

O GÊNIO DO CRISTIANISMO E A MULHER MESSIAS: Chateaubriand e Flora Tristan peregrinos

The Genius of Christianity and the Woman Messiah: Chateaubriand and Flora Tristan Pilgrims

Amílcar
TORRÃO FILHO

 atorrao@pucsp.br

Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo,
Faculdade de Ciências Sociais,
Departamento de História

São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

A peregrinação é um gênero, ou subgênero, da literatura de viagem que retrata a visita a lugares sagrados, túmulos de santos, locais de culto, que tem como função purificar os pecados do peregrino e colocá-lo em contato com o divino. No século XIX dois viajantes recuperam um gênero em decadência para tratar de um outro tipo de experiência do sagrado, a transformação do próprio ser e a recomposição de uma autobiografia problemática. Este artigo trata da forma como François Chateaubriand e Flora Tristan mobilizam o gênero da peregrinação para criar uma nova forma narrativa, a Viagem Romântica Literária.

Palavras-chave: peregrinação; literatura de viagem; Romantismo.

ABSTRACT

Pilgrimage is a genre, or subgenre, of travel literature that portrays the visit to sacred places, tombs of saints, places of worship, whose function is to purify the pilgrim's sins and put him in contact with the divine. In the 19th century, two travelers recover a genre in decadence to deal with another type of experience of the sacred, the transformation of one's own being and the recomposition of a problematic autobiography. This article deals with the way in which François Chateaubriand and Flora Tristan mobilize the genre of pilgrimage to create a new narrative form, the Literary Romantic Journey.

Keywords: pilgrimage; travel literature; Romanticism.

*Abre meus olhos para eu contemplar
as maravilhas que vêm da tua lei.
Eu sou um estrangeiro na terra
não escondas de mim teus mandamentos.*

Bíblia de Jerusalém.
Salmo 119,18-19.

*Na fé, todos estes morreram, sem ter obtido a realização da
promessa depois de tê-la visto e saudado de longe e depois
de se reconhecerem estrangeiros e peregrinos nesta Terra.
Pois aqueles que assim falam demonstram claramente que
estão à procura de uma pátria. E se lembrassem a que
deixaram teriam tempo de voltar para lá. Eles aspiram, com
efeito, a uma pátria melhor, isto é, uma pátria celeste. É por
isso que Deus não se envergonha de ser chamado o seu
Deus pois, de fato, preparou lhes uma cidade...*

Bíblia de Jerusalém.
Epístola aos Hebreus, 11, 13-16.

*O sentimento de exílio impele-nos a procurar a saída, a
menos que tenha sido inspirado pela memória, no fundo
de nós, da existência de uma porta, que esse mesmo
sentimento nos designa como porta de saída.¹*

Jean-Pierre Laurant (2006, p. 21)

Peregrinar em direção a si

Diz o salmo 119 que o homem sem acesso à palavra divina e à Graça anda errante pelo mundo, sem rumo ou itinerário. Sua nação é a pátria dos eleitos, o caminho da fé, uma peregrinação de volta a essa terra perdida, a desejada Canaã. O homem existe na Terra enquanto estrangeiro e peregrino: estrangeiro pois não alcançou ainda a sua salvação, a pátria cuja capital é a Jerusalém Celeste; peregrino porque a fé é uma busca, um trajeto, uma viagem em direção ao sagrado. Por isso Jean-Pierre Laurant fala em sentimento de exílio interior que impulsiona o homem ao deslocamento, à procura dessa saída. Dessa forma, muitas vezes a viagem se torna uma gesta em busca da fé perdida, do conhecimento do mundo e das leis divinas que o criaram, de um contato com o sagrado e seus vestígios deixados no alhures, da reconstrução de um interior fraturado. Frank Lestringant recorda que a relação entre viagem e religião é primordial:

Viajar consiste em libertar-se da gravidade de si mesmo para chegar a outro lugar e ao desconhecido. A partir de uma ruptura inicial, a separação de entes queridos, dos pais, dos amigos, o luto do local de nascimento e da pequena pátria, a viagem, ao longo do caminho, conecta. No afastamento que ela cria, na distância que ela escava, no exílio que completa, ela reúne o outro e o mesmo² (Lestringant, 2005, p. 15).

A viagem, portanto, afasta e religa o homem, como a própria religião, com o alhures, com a alteridade e consigo mesmo. O termo viático, que dá nome à literatura viática, às narrativas de viagem, significa ao mesmo tempo as provisões para uma viagem, víveres e dinheiro, como o sacramento aos enfermos e moribundos, na medida em que nas viagens antigas, sobretudo marítimas, o risco de vida era enorme e muitos viajantes faziam a passagem ao outro mundo, vitimados por doenças, naufrágios ou violência. O viático é também o sacramento da comunhão dado aos enfermos ou aos moribundos, preparando esta última viagem da alma em direção à salvação eterna. Além disso, a relação que a viagem tem com o maravilhoso, o “exótico”, e essa zona de contato cultural que ela propicia, sempre colocou problemas teológicos à apreciação do Outro (Linon-Chipon, 2005, p. 116), fazendo da religião um elemento central da compreensão das culturas visitadas. A viagem é exílio e reencontro, seja com o espaço sagrado da peregrinação às diversas Terras Santas, Jerusalém, Roma, Santiago de Compostela, Lourdes, Fátima, Meca, Juazeiro do Norte ou Aparecida, seja com uma reconversão do próprio ser do viajante: “Ao longo do caminho, enquanto procura o seu percurso, o viajante desembaraça os fios do seu próprio destino, considera a ordem do mundo, mas a sua maior descoberta continua a ser ele mesmo³” (Laurant, 2006, p. 12).

A peregrinação é um gênero, ou subgênero, da literatura de viagem nascido na Idade Média e relacionado às viagens religiosas à Terra Santa (Gomez-Géraud, 2005). Eugenia Popeanga ressalta que a peregrinação é uma busca pela “aventura do ser humano que vai buscando desde sempre as terras onde nasce o sol⁴”; terras nas quais se buscam riquezas, maravilhas fabulosas, além de um desejo pelo sagrado, um contato místico com um espaço santificado: “Uma viagem ao Oriente era uma viagem na qual a fadiga do corpo, os perigos e as penas, encontravam compensação na liberação espiritual, no gozo místico, na participação do viajante profano no sagrado⁵” (Popeanga, 1991, p. 27). É uma viagem de superação do próprio Eu por uma participação no Divino e por um contato direto com um espaço que é sagrado ou cujo deslocamento produz uma experiência iniciática (Vierne, 1972, *passim*), que pode ser religiosa ou secular. “Era um rito”, diz Hilário Franco Jr, ou seja, uma “sequência ordenada de atos, gestos e sons com função eminentemente simbólica (conjuratória, propiciadora ou comemorativa) que remete a um mito, recriando-o ao externá-lo” (2010, p. 63). Um rito purificador e iniciático que coloca o peregrino diante do sagrado e que tem a capacidade de modificar o indivíduo, que se torna melhor, mais próximo da divindade, do perdão e do autoconhecimento, podendo descobrir-se a si mesmo.

O peregrino é um exilado, ainda que temporário, que se afasta de seu lugar de origem, de sua condição e de sua interioridade em busca de uma transformação para ser, como afirma Jean-Pierre Laurant, um estrangeiro por toda parte e até o fim: “a mesma palavra latina: peregrinus, peregrinatur, designa o viajante e o estrangeiro⁶ (2006, p. 27)”. É, portanto, uma “teatralização do mito do Exílio”, da perda do Paraíso, dos êxodos diversos, da procura da Jerusalém terrestre e da celeste, sempre peregrina como a própria Igreja (Franco Jr, 2010, p. 64), uma recriação da experiência de Cristo como “uma longa viagem por meio do deserto, dos lagos das cidades da Galileia⁷”, desse líder que se apresenta como “o caminho” (Laurant, 2006, p. 110-111); é o que afirma o Cristo: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (BÍBLIA de Jerusalém. Evangelho Segundo São João, 8, 12). A salvação do cristão é um caminho, um itinerário, uma viagem. Se de um lado a peregrinação religiosa refaz esse deslocamento em direção ao sagrado, a viagem por vezes pode mimetizar esse caráter iniciático, tornando-se uma experiência transformadora. Sobretudo no caso de determinadas personagens trânsfugas, a viagem pode operar uma transmutação em seu ser e/ou em suas vidas que ressalta o caráter transitivo da peregrinação e da viagem.

Como recorda Francesca Denegri, o título peregrinação tem o sentido de um impulso de escapada, uma fuga (1997, p. 349). Para essa autora, diferentemente de narrativas de viagem de exploração, científicas, históricas ou comerciais escritas preferentemente por homens e com objetivos concretos, a peregrinação escrita por mulheres

retratam suas respectivas viagens não como um movimento teleológico, onde a ênfase está em alcançar um objetivo final (ou seja, um ponto final de chegada), mas mais como um ato de sobrevivência, onde, por outro lado, o foco está em motivar, em fugir (isto é, no ponto de partida)⁸ (1997, p. 350).

Trata-se de uma resistência a uma determinada ordem social ou familiar, ou mesmo religiosa e histórica, como é o caso de Chateaubriand. No caso dos relatos femininos, a peregrinação procura recompor o lugar social que as autoras ocupam em suas respectivas sociedades, a gesta espiritual que caracteriza a romaria aos lugares santos se transforma numa viagem oracular, na qual “os oráculos que esperavam encontrar eram do tipo que falava sobre como repensar o lugar das mulheres na sociedade⁹” (Denegri, 1997, p. 350). Não é ocioso recordar que durante o século XIX a peregrinação, que resiste à secularização ilustrada do século XVIII, tem as mulheres como principal agente (Venayre, 2012, p. 369),¹⁰ sendo para elas uma forma de viagem mais aceitável e reconhecida socialmente. No entanto, como demonstra o relato de Chateaubriand, essa estratégia pode ser usada por personagens deslocadas e marginalizadas independentemente do gênero.

Nesse sentido, o trabalho de Adriana Méndez traz uma contribuição importante ao tratar toda a narrativa de viagem feminina como uma peregrinação. Para ela essa categoria “absorve tanto a importância que as viagens extensas tiveram para as mulheres do século XIX como o seu sentido de identidade de gênero, mas também sugere que a peregrinação é uma metáfora particularmente adequada para descrever as viagens alternativas das mulheres¹¹” (Méndez Rodenas, 2014, p. 7). Sua tese é de que desde a Idade Média as mulheres moldaram as suas trajetórias de vida nos termos de uma peregrinação religiosa; dessa forma, as viajantes “empregam estas várias estratégias retóricas como forma de fundamentar a sua autoridade narrativa, usando os seus relatos de viagem como um modo paralelo de acesso a uma maior autoconsciência e descoberta – ‘o progresso do peregrino’ – (...)”¹² (Méndez Rodenas, 2014, p. 14). A peregrinação como jornada de conhecimento do mundo e, ao mesmo tempo, autoconhecimento, também funcionaria como um processo de “autovalidação”. Das fontes utilizadas em seu trabalho, apenas Flora Tristan apresenta a sua narrativa como uma peregrinação.¹³ Sua proposição amplia bastante o escopo de leitura das peregrinações femininas, permitindo incluir um número maior de viagens – todas as escritas por mulheres no limite –, embora a sua análise deixe pouco espaço para as conexões entre a autovalidação das vidas excêntricas das mulheres que viajam e o caminho de entendimento e iluminação religiosa que algumas dessas viajantes utilizam como estrutura narrativa. Em sua interpretação, a peregrinação não é um ato ou artefato narrativo, uma elaboração de um gênero antigo, mas uma metáfora. Se essa metáfora permite ler os livros de viagem de mulheres em um sentido de peregrinação ampliado, neste artigo, no entanto, desejo compreender como um sentimento religioso é utilizado pelos viajantes não apenas como metáfora, mas como prática de autoconhecimento e autovalidação que emula uma experiência religiosa. E que esta leitura possa ser estendida a outros autores que compartilham com as mulheres viajantes e escritoras um desencaixe no mundo.

Essa peregrinação secular (Margry, 2008) dá forma ao desenraizamento desses deslocados, párias e trânsfugas como Chateaubriand e Tristan; assim, além de ser um

instrumento de análise das viagens escritas por mulheres, a peregrinação pode ser uma chave interpretativa para compreender as narrativas desses viajantes marginalizados e fora de lugar. Por meio de um “gesto autobiográfico”, de uma narrativa de viagem que dá licença para falar de si, “os trânsfugas – marginalizados, estrangeiros, colonizados... – que, sem passar à objetivação sociológica, colocam em prática o conhecimento intermediário gerado pela sua situação¹⁴” (Leibovici, 2011, p. 93), ou seja, esse estar entre mundos, entre tempos e culturas, ao mesmo tempo dentro e fora do mundo. Essa personagem tem uma socialização caracterizada por uma relação insider-outsider, no limite da estigmatização (Leibovici, 2011, p. 91). Como recorda Martine Leibovici, há várias maneiras de se estar deslocado; isso pode advir de uma mudança de país, por ser um trânsfuga de sua classe social, um pária, ou deslocado em sua própria terra em casos de colonização (Leibovici, 2011, p. 92-93). A escrita autobiográfica pode funcionar como uma recolocação do trânsfuga no centro da sociedade, justificando sua excentricidade como inofensiva ao *status quo*; ou bem para reforçar essa excentricidade, criando também um espaço de legitimidade, mas que se constitui nas margens do *establishment*, criando uma zona não de contato, mas de combate.

O pária está ao mesmo tempo dentro e fora porque na universalidade da sociedade ele configura um desvio à norma, sua diferença é um afastamento do que é socialmente aceito. Isso faz com que se crie uma suspeita “não apenas sobre o particularismo dos interesses privados, mas sobre a singularidade dos seres humanos, sobre sua capacidade de exprimir em termos generalizáveis suas necessidades e vontades”; as reivindicações individuais, vistas como particularistas, rompem a universalidade do gênero humano que se propõe a partir de um Sujeito universal: “A experiência do pária nunca pode ser paradigmática, pois é marcada pelo selo da insignificância da parcialidade” (Varikas, 2014, p. 88-89). A peregrinação é uma busca de relíquias e experiências religiosas, que tinha como função a salvação da alma do viajante, passa a ser uma experiência iniciática que tem a capacidade de recompor a biografia do peregrino, reduzir seu *handicap* de gênero (Monicat, 1994; Le Huenen, 2012) ou de condição social, justificar a traição de seu sexo, sua classe, além de ser uma experiência literária desde o *Itinerário a Jerusalém*, de Chateaubriand.

Dessa forma, a viagem e sua forma piedosa, a peregrinação, funcionam como elementos justificatórios desses párias e trânsfugas que saltam as normas vigentes e que encontram nessas narrativas autobiográficas os argumentos de defesa de sua excentricidade. Por meio da comparação com outras sociedades e formas de vida, ressaltando os perigos e agruras do itinerário pelos mares, desertos, montanhas ou guerras, pela recuperação de uma lei natural compreendida a partir de um contato telúrico com a paisagem, esses viajantes podem fazer uma crítica a suas sociedades, justificada pelas agruras do deslocamento, pelo sofrimento do exílio e pela analogia com outras formas de vida, bem como uma apologia de sua experiência heterodoxa, que adquire fundamento por meio de uma Revelação. Isso não significa que essas personagens à margem terão, por isso, mais empatia com os povos visitados, ou abandonarão seus pressupostos eurocêntricos. Muitas vezes é exatamente o contrário: Chateaubriand reafirma a superioridade da cultura francesa e do Cristianismo diante da Terra Santa, espaço que deve ser protegido e salvo dos infiéis pelos franceses, mesmo decaídos desde a Revolução: já Flora Tristan reafirma a sua adesão aos valores franceses, em seu caso os revolucionários e ilustrados, ao mesmo tempo em que reafirma a superioridade desses valores e da cultura francesa sobre a sociedade peruana. Deslocados, trânsfugas e párias, o Peru e a Palestina servem como elementos justificatórios da superioridade moral e cultural que esses autores creem ter.

No início do século XIX, duas personagens centrais da cultura francesa, ambas deslocadas, párias e trânsfugas, empreenderam viagens iniciáticas primordiais para suas biografias e suas

obras em busca de um lugar no mundo e uma reconstrução da própria biografia. Em 1811, Chateaubriand¹⁵ publica o seu *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, relato de sua peregrinação à Terra Santa, Grécia, Egito e Espanha entre 1806 e 1807, viagem de reconversão do autor ao Cristianismo depois das mortes de sua mãe e de sua irmã. Flora Tristan¹⁶ publica, em 1837, seu *Pérégrinations d'une paria*, a partir de sua viagem ao Peru entre 1833 e 1834, quando viaja em busca do reconhecimento de sua família paterna e da herança que não pode receber por não ser considerada filha legítima. São duas personagens deslocadas em relação a seu tempo e a sua sociedade: no caso de Chateaubriand, um homem do Antigo Regime que tem de viver num mundo pós-Revolução Francesa em plena restauração autoritária de Napoleão, e, no caso de Flora Tristan, uma mulher que vive separada de seu marido sem a possibilidade de divórcio, oprimida pelo patriarcado e sem reconhecimento familiar. A Terra Santa e o Peru são os espaços sagrados que esses dois viajantes percorrerão em busca de uma reconversão que é tanto espiritual, o retorno de Chateaubriand ao Cristianismo e a transformação de Flora Tristan numa *femme messie* proletária, como social, já que a peregrinação do nobre bretão pretendia conquistar uma colocação na administração imperial e justificar a supremacia da civilização ocidental e cristã sobre o Oriente e a de Tristan de ter direito a uma herança paterna a qual ela não tinha acesso pelo não reconhecimento formal de seu nascimento por seu pai antes de sua morte, quando ela tinha quatro anos de idade.

O *Itinéraire* de Chateaubriand é considerado o texto fundador da viagem romântica literária, a entrada em cena da viagem de escritor, ou do escritor viajante que se desloca pelo mundo para escrever um livro que fala mais de si do que do espaço.¹⁷ Trata-se da substituição de uma “economia descritiva orientada para o objeto em favor de uma economia narrativa baseada no sujeito, ou a transição de um inventário do mundo para um uso do mundo que confere ao eu do escritor viajante uma autoridade reguladora¹⁸” (Le Huenen, 2015, p. 125. Guyot; Le Huenen, 2006, p. 226-227). Teria sido o primeiro autor, segundo Roland Le Huenen, a associar a escrita autobiográfica à narrativa de viagem, como afirma no prefácio da primeira edição: “Peço, portanto, ao leitor que olhe para este Itinerário, menos como uma Viagem do que como Memórias de um ano da minha vida¹⁹”. Mais do que isso, Chateaubriand afirma que em seu relato “eu falo eternamente de mim²⁰” (Chateaubriand, 2005, p. 55-56), o que faz com que Todorov afirme que ele está, em sua viagem, à escuta exclusiva de si (Todorov, 2001, p. 403), sem abertura ou interesse pelo Outro. Seu Itinerário representa perfeitamente o “*Romantic Itinerary*”, na expressão de John Joseph, ou seja, uma projeção do ego e da visão narcisista da escrita romântica (Joseph, 1984, p. 45-47). Flora Tristan, leitora do *Itinéraire*, emula o mestre: “Eu falo frequentemente sobre mim. Pinto-me nos meus sofrimentos, nos meus pensamentos, nos meus afetos: tudo resulta da organização que Deus me deu, da educação que recebi e da posição na qual as leis e os preconceitos me colocaram²¹” (Tristan, 2004, p. 44). Nesse momento a narrativa de viagem se torna eminentemente autobiográfica e literária, a viagem atrai não apenas pelo lugar visitado, mas por quem o visita. Jean-Claude Berchet ressalta que esse narrador promove uma “viagem em direção a si²²”, ele é confrontado ao mundo e a sua humanidade pela viagem, quando se descobre ele também uma história (Berchet, 1983, p. 101). A viagem tem aqui um poder mediador que constrói o Eu por meio da alteridade da experiência do mundo, por isso o caráter iniciático que podem ter as viagens e porque o autor escolhe o formato da peregrinação para narrar a sua viagem.

Peregrinando pela brecha

*If you knew all that I knew
My poor Jerusalem
You'd see the truth
But you'd close your eyes
But you'd close your eyes
While you live
Your troubles are many
Poor Jerusalem
To conquer death
You only have to die
You only have to die*

*Poor Jerusalem, Jesus Christ Superstar.
Tim Rice.*

A peregrinação de Chateaubriand é autobiográfica e literária, ele adverte que a descrição do espaço visitado é secundária em relação aos sentimentos do próprio autor, por isso a mobilização da “memória da biblioteca”, ou seja, dos livros lidos antes da viagem (Montalbetti, 1997, p. 5), as anteriores narrativas de viagem que descreveram os lugares que ele visita, os poetas, as Escrituras. Dessa forma, o autor, sua vida e seus sentimentos são alçados ao centro do relato. Suas inúmeras citações e as referências a outros livros de viagem que já tinham descrito os locais que ele visita e podem informar melhor ao leitor promovem uma outra viagem paralela ao deslocamento espacial, ao interior de sua biblioteca (M'rad-Chaouachi, 2007, p. 115); “milhares de outros geógrafos e viajantes já falaram da ilha de Quios: remeto, assim, o leitor a suas obras²³” (Chateaubriand, 2005, p. 233) diz o viajante bibliotecário. Mais do que conhecer os povos que ele visita rapidamente, não tendo, portanto, uma pretensão ilustrada de produzir conhecimento útil dos espaços visitados, ele pretende apenas “procurar imagens: isso é tudo²⁴” (Chateaubriand, 2005, p. 55). Essa viagem é realizada, entre outras coisas, para servir de base a outra obra, *Les Martyrs*, sobre o triunfo da religião cristã diante da perseguição romana, publicada em 1809.

Embora o título seja *Itinerário*, um guia de deslocamento e descrição do espaço, a narrativa de Chateaubriand trata não da paisagem, mas de um ano da vida do autor, como se o itinerário fosse feito por sua interioridade, seu foro íntimo, um desvelamento de seu ser; por isso a “viagem a si” de que trata Berchet, ou o que o mesmo autor na introdução do *Itinéraire* chama de uma escritura litúrgica, uma peregrinação literária para um novo batismo humanista (Chateaubriand, 2005, p. 35). Já não há uma viagem entre dois mundos, “aquele no qual narramos e aquele que narramos -, mas no interior do imaginário daquele que narra²⁵” (Guyot, 2012, p. 196). A partir de agora o viajante renuncia a uma descrição enciclopédica do mundo como pretendia a viagem ilustrada ou filosófica em troca da autenticidade, da sinceridade de suas impressões (Guyot; Le Huenen, 2006, p. 19).

Então, por que a escolha da peregrinação? No caso de Chateaubriand a viagem é efetivamente realizada a um lugar sagrado e tem um fundo religioso; entretanto, a forma literária da peregrinação já não era tão popular nesse momento e o autor tem que justificar-se:

Pode parecer estranho hoje falar de votos e peregrinações; mas neste ponto não tenho vergonha e há muito me coloco na classe dos supersticiosos e dos fracos. Serei talvez o último francês a deixar o meu país para viajar à Terra Santa, com as ideias, o objetivo e os sentimentos de um antigo peregrino²⁶ (Chateaubriand, 2005, p. 75-76).

Ainda que os sentimentos religiosos sejam importantes para Chateaubriand, que tenta recuperar uma noção de guerra santa em nome do Cristianismo e da civilização (Chateaubriand, 2005, p. 69; Guyot; Le Huenen, 2006, p. 28), essa viagem é feita mais como um antigo peregrino do que propriamente *em* peregrinação. A forma da peregrinação é emprestada pelo autor cristão diante do colapso do mundo do Antigo Regime ao qual se vincula, embora consciente de seu desaparecimento, mas para contar não o que já se sabe, ou seja, como é a Terra Santa, quem vive ali, como é a sociedade, a experiência do peregrino diante da santidade do lugar, mas o que a Terra Santa significa na construção da subjetividade do autor. Essa sua “estranheza”, de último peregrino, supersticioso e fraco, tal como ele próprio se definia, mas justificado pela grandeza moral da peregrinação. A partir daí a viagem se torna um exercício da autobiografia, do qual se espera a sinceridade do relato, e a peregrinação um gênero que desliza do Itinerário para a Memória.

Essa peregrinação é um renascimento e uma salvação para o nobre exilado na América em 1792, novamente em 1793 na Inglaterra depois de quase morrer de varíola. A perda de seus títulos e privilégios aristocráticos em 1789 consagra a sua morte social: “é de fato uma morte simbólica que o exílio consagra²⁷” (Morel, 2006, p. 57); sua peregrinação é um renascimento e uma redenção. Minha hipótese é de que essa nova forma secularizada ou memorializada da peregrinação serve a uma narrativa de viagem para autores e autoras cujas biografias estão colocadas de alguma forma nas margens da sociedade, constituindo “breviários de vencidos”, como bem observou Anne-Sophie Morel, ou que vivem numa brecha de temporalidade entre dois regimes de historicidade como é o caso do autor do *Itinerário a Jerusalém* (Hartog, 2013, p. 93-94). Parece que Chateaubriand não apenas inseriu a autobiografia no gênero viático como transformou a peregrinação em uma perspectiva de “redenção” dos párias e marginais.

Grande parte do *Itinéraire* é dedicado à Grécia, quase a metade do relato, que abre as portas do país helênico aos viajantes românticos, sendo o primeiro viajante a estabelecer um vínculo entre Antiguidade e exotismo (Sosien, 1994, p. 13). A Grécia é uma memória da cultura e da filosofia, uma ruína do Ocidente oprimida pelos Otomanos. Em Misitra, ou Mistra, onde supostamente estaria a antiga Esparta, ele é recebido por um chefe turco local; durante um jantar de recepção ele questiona Chateaubriand de por que viaja, já que não era nem mercador, nem médico. O peregrino responde que viajava para “ver os povos e, sobretudo, os Gregos que estavam mortos²⁸”. A resposta não convence ao seu hospedeiro e ele encontra uma melhor argumentação: “dizendo que eu era um peregrino a Jerusalém. Hadji! Hadji! Ele gritou. E ficou plenamente satisfeito²⁹” (Chateaubriand, 2005, p. 116). Nosso autor argumenta que a religião é uma espécie de linguagem universal que é entendida por todos, dos selvagens americanos aos turcos; mas é curioso como sua primeira resposta não tinha relação com a peregrinação ou com a religião, mas sim com um outro tipo de peregrinação, uma viagem às fontes da cultura, ainda que ele identifique a verdadeira cultura ao cristianismo.

Mas há um tom de superioridade e paternalismo em relação ao turco, incapaz de compreender uma viagem por um simples motivo de curiosidade; mas ele achou natural que eu empreendesse uma longa viagem para rezar num túmulo, para pedir a Deus alguma prosperidade ou libertação de algum infortúnio³⁰” (Chateaubriand, 2005, p. 116).

Supostamente era para isso que peregrinava Chateaubriand, que parece até duvidar da efetividade religiosa da viagem à Terra Santa, mas se vê que a sua peregrinação, mais do que ato de fé, é um ato justificatório de uma viagem centrada exclusivamente em seu autor. O que o turco não entende, diz Todorov, que tampouco compreende, é que “a curiosidade apenas pelos objetos, e não pelas pessoas, pudesse motivar tal viagem³¹” (Todorov, 2001, p. 405). A religião é uma linguagem universal, mas Chateaubriand fala um idioma culto, enquanto o turco apenas compreende um vernáculo, um dialeto, não da verdadeira religião, mas da superstição e do erro. Diante das ruínas gregas ele nos conta que recolheu um pedaço do mármore do Partenon, assim como um fragmento da tumba de Agamenão, “Sempre roubei alguma coisa dos monumentos por onde passei³²” (Chateaubriand, 2005, p. 187). Essas são suas relíquias, as tumbas que visita, não de santos ou heróis da fé, como faria o turco em seu *Hadji*, mas de poetas, filósofos, reis e heróis míticos como o pai de Orestes e Electra.

Os gregos estão mortos não apenas porque sua viagem é literária e trata do passado glorioso da Grécia de Platão, Péricles, Alcibíades ou de Ulisses, mas eles estão mortos em vida pelo jugo do infiel. No vilarejo de São Pedro, que ele confunde com São Paulo, o apóstolo e escritor, diante de um grego maltrapilho que lhe aborda insistentemente, sem falar nada, nem aceitar esmolas, ele se emociona “vendo-me, um bárbaro civilizado, objeto da curiosidade de um grego que se tornou bárbaro³³” (Chateaubriand, 2005, p. 116). O nobre bretão se vê civilizado, ainda que decaído pelos pecados da Revolução. Sua questão é como salvar os gregos caídos na barbárie, novos lotófagos, comedores de lótus, que bebiam do rio do esquecimento, desmemoriados de sua grandeza passada, vítimas de uma “amnésia cultural” (Moussa, 1995, p. 52) e submetidos ao domínio dos novos bárbaros otomanos e, assim, deixar de ser apenas um bárbaro civilizado. Na Grécia ele adquire um mandato, uma missão de vida, o civilizado decaído recebe um propósito e, assim, sua peregrinação começa a cumprir-se: ele descobre que há uma ligação entre os gregos e o povo que mais se parece a eles, como não, os franceses (Chateaubriand, 2005, p. 194). Mais do que isso, ele descobre que o verdadeiro herdeiro dos gregos antigos “na verdade é Chateaubriand – como ele se retrata em sua obra. Sua palavra é a de um salvador³⁴” (Moussa, 1995, p. 56). Mas a Grécia não é a única que deve ser salva, pois o seu redentor, apesar de civilizado, também caiu na barbárie. Matarneh recorda que o pessimismo do autor diante do berço do Cristianismo sob o domínio otomano é um pessimismo também em relação à França sob o domínio tirânico de Napoleão: “O *Itinéraire* é de fato o livro de um autor monarquista que regressou cinco anos depois de sua viagem e que está obcecado com o estado atual da sua pátria³⁵” (Matarneh, 2019, p. 72).

Sua viagem se compõe de passos e páginas: diante das ruínas de Atenas ele traduz uma outra ruína da grandeza dos antigos, um trecho da *História da guerra do Peloponeso*, de Tucídides, que trata da coragem e do arrojo dos atenienses, sempre ocupados com o futuro. Diante de séculos de história, como Volney no Egito, ele reflete sobre o destino desse povo:

Eu, que traduzi esta passagem no meio das ruínas de Atenas, vi os minaretes dos muçulmanos e ouvi falar dos cristãos. Foi em Jerusalém que fui procurar a resposta a esta pergunta, e já conhecia de antemão as palavras do oráculo: Dominus mortificat et vivificat: deducit ad inferos et reducit^{36, 37}. (Chateaubriand, 2005, p. 176).

Aqui o viajante curioso, para encontrar os gregos mortos, tornados peregrinos em Esparta, se converte em Cruzado da Fé rumo a Jerusalém, onde buscará as respostas da queda dos Gregos e de sua salvação, de seu retorno do Xeol, esse túmulo estéril em que

estavam enterrados em vida os gregos atuais e os verdadeiros cristãos, submetidos ao ímpio gentio e a um século irreligioso que havia esquecido e abandonado a pobre Jerusalém (Chateaubriand, 2005, p. 68), no qual não se duvidava de nada, exceto da existência de Deus (Chateaubriand, 2005, p. 220).

Desperta, desperta,/ Levanta-te! Jerusalém,/ tu que da mão de laweh bebeste/ a taça da sua ira,/ foi cálice, taça de vertigem, que bebeste e esvaziaste./ Dentre todos os filhos que deu à luz,/ não há nenhum que a conduza;/ nenhum que a tome pela mão,/ dentre todos os filhos que criou. (Bíblia de Jerusalém, *Isaías*, 51, 17-18).

Munido das profecias, da biblioteca dos clássicos e das Escrituras, o moderno cruzado parte em direção à destronada Jerusalém, também dominada pelos minaretes como a sábia Atenas, a cidade de Minerva, como o filho pródigo da mãe-pátria dos cristãos (Chateaubriand, 2005, p. 177). Na Judeia ele pretende encontrar não apenas a lembrança das coisas humanas, que todo viajante encontra ao percorrer os locais habitados ou suas ruínas, mas, sobretudo, as coisas do Céu (Chateaubriand, 2005, p. 323)

Aqui se prenuncia a passagem de uma antiguidade grega a uma antiguidade hebraica, na qual ele vai buscar a memória de cavaleiros cruzados, poetas, sábios e monumentos (Chateaubriand, 2005, p. 269). Se Jafa não merece mais do que uma pobre descrição, não sendo nada além de uma ruína, Jerusalém provoca o maravilhamento. Aqui a memória da biblioteca, as mais de 200 narrativas e compilações rabínicas pacientemente lidas pelo autor, não são suficientes para dar conta dessa experiência. Não dá a descrição da cidade, que pode ser feita pela biblioteca, mas o impacto e o estupor dessa visão ao novo cruzado da Fé:

Permaneci com os olhos fixos em Jerusalém, medindo a altura dos seus muros, recebendo de uma só vez todas as memórias da história, de Abraão a Godofredo de Bulhão, pensando no mundo inteiro mudado pela missão do Filho do Homem, e procurando em vão este Templo, do qual não resta pedra sobre pedra. Quando eu viver mil anos, nunca esquecerei este deserto que ainda parece respirar a grandeza de Jeová e os terrores da morte³⁸ (Chateaubriand, 2005, p. 298).

Realmente não temos uma descrição, mas um arrebatamento e um recorte histórico realizado pelo autor: do patriarca Abraão ao libertador cruzado se cumpria ainda a missão do Cristo. A destruição do templo prenuncia a decadência da Cristandade tornada um deserto; um deserto no qual ainda habita Deus, esperando a libertação de Seu povo e a reconstrução de Seu templo. Os cristãos que restavam na cidade e os peregrinos guardavam o túmulo de Cristo, os últimos vestígios da presença do povo eleito numa terra dominada pelos maometanos. Por isso, apesar de ser uma Cidade de Desolações, seguia sendo a Rainha do Deserto (Chateaubriand, 2005, p. 314). Sua obra pretende “reestabelecer os laços que uniam os cristãos da França a essa longa tradição de profetas e peregrinos armados³⁹” (Matarneh, 2019, p. 62). Por meio das Cruzadas e de seus heróis franceses, e sua recuperação pelo autor peregrino, a história da França se une à história do Cristianismo, ligando a França, a Grécia e Jerusalém como pertencentes a uma mesma tradição (Dobie, 1997, p. 76).

O peregrino abandona a Rainha do Deserto para examinar os campos de batalha descritos por Tasso, acompanhado por seu fiel servo Ali e seu exemplar da *Jerusalém Libertada* (Chateaubriand, 2005, p. 425). Está claro que o viajante só pode conhecer um

lugar, sobretudo um lugar santo, acompanhado da Tradição. “Na verdade, é com a Bíblia e o Evangelho em mãos que se deve viajar pela Terra Santa⁴⁰”, o contrário, querer contradizer os clássicos, não é mais do que um efeito de nosso amor-próprio (Chateaubriand, 2005, p. 349). O bibliotecário cruzado, desprovido de exército e de armas, deve lutar pela libertação de Jerusalém ressuscitando a Godofredo de Bulhão nas páginas e nos passos de seu Itinerário. Chateaubriand se despede de Jerusalém recriando literariamente a batalha do grande cruzado franco, identificando-se ao herói e compatriota. Que lembranças, que *souvenirs* amalha o nobre caído em sua peregrinação? Vivendo entre regimes de temporalidade distintos, pertencendo a um mundo desaparecido, Chateaubriand peregrina em direção ao passado que ele sabe que não pode reviver, mas que pode ser visitado; o verdadeiro lugar santo de sua peregrinação é a Tradição que ele deseja reviver, ainda que seja apenas nas páginas de sua nostalgia. Ao final de sua viagem, o mundo, “nestes dois períodos da minha vida, apresentou-se-me precisamente na imagem dos dois desertos onde vi estas duas espécies de túmulos: solidões risonhas, areias áridas⁴¹” (Chateaubriand, 2005, p. 469).

Os arrebatos de uma pária

*Conhece muitas coisas quem muito viajou,
aquele que tem muita experiência fala com inteligência,
Quem não foi provado conhece poucas coisas,
mas quem muito viaja aumenta sua sagacidade.
Muita coisa eu vi em minhas viagens,
meu conhecimento é maior que muitas palavras.
Muitas vezes estive em perigo de morte,
eis como fui salvo.*

Bíblia de Jerusalém.
Eclesiástico 33, 9-13.

A narrativa de *Pérégrinations d'une paria*, da viagem realizada entre 1833 e 1834 e publicada em 1838, constitui uma experiência iniciática para Flora Tristan, quando ela adquire um mandato divino de libertadora do proletariado e líder feminista (Torrão Filho, 2018; Perrot, 2014). O título de sua narrativa é significativo pelos dois conceitos que opera: o de peregrinação, ou seja, uma viagem de encontro ao sagrado e, leitora do bibliotecário romântico, de autoconhecimento; e de pária, ou seja, filha de pai hispano-peruano e mãe francesa, casados apenas pela Igreja no exílio espanhol de sua mãe. Tristan nunca foi reconhecida como filha legítima, não tendo acesso à imensa herança paterna. Na decepção de seu não reconhecimento familiar ela se descobre pária como ilegítima, mas, sobretudo, como mulher diante do patriarcado e como trabalhadora diante do capital. Assim constrói sua nova vida e sua nova personagem, da mulher messias e líder messiânica. Não é por acaso que Tristan se define como pária (Michaud, 1987, *passim.*), uma vez que esse conceito, nos recorda Eleni Varikas, inspirado nos *dalits* hindus, significa “uma raça estrangeira em sua pátria” (Varikas, 2014, p. 28). Tristan se considera uma estrangeira na França napoleônica, assim como Chateaubriand, ainda que em espectros políticos opostos, na medida em que sem acesso ao divórcio, ao separar-se do marido, perde seu *droit de cité*, torna-se uma cidadã de segunda classe, quase uma criminosa, sem proteção da lei. Sentindo-se peruana pela origem paterna, descobre-se no país andino nada mais do que uma estrangeira e bastarda. No entanto, em sua peregrinação peruana, como mulher francesa e como parente,

ainda que ilegítima, de uma família poderosa, ela adquire um status social que não possuía em seu país natal. Isso contribui para seu processo de “conversão” social e de construção de uma nova personagem para a sua vida.

Sua peregrinação e sua *via crucis* são elementos de uma busca de autonomia e de um lugar social e se tornam uma viagem para dentro de si. O deslocamento no espaço neste caso, recorda Le Huenen, corresponde concretamente a uma liberação, “ao mesmo tempo afirmação de si como sujeito, o poder liberador de constitutivo da tomada de palavra e o acesso pela escrita a uma nova identidade⁴²” (Le Huenen, 2015, p. 213; Le Huenen, 2007, p. 82). O lugar de pária lhe ajuda a revelar o processo de construção das desigualdades e do sofrimento da orfandade, da perda, da humilhação, dos perigos do trajeto, funcionam como um processo de Revelação. No início de seu relato ela apela à Providência divina para justificar a sua viagem e o papel que ela terá em sua vida:

Deus não fez nada em vão; até os ímpios entram na ordem de sua providência; tudo é coordenado e tudo avança em direção a um objetivo. Os homens são necessários à terra em que habitam, vivem da sua vida e, como parte desta agregação, cada um deles tem uma missão para a qual a Providência os chamou⁴³ (2004, p. 35).

A Providência e o chamado divino dão à viajante escritora uma missão. A peregrinação que inicialmente serviria para resolver sua penúria econômica, seu abandono social, criando-lhe uma rede familiar de assistência e proteção, transforma-se numa gesta religiosa, numa missão que a transformará em *femme messie*, uma líder socialista. Sobretudo, essa trajetória resulta de um chamado divino ao deslocamento e à ação e que justifica a excepcionalidade que Tristan reivindica a si mesma. Afirma que a cada século “vemos homens que se destacam da multidão e caminham como batedores à frente de seus contemporâneos; agentes especiais da Providência, traçam o caminho em que, depois deles, a humanidade embarca⁴⁴” (Tristan, 2004, p. 36).

A sua viagem ao Peru, a travessia pelo Atlântico, pelo Pacífico e pelo deserto, a viagem falida em busca de uma herança inexistente e de uma família que a ignora são confirmações desse chamado divino a um destino ao qual ela estava predestinada e que a situa num novo campo, num novo destino. Sua peregrinação ensina-a que a sua condição é a de pária, como os camponeses na Rússia, os judeus em Roma, os marinheiros na Inglaterra, as mulheres em toda parte, sobretudo as descasadas como ela: “sim, onde quer que a cessação do consentimento mútuo, necessária à formação do casamento, não for suficiente para rompê-lo, a mulher estará em servidão⁴⁵” (Tristan, 2004, p. 41). O absurdo de sua condição de filha ilegítima, mulher separada num contexto no qual o divórcio não é reconhecido, mãe abandonada à própria sorte, sem possibilidade de trabalho, tudo isso cobra sentido por meio de uma revelação permitida pela viagem, transformada em peregrinação.

Sua revelação é resultado de uma série de provações, tanto aquelas padecidas como uma pária diante da sociedade francesa e, em seguida, peruana, como do próprio itinerário da viagem. Começando pelos enjoos, vômitos e mal-estar, que duram praticamente todo o trajeto da longa travessia, descritos por ela como “uma agonia permanente, uma suspensão da vida⁴⁶”; o “mal de mer” tem “o terrível poder de tirar dos infelizes que dele são vítimas o uso de suas faculdades intelectuais e também o uso de seus sentidos⁴⁷” (Tristan, 2004, p. 74). Outra travessia importante será aquela entre Valparaíso e Arequipa, passando pelo deserto, que será um caminho de Damasco para a futura líder operária e feminista (Gabaude, 1998, *passim*). Sua descrição toma a forma de uma conversão:

O infinito surpreendeu todos os meus sentidos: a minha alma foi penetrada por ele e, como aquele pastor do Monte Oreb [Moisés no Monte Sinai], Deus manifestou-se a mim em todo o seu poder, em todo o seu esplendor. Então meu olhar se dirigiu para esses três vulcões de Arequipa unidos em sua base, apresentando o caos em toda a sua confusão, e ainda para os seus três cumes cobertos de neve que refletem os raios do sol e, às vezes, as chamas da terra, imensa tocha de três braços que ilumina solenidades misteriosas, símbolo de uma trindade que ultrapassa o nosso entendimento⁴⁸. (Tristan, 2004, p. 229-230).

Na travessia do deserto Tristan se identifica como uma líder messiânica, tal qual Moisés no Sinai, e reconhece na imensidão da natureza, das areias, das montanhas, da neve no cume dos vulcões, a presença de Deus e a compreensão da Trindade nos três cumes nevados. Deus se comunica com ela como fazia com os hebreus no Velho Testamento, descendo como uma coluna de fogo durante o êxodo: “E laweh ia diante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, de noite como uma coluna de fogo para os alumiar, a fim de que pudessem caminhar de dia e de noite” (Bíblia de Jerusalém, Êxodo, 13, 21). Nesse enorme caos ela encontra o sentido do universo, da criação e da fé, a natureza divinizada lhe guia como um estado de Graça. Seu corpo e sua consciência são atravessados pela manifestação sublime de Deus: “Fiquei em êxtase e não procurei adivinhar os mistérios da criação: minha alma estava unida a Deus em suas ondas de amor⁴⁹” (Tristan, 2004, p. 229-230).

A travessia do mar e do deserto peruano são o caminho de Damasco da pária parisiense; nele ela tem a experiência sublime de contato com uma natureza fragorosa, imensa, que a coloca diante do risco, da solidão e da morte. Por isso a visão de tantos animais mortos e agonizantes pelo caminho lhe provoca uma “profunda impressão”: “é que nestes lugares terríveis os mesmos perigos ameaçam todas as criaturas. Eu não podia sair do lugar, pois minhas emoções me mantinham acorrentada a esse espetáculo comovente⁵⁰”. A paisagem, que promove a experiência do viajante em um discurso de autoridade, no caso de Tristan vai além da descrição ilustrada da natureza ou das impressões românticas, ela se transforma em epifania: “É preciso ter visto o [morto] no deserto para saber o mais terrível de tudo. Ah! que sensações dolorosas são desconhecidas para quem nunca as testemunhou!⁵¹” (Tristan, 2004, p. 240-241). As penúrias do *mal de mer* da travessia marítima se replicam num mal de deserto que, como nos místicos do Renascimento provocam um arrebatamento, o corpo pelo sofrimento da carne é levado à experiência do divino, ao êxtase do místico.

A autoidentificação como pária, segundo Varikas, exprime um sentido de dignidade e orgulho, constrói, a partir do reconhecimento da exclusão, uma identidade positiva (Varikas, 2014, p. 61). A sociedade peruana, que Tristan considera corrupta e decaída, lhe oferece, no desprezo que lhe dedica a sua família, a oportunidade de definir-se como vítima que, apesar de tudo, resiste, por conta da “superioridade moral e cultural” que ela considera ter em relação aos peruanos: sua fraqueza e inferioridade, sua condição de mártir, são virtudes que a colocam acima das demais mulheres e homens que não compartilham a sua condição subalterna, ou que ainda não são conscientes da exploração a que estão submetidos. Seu sofrimento e sua consciência social a colocam nesse lugar superior da profetisa e da messias que liderará o povo ao caminho de salvação. Depois da peregrinação ao Peru, Tristan afirma ter aprendido que os homens são irmãos e que o mundo é uma pátria comum a todos (Tristan, 2004, p. 83-84). Ao voltar à Europa ela se tornará uma ativista política em nome dos valores ilustrados e da Civilização resultado de sua “conversão”, promovida por sua peregrinação pelo grande oceano e pelos desertos sul-americanos.

O Peru, objeto de sua peregrinação, com seu périplo pelo deserto de Arequipa como ritual de passagem, não se tornou uma Terra Prometida, uma Palestina americana, mas a decepção transforma o seu ser para sempre: “No Novo Mundo eu continuava tão pária quanto no outro⁵²” (Tristan, 2004, p. 172). Ainda que fracassada a sua viagem em seu objetivo inicial, de deixar de ser pária, essa consciência da desigualdade lhe proporciona um destino que é não mais deixar de ser pária, mas afirmar-se como tal. Seu apostolado será o convencimento e ilustração das mulheres e dos proletários, os párias do mundo, liderados pela profetisa feminista. Ela elabora os princípios cristãos do amor universal e da fraternidade como estratégia de união dos operários e das mulheres contra a opressão, “os empurra para a ação, os faz transcender a humilhação⁵³” (Leibovici, 2016, p. 47-48).

Uma poética do exílio

*Essa é a história do céu e da terra,
quando foram criados.*

Bíblia de Jerusalém.
Gênesis, 2, 4a.

A peregrinação é uma forma de estar no mundo para essas figuras que são párias em seus países de origem e de alguma maneira se colocam como trânsfugas; uma fronteira, se existe, difícil de definir. O trânsfuga, ao recontar sua vida, seja pela autobiografia, seja pela narrativa de viagem, “passa assim por uma análise das relações de dominação internas ao seu próprio grupo, com as quais ele se deparou e das quais queria escapar⁵⁴” (Leibovici, 2011, p. 106). O viajante trânsfuga é um pária que está em fuga de sua sociedade, da desigualdade à qual está submetido, à sua condição de gênero, de derrotado da Revolução, de mulher descasada, de escritora em um mundo de escritores. A fuga os coloca em movimento, por isso a viagem é um elemento fundamental para compreender o transfuguismo. Tendemos a identificar os viajantes europeus ao poder e à vanguarda capitalista como nos ensinou Mary Pratt (1999, p. 249 e ss.),⁵⁵ mas há também o papel que a viagem tem como uma fuga para elementos disruptivos ou deslocados em suas sociedades de origem que encontram no desterro, permanente ou temporário, uma forma de evasão e autojustificação gênero. Isso não impede, como já apontamos, que o pária/trânsfuga utilize a viagem para reafirmar a sua superioridade na zona de contato: párias em seu país de origem tornam-se representantes da cultura europeia e de sua superioridade. Essa mesma cultura que marginaliza a Chateaubriand e Tristan é aquela à qual eles retornam “empoderados” depois da viagem ao se reafirmarem diante de peruanos, turcos ou palestinos.

Além disso, o exílio é um grande produtor de narrativas e tem uma relação estreita com a literatura e a escrita; ele produz “conhecimentos mais vastos e significativos (Guillén, 2007, p. 50). Ovídio, Dante, Camões, Rousseau, Mme de Staël, nosso Chateaubriand, Conrad, o exílio promoveu diversas obras literárias e narrativas de viagem, não é apenas uma adversidade, mas “uma forma de ver o mundo e sua relação com a pessoa⁵⁶” que faz com que “uma espécie de experiência humana se tenha incorporado ao devir” (Guillén, 2007, p. 59). A grande mudança da literatura do século XIX para Chateaubriand, quem inaugura literariamente o século, será provocada justamente pela emigração e pelo exílio (Guillén, 2007, p. 71). O autor do *Gênio do Cristianismo* inicia, com Mme de Staël, uma das primeiras autoras a utilizar o termo pária para as mulheres e para as escritoras em particular, ambos exilados e viajantes, a literatura do intelectual dissidente, deslocado, politizado,

reivindicativo e insatisfeito que utiliza a viagem como ato iniciático de rebeldia e como instrumento de crítica do mundo, de analogia e comparação, que permite dar densidade a seus julgamentos.

O exílio/viagem é uma oportunidade de reconstrução autobiográfica, de reflexão política e literária, de crítica de sua condição de párias e muitas vezes de aceitação de seu transfuguismo que se torna uma postura intelectual. O exílio pode ou não ser uma metáfora, um ponto de partida literário ou uma imposição, por uma perseguição ou inadaptação do autor. Chateaubriand primeiro se exila fugindo da Revolução, para depois empreender uma peregrinação à Terra Santa como reivindicação de um lugar social e expiação dos pecados e crimes que a França cometeu. Tristan inicia sua viagem como uma tomada de posse da herança que crê merecer, mas transforma os sofrimentos do trajeto, a decepção com a família e a sociedade peruanas em uma experiência transcendental, de reconstrução de si; inicialmente trai sua pátria, afirmando-se peruana, depois trai sua família, fazendo dela um retrato grotesco, finalmente, trai sua classe de origem, transformando-se em messias dos operários. Ao descrever a sua viagem como uma peregrinação ela se apresenta investida de um apostolado e de uma missão, a criação da União Operária (Leibovici, 2016, p. 47; 2014, p. 10).

Tanto na peregrinação de Chateaubriand quanto no relato da pária Tristan “a experiência autobiográfica da viagem em si é inseparável da visão que proporciona sobre a vida como um todo⁵⁷” (Cooke, 2016, p. 20). Ou dito de outra forma pelo mesmo autor, as viagens descritas por nossos trânsfugas são “viagens nas quais o lugar oferece um veículo para a auto-exporação⁵⁸” (Cooke, 2016, p. 21); ou seja, não é o lugar sagrado visitado que dá sacralidade à peregrinação, mas o espaço serve como um vetor da experiência sagrada, seja pela sua representatividade no mundo cristão e colonial (a Terra Santa de Chateaubriand), seja pelos perigos sofridos e pelo renascimento social proporcionado à viajante (o mar e o deserto de Flora Tristan): “Essas diversas construções do sagrado permitem uma grande variedade de usos. Dá significados a objetos, pessoas e edifícios, transformando espaços em lugares⁵⁹” (Luig, 2018, p. 17). O espaço sagrado no itinerário a Jerusalém ou na peregrinação ao Peru não é apenas um local de transcendência ou agência humana, mas um lócus, um espaço narrável: o espaço sagrado é um espaço a ser descrito, um lugar literário, um *topos*.

Toda viagem seria, portanto, uma forma de peregrinação que mimetiza a própria condição peregrina do homem na Terra. O peregrino é um exilado, ainda que temporário, que se afasta de seu lugar de origem, de sua condição e de sua interioridade em busca de uma transformação para o seu ser. Peregrino, portanto, é metáfora de todo viajante, por isso a escolha do termo peregrinação para narrativas que dificilmente se encaixariam numa peregrinação de forma literal. Há um outro elemento importante para compreender as peregrinações de Chateaubriand e Tristan, uma nova abordagem da peregrinação iniciada pelo autor bretão, a viagem romântica como escrita de si:

Para o romantismo, toda viagem é uma busca pelo Graal, uma aventura não humana, mas sagrada. Não é apenas uma mudança de cenário, uma busca pelo exotismo, uma comparação de costumes e culturas, é uma passagem por uma matriz, com diversas formas simbólicas, que permite ao viajante adquirir não apenas sabedoria – ela também é dada – mas mudar completamente o seu estatuto ontológico, renascer como “outro”. Junta-se assim, ou melhor, renova, o que era um rito fundamental na mentalidade arcaica, a Iniciação⁶⁰ (Vierne, 1972, p. 37).

Podemos dizer que o Romantismo alçou a subjetividade, a autobiografia e a impressão pessoal como base da literatura e da constituição do Sujeito. Os sentidos são liberados para ajudar o homem a adquirir conhecimento, a Impressão de viagem tornando-se o termo preferido dos românticos para tratar de suas viagens, como Chateaubriand, para quem suas narrativas viáticas não eram, segundo Carl Thompson,

o produto de um longo estudo e familiaridade com Roma, mas um conjunto de esboços deliberadamente subjetivos e efêmeros de suas experiências, valiosos apenas pelo prazer que sua imaginação poderia dar ao leitor por verdades intuitivas com as quais ele poderia ter tropeçado como artista⁶¹ (Thompson, 2012, p. 26-27).

Nessas duas peregrinações esses deslocados e párias compartilham não apenas o gênero da peregrinação, uma reconstrução autobiográfica, mas, sobretudo, a consciência adquirida no entre-mundos de sua solidão: “Eu fiquei só, inteiramente só, entre duas imensidões, a água e o céu⁶²” (Tristan, 2004, p. 69). Flora Tristan se descobre pária tanto no Velho como no Novo Mundo, enquanto Chateaubriand se encontra com a morte na imagem dos dois desertos que viveu, na América e na Terra Santa (Chateaubriand, 2005, p. 469), uma alegoria da morte de suas ilusões políticas. No entre mundos, seja entre desertos ou entre o céu e a Terra, essa fenda entre o terreno e o divino na qual habita o homem, o peregrino romântico se descobre um exilado na Terra. É desse lugar intermediário, desde essa brecha no espaço e no tempo, que ele elabora um terceiro lugar para estar, uma terceira margem do rio que o impede de se afogar em sua miséria e sua autocomplacência. Esse lugar é um entre mundos também, está entre o foro íntimo de seu ser interior, a sua subjetividade, que ele descobre e revela por meio da viagem, e a escrita que ordena, por meio do Verbo, o caos do universo, ilumina a escuridão e principia um mundo:

No princípio era o Verbo/ e o Verbo estava com Deus/ e o Verbo era Deus./ No princípio, ele estava com Deus./ Tudo foi feito por meio dele/ e sem ele nada foi feito./ O que foi feito nele era a vida,/ e a vida era a luz dos homens;/ e a luz brilha nas trevas,/ mas as trevas não a apreenderam. (Bíblia de Jerusalém, *Evangelho Segundo São João*, 1, 1-5).

O Verbo cria o mundo, dá à luz, ordena o caos. Pelo Verbo de seu *Itinerário* e de sua *Peregrinação* o bibliotecário cruzado e a pária messias ordenam seu mundo interior, recebem a Graça da Revelação e remontam as suas vidas fraturadas por meio da viagem e do livro. Escrevem, assim, o enredo do teatro no qual serão ao mesmo tempo autores, atores e personagens principais.

Referências

- BERCHET, Jean-Claude. Un voyage vers soi. *Poétique*, v. 53, p. 91-108, 1983.
- BÍBLIA de Jerusalém. Tradução de Gustavo da Silva Gorgulho et. al. São Paulo: Paulus, 2004.
- CHATEAUBRIAND, François de. *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Edição de Jean-Claude Berchet. Paris: Gallimard, 2006.
- COOKE, Simon. Inner Journeys. Travel Writing as Life Writing. In: THOMPSON, Carl (org.). *The Routledge Companion to Travel Writing*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2016. p. 15-24.
- DENEGRI, Francesca. Desde la ventana: Women “Pilgrims” in Nineteenth-Century Latin-American Travel Literature. *The Modern Language Review*, v. 92, n. 2, p. 348-362, 1997.
- DOBIE, Madeleine. La rhétorique du rapprochement dans l’Itinéraire de Paris à Jérusalem. *Revue des Sciences Humaines*, v. 247, p. 63-87, 1997.
- FRANCO Jr, Hilário. A Utopia que não está no fim da viagem: peregrinação medieval. *Morus. Utopia e Renascimento*, v. 7, p. 59-82, 2010.
- GABAUDE, Florence. Les Pérégrinations d’une paria: initiation, observation, révélation. *The French Review*, v. 71, n. 5, p. 809-819, 1998.
- GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine. Aux Limites de l’Écriture Viatique. Le Récit de Pèlerinage. L’Exemple de la Description de Jérusalem. In: LINON-CHIPON, Sophie, GUENNOC, Jean-François (org.). *Transhumances Divines*. Récits de Voyage et Religion. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2005. p. 33-42.
- GUILLÉN, Claudio. El sol de los desterrados: literatura y exilio. In: GUILLÉN, Claudio. *Múltiples moradas*. Ensayo de literatura comparada. 2. ed. Barcelona: Tusquets, 2007. p. 29-97.
- GUYOT, Alain. *Analogie et récit de Voyage*. Voir, mesurer, interpréter le monde. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- GUYOT, Alain; LE HUENEN, Roland. L’Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand. L’invention du voyage romantique. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2006.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Maria Helena Martins et. al. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- JOSEPH, John. I-tinerary: The Romantic Travel Journal after Chateaubriand. *South Central Review*, v. 1, n. 1-2, p. 38-51, 1984.
- LAURANT, Jean-Pierre. *Le Voyage*. Paris: OXUS, 2006.
- LE HUENEN, Roland. Pérégrinations d’une paria: voyage, bâtardise, écriture. *The Romanic Review*, v. 98, n. 1, p. 71-82, 2007.
- LE HUENEN, Roland. Parler de soi par ricochet: le voyage au féminin ou l’impossible autobiographie (George Sand, Flora Tristan, Léonie d’Aunet). In: ESTELMANN, Frank, MOUSSA, Sarga, WOLFZETTEL, Friedrich (org.). *Voyageuses européennes au XIXe siècle*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2012. p. 37-53.
- LE HUENEN, Roland. *Le récit de voyage au prisme de la littérature*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2015.
- LEIBOVICI, Martine. Le Verstehen narratif du transfuge. Incursions chez Richard Wright, Albert Memmi et Assia Djebar. *Tumultes*, v. 36, n. 1, p. 91-109, 2011.

LEIBOVICI, Martine. Du récit de sa propre souffrance à “la vérité sur les personnes et les choses”. Une analyse des Pérégrinations d’une paria (Flora Tristan). *Narrative Matters 2014: Narrative Knowing/Récit et Savoir*, p. 1-12, 2014.

LEIBOVICI, Martine. Formes de l’amour des malheureux chez Flora Tristan et Simone Weil. *Tumultes*, 46(1): 33-3, 2016.

LESTRINGANT, Frank. Le Voyage, Une Affaire de Religion. In: LINON-CHIPON, Sophie, GUENNOC, Jean-François (org.). *Transhumances Divines*. Récits de Voyage et Religion. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2005. p. 13-31.

LINON-CHIPON, Sophie. Voyage au Pays des Merveilles. Éléments de théologie viatique selon Claude Biron (1703). In: LINON-CHIPON, Sophie, GUENNOC, Jean-François (org.). *Transhumances Divines*. Récits de Voyage et Religion. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2005. p. 115-121.

LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

LUIG, Ute (org.). *Approaching the Sacred*. Pilgrimage in historical and intercultural perspective. Berlim: Edition Topoi, 2018.

MARGRY, Peter Jan. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? In: MARGRY, Peter Jan (org.). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World*. New Itineraries into the Sacred. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2008. p. 13-46.

MATARNEH, Mohammed. L’itinéraire de Paris à Jérusalem: un voyage au bout des illusions. *Jordan Journal of Modern Languages and Literatures*, v. 11, n. 1, p. 57-79, 2019.

MÉNDEZ RODENAS, Adriana. *Transatlantic Travels in Nineteenth-Century Latin America: European Women Pilgrims*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2014.

MICHAUD, Stéphane. Se choisir paria. Brève note sur Flora Tristan. *Romantisme*, v. 58, p. 39-46, 1987.

MONICAT, Bénédicte. Autobiography and women’s travel writings in nineteenth-century France: Journeys through self-representation. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, v. 1, n. 1, p. 61-70, 1994.

MONTALBETTI, Christine. *Le Voyage, le Monde, et la Bibliothèque*. Paris: P.U.F., 1997.

MOREL, Anne-Sophie. Un bréviaire des vaincus: la Passion de l’exilé dans l’oeuvre de Chateaubriand. *Paroles gelées*, 22(1): 57-68, 2005.

MOUSSA, Sarga. *La Relation Orientale*. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861). Paris: Klincksieck, 1995.

M’RAD-CHAOUACHI, Samira. L’itinéraire de Paris à Jerusalem ou le Plaisir de Lire. *Versants: revue suisse des littératures romanes. Rivista svizzera delle letterature romanze. Revista suiza de literaturas românicas*, v. 53-54, p. 101-117, 2007.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: Editora da UnB, 2004.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: Edusc, 1999.

PERROT, Michelle. *Des femmes rebelles*. Olympe de Gouges, Flora Tristan, George Sand. Túnis: Elyzad, 2014.

POPEANGA, Eugenia. El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos. *Filología Románica*, v. 1, p. 27-37, 1991.

SOSIEN, Barbara. L'art de voyager selon les romantiques: Chateaubriand, Nerval et Slowacki. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Literaria*, v. 35, p. 13-23, 1994.

THOMPSON, Charles Winston. *French Romantic Travel Writing: Chateaubriand to Nerval*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres*. La réflexion française su la diversité humaine. Paris: Seuil, 2001.

TORRÃO FILHO, Amílcar. As peregrinações de uma pária de Flora Tristan e a construção de uma feminista. *Revista Estudos Feministas*, v. 26, n. 1), p. 1-19, 2018.

TRISTAN, Flora. *Pérégrinations d'une paria*. Ed. de Stéphane Michaud. Paris: Actes Sud, 2004.

VARIKAS, Eleni. *A escória do mundo: figuras do pária*. Trad. Nair Fonseca, João Alexandre Peschanski. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

VENAYRE, Sylvain. *Panorama du Voyage (1780-1820)*. Mots, figures, pratiques. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

VIERNE, Simone. Le Voyage Initiatique. *Romantisme*, v. 4, p. 37-44, 1972.

Notas

¹Le sentiment de l'exil intérieur pousse à chercher la sortie, à moins qu'il n'ait été inspiré par le souvenir, au plus profond de nous, de l'existence d'une porte, que ce même sentiment nous designe comme une porte de sortie.

²Voyager consiste à s'affranchir de la pesanteur de soi pour rejoindre l'ailleurs et l'inconnu. À partir d'une rupture initiale, séparation d'avec les proches, les parents, les amis, deuil de la maison natale et de la petite patrie, le voyage, chemin faisant, relie. Dans l'éloignement qui le fonde, dans la distance qu'il creuse, dans l'exil qu'il parachève, il réunit l'autre et le même.

³chemin faisant, tout en cherchant sa route, le voyageur démêle les fils de son propre destin, il considère l'ordonnance du monde, mais sa plus grande découverte reste lui-même.

⁴*aventura del ser humano que va buscando desde siempre las tierras donde nace el sol*.

⁵Un viaje a Oriente era un viaje en que la fatiga del cuerpo, los peligros y las penas, encontraban compensación en la liberación espiritual, en el goce místico, en la participación del viajero profano en lo sagrado.

⁶le même mot latin: *peregrinus, peregrinatur*, designe le voyageur et l'étranger.

⁷un long voyage à travers le désert, les lacs, les villes de Galilée.

⁸portray their respective travels not as teleological movement, where the emphasis is on reaching an ultimate objective (that is, a final point of arrival), but more as an act of survival, where by contrast the focus is on motive, on getting away (that is, on the point of departure).

⁹the oracles they hoped to find were of a kind that spoke of how to rethink women's place in Society.

- ¹⁰ Diz o autor: “Tenhamos cuidado para não esquecer que grande parte dos peregrinos do século XIX eram pessoas simples, gente do campo e, para muitos deles, peregrinos” [Prenons garde de ne pas oublier qu’une grande partie des pèlerins du XIXe siècle était des gens simples, des gens de campagnes et, pour beaucoup d’entre eux, des pèlerines]. Nos dois casos que tratamos aqui não se trata da espiritualidade popular, como ressalta Venayre, mas de dois autores em busca de uma viagem que lhes permitisse uma experiência transformadora e uma narrativa autobiográfica.
- ¹¹ absorbs both the significance which extensive travel had for nineteenth-century women and their sense of gender identity, but it also suggests that pilgrimage is a particularly apt metaphor to describe women’s alternative voyages.
- ¹² employ these various rhetorical strategies as a way to ground their narrative authority, using their travel accounts as a parallel mode of access to a heightened self-awareness and discovery – ‘the pilgrim’s progress’ – (...).
- ¹³ Suas fontes são a escocesa Frances Calderón de la Barca, a francesa Flora Tristan, a sueca Fredrika Bremer e as inglesas Maria Graham e Adela Breton.
- ¹⁴ les transfuges – parias, étrangers, colonisés... – qui, sans passer à l’objectivation sociologique, mettent en oeuvre la connaissance intermédiaire suscitée par leur situation.
- ¹⁵ François René de Chateaubriand (Saint-Malo, 4 de setembro de 1768. Paris, 4 de julho de 1848) era oriundo de uma família nobre da Bretanha, sendo primo de Alexis de Tocqueville. É considerado um dos autores-chaves do Romantismo e um dos criadores da viagem romântica literária. Viajou pela América do Norte, Inglaterra, Espanha, Itália, Grécia e Terra Santa e é autor de obras de história, como seu *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes* (1797), de obras literárias, como *Atala* (1801), *René* (1802), *Les Natchez* (1826), de narrativas de viagem, como a *Voyage en Amérique* (1827), uma imensa obra sobre o Cristianismo, *Génie du christianisme* (1802), e memórias, como *Mémoires d’Outre-Tombe* (1849-1850), bem como poemas, teatro e ensaios. Foi embaixador da França em Londres e Ministro dos Negócios Estrangeiros de 1822 a 1824. Era realista, contrário à Revolução Francesa e um converso ao Cristianismo, o que o leva a empreender essa peregrinação da qual nos ocupamos aqui.
- ¹⁶ Flora Tristan (Paris, 7 de abril de 1803. Bordéus, 14 de novembro de 1844) era filha de pai hispano-peruano, o coronel da Armada espanhola Dom Mariano de Tristan y Moscoso, morto em 1807, e de mãe francesa, Anne-Pierre Laisnay, considerada ilegítima por ser fruto de um matrimônio religioso, sem validade civil, realizado por um padre francês expatriado em Bilbao, Espanha, onde sua mãe vivia exilada. Foi casada com o pintor André Chazal, de quem se separou e, por isso, tornou-se uma grande defensora do retorno da lei do divórcio na França, abolido por Napoleão. Viaja ao Peru em 1833, em busca do reconhecimento de sua família paterna e de sua herança, o que não ocorre. A partir daí publica sua *Peregrinação* e se torna uma ativista feminista ligada ao socialismo utópico. Publicou, entre outros títulos, o romance, *Méphis*, em 1838, outro relato de viagem, *Promenades dans Londres* (1840) e um ensaio que tratava da criação de sindicatos que trabalhassem pela emancipação dos operários, especialmente das mulheres, *L’Union Ouvrière* (1843). Morreu em uma viagem para a formação de sindicatos em Bordéus, em 1844, presumivelmente em decorrência de sequelas do atentado a bala sofrido em 1838 a mãos de seu ex-marido.
- ¹⁷ É verdade que, como recorda Márcia Naxara, “Humboldt, assim como Goethe, propuseram a aproximação entre ciência e estética como formas de apreensão e representação da natureza (...)”, caracterizando a entrada do Romantismo no campo da Ciência da Natureza (2004, p. 55. ver também Lisboa, 1997, p. 39 e ss.). No entanto, a obra de Chateaubriand é considerada um ponto de virada por introduzir no gênero da viagem o Eu literário e autobiográfico do escritor. O relato não traz informações sobre a natureza ou sobre o espaço, mas apenas as impressões do viajante-escritor; o mesmo ocorre com Flora Tristan em sua peregrinação.

- ¹⁸ économie descriptive orientée vers l'objet au profit d'une économie narrative fondée sur le sujet, ou encore le passage d'un inventaire du monde à un usage du monde qui accorde au moi du voyageur écrivain une autorité régulatrice.
- ¹⁹ Je prie donc le lecteur de regarder cet Itinéraire, moins comme un Voyage que comme de Mémoires d'une année de ma vie.
- ²⁰ je parle éternellement de moi.
- ²¹ je parle souvent de moi. Je me peins dans mes souffrances, mes pensées, mes affections: toutes résultent de l'organisation que Dieu m'a donné, de l'éducation que j'ai reçue et de la position que les lois et les préjugés m'ont faite.
- ²² voyage vers soi.
- ²³ mille autres géographes et voyageurs ont parlé de l'île de Chio: je renvoie donc le lecteur à leurs ouvrages.
- ²⁴ chercher des images; voilà tout.
- ²⁵ celui où l'on raconte et celui que l'on raconte -, mais à l'intérieur de l'imaginaire de celui qui raconte.
- ²⁶ Il peut paraître étrange aujourd'hui de parler de vœux et de pèlerinages; mais sur ce point je suis sans pudeur, et je me suis rangé depuis longtemps dans la classe de superstitieux et des faibles. Je serai peut-être le dernier Français sorti de mon pays pour voyager en Terre-Sainte, avec les idées, le but et les sentiments d'un ancien pèlerin.
- ²⁷ c'est bien une morte symbolique que l'exil consacre.
- ²⁸ voir les peuples, et surtout les Grecs qui étaient morts.
- ²⁹ en disant que j'étais un pèlerin de Jérusalem. 'Hadgi! Hadgi!' s'écria-t-il. Il fut pleinement satisfait.
- ³⁰ un simple motif de curiosité; mais il trouva naturel que j'entreprise un long voyage pour aller prier à un tombeau, pour demander à Dieu quelque prospérité ou la délivrance de quelque malheur.
- ³¹ la curiosité pour les seuls objets, et non pour les êtres, puisse motiver un tel Voyage.
- ³² j'ai toujours dérobé quelque chose aux monuments sur lesquels j'ai passé.
- ³³ en me voyant, moi Barbare civilisé, l'objet de la curiosité d'un Grec devenu Barbare.
- ³⁴ c'est en fait, Chateaubriand – tel qu'il se met en scène dans son oeuvre. Sa parole est celle d'un sauveur.
- ³⁵ *L'itinéraire* est bien le livre d'un auteur royaliste rentré depuis cinq ans de son périple, et qui a pour obsession l'état actuel de sa patrie.
- ³⁶ Moi, qui traduais ce passage au milieu des ruines d'Athènes, je voyais les minarets des Musulmans, et j'entendais parler des Chrétiens. C'est à Jérusalem que j'allais chercher la réponse à cette question, et je connaissais déjà d'avance les paroles de l'oracle: Dominus mortificat et vivificat: deducit ad inferos et reducit.
- ³⁷ Bíblia de Jerusalém, 1 *Samuel* 2, 6. É laweh quem faz morrer e viver,/ faz descer ao Xeol e dele subir.
- ³⁸ Je restai les yeux fixés sur Jérusalem, mesurant la hauteur de ses murs, recevant à la fois tous les souvenirs de l'histoire, depuis Abraham jusqu'à Godefroy de Bouillon, pensant au monde entier changé par la mission du Fils de l'Homme, et cherchant vainement ce Temple, dont il ne reste pas pierre sur pierre. Quand je vivrais mille ans, jamais je n'oublierai ce désert qui semble respirer encore la grandeur de Jéhova, et les épouvantements de la mort.
- ³⁹ rétablir le lien qui unit les chrétiens de France à cette longue tradition de prophètes puis de pèlerins en armes.

- ⁴⁰ C'est en effet la Bible et l'Évangile à la main que l'on doit parcourir la Terre Sainte.
- ⁴¹ à ses deux époques de ma vie, s'est présenté à moi précisément sous l'image des deux déserts où j'ai vu ces deux espèces de tombeaux: des solitudes riantes, des sables arides.
- ⁴² à la fois l'affirmation de soi comme sujet, le pouvoir libérateur et constitutif de la prise de parole et l'accès par l'écriture à une identité nouvelle.
- ⁴³ Dieu n'a rien fait en vain; les méchants mêmes entrent dans l'ordre de sa providence; tout est cordonné et tout progresse vers un but. Les hommes sont nécessaires à la terre qu'ils habitent, vivent de sa vie, et, comme faisant partie de cette agrégation, chacun d'eux a une mission à laquelle la Providence l'a appelé.
- ⁴⁴ nous voyons des hommes qui se détachent de la foule, et marchent en éclaireurs en avant de leurs contemporains; agents spéciaux de la Providence, ils tracent la voie dans laquelle, après eux, l'humanité s'engage.
- ⁴⁵ oui, partout où la cessation du consentement mutuel, nécessaire à la formation du mariage, n'est pas suffisante pour le rompre, la femme est en servitude.
- ⁴⁶ une agonie permanente, une suspension de vie.
- ⁴⁷ l'affreux pouvoir d'ôter, aux malheureux qui y sont en proie, l'usage de leurs facultés intellectuelles, et aussi l'usage de leurs sens.
- ⁴⁸ L'infini frappai tous mes sens de stupeur: mon âme en était pénétrée, et, comme à ce pasteur du mont Oreb [Moisés no Monte Sinai], Dieu se manifestait à moi dans toute sa puissance, dans toute sa splendeur. Puis mes regards se dirigeaient sur ces trois volcans d'Aréquipa unis à leur base, y présentant le chaos dans toute sa confusion, et pourtant aux nues leurs trois sommets couverts de neiges qui réfléchissent les rayons du soleil, et, parfois, les flammes de la terre, immense flambeau à trois branches qui s'allume pour des mystérieuses solennités, symbole d'une trinité qui passe notre intelligence.
- ⁴⁹ J'étais en extase et ne cherchais point à deviner les mystères de la création: mon âme s'unissait à Dieu dans ses élans d'amour.
- ⁵⁰ c'est que dans ces épouvantables lieux, les mêmes dangers menacent toutes les créatures. Je ne pouvant quitter la place, tant mes émotions me tenaient enchaînée à ce spectacle déchirant.
- ⁵¹ Il faut avoir vu celle [morte] du désert pour connaître la plus affreuse de toutes. Ha! quelles pénibles sensations ignorent ceux qui n'en ont jamais été témoins!
- ⁵² Dans le Nouveau Monde, j'étais encore Paria comme dans l'autre.
- ⁵³ les pousse à l'action, leur fait transcender l'humiliation.
- ⁵⁴ en passe ainsi par une analyse des rapports de domination internes à son propre groupe, auxquels il ou elle s'est heurté(e) et qu'il a voulu fuir.
- ⁵⁵ Pratt recorda no mesmo capítulo que trata dessa vanguarda do capitalismo do papel ambíguo das viajantes que ela define como *Exploratrizes Sociais*, entre as quais inclui Flora Tristan.
- ⁵⁶ una forma de ver el mundo y su relación con la persona; una suerte de experiencia humana se haya incorporado al devenir de la literatura.
- ⁵⁷ the autobiographical experience of the journey itself is inextricable from the view it affords over the life as a Whole.
- ⁵⁸ journeys, in which place provides a vehicle for self-exploration.
- ⁵⁹ These various constructions of the sacred allow for a wide variety of usages. It gives meanings to objects, persons, and buildings, turning spaces into places.

⁶⁰ Pour le romantisme, tout voyage est une quête du Graal, une aventure non pas humaine, mais sacrée. Il n'est pas seulement dépaysement, recherche d'exotisme, comparaison des mœurs et des cultures, il est passage dans une matrice, aux formes symboliques diverses, qui permet au voyageur d'acquérir non pas une sagesse – elle est donnée de surcroît – mais de changer totalement son statut ontologique, de renaître 'autre'. Il rejoint ainsi, ou mieux renouvelle, ce qui était un rite fondamental dans la mentalité archaïque, l'Initiation.

⁶¹ the product of long study of, and familiarity with, Rome, but a set of deliberately subjective and ephemeral sketches of his experiences, valuable only for the pleasure which his imagination could give the reader for intuitive truths which he might have stumbled on as an artist.

⁶² je restai seule, entièrement seule, entre deux immensités, l'eau et le ciel.

Declaração de Financiamento

A pesquisa que resultou neste artigo contou com financiamento da FAPESP (Proc. 2022/07311-0).

Amílcar Torrão Filho. Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (1992), mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (2004) e doutorado pela mesma universidade (2008). Realizou estágio de doutorado-sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (2006-2007). Tem pós-doutorado na Universitat Politècnica da Catalunya (2014-2015) e pela Universitat de Barcelona (2016-2017 e 2022-2023). Atualmente é professor de História do Brasil, Teoria da História e História Moderna na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, professor da pós-graduação *Lato Sensu* e *Stricto Sensu*, além de ser membro do conselho editorial da revista Urbana. Revista Eletrônica do CIEC, Revista Projeto História e Revista Iberoamericana de Urbanismo. Revista Iberoamericana de Urbanismo Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia, História do Brasil Império, História Moderna e Contemporânea, Teoria da História e Historiografia, atuando principalmente nos seguintes temas: urbanismo, cidades e vilas, história urbana, São Paulo, Literatura de Viagem, história colonial e história do Império. É coordenador do Núcleo de Estudos da Alteridade com Karen Macknow Lisboa.

Submissão: 19/12/2023

Aceite: 25/04/2024

Editores: Karina Anhezini e Eduardo Romero de Oliveira