Globethics Repository



Contraste e alteridade na viagem contemporânea [Contrast and otherness in contemporary trip]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	João Cordeiro, Maria
Publisher	Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-12 05:02:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/225523

CONTRASTE E ALTERIDADE NA VIAGEM CONTEMPORÂNEA

Maria João Cordeiro
Instituto Politécnico de Beja
mj.cordeiro@estig.ipbeja.pt

Resumo

No mundo contemporâneo globalizado, definido pela sua qualidade essencialmente fluida e instável, o carácter distintivo da viagem parece dissolver-se face à contracção do planeta, à economia das "trocas simbólicas" e a um alegado processo de diluição das diferenças e de homogeneização cultural. Com efeito, a mediatização da sociedade e a proliferação icónica contemporâneas produzem um aparente estado de saturação da geografia real e de multiplicação de lugares enquanto representações e imagens, permitindo pôr em causa a própria necessidade e urgência de deslocação, bem como admitir a abolição do "estatuto de privilégio" de certos lugares e a derradeira quebra no conceito aurático das férias e das viagens, tradicionalmente assente em antinomias cruciais entre o quotidiano/familiar e o diferente/extraordinário.

O presente artigo propõe-se abordar o paradigma da mobilidade contemporânea, nomeadamente no que diz respeito à traumática aniquilação do espaço e do tempo e ao seu impacto fortemente disruptivo sobre a dimensão ontológica de uma prática cultural cujo poder aurático se encontra tradicionalmente relacionado com a conquista de distâncias, a percepção de diferenças e a experiência de alteridade. O artigo pretende, por outro lado, refutar a declaração pós-moderna de que a familiarização com o outro conduz a uma diminuição do potencial de choque cultural no turismo contemporâneo, discutindo a relevância e a prevalência da busca de contraste e formas de vivência de alteridade no complexo novelo de motivações da viagem turística contemporânea.

Palavras-chave: turismo, experiência turística, globalização, espaço-tempo, mobilidade, percepção, alteridade

Abstract

In today's globalised world, essentially defined by its fluid and unstable quality, the distinctive character of travel seems to be dissolved in consequence of the planet's contraction, the economy of "symbolic exchanges" and the alleged process of dilution of differences and cultural homogenization. In fact, contemporary highly mediatised society and iconic proliferation produce an apparent saturation of the real geography and the multiplication of places as images and representations. This allows for the questioning of the very need and urgency to travel, as well as for the abolition of places' "special status" and the definite destruction of the aura around holiday and travel experiences, which are traditionally based on crucial antinomies between the ordinary/familiar and the different/extraordinary.

The present article aims at approaching the paradigm of contemporary mobility, namely the traumatic annihilation of space and time and its strongly disruptive impact on the ontological dimension of a cultural practice whose auratic power is traditionally related to a conquest of distances, the perception of differences and the experience of alterity. The article intends to refute the postmodern declaration that the familiarization with the other leads to a diminished potential of cultural shocks in contemporary tourism, and it discusses the prevailing relevance of the search for contrasts and forms of alterity experience within the complex cluster of current tourist motivations.

Keywords: tourism, tourist experience, globalisation, mobility, space-time, perception, alterity

---

O advento da curiosidade e da vontade genuína de conhecer e aprender mais sobre a diversidade cultural humana marca significativamente a

passagem de um paradigma religioso de viagem, centrado na salvação, para um modelo secularizado de mobilidade, atento à diferença e baseado na sede de conhecimento. Na Idade Média, a forma de mobilidade mais praticada (e alargada às várias camadas sociais sobretudo a partir do século XII) consistia na peregrinação a locais sagrados da Cristandade, em busca de redenção espiritual e também de cura para as múltiplas maleitas que assolavam a Europa. Progressivamente, os motivos religiosos deram lugar a impulsos mais mundanos, como a busca de cultura, conhecimento e prazer (Feifer, 1985: 29). A curiosidade pela diversidade humana, ausente em formas literárias de viagem de épocas anteriores, emerge como poderoso impulsionador de novas narrativas: os relatos de William Rubuck, Marco Polo e John Mandeville ilustram como, a partir do século XIII, o desejo de conhecimento prático com base na observação directa lançava as bases de um outro tipo de paradigma de viagem (Elsner e Rubiés, 1999: 31 e *passim*).

O arquétipo do viajante movido pela curiosidade poderá ser o mercador veneziano Marco Polo, cujo relato sobre "as diferentes gerações humanas e as variedades das regiões do mundo", "as grandes maravilhas e curiosidades da nobre Arménia e da Pérsia dos tártaros e da Índia e diversas outras províncias" (*O Livro de Marco Polo*, 1984: 7), corresponde a um relato de deslumbramento, revelação e choque para a Europa de então.

O relato de Polo retrata uma viagem ao coração do outro, uma imersão literal no universo da diferença, numa época em que vastos territórios do globo se encontravam autenticamente sob o domínio do incógnito e, portanto, em grande parte, à mercê da pura curiosidade, longe ainda de qualquer ímpeto conquistador, exploratório ou colonizador, ou ainda de um imperativo educacional e civilizacional. A percepção do outro, no mundo de Polo, significava alargar horizontes, esbugalhar literalmente os olhos de espanto perante o nunca visto. O contacto intercultural traduzia-se numa descoberta inocente do diferente, sem concepções predeterminadas sobre "o outro", sem o olhar preconfigurado por um "eu sedento de identidade e identificação" (Müller e Breuer, 1984: 69).

O relato de Polo cunha possivelmente o início da história da mediação e da interpretação sobre o desconhecido, o momento a partir do qual a sucessiva sobreposição de discursos e construções tornará impossível a apreensão do outro nesse estado de despojamento e virgindade mentais.

Ao contrário do mundo de Polo, cuja ordem cosmológica se encontrava repleta de lacunas preenchidas por elementos religiosos e mitológicos, a época contemporânea caracteriza-se pela saturação da geografia real. Os mais recônditos lugares do planeta encontram-se hoje totalmente desvendados; conquistados ao domínio do insondável, atravessados por rotas e itinerários, até os mais inóspitos lugares do globo transitaram do caos para a ribalta dos prospectos turísticos.

A saturação da geografia real é acompanhada pela saturação visual. Na sociedade altamente mediatizada da actualidade, os espaços existem para além das suas coordenadas e dos seus limites geográficos, circulando ostensivamente como imagens, autênticos duplos que populam a imaginação humana, integrando esse movimento avassaladoramente veloz de trocas simbólicas da sociedade pós-moderna (Appadurai, 2004; Lash e Urry, 1994), na qual as relações humanas e as instituições se globalizaram ao ponto de "poderem passar da experiência à informação; ao ponto de se ajustar espacialmente mais em torno do consumo de simulacros do que da produção de objectos materiais" (Waters, 1999: 148).

A noção de que qualquer apreensão do espaço é obrigatória e inevitavelmente antecedida e/ou substituída pelas suas representações exaustivamente mediadas e excessivamente interpretadas implica a constatação de que a viagem já não serve o seu propósito primordial de apropriação do mundo e de que é manifestamente impossível ser-se o primeiro e o único a pisar determinado pedaço de terra, que, como afirma Luís Castro Nogueira (*apud* Santos, 2002: 301), "uma praia nas Caraíbas, o deserto do Sahara, ou uma paisagem da Antártida — já [foram] apropriadas por uma multidão de olhares que circulam tecnicamente como seus clones".

A proliferação visual é tal que origina a ideia de que já não se viaja para ver algo substancialmente *novo e diferente*, mas simplesmente para

reconhecer os sinais de atmosferas e cenários "encenados", preparados para a apreciação e consumo turísticos.

A sobreposição de subtextos potencialmente perturbadores de experiências pessoais em primeira mão e a impossibilidade da não-mediação colocam o viajante moderno perante um dilema fulcral polarizado, por um lado, pela fuga ao *déjà vu*, pela obsessão por experiências espontâneas, frescas e não mediadas e, por outro, pela preparação cultural e sede de conhecimento sobre o mundo (Löfgren, 1999: 96).

A busca do novo — novas paisagens, novas experiências, novas sensações, novas vistas —, que constitui, na formulação do sociólogo francês Jean-Didier Urbain (2002), uma importante tradição viática simbolizada pela figura literária de Phileas Fogg, é um empreendimento impossível, dado não haver lugar que não tenha sido visto, explorado, catalogado, fotografado, comentado; como afirma Virilio (1999: 93): "À impossibilidade de ver seguiu-se a impossibilidade de não ver, de não ver previamente."

A saturação visual e a mediatização da sociedade estão estreitamente relacionadas com os desenvolvimentos tecnológicos que perturbaram radicalmente as características objectivas dos conceitos de espaço e tempo — nos quais se baseiam o movimento e a mobilidade. Estas radicais transformações podem resumir-se ao que Daniel J. Boorstin (1992: 114) define como "a diluição da experiência da viagem". No seu ensaio, significativamente intitulado "The Lost Art of Travel", Boorstin atribui o declínio da arte da viagem à modernização da tecnologia e dos transportes, que conduziu a um processo de homogeneização cultural, em que a viagem, tal como o resto da experiência humana, se tornou uma tautologia. Nas palavras de Max Frisch (*apud* Boorstin, *ibid.*: 109-110):

> *Traveling is medieval, today we have means of communication, not to speak of tomorrow and the day after, means of communication that bring the world into our homes, to travel from one place to another is atavistic.*

Mais significativamente ainda, a progressiva supressão das distâncias produziu uma autêntica revolução filosófica, pois a redução temporal da deslocação, que ameaça culminar na viagem instantânea, significa, na realidade, a dissolução do carácter concreto do espaço e, consequentemente, a perda do significado da viagem enquanto metáfora universal da mudança (Boorstin, *ibid.*: 115).

A dissolução das categorias temporal e espacial, que se encontrava à data da reflexão distópica de Boorstin ainda num estádio inicial, atinge um ponto crítico com os desenvolvimentos tecnológicos que deram origem à aceleração dos meios de transporte e ao modo quase imediato de comunicação. A "diluição" do espaço e do tempo anunciada por Boorstin ecoa na ideia da "morte da distância" de Cairncross (*apud* Urry, 2002: 141) ou ainda no contributo teórico de David Harvey (1990) sobre a "compressão tempo-espaço" e o seu impacto fortemente disruptivo sobre as práticas sociais, económicas, culturais e políticas.

Este processo sobrevém, em particular, a partir da década de 90 do século XX, em consequência do desenvolvimento tecnológico dos sistemas de comunicação e informação, bem como da aplicação de novas formas de produção e organização capitalistas, que preconizam, em toda a linha, uma aceleração acentuada da circulação e do consumo de bens e serviços. Harvey (*ibid.*: 285 e *passim*) aponta claramente as principais consequências da aceleração generalizada nos ritmos da produção e do consumo: volatilidade, efemeridade e obsolescência instantânea. Harvey prossegue a sua discussão da sociedade pós-moderna assente nestes princípios, advogando que ela produz activa e deliberadamente este sentido de colapso dos horizontes temporais, associando-o à sensibilidade esquizofrénica descrita no influente ensaio de Frederic Jameson, publicado originalmente em 1984, "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism". Coesão e continuidade dão lugar à fragmentação e à ausência de um sentido de futuro e a uma esmagadora obsessão pelo momento presente.

Quanto à igualmente traumática aniquilação do espaço, esta foi conseguida através do desenvolvimento da fibra óptica, das telecomunicações por satélite e do transporte aéreo, o qual permitiu a diminuição não só do tempo de deslocação entre locais como também dos respectivos custos à escala global (Lash e Urry, 1994: 25). Por outro lado, qualquer lugar do planeta circula como imagem ou imagens e está ao dispor da "efémera utilização" (Harvey, *ibid.*: 293) por qualquer um.

O turismo e a vivência contemporânea da viagem não escapam à lógica do colapso temporal e espacial e à avidez do consumo de um mundo em constante mudança, obcecado pela novidade e sujeito a um contínuo bombardeamento de estímulos sensoriais.

Como faz notar Harvey (*ibid.*: 286), esta característica da vida pós-moderna reactualiza a reflexão de Georg Simmel (1903) sobre a atitude *blasée* potenciada pela vida sensorial na metrópole moderna, cujo ritmo desenfreado estimula os nervos ao ponto de estes deixarem de ter qualquer reacção. Este fenómeno psíquico, caracterizado por uma espécie de adormecimento dos sentidos em consequência da sobrecarga de estímulos a que o mundo contemporâneo submete o indivíduo, não poderia ser mais actual no contexto da sobreposição caótica de imagens de lugares, promovida nomeadamente pelo meio de comunicação televisivo, que parece ter tornado interdependentes todos os acontecimentos, imagens e locais na célebre "aldeia global" de Marshall McLuhan:

> *After three thousand years of explosion, by means of fragmentation and mechanical technologies, the Western World is imploding. During the mechanical ages we had extended our bodies in space. Today, after more than a century of electronic technology, we have extended our central nervous system itself in a global embrace, abolishing both space and time as far as our planet is concerned.* (*apud* Harvey, 1990: 293)

A ideia do abraço global representa aqui não só a possibilidade do indivíduo se prolongar fisicamente por um espaço transnacional e sem barreiras, como também a intensificação dos modos de percepção do outro,

através de um número ilimitado de trocas e encontros culturais à escala global. Featherstone (2001: 89) afirma haver "uma maior familiarização com 'o outro', quer em termos de modos de relacionamento interpessoal, quer de imagens e perspectivas que os outros têm do mundo ou das diferentes ideologias". Köstlin (1995: 8), por exemplo, afirma não haver uma diferença de princípio entre "o exotismo do próximo" e "o exotismo do longínquo", na medida em que o exotismo se imiscuiu pelo lar adentro, foi domesticado e colocado decorativamente numa prateleira.

O mundo de hoje é, com efeito, caracterizado por múltiplos fluxos globais que influem decisivamente nas nossas representações da diferença, abrangendo todas as realidades e práticas da vida política, económica, social e cultural. Na terminologia criada por Appadurai (2004), no âmbito da sua teoria da economia cultural dos fluxos, estes são de cinco tipos: fluxos de pessoas (turistas, imigrantes, refugiados, exilados, etc.), de tecnologias, de capitais, de imagens e informações e de ideologias. Estes movimentos constituem a teia da tessitura instável da configuração global, pois conferem-lhe um carácter predominantemente desconexo, fragmentário e imprevisível. Cada um destes movimentos Appadurai designa por paisagens (*scapes*) justamente "para apontar a forma fluida, irregular desses horizontes" (*ibid.*: 50).

A fluidez é também a metáfora principal do pensamento desenvolvido por Zygmunt Bauman (2000) para caracterizar a modernidade actual, sucessora de uma modernidade sólida e fixa. Para Bauman, a era contemporânea assiste ao triunfo dos poderes liquidificadores que minam as estruturas rígidas e inflexíveis da racionalidade capitalista, em consequência do novo molde de mobilidade — mais acelerado e leve —, que deixou de estar confinado aos movimentos do corpo humano. Com efeito, a partir do momento em que a tecnologia permite a transgressão de todos os limites à velocidade do movimento, passando então o céu (a velocidade da luz) a ser o derradeiro limite, não só o espaço sucumbe perante o tempo, como também o próprio tempo é aniquilado.

A dominação do espaço realizou-se por meio da domesticação do tempo (Bauman, *ibid.*: 115) e da sua transformação em unidades calculáveis e

previsíveis, conduzindo necessariamente a um desgaste na importância das referências temporais. Como afirma Bauman, assiste-se a uma alteração fulcral na condição existencial humana que se traduz na nova irrelevância do espaço que é, afinal, a aniquilação do tempo:

> *In the software universe of light-speed travel, space may be traversed, literally, in 'no time'; the difference between 'far away' and 'down here' is cancelled. Space no more sets limits to action and its effects, and counts little, or does not count at all. It has lost its 'strategic value', the military experts would say.* (Bauman, *ibid.*: 117)

O desaparecimento do valor estratégico do espaço é o custo da instantaneidade — da aparente obliteração do tempo —, isto é, do elemento que lhe conferia valor. Bauman (*ibid.*) evoca a definição do valor de Simmel — "o esforço pela obtenção de algo", "a tensão da luta" por alguma coisa —. No caso do espaço, "if no time needs to be lost or forgone — 'sacrificed' — to reach even the remotest of places, places are stripped of value in the Simmelian sense".

A perda de relevância dos lugares evoca a poderosa metáfora da "quebra da aura", formulada por Walter Benjamin, no início do séc. XX, no contexto da sua crítica cultural da massificação e do consumo.

No pensamento benjaminiano, a aura é definida como aparição única de algo que está longe (Benjamin, 1980: 479). A distância do objecto aurático parece referir-se não só à sua existência física única e irrepetível no espaço e no tempo, mas também à sua esfera de intangibilidade inerente à autoridade emanada pelo seu posicionamento destacado no topo de uma ordem cultural hierarquizada. Benjamin discute a aura no contexto da percepção da obra de arte na era da possibilidade da sua reprodução mecânica, considerando que os meios de comunicação de massa quebram o sentido de distância necessário ao estatuto aurático da obra de arte. A partir do momento em que se torna acessível à percepção das massas, a obra de arte adquire uma existência que deixa de ser única e permanente para passar a ser transitória e reprodutível (Benjamin, *ibid.*). A acessibilidade da obra de arte ao contacto pelas massas

através da sua reprodução incontrolável significa a perturbação do objecto aurático no seu contexto de aparição única, pois torna-o disponível, de formas ainda inimagináveis à época de Benjamin, no meio de tantos outros objectos não-auráticos.

A aura em torno da viagem manifesta-se, por um lado, como diz Rojek (1997), através do poder magnético que nos leva a sair de casa, a percorrer a distância que nos separa de determinado destino turístico e testemunhar a sua aura; por outro, a aura da experiência da viagem concretiza-se, ainda mais significativamente, na expectativa de uma "inner journey, a journey which peels away our ordinary layers of consciousness to reach a deeper level of realization" (Rojek, *ibid.*: 58). A viagem interior é uma viagem de transformação e revelação do ser, possível apenas através da experiência do outro, da diferença, do não-familiar.

Numa obra fragmentária, escrita entre 1904 e 1910, que viria a constituir-se como referência no debate sobre a temática da alteridade e diversidade, Victor Segalen (2002) teoriza a experiência do exotismo como "the forceful and curious reaction to *a shock* felt by someone of *strong individuality* in response to some object whose *distance* from oneself he *alone* can perceive and savor" (Segalen, *ibid.*: 21, itálico meu). Segalen considera enfaticamente o ponto de vista do indivíduo que, na solidão da percepção do que lhe é diferente, se compraz na sensação da alteridade assente na distância inexpugnável (porque não assimilável pela razão) entre ele e o objecto. O carácter único e original da viagem aqui descrito por Segalen assinala uma experiência cujo valor aurático se completa num momento de sensibilidade exacerbada: o clímax de revelação e surpresa perante o outro.

A alegada quebra da aura no turismo prende-se com o progressivo declínio da sua capacidade de deslumbrar quem viaja. Recorro mais uma vez à discussão de Chris Rojek sobre a reflexão de Benjamin para explicar esta experiência de anticlímax: além da acessibilidade aos objectos pelos meios de comunicação de massa suprimir o sentido de distância do objecto aurático, há ainda a considerar a proliferação de imagens dos objectos auráticos que os aproxima da trivialidade quotidiana e, por fim, os efeitos da tecnologia que

tem o poder de "trabalhar" sobre o objecto original, modificando-o, adicionando-lhe ou retirando-lhe significados (Rojek, 1997: 59).

Obliterada a distância que nos separa de qualquer ponto do globo, através, por exemplo, de um mero e banal clique do rato infomático, desaparece o valor especial de determinado lugar ou mesmo a urgência de o visitar. O esforço e o conflito que culminam na chegada ao destino — a duração e a experiência da viagem — atribuem--lhe um valor aurático, definitivamente posto em causa pela globalização e na era da instantaneidade.

A palavra-chave desta radical transformação é a velocidade. O ritmo veloz a que tudo ocorre engole o tempo de duração de qualquer coisa, o que, para o turismo, tem uma consequência fatal, uma vez que o destino — o ponto de chegada — se torna predominantemente mais importante do que o tempo ou a experiência da viagem para lá chegar. Dito de outra forma, os três momentos fundamentais que compõem a experiência da viagem — partida, deslocação e chegada — são radicalmente subvertidos ou mesmo eliminados.

Se a revolução dos transportes no século XIX produziu uma progressiva redução da duração da viagem (deslocação entre pontos geográficos), a revolução tecnológica da instantaneidade parece ter aniquilado o próprio movimento, originando um terrível desequilíbrio: esvaziando de sentido a partida e reduzindo ao quase nada o tempo de deslocação, transferem-se o peso e a relevância da experiência para o momento e o local da chegada: o "produto final" de um processo cuja essência assente no movimento foi anulada. Nas palavras de Virilio (1999: 28), vive-se, pois, na era da "permanente chegada".

A substituição da viagem pelo momento da chegada integra-se, para Virilio, no conjunto mais vasto dos paradoxos da aceleração tecnológica, a qual desemboca na negação do movimento, conducente à sedentarização progressiva de um ser-ilha ("Inseldaseins") (*ibid.*: 35), isto é, ao crescente "encapsulamento" do ser na sua própria casa ("Kokonisierung") (*ibid.*: 34).

A "televiagem" poderia também ser acrescentada às manifestações mais evidentes da telepresença que invade o quotidiano do indivíduo e o enclausura no momento presente. A evolução tecnológica no sentido da aceleração implicou a negação do próprio movimento e, portanto, uma

importante perda ontológica: a anulação das distâncias espaciotemporais pressupõe a anulação da essência da viagem. É o percurso que encerra em si a potencial transformação do sujeito-viajante através de um determinado número de experiências físicas e espirituais; é no movimento da deslocação entre pontos geográficos que se realiza o impulso errático da natureza humana.

A anulação do percurso está, assim, estreitamente ligada à progressiva limitação do movimento humano — coincidente com o que Virilio chama poluição dromosférica (do grego *dromos*, "corrida"): contaminação do âmbito locomotor do homem, que vê assim altamente restringida a possibilidade de reactualizar a sua aparentemente intrínseca condição nómada.

Apesar da presença tranquila do radicalmente diferente nas rotinas diárias dos indivíduos, a necessidade de busca de contrastes não parece ter soçobrado totalmente. Com efeito, nunca em qualquer outra época a exposição do indivíduo a outras latitudes culturais ocorreu de forma tão ostensiva e marcante: a globalização instigou, na realidade, como forma de resistência à aglutinação, movimentos de heterogeneização, manifestações de variedades culturais e de identidades locais, cujas representações icónicas ou textuais fazem parte do horizonte mental de qualquer pessoa. A mediatização do outro parece ter conduzido não à satisfação da "fome do outro", mas genuinamente a uma consciência generalizada da existência de múltiplos outros e, para além disso, a um fenómeno verdadeiramente novo e constitutivo da contemporaneidade, designado por Appadurai (2004) como a obra da imaginação na construção e transformação dos sujeitos na nova ordem global. De acordo com a teoria desenvolvida por Appadurai, as imagens/narrativas veiculadas pelos meios de comunicação de massa funcionam como prolegómenos ao desejo de deslocamento (seja este diáspora compulsiva ou voluntária, ou ainda viagem turística).

A visibilidade global desses múltiplos outros lugares fomenta a constituição e circulação de fantasias, "protonarrativas de vidas possíveis" (Appadurai, *ibid.*: 54), multiplicando também ela exponencialmente as oportunidades de *viver* essas narrativas imaginadas. Isto é, no contexto dos fluxos turísticos, as imagens e os textos fornecem enredos, personagens e

cenários, enquadramentos alternativos de vivências que germinam poderosamente na imaginação humana, revivificando a velha motivação da curiosidade humana em novos moldes da experiência de alteridade: o encontro com o outro não se atém a um conhecimento passivo do repositório representacional em que o estranho, o bizarro, o diferente se limitam a uma irrupção sistemática e familiar pela realidade e pelos discursos quotidianos, mas impele efectivamente à mobilidade física e ao confronto real.

Esta ideia é consistente com uma característica do turismo global que Urry (2002) designa por "corporeality of movement", de acordo com a qual é fundamental pensar a viagem turística como fruto de um real desejo de proximidade física com os objectos, de estar corporalmente presente em determinados espaços, de experimentar pessoalmente certas sensações. Urry (*ibid.*: 154) afirma:

> *To be there oneself is what is crucial in most tourism, whether this place occupies a key location within the global tourist industry or is merely somewhere that one has been told about by a friend. Places need to be seen 'for oneself' and experienced directly: to meet a particular house of one's childhood or visit a particular restaurant or walk along a certain river valley or energetically climb a particular hill or capture a good photograph oneself. Co-presence then involves seeing or touching or hearing or smelling or tasting a particular place.*

Perante o discurso sobre o outro, saturado pela mediação e interpretação, parece ser determinante a importância dada ao carácter imediato, pessoal e presentificado da experiência: percepcionar directamente o outro, em toda a sua abrangência sinestética, apenas permitida, de facto, pela co-presença. Esse querer "estar lá", essa "sede de terreno"[122] atribui incontestável valor às formas actuais da "fuga em direcção ao outro" (Kresta, 1998).

[122] Assim responde Alexander Poussin, escritor-viajante, à pergunta: "De onde vem o prazer de viajar?: Do amor pelos outros, pelo mundo, da curiosidade de ir ver as coisas como elas são realmente. É uma sede de verdade. De terreno." (Delimbeuf, 2005: 35)

A busca do outro continua válida num mundo, onde, para a maioria dos turistas, viajar fora da Europa representa oportunidades reais de choque cultural e exotismo, ainda que temperado com outros ingredientes que não os que estiveram na génese da palavra no século XIX. Viajar em África, na Ásia ou na América do Sul pode proporcionar confrontos surpreendentes, imersões *à la* Polo num universo de desorientação, enigma, estupefacção e estranheza. É também a essa possibilidade de se deixar tocar profundamente pelo outro que Ransmayr se refere como momento positivo da fuga:

> *Wohin ich auch flüchte: dort ist ja nicht nichts, sondern zumindest das Fremde — und dort sind Menschen! Selbst im entlegensten Winkel kann ich etwas finden, was mich bewegt und fasziniert, unter Umständen auch verwirrt oder verletzt, mich zurückweist oder weitertreibt.* (*apud* Wemhöner, 2004: 16)[123]

A viagem contemporânea, ainda que ocorra necessariamente "pelos caminhos pavimentados das infra-estruturas turísticas" (Kresta, 1998: 16), não obliterou a necessidade de lidar ou negociar com outras culturas, nem a possibilidade de se surpreender com o novo em cada lugar estranho ou com o "exótico" em cada pormenor que se contrapõe aos da existência que se leva noutro sítio: uma torneira, uma tabuleta, uma sequência de consoantes numa palavra, as dimensões de uma janela, uma tomada de corrente. Em graus de maior ou menor necessidade, viajar implica expor-se a um mundo de outros coloridos e novas regras, em que não raramente se ocupa um lugar de dependência, ignorância e marginalização. Trata-se, com efeito, de uma nova aprendizagem:

> Auch Reisen ist etwas, was man lernen muß, es ist eine fortwährende Interaktion mit anderen, bei der man gleichzeitig allein ist. Darin liegt das Paradox: Man reist allein in einer Welt, die von anderen gemanagt wird. Sie sind diejenigen, denen die Pension gehört, in der du

[123] "Para onde quer que eu fuja: aí não existe o nada, mas uma outra realidade onde se encontram seres humanos! Mesmo no recanto mais remoto é possível encontrar algo que me comove e fascina, que, em certas circunstâncias, me confunde e fere, que me faz recuar ou que me impele a prosseguir." (tradução minha)

> ein Zimmer möchtest, die entscheiden, ob für dich noch Platz in dem Flugzeug ist, das nur einmal in der Woche geht, sie sind diejenigen, die ärmer sind und an dir etwas verdienen können, sie sind diejenigen, die mächtiger sind, weil sie dir einen Stempel oder ein Papier verweigern können, die sprechen Sprachen, die du nicht verstehst, sie stehen neben dir auf einer Fähre und sitzen neben dir im Bus, sie verkaufen dir etwas zu essen auf dem Markt und schicken dich in die richtige oder die falsche Richtung, manchmal sind sie gefährlich, meist jedoch nicht, [...] und überall ist es anders, und nirgendwo so, wie du es gewöhnt warst in dem Land, aus dem du kommst. (Nooteboom, 2000: 9-10)[124]

A interacção humana — com toda a imprevisibilidade que lhe assiste — existe em potência em cada situação que implique sair do contexto familiar e praticar a actividade mais banal num contexto de diferença. É esta descontextualização dos actos normais da vida que parece ser decisiva num mundo em que cada vez mais se aplica a afirmação de Kracauer (1990: 289), datada do início do século XX, de que a viagem se realiza pela viagem em si mesma, motivada pela expectativa de viver uma forma de libertação temporária dos condicionalismos espaciais.

A mera mudança de lugar pode ser, por si só, uma experiência disruptiva e, mesmo ao nível do mais elevado amortecimento do impacto da realidade estrangeira sobre o turista (por melhores ou piores que sejam as "redomas" de segurança[125] criadas em torno dele), implicar um esforço de adaptação e uma mais ou menos árdua aprendizagem.

A experiência de comer um hambúrguer e beber uma cerveja num hotel intercontinental de Cabul, no Afeganistão, é dada como exemplo pelo escritor-viajante Paul Theroux para ilustrar a sua definição (depreciativa) de turismo como prolongamento da casa: "Traveling As a Version of Being At Home"

[124] "Viajar é algo que também é preciso aprender; é uma constante interacção com os outros, na qual se está ao mesmo tempo sozinho. É aí que reside o paradoxo. Viaja-se sozinho num mundo que é gerido pelos outros. São eles os donos da pensão, onde queres arranjar quarto; são eles que decidem se ainda há lugar para ti no voo que só se realiza uma vez por semana; são eles que são mais pobres do que tu e que podem ganhar algum dinheiro contigo; são eles que são mais poderosos do que tu, pois podem-te recusar um visto ou um documento; são eles que falam línguas que não entendes, vão ao teu lado no *ferry* ou no autocarro, vendem-te comida no mercado e encaminham-te na direcção certa ou errada; às vezes, são perigosos, na maior parte das vezes, porém, não o são, [...] e por todo o lado as coisas são diferentes e em parte nenhuma as coisas são como estás habituado a que sejam no país de onde vens." (tradução minha)

[125] "The 'tourist bubble' of Western ameneties", na terminologia cunhada por Smith (1989: 13).

(1985: 133). Para Theroux, um hotel intercontinental parece ser suficiente para reproduzir uma familiaridade doméstica tranquilizadora e reduzir assim o factor de estranheza.

Porém, comer um hambúrguer e beber uma cerveja num hotel em Cabul podem constituir experiências da mais pura estranheza, situadas mesmo nos antípodas da normalidade. Neste exemplo extremo, nem o mais confortavelmente instalado turista poderá sentir-se verdadeiramente em casa e ser insensível à descontextualização em que são realizados os mais banais gestos do dia-a-dia. Essa descontextualização mantém-se um factor essencial do projecto original da experiência exótica, tal como definido por Segalen: "the ability to conceive otherwise" (2002: 19). A estética da diversidade de Segalen, porém, é baseada na percepção exclusiva das manifestações da diferença como unicamente possíveis na realidade exterior a um eu, parecendo negligenciar esse movimento interior, em que a experiência de alteridade pode ser mais desconcertante: a descoberta do outro ou até de múltiplos outros existentes em *nós*.

O enigma de cada viagem ainda não realizada reside tanto no estranho lá fora "por descobrir", como nos estranhos em potência que espreitam dentro do próprio viajante. A viagem suscita a dissolução da identidade e a irrupção de um sentimento de desorientação e estranheza no momento decisivo da consciencialização da efemeridade do presente como elo frágil de ligação entre os limites do passado conhecido e o enigma do futuro.

O narrador de *On the Road*, de Jack Kerouac, formula da seguinte forma esse sentimento de pura vertigem à beira do abismo, que permite ao viajante/turista sentir claramente esse outro que há em si:

> *I was far away from home, haunted and tired with travel, in a cheap hotel room I'd never seen, hearing the hiss of steam outside, and the creak of the old wood of the hotel, and footsteps upstairs, and all the sad sounds, and I looked at the cracked high ceiling and really didn't know who I was for about fifteen strange seconds. I wasn't scared; I was just somebody else, some stranger,*

> *and my whole life was a haunted life, the life of a ghost. I was halfway across America, at the dividing line between the East of my youth and the West of my future* […]. (Kerouac, 1976: 15)

Privado da identidade que o contexto rotineiro confere, o viajante dispõe da possibilidade de *ser outro(s)*: forjar identidades, estatutos, imaginar histórias pessoais. Viajar representa essa possibilidade *do que poderia ser* e esconde um espectro infindável de possibilidades vivenciais que permanecem vedadas ao ser humano, enclausurado numa existência e numa cultura.

Na sua teoria do turismo, Christoph Hennig (2001) considera que, no decurso do processo de secularização da vida humana, a viagem moderna passou a assumir a função anteriormente desempenhada pelas festas religiosas: a sublevação de certas normas sociais e a satisfação do desejo de transcender a realidade.

Apoiando-se na antropologia filosófica de Gehlen e Plessner e na ideia de que cada existência humana concreta, inserida numa cultura, implica a consciência de não-vivência de múltiplas outras existências teoricamente possíveis, Hennig sustenta que estes esboços de vida que nunca serão vividos são o conteúdo dos sonhos e da imaginação que se projecta sobretudo nas imagens construídas de outras culturas. Para Hennig, a viagem moderna é uma forma de resolver a tensão criada entre as amarras de uma só existência e o desejo de viver "o excluído, o proibido, o reprimido – ou o materialmente impossível mas imaginável" (Hennig, *ibid.*: 23). Para quem viaja, o quotidiano dos outros irradia um esplendoroso fascínio que o seu próprio, deixado temporariamente para trás, não tem. A descoberta destes outros possíveis mundos que nos estão interditos é particularmente visível no encantamento e atenção que as actividades rotineiras despertam no turista. Este encontro com a variedade do mundo, que é a variedade das possibilidades humanas, é exemplarmente descrito por Italo Calvino em *As Cidades Invisíveis* (1994: 30-31):

Marco entra numa cidade; vê alguém numa praça viver uma vida ou um instante que poderiam ser seus; no lugar daquele homem agora poderia estar

ele se tivesse parado no tempo muito tempo antes, ou se muito tempo antes numa encruzilhada em vez de tomar uma estrada tivesse tomado a oposta e ao cabo de uma longa volta viesse a encontrar-se no lugar daquele homem naquela praça. Agora, daquele seu passado verdadeiro ou hipotético ele está excluído; não pode parar; tem de prosseguir até outra cidade onde o espera outro seu passado, ou algo que talvez tivesse sido um seu possível futuro e agora é o presente de outro qualquer.

Esse confronto com caminhos passados não tomados e com futuros possíveis está ao alcance do viajante/turista em virtude da sua condição particular de estrangeiro, a um tempo próximo e distante, sem vínculos a determinado grupo em particular. A sua mobilidade confere-lhe, na caracterização sociológica desta figura por Simmel (1908), liberdade, objectividade e uma natureza suficientemente abstracta e geral para poder, em cada passagem de fronteira entre grupos, construir novas relações identitárias.

A experiência de alteridade é um projecto válido na viagem contemporânea. Talvez a lamentação antiturística, segundo a qual o viajante moderno perdeu a capacidade de se surpreender com o outro, se tenha concentrado, como afirma Bausinger (1991: 350) a propósito das férias, sobre a apropriação unilateral do 'outro', esquecendo que, o ponto de referência das férias é sempre o mundo familiar, o qual se torna, por sua vez, em certa medida, estranho e até modificável.

O fenómeno de "estranhamento", potenciado pela mudança de lugar e, portanto, por uma ruptura com as estruturas previsíveis e familiares, conduz a uma revalorização substancialmente qualitativa dos actos de todos os dias, atribuindo-lhes um novo significado. Ernst Bloch (1973: 431) chama a este distanciamento revivificador da vida e de resgate do ser à banalidade desgastante e entorpecedora uma espécie de alienação refrescante ("erfrischende Verfremdung"), equiparando a viagem a um novo nascimento, o "Maio que tudo rejuvenesce". A descoberta do novo na banalidade quotidiana dos outros converge na redescoberta do que nos é familiar: "Neu zu begehren, dazu verhilft die Lust der Reise."[126] (Bloch, *ibid.*: 429) Na

[126] "A vontade de viajar ajuda a desejar de novo." (tradução minha)

percepção da diferença reside, pois, um processo de auto-(re)descoberta e de conhecimento sobre si próprio – uma dimensão e um território da viagem nunca inteira e totalmente explorados e esgotados.

Bibliografia

Appadurai, Arjun. 2004. *Dimensões Culturais da Globalização — A modernidade sem peias*, trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema.

Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bausinger, Hermann. 1991. "Grenzenlos … Ein Blick auf den modernen Tourismus". In Hermann Bausinger, Klaus Beyer & Gottfried Korff (ed.), *Reisekultur — Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München: C. H. Beck. 343-353.

Benjamin, Walter. 1980. "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" [1939]. In Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 471-508.

Bloch, Ernst. 1973. *Das Prinzip Hoffnung*, vol. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Boorstin, Daniel J. 1992. *The Image — A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Vintage.

Calvino, Italo.1994. *As Cidades Invisíveis*, trad. José Colaço Barreiros. Lisboa: Teorema.

Delimbeuf, Katya. 2005. "África a pé". *Revista Única – Expresso*, 2 de Julho. 34-39.

Elsner, Jas, Rubiés, Joan-Pau. 1999. "Introduction". In Jas Elsner, Joan-Pau Rubiés (eds.), *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel*. London: Reaktion Books. 1-56.

Featherstone, Mike. 2001. "Culturas globais e culturas locais". In Carlos Fortuna (org.), *Cidade, Cultura e Globalização: Ensaios de Sociologia*, trad. de Margarida Lima de Faria. Oeiras: Celta. 83-103.

Feifer, Maxine. 1985. *Going Places — The Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present Day*. London: Macmillan.

Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA/Oxford: Blackwell.

Hennig, Christoph. 2001. *Der Wunsch nach Verwandlung — Mythen des Tourismus*. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden.

Jameson, Frederic. 1991. "The Cultural Logic of Late Capitalism" [1984]. In Frederic Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press. 1-54.

Kerouac, Jack. 1976. *On the Road*. London: Penguin Books.

Köstlin, Konrad. 1995. "Wir sind alle Touristen — Gegenwelten als Alltag". In Christiane Cantauw (ed), *Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag*. Münster/New York: Waxmann. 1-12.

Kracauer, Siegfried. 1990. "Die Reise und der Tanz" [1925]. In Siegfried Kracauer, *Schriften*, vol. I (Aufsätze 1915-1926). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 288-296.

Kresta, Edith. 1998. "Die Flucht ins Andere". In Hans-Peter Burmeister (ed.), *Auf dem Weg zu einer Theorie des Tourismus. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 28. bis 30. Januar 1998*. Loccum: Evangelische Akademie Loccum. 11-20.

Lash, Scott & John Urry. 1994. *Economies of Signs and Space*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.

Löfgren, Orvar. 1999. *On Holiday: A History of Vacationing*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Müller, Maria E. & Stefan Breuer.1984. "Marco Polo oder Die Wunder der Welt". In Klaus Bergmann & Solveig Ockenfuß (ed.), *Neue Horizonte — Eine Reise durch die Reisen*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. 69-93.

Nooteboom, Cees. 2000. *Nootebooms Hotel*, trad. do Neerlandês de Helga van Beuningen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

O Livro de Marco Polo. 1984. Lisboa: Moraes Editores.

Rojek, Chris. 1997. "Indexing, dragging and the social construction of tourist sights". In Chris Rojek & John Urry (eds.). *Touring Cultures — Transformations of Travel and Theory*. London/New York: Routledge. 52-74.

Santos, José Manuel Figueiredo. 2002. *Turismo: Mosaico de Sonhos — Incursões Sociológicas pela Cultura Turística*. Lisboa: Colibri.

Segalen, Victor. 2002. *Essay on Exoticism, An Aesthetics of Diversity*, trans. and ed. by Yaël Rachel Schlick. Durham/London: Duke University Press.

Simmel, Georg. 1903. "Die Grosstädte und das Geistesleben". In Georg Simmel, *Die Grossstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. (Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden)*, vol. 9. 185-206. Disponível em *Georg Simmel Online*, http://socio.ch/sim/verschiedenes/1903/grossstaedte.htm.

Simmel, Georg. 1908. "Exkurs über den Fremden". In Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot. 509-512. Disponível em *Georg Simmel Online*, http://socio.ch/sim/soziologie/soz_9_ex3.htm.

Smith, Valene L. 1989. "Introduction". In Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1-17.

Theroux, Paul. 1985. "Stranger on a Train: The Pleasures of Railways". In Paul Theroux, *Sunrise with Seamonsters: A Paul Theroux Reader*. Boston: Houghton Mifflin. 126-135.

Urbain, Jean-Didier. 2002. *L'Idiot du Voyage — Histoires de Touristes*. Paris: Ed. Payot & Rivages.

Urry, John. 2002. *The Tourist Gaze*. 2nd edn. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.

Virilio, Paul. 1999. *Fluchtgeschwindigkeit — Essay*, trad. do Francês de Bernd Wilczek, Frankfurt am Main: Fischer.

Waters, Malcolm. 1999. *Globalização*, trad. Magnólia Costa e Ana Bela Rocha. Oeiras: Celta.

Wemhöner, Karin. 2004. *Paradiese und Sehnsuchtsorte — Studien zur Reiseliteratur des 20. Jahrhunderts*. Marburg: Tectum.