e tantas outras formas de expressar oposições mais clássicas e profundas como as de conteúdo e forma, movimento e estabilidade, idéia e fato ou aparência e essência" (Duarte 1986:53).

¹³ A representação clássica da "criatividade", enquanto teoria do "sublime" ou da "inspiração", remete nesse ponto para uma associação com a configuração do "nervoso" no pensamento ocidental (Duarte 1986:115).

¹⁴ Boltanski credits a Adam Smith ter acrescentado ao tema geral do "espectador" o de sua internalização: "*the man within, the man in the breast* ou *the internal voice* [] O espectador deve ser livre de toda amarra ou comprometimento 'atribuído' ou *a priori* [] Ele deve ser também dotado de uma disposição abstrata e universal de "simpatia" pelo sofrimento de seus semelhantes" (Duarte 1995:168).

¹⁵ "A noção de *homme divisé* de Marcel Mauss se desenvolve a partir do conceito durkheimiano de *dupla consciência*. [Mas] convém reenfocar a distinção entre os

conceitos de *homo duplex* e de *dupla consciência*. Enquanto *homo duplex* refere-se à dualidade da natureza humana, correspondendo às relações entre o bio-orgânico e o psíquico-cultural, ou seja, entre o corpo sensorial (*mundano*) e o corpo ideal-representativo (*alma*), a *dupla consciência* se refere de forma direta à esfera psíquica do indivíduo (mas não exclusivamente, já que as representações individuais também sofrem influências do substrato biológico) [] O homem dividido, entretanto, transcende a idéia de *dupla consciência*, e além disso constitui etapa posterior à do *homo duplex* [] tem localização social específica ["só o homem civilizado dos altos extratos de nossas civilizações e de um pequeno número de outras" (Mauss 1974, v.I)], difere do homem *total* mediano, que é basicamente regulado pelo *instinto*, entendido por Mauss, não tanto como fluxos condicionantes de origem orgânica, porém mais como [] a força do hábito. Contrariamente, o *homem dividido* [é] resultado do já acentuado estágio de divisão do trabalho social" (D'Andrea 1996:80).

¹⁶ Comparar com a expressão japonesa *giri*, para apreciação do conceito de autoaperfeiçoamento ou refinamento espiritual.

¹⁷ O tema da "aventura" remete para o pensamento de Simmel, segundo o qual o "aventureiro" caracteriza o indivíduo *desprendido* historicamente, no sentido de não ser determinado por nenhum passado e no sentido de não estabelecer vínculo de reconhecimento em relação a um futuro (Simmel 1971:190); assim, a figura do viajante se mostra aventureira na medida mesmo em que não há vínculos prendendo-o com obrigações cotidianas, daí porque a sensação tão comum de "escape".

¹⁸ "The *inwardness*, the culture [*Bildung*] implies introspectiveness; na individualistic cultural conscience; consideration for the careful tending, the shaping, deepening and perfecting of one's own personality or, in religious term, for the salvation and justification of one's own life; subjectivism in the things of the mind, therefore, a type of culture that might be called pietistic, given to autobiographical confession and deeply personal, one in which the world of the *objective*, the political world, is felt to be profane and is thrust aside with indifference" (Bruford 1975:vii).

¹⁹ "The Grand Tour is a phase in the history of tourism [] distinct spatial and temporal patterns in touring were clearly established by the early seventeenth century which indicates both na early date for the establishment of the tour and a tendency to adhere to prescribed routes. These patterns were breaking down by the 1820s and 1830s and the tour evolved from a lengthy journey to a summer excursion abroad lasting a few months. During the later eighteenth century these was a fundamental shift in the social class of the tourists from the landed classes to the middle classes and this change had repercussions on many aspects of the tour including the age of the tourist, his education and occupation, motives for travel, the composition of traveling groups and the lengthy of the time of the tour. These changes occurred before the railways or figures like Thomas Cook had any significant impact" (Towner 1985:325-326).

²⁰ "No final do século XVIII, no tempo das viagens, [] inclusive no corpo do espectador, a emoção nascida do espetáculo sublime faz coincidir a experiência do *continuum* dos fenômenos naturais e o ritmo vital. É como a incursão de uma matéria ativa no psiquismo, que vai ao encontro da fantasia. A emoção necessária ao gozo do espetáculo sublime exclui o repouso, sobretudo o do olhar" (Corbin 1989:139). É assim que a "viagem" enquanto tática de uma estratégia de "maravilhamento" nasce da percepção do objeto sublime. "Os viajantes do Grand Tour descobrem com prazer o patético do mar" (Corbin *op.cit.*, p.141).

²¹ Cf. Weber (1992). Numa interessante observação, Campbell (*op.cit.*, p.123) mostra que o indivíduo pode ser levado a agir, atendendo às demandas éticas, contra suas próprias emoções; mas isso não significa que as emoções não estejam presentes, e sim que elas recebem uma atribuição fortemente negativa de valor.

²² Nunca é demais recordar que estou tratando da expressão de sentimentos "melancólicos" como exemplo da difusão da expressividade na construção moderna da Pessoa, expressividade que não está restrita ao pensamento romântico, mas abarca até o mais empedernido realismo. Basta lembrar Dickens para corroborar isso: "viajei, durante longos meses, com o espírito obscurecido. Razões misteriosas impediram-me de retomar o caminho da terra natal e forçavam-se a prosseguir na minha peregrinação. Ora ia daqui para ali sem parar; ora estacionava num ponto qualquer, sem saber por que, sem objetivo, nem destino [] Estava na Suíça. Voltava da Itália por uma dessas passagens [] onde errava [] pelos alcantis mais abandonados da montanha. Não sei dizer se aquela solidão majestosa tocava-me o coração. Encontrara algo de maravilhoso e sublime naquelas alturas prodigiosas, naqueles horríveis precipícios, naquelas tormentas rugidoras, naquele cáos de gelo e neve, mas não vira nada além disto [] À proporção que ia descendo a trilha [] julgava sentir o gosto do belo, e o instinto de uma felicidade tranquila despeitava em minha alma, sob a doce influência daquele espetáculo pacífico, acendendo-se no meu coração a fraca chama de uma emoção há muito tempo não experimentada por mim. Lembro que parei de caminhar, tendo na alma uma espécie de melancolia que longe estava de ser desconforto ou desespero" (Dickens 1962:485-486).

²³ É preciso não esquecer o papel do "humor" e da "ironia" usados como recurso estilístico para caracterizar o distanciamento social dos sujeitos bem como cultivar os controles tanto públicos quanto íntimos (Duarte 1996:170). A figura do "ridículo", cuidadosamente construída na obra máxima do individualismo moderno através do personagem Dom Quixote, reitera a função da "ironia" na construção da pessoa moderna (Watt 1996).

²⁴ "O tema da memória está [] embutido nesse complexo ideológico [foro íntimo individual] e o senso comum de nosso tempo oscila entre a tendência mais plenamente individualista/racionalista da sua afirmação e cultivo como sede da *consciência* (agora num sentido mais amplo que abarca a manipulação do próprio *inconsciente*) e a tendência a compor de alguma forma essa ideologia dominante com modelos de mundo holistas" (Duarte 1983:53).

²⁵ Há de se recordar como ilustração Proust, ao evocar em "Um amor de Swann", que "a visão mais bela que nos fica de uma obra é muitas vezes a que se elevou acima dos sons falsos arrancados por dedos inábeis a um piano desafinado" (cf. Proust 1983:201, v.I). Trata-se ainda uma vez do tempo imemorial, a cujo título vale mencionar também Hesse, na magistral passagem onde afirma a dialética entre o *real* e o *ideal*: "O senhor tem de viver e aprender a rir. Tem de aprender a escutar a maldita música de rádio da vida, tem de reverenciar o espírito que existe por trás dela e rir-se da algaravia que há na frente. É tudo o que exigimos do senhor" (Hesse 1968:194); quanto à importância da "imaginação" no mundo contemporâneo, cf. Appadurai (1996).

²⁶ O sublime aparece como um movimento do espírito mais do que uma qualidade inerente ao objeto, daí porque a chave para a compreensão desse "cenário" - ordem natural do mundo - vem do interior do próprio homem. Para a noção de "sublime" do

ponto de vista clássico, cf. Corbin (1989:339); e para o tratamento da filosofia da natureza como fonte interior, cf. Taylor (1989:369).

²⁷ A representação clássica da "criatividade", enquanto teoria do "sublime" ou da "inspiração", remete nesse ponto para uma associação com a configuração do "nervoso" no pensamento ocidental (Duarte 1986:115).

²⁸ O tema da "aventura" remete para o pensamento de Simmel, segundo o qual o "aventureiro" caracteriza o indivíduo *desprendido* historicamente, no sentido de não ser determinado por nenhum passado e no sentido de não estabelecer vínculo de reconhecimento em relação a um futuro (Simmel 1971:190); assim, a figura do viajante se mostra aventureira na medida mesmo em que não há vínculos prendendo-o com obrigações cotidianas, daí porque a sensação tão comum de "escape".

²⁹ Ao tratar do peso das formas de "interiorização" na compreensão da "experiência do sofrimento dos sobreviventes do Holocausto, comparando com a experiência da caça às cabeças entre os Ilongot, no tocante ao vetor das representações sobre *pessoa e dor*, Duarte (1996:12) constata que "as vítimas dos campos de concentração eram sujeitos interiorizados, individualizados, expostos a uma conjuntura escandalosa de destruição. Sua reflexividade é um espelho direto de nossa auto-imagem. Os caçadores de cabeça Ilongot partem de outra concepção de Pessoa e Dor: a violência e o sofrimento são dimensões *estatuante* e não *constitutivas*, e mesmo esse sofrimento não é o sofrimento *interior* de quem sofre uma ação exógena (como no caso, a destruição) mas o sofrimento *relacional* de quem perde um parente *útil* ou de quem é impedido de aceder à plena condição de Pessoa por não poder mais caçar a cabeça ritual". Para o tratamento das "noções de Pessoa" entre os Ilongot, cf. Rosaldo (1980); para o tratamento da "memória do sofrimento", cf. Pollak (1992).

³⁰ Interpretando Todorov (1996) num viés excessivamente particular de minha leitura é possível compreender a "solidão" como valor englobado da interação social, onde se pode pensar a relação eu-outro como uma relação de vários níveis em que o outro (a fonte de reconhecimento) engloba num nível o eu (o apêlo ao reconhecimento), que em outro nível ainda engloba a diferença entre eu e outro na medida em que é geradora de uma auto-apreciação partilhada por outros-eus.

³¹ Ser constituído simultaneamente pelos elementos da "solidão", enquanto ser da separação em relação aos outros homens, e como ser da "morte", enquanto ser da separação em relação ao seu próprio futuro (Hartle 1989).

³² "A existência humana não é ameaçada pelo isolamento, pois este é impossível: é ameaçada por certas formas de comunicação, empobrecedoras e alienantes, e também por representações individualistas em curso e que nos fazem viver como tragédia o que é a própria condição humana - nossa incompletude original e a necessidade que temos dos outros" (Todorov 1996:160).

³³ Remete-se então à idéia de que "a vida em sociedade não provém de uma escolha: somos sempre sociais [] temos [necessidade] dos outros para estabelecer nossa consciência do eu e, portanto, também para existir. É em outro nível que se situa a opção pela vida solitária e pela vida em grupo [] A solidão como modo de vida não significa que podemos dispensar os outros nem que não nos interessamos por eles: toda solidão é precedida por um período formador [] Rousseau não se contradiz, portanto, quando afirma, simultaneamente, que a vida em sociedade define a vocação do gênero humano e que ele prefere a solidão à companhia dos outros homens: ao ficar sozinho,

não é menos social, pois medita, interroga-se, escreve" (Todorov 1996:158). Essa disposição interior, formadora da identidade, em detrimento das circunstâncias, é o conceito que permite ao homem falar de sua vida como uma seqüência coerente de acontecimentos, como uma "história". "A *pessoa interior* é a pré-condição (ainda que não-reconhecida) para construção de uma vida a partir de múltiplos momentos, para a construção de uma imagem de si mesmo a partir de múltiplas opiniões. O sentimento da própria existência - sentimento que é a essência da *pessoa interior* - está obscurecido para o homem que vive somente fora de si na multiplicidade do tempo e das opiniões [] é a esse sentimento a que *retorna* Rousseau [] uma pessoa sem Deus [] ao mesmo tempo, uma pessoa que substitui Deus, ao possuir o que para Agostinho são atributos divinos" (Hartle 1989:207). Se tanto em Rousseau quanto em Agostinho se usam as técnicas de confissão como estratégias de produção da "verdade", em cada um deles se celebram coisas diferentes: enquanto para Agostinho "tomam-se as experiências do indivíduo como forma de exaltar a glória e misericórdia da divindade" (Nery 1995:109), para Rousseau, ao contrário, trata-se de "revelar o indivíduo através da exposição de suas fraquezas e criar um *eu* que ajude à definição de si" (*ibid.*). Para questões relativas ao tema da "transparência" em Rousseau, cf. também Starobinski (1991).

³⁴ Estou introduzindo uma vez mais categorias de Todorov (1996), lembrando que ele separa níveis de organização da vida humana: a condição de ser, que o homem reparte com toda a matéria existente; a condição de viver, que o homem partilha com todo ser vivo, seja homem, animal, ou planta; e a condição de existir, que é sua característica definidora enquanto espécie. Essa compreensão hierárquica da existência humana facilita o entendimento do quão particular é o efeito produzido pela tensão acima mencionada.

³⁵ Esta citação, bem como as que se seguem com referência a Goethe, foram convertidas por mim para o português, da versão em inglês a que tive acesso (Goethe 1970).

³⁶ O livro-guia usado por Goethe em sua visita à Itália chama-se *Notícias Históricas e Críticas da Itália*, escrito por J.J. Volkmann (Goethe, 1970).

³⁷ Eu também deixei-me "levar" pela descrição de Goethe sobre esse vale, identificação esta motivada certamente pelo seguinte fato: todos os meus bisavós eram italianos, o que torna a "expectativa" de viajar para a Itália inteiramente verossímil nos meus termos. Por outro lado, seis deles vieram dessa mesma região do Vêneto, outrora república, tendo deixado a região apenas 20 anos depois da sua reunificação ao estado-nação da Itália. Eles viveram em lugares banhados por este mesmo rio Ádige, num ponto mais a jusante perto já de desaguar no Mar Adriático (Cavarzere, Rovigo e Gavello). A descrição feita por Goethe da beleza natural dessa região evoca em mim sentimentos díspares, pois, nunca tendo conhecido eu próprio a região do Vêneto, os caprichos das águas do Ádige também "murmuram" para meus ouvidos o que Goethe denomina "expectativa insatisfeita do desconhecido" (Cf. Goethe 1970). Essa imagem reforça minha crença nas afirmações levantadas por Appadurai (1996) com base no conceito de "nostalgia imaginada".

³⁸ Pouco mais de dez anos depois da passagem de Goethe por ali, a região foi efetivamente conquistada, em 1797, por Napoleão e cedida ao império austríaco, dominação que durou até 1866. Esse fato empresta plena verossimilhança às desconfianças manifestadas pelos aldeões locais diante da passagem de Goethe (Hersant, 1988).

³⁹ Andreas Palladio (1508-1580), arquiteto italiano, foi uma das figuras mais influentes da história da arquitetura ocidental e é considerado o maior arquiteto do século XVI. Tem como característica mais imitada em todo o mundo o pórtico apoiado em colunas, como na Igreja de San Giorgio Maggiore em Veneza, que foi iniciada por Palladio em 1566 (Hersant, 1988).

⁴⁰ Andreas Mantegna (1431[?]-1506) foi um pintor e escultor italiano cuja característica marcante é ter pintado suas principais telas adotando uma perspectiva dramática que dá ao observador a ilusão de estar olhando de baixo para cima, como se estivesse ao nível do chão olhando uma figura posta sobre um pedestal, como em *A crucificação*, tela pintada entre 1456 e 1459 e que se encontra no Louvre, em Paris (Hersant, 1988).

⁴¹ "A nova estratégia emocional que comanda a viagem romântica, os procedimentos de registro que esta induz, acarretam também uma mudança nos modos de fruição [] O viajante romântico não pretende apenas realizar uma peregrinação cultural; não vem confrontar o texto e a paisagem, desfrutar o prazer do reconhecimento e, eventualmente, calcular uma distância. Seu périplo tem por objetivo realizar o sonho individual inaugurado pelo pressentimento. Os incessantes deslocamentos do real ao imaginário, suscitados pela confrontação do espetáculo e do sonho, ocupam a viagem [] A partida constitui o tempo forte da viagem. O importante é prepará-la, não por um laborioso processo de documentação, mas por um trabalho preliminar da imaginação" (Corbain 1989:195). Que distância enorme separa os viajantes "românticos", incluindo-se Goethe enquanto precursor das viagens contemporâneas, da observação feita por Agostinho, segundo a qual "os homens vão admirar os píncaros dos montes, as ondas alterosas, as largas correntes dos rios, a amplidão do Oceano, as órbitas dos astros: mas não pensam em si mesmos!" (Agostinho 1990:226). Ora, em Goethe e nos viajantes "românticos" é bem do efeito sobre as suas almas que a viagem trata, como chamava a atenção a passagem em Corbain (*op.cit.*).

⁴² Para o tema do "modelo reduzido", cf. Lévi-Strauss, para quem o "modelo reduzido [] é o tipo mesmo da obra de arte; pois, parece antes que todo modelo reduzido tenha vocação estética [Isso não se prende] a uma preocupação de economia [] Ela resulta, parece, de uma espécie de inversão do processo de conhecimento; para conhecer o objeto real em sua totalidade, temos sempre a tendência de proceder começando por suas partes. A resistência que ele nos opõe é sobrepujada com a divisão da totalidade. A redução da escala inverte esta situação [] essa transposição quantitativa aumenta e varia o nosso poder sobre um homólogo da coisa [] no modelo reduzido o conhecimento do todo precede o das partes (1976:44-45).

⁴³ *Efigênia de Tauris*, obra escrita por Goethe durante a jornada pela Itália e publicada em 1787. Trata-se da primeira de uma série de obras posteriores ao período dessa viagem à Itália reconhecida pelo próprio Goethe como período mais importante de sua vida. Além de escrever e reescrever esse trabalho durante a jornada, Goethe se desdobrava na escrita de outros trabalhos posteriormente publicados, tais como, *Hermann e Dorethea* (1797); *O aprendizado de Wilhelm Meister* (1796); *Torquato Tasso* (1790); e *Egmont* (1788).

⁴⁴ Meio de transporte típico do final do século XVIII nos reinos do território italiano.

⁴⁵ A comparação estabelecida remete em minhas lembranças à observação feita através de comunicação pessoal, por Stephen Baines (UnB), o qual em seu trabalho de campo junto aos Wáimiri-Atroarĩ teria experimentado dificuldades alimentares decorrentes da prática estabelecida pelos Wáimiri-Atroarĩ durante as refeições, qual seja, a emissão

ruidosa de flatulências acompanhada de defecação em público, às vezes simultaneamente ao ato de alimentação. Para uma comparação homóloga com relação ao estranhamento dos padrões de comportamento das classes trabalhadoras inglesas, cf. Hoggart (1973).

⁴⁶ H.Goldman compara a ética da cultura erudita ocidental com a estrutura da personalidade defendida no pensamento confucionista chinês, onde o caráter negativo da auto-atribuição da pessoa se deveria à falta de três aspectos: uma meta transcendente ao homem, uma tensão em relação ao mundo exterior que motivasse o "eu" a conquistar tanto o mundo exterior quanto a si mesmo, e finalmente, um *ethos* que clamasse auto-perfeição e visse no próprio "eu" um fim em si mesmo (Goldman 1988:156).

⁴⁷ Obra escrita em 1794, durante os 42 dias que o autor teria ficado recluso, por causa de um duelo à espada, numa prisão pública.

⁴⁸ A alcunha foi feita por ocasião da remessa de seus primeiros poemas, nunca publicados, para concurso de poesia que afinal Rosa venceu, anonimamente (Rosa, V. 1996).

⁴⁹ A contradição entre "eterno" e "efêmero" é resolvida recorrendo-se à idéia de "aventura". De um lado as "viagens" podem ser vistas como em oposição às "aventuras", devido à presença ou ausência de "rumo" e "destino" (Klink 1992). A busca de controle das "expectativas" (*onde ir?*), manifesta na representação da importância atribuída ao "lugar para ir" e que se expressa pictoricamente pela figura do "mapa", mais o peso relativo atribuído ao indivíduo como agente consciente dessa busca (*que direção tomar?*), expressa na figura da "bússola", atualizam contemporaneamente a antinomia apreendida pelo Sujeito entre duas sujeições: a de viver e a de pensar. Por outro lado, as "aventuras" podem ser vistas como "viagens"-limite, como mostra Simmel (1971) no artigo "O aventureiro", para quem a vivência da "aventura" se constitui numa forma de experiência qualitativamente diferente por tocar a "fonte central do processo de viver", quase uma "ilha de experiências - com contorno claramente definido - no meio das "externalidades da vida-como-um-todo".

BIBLIOGRAFIA

- Adler, J.** 1989. "Origins of sightseeing". *Annals of Tourism Research*, 16:7-29.
- Agostinho, S.** 1990. *Confissões*. Petrópolis: Vozes.
- Appadurai, A.** 1996. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Minnesota: Minneapolis University Pres.
- Barthes, R.** 1997. "O Grande Robert". *Jornal Folha de S.Paulo*. São Paulo: 5 jan.
- Beck, U.** 1992. *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage.
- Boltanski, L.** 1993. *La souffrance a distance: morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié.
- Bourdieu, P.** 1963. "The attitude of the Algerian peasant toward time". In: J.Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen*. La Haye: Mouton, pp. 55-72.

-
- Bruford, W.H.** 1975. *The German tradition of self-cultivation: 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*. London: Cambridge University Press.
- Campbell, C.** 1987. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Cole, D.** 1986. "The value of a person lies in his *HerzeensBildung*". In: *Observers Observed: essays on ethnographic fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp.13-53.
- Corbin, A.** 1989. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Schwarcz.
- Costa, A.L.M.** 1997. "Rosa, leitor de Homero". *Revista USP, Dossiê 30 anos sem Guimarães Rosa*, pp.46-73.
- _____. 2000. "Rosa, leitor de relatos de viagem". In: *Veredas de Rosa*, n.1/2, Lélia Parreira Duarte, org. Belo Horizonte: Cespuc, PucMinas.
- D'Andrea, A .A .F.** 1996. "O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais". *Dissertação (Mestrado em Sociologia)*. Rio de Janeiro: IUPERJ.
- Dickens, C.** 1962. *David Copperfield*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Ed.
- Douglas, M. e Isherwood, B.** 1996. *The world of goods: towards an anthropology of consumption*. London: Routledge.
- Duarte, L.F.D.** 1983. "Três ensaios sobre pessoa e modernidade". *Boletim do Museu Nacional*, 41:1-69.
- _____. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1995. "Distanciamento, reflexividade e interiorização da pessoa no ocidente". *Mana*, 2(2):163-176.
- _____. 1996. "Pessoa e dor no ocidente (o holismo metodológico na antropologia da saúde e doença)". Salvador: *XX Reunião Brasileira de Antropologia (comunicação)*.
- Dumazedier, J.** 1994. *A revolução cultural do tempo livre*. São Paulo: Sesc, Nobel.
- Dumont, L.** 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. 1992. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. 2001. *Homo Aequalis*. Bauru: Edusc.

-
- Durand, G.** 1989. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Editorial Presença.
- Fellini, F.** 1995. *"Eu sou um grande mentiroso": entrevista a Damien Pettigrew*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Foster, G.** 1965. "Peasant society and the image of limited good". *American Anthropologist* 67:293-315.
- Foucault, M.** 1980. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1985. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1987. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- Giddens, A.** 1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Goethe, J.W.** 1970. *Italian Journey: 1786-1788*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Goldman, H.** 1988. *Max Weber and Thomas Mann: calling and the shapping of the self*. Berkeley: University of California Press.
- Guedes, S.L.** 1997. *Jogo de corpo: um estudo de construção social dos trabalhadores*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- Gutman, H.** 1988. "Rousseau's confessions: a technology of the self". In: L.Martin, H.Gutman, P.Hutton (eds.), *Technologies of the self:a seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- Hartle, A.** 1989. *El sujeto moderno en las 'confesiones' de Rousseau*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hazin, E.A.L.** 1991. "No Nada, O Infinito (da Gênese, do Grande Sertão: Veredas)". *Tese de Doutorado*. São Paulo: FFLCH / USP.
- Hénaff, M.** 1998. *Claude Lévi-Strauss and the making of structural anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hersant, Y., (org.)** 1988. *Italies: anthologie des voyageurs français aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris: Robert Laffont.
- Hesse, H.** 1968. *O lobo da estepe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Hoggart, R.** 1973. *As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos*. Lisboa: Presença.
- Jordain, R.** 1997. *Music,Brain, and Ecstasy: how music captures our imagination*. New York:
- Klink, A.** 1992. *Paratii entre dois pólos*. São Paulo: Cia. das Letras.

-
- Lara, C.** 1988. "João Guimarães Rosa na França: anotações do diário de Paris". *Revista Travessia*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, pp.221-233.
- Leach, E.** 1968. "Ritual". In: *International Encyclopedia of Social Sciences*. London: MacMillan, v.13-14, pp. 520-526.
- Leonel, M.C.M.** 1984. "Guimarães Rosa Alquimista: processos de criação do texto". *Tese de Doutorado*. São Paulo: FFLCH / USP.
- Lévi-Strauss, C.** 1975. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1976a. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- _____. 1976b. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1976c. *El hombre desnudo*. Mexico: Siglo Veintiuno.
- _____. 1981. *Tristes trópicos*. Lisboa: Ed. Setenta.
- _____. 1985. *Mito e significado*. Lisboa: Ed. Setenta.
- Magnani, J.G.C.** 1984. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense.
- Maistre, X.de.** 1989. *Viagem à roda do meu quarto*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Malraux, A.** 1988. *O caminho real*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Mauss, M.** 1974. *Sociologia e antropologia, 2 v.* São Paulo: Epu/Editora da Universidade de São Paulo.
- Monzani, L.R.** 1995. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- Morin, E.** 1999. *O método, vol.3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina.
- Nery, P.R.A.** 1995. "Rituais de confissão: construção de si e fazer antropológico". *Ícone, Uberlândia, Unit, 3(1):103-121*.
- _____. 1998. "Viagem, Passeio, Turismo: estudo comparado do deslocamento como valor". *Tese (Doutorado em Antropologia)*. Rio de Janeiro: PPGAS / Museu Nacional / UFRJ.
- _____. 2002. "A construção social da pessoa moderna e as práticas de deslocamento por prazer em uma abordagem comparada". *Teoria e Sociedade, 9:62-77*.
- Norte, S.J.Q.** 1994. "A vida que a morte cria: uma interpretação antropológica da percepção japonesa do fenômeno morte". *Dissertação (Mestrado em Antropologia)*. Brasília: DAN, UnB.
- Pollak, M.** 1992. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos 5(10):200-212*.

-
- Proust, M.** 1983. *Em busca do tempo perdido*. Rio de Janeiro: Globo.
- Ribeiro, G.L. e Barros, F.L.** 1995. "A corrida por paisagens autênticas". *Humanidades*, 10(4):338-345.
- Rilke, R.M.** 1993. *Cartas a um jovem poeta*. Rio de Janeiro: Ed. Globo.
- Rosa, J.G.** 1949/1950. *Cadernetas de viagem* (original microfilmado, rolo n. 68). São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, IEB / USP.
- _____. 1984. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 1994. *Ficção completa de João Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Aguilar.
- Rosa, V.G.** 1999. *Relembraimentos: João Guimarães Rosa, meu pai*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Rosaldo, M.** 1980. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J.J.** s/d. *As confissões*. Rio de Janeiro: Tecnoprint.
- _____. 1986. *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____. 1995. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes.
- Shields, B.** 1991. *Places on the Margin: alternative geographies of modernity*. Londres: Routledge.
- Simmel, G.** 1971. *On individuality and social forms*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Starobinski, J.** 1991. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Schwarcz.
- Sterne, L.** s/d. *Uma viagem sentimental através da França e Itália*. Rio de Janeiro: Tecnoprint.
- Stewart, S.** 1993. *On Longing: narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*. Durham: Duke University Press.
- Stolcke, M.** 1998. "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont". *Revista de Antropologia*, 44(2):7-37.
- Strathern, M.** 1998. "Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné". *Mana* 4(1):109-139.
- Tabucchi, A.** 2001. "O fio do desassossego". São Paulo: *Jornal Folha de S.Paulo*, Caderno Mais, set 9, p.29.

-
- Taylor, C.** 1989. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas, K.** 1988. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Schwarcz.
- Towner, J.** 1985. "The grand tour: a key phase in the history of tourism". *Annals of Tourism Research*, 12:297-333.
- Todorov, T.** 1996. *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. Campinas: Papyrus.
- Urbain, J.D.** 1986. "Sémiotiques comparées du touriste et du voyageur". *Semiotica*, 58(3/4):269-286.
- Velho, G.** 1981. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Velho, G. e Viveiros de Castro, E.** 1978. "O conceito de cultura e o estudo de sociedade complexas: uma perspectiva antropológica". *Artefato (1)*.
- Watt, I.** 1996. *Myths of modern individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge: Canto.
- Weber, M.** 1992. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.

SÉRIE ANTROPOLOGIA

Últimos títulos publicados

322. LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. 2002.
323. JIMENO, Myriam. Crimen Pasional: Con el Corazón en Tinieblas. 2002.
324. RAMOS, Alcida Rita. Bridging Troubled Waters: Brazilian Anthropologists and their Subjects. 2002.
325. PEIRANO, Mariza G.S. The Sins and Virtues of Anthropology - A reaction to the problem of methodological nationalism. (Pecados e Virtudes da Antropologia - Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico). 2003.
326. SEGATO, Rita Laura. Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas no Brasil. 2003.
327. CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Musical Iorubá no Brasil: Um Cristal que se Oculta e Revela. 2003.
328. DELGADO, Ana Luiza. Índios Esotéricos. por um novo turismo urbano. 2003.
329. SEGATO, Rita Laura. El Sistema Penal como Pedagogía de la Irresponsabilidad y el Proyecto "Habla Preso: el derecho humano a la palabra en el cárcel". 2003.
330. SEGATO, Rita Laura. Antropología y Psicoanálisis. Posibilidades y Límites de un diálogo. 2003.
331. NERY, Paulo Roberto Albieri. Relatos de Viagem e Construção da Pessoa em Guimarães Rosa: o deslocamento como valor. 2003.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006

E-mail: dan@unb.br