

Entre viagem e vagabundagem: o nomadismo exótico de Lanza del Vasto em *Le Pèlerinage aux sources*

José Eduardo Reis

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

Resumo: Em *Nous et les Autres* (1989), Todorov, numa tentativa de elaborar uma síntese totalizadora acerca das possíveis figuras da experiência da viagem na literatura moderna de expressão francesa, induz dez categorias de protagonistas-viajantes. Esta proposta de formalização, mesmo que circunscrita ao espaço cultural de uma literatura nacional europeia, visa identificar os traços gerais dominantes das representações escritas, reais ou ficcionais, da experiência humana da deslocação transterritorial. Uma das categorias inventariadas por Todorov é a do *exote*, termo originalmente grafado e conceptualmente determinado por Victor Segalen para designar, não a atitude do *assimilé*, que se deixa absorver inteiramente pelo exotismo cultural do país que visita ou da longínqua região geográfica que o acolhe, mas a forma comprometida de conhecer e de interagir do viajante com a alteridade excêntrica, sem por isso abdicar do núcleo irredutível da sua identidade pessoal e da sua cultura nativa. A nossa proposta de comunicação visa demonstrar a operacionalidade hermenêutica do conceito de *exote* aplicado à narrativa de viagem autobiográfica *Le Pèlerinage aux sources* (1943), do filósofo e ativista social cristão Lanza del Vasto pela Índia dos anos 30 do século passado. Espécie de diário sobre a voluntária distensão dos limites da subjetividade na aprendizagem da ação humana não violenta, *Pèlerinage aux sources* reflete a nostalgia por uma *espiteme* cultural indutora de uma busca radical e comprometida pela dimensão espiritual da vida, que Lanza del Vasto se propõe aprender e cultivar sob o magistério de Mahatma Ghandi. Esta voluntária procura de um mestre, este assumido abandono de si no encaço de uma fonte viva de inspiração ética, este consciente magnetismo por uma auto reconhecida encarnação da sabedoria mais despojada e desarmante, constitui-se, assim, numa das principais razões desta peregrinação narrada por um *exote* cristão por uma Índia colonizada pelo poder político britânico, mas ideologicamente inspirada por virtualidades axiológicas do substrato dominante cultural hindu.

Palavras-chave: deslocação transterritorial, Victor Segalen, viagem autobiográfica

Abstract: In an attempt to make a totalizing synthesis of possible travel experiences depicted in modern French literature, Todorov induces in his *Nous et les Autres* (1989) ten categories of traveller protagonists. His taxonomic proposal, although limited to the cultural space of a European national literature, aims to identify the dominant traits of real and fictional written representations of the human experience of transterritorial displacement. One category inventoried by Todorov is the “exote”, a term originally spelled out and conceptually determined by Victor Segalen to designate the traveler’s committed attitude to meet and interact with the other without giving up the irreducible core of his personal and cultural native identity. Todorov distinguishes between the “exote” and the “assimilé”, the latter being the one who lets himself be fully wrapped up either in the cultural exoticism of the country he is living in or in the distant geographic region he is visiting. Our paper aims to demonstrate the operative hermeneutic possibilities of Segalen’s concept of “exote” applied to the reading of *Le Pèlerinage aux Sources* (1943), an autobiographical account of the Christian philosopher and social activist Lanza del Vasto’s own journey across India in the 1930s of the XX century. *Le Pèlerinage aux Sources* is a sort of a diary which, in its overall content, reflects the nostalgia for a cultural episteme leading to a radical and committed quest for the ultimate purpose of life. In one of its chapters, Lanza del Vasto narrates his stay in Wardha, Gandhi’s community, to learn from him his personal redefinition of Hindu ethical and spiritual principles on the practice of non-violent civic action. The pursuit of a self deliverance, epitomized by the aspiration to learn from Gandhi’s wisdom, constitutes therefore the major reason for this pilgrimage, narrated by a Christian “exote” across a British politically colonized India but ideologically permeated with cultural and axiological Hindu values.

Keywords: transterritorial displacement, Victor Segalen, autobiographical travel

Em *Nous et les Autres* (1989), Todorov, numa tentativa de elaborar uma síntese totalizante acerca das possíveis figuras da experiência da viagem na literatura moderna de expressão francesa, induz dez categorias de protagonistas-viajantes. Esta proposta de formalização, mesmo que circunscrita ao espaço cultural de uma literatura nacional europeia, visa identificar os traços gerais dominantes das representações escritas, reais ou ficcionais, da experiência humana da deslocação transterritorial. Uma das categorias inventariadas por Todorov é a do “exote”, termo originalmente grafado e conceptualmente determinado por Victor Segalen (1878-1919) para designar, não a atitude do “assimilé” que se deixa absorver inteiramente pelo exotismo cultural do país que visita ou da longínqua

região geográfica que o acolhe, mas a forma comprometida de conhecer e de interagir do viajante com a alteridade excêntrica, sem por isso abdicar do núcleo irredutível da sua identidade pessoal e da sua cultura nativa. Segalen é, portanto, um autor que nos interessa convocar aqui para traçar a genealogia deste conceito sumamente operativo da leitura que intentamos fazer da narrativa de viagem autobiográfica de Lanza del Vasto (1901-1981), *Le Pèlerinage aux Sources* (1943), e cujo significado Segalen procurou determinar num projecto de livro, nunca de facto inteira e sistematicamente desenvolvido, *Essai sur l'exotisme* (1904-1918).

Rejeitando a noção corrente do termo “exotisme” em voga na língua francesa do século XIX para designar tanto um gosto particular por formas estéticas e comportamentos praticados em continentes, povos e culturas exteriores aos códigos estéticos e éticos dominantes no mundo ocidental, como para se referir a uma literatura de viagens associada ao apogeu do domínio colonial europeu, Segalen reinveste-o de um significado funcional, utilizando-o como uma espécie de categoria analítica de teor etnográfico, mas também como uma modalidade experienciada ou razão de um projecto existencial de inquirição de si-mesmo e do outro. De algum modo, este entendimento crítico e complexo do exotismo, a um tempo determinado por um princípio de razão suficientemente objectivo e por uma vontade de investigação deliberadamente subjectiva, de enlace mas também de distanciamento entre sujeito e objecto, conflui, de modo livre, nas seis estrofes de “Conseils au bon voyageur”, um dos seus poemas em prosa publicados, em 1912, numa plaquette intitulada *Stèles*¹. Mediante a representação alternada de espaços, situações e ocorrências emblemáticas da experiência da viagem – “Ville au bout de la route et la route prolongeant la ville”; “Repose-toi du son du silence, et, du silence, daigne / revenir au son” (Segalen 1996: 103) –, recorrendo à enunciação prescritiva ou sugerida das possibilidades que essa experiência oferece – “ne choisis donc pas l’une ou l’autre”; “Seul si tu peux, si tu sais être seul, / déverse-toi parfois jusqu’à la foule” (idem, 103) –, oscilando entre a descrição objectiva e a sua apreensão subjectiva – “Montagne encerclant ton regard le rabat et le contient / que la plaine ronde libère. Aime à sauter roches et / marches; mais caresse les dalles où le pied pose / bien à plat” (*ibidem*) – fazendo uso, portanto, de um jogo de

descontinuidades e contrastes semânticos justapostos, Segalen confere expressão poética à sua concepção etnográfica e existencial, à sua determinação dual, digamos assim, do exotismo.

Nesta complexa, tensa e dinâmica inquirição do conceito em apreço, Segalen começa por o desembaraçar dos seus significados e valorações comuns, de o libertar dos estereótipos de estranheza e extravagância veiculados nas representações literárias de escritores-viajantes que o precederam – Chateaubriand em *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811) e *Les Natchez* (1826), Pierre Loti em *Aziyadé* (1879) e *Madame Chysanthème* (1887) – mas também seus contemporâneos – Paul Claudel e as impressões sobre a China que registou ao longo da sua estadia como diplomata no Império do Meio, entre 1895 e 1909. “Exotisme” – escreve Segalen – “Mot compromis et gonflé, abusé, prêt d’éclater, de crever, de se vider de tout” (Segalen 1978: 73), porque associado às imagens cliché: “le palmier et le chameau; casque colonial; peaux noirs et soleil jaune” (idem, 36). Por oposição a este movimento redutor e de compressão, de banalização do que se lhe afigura como uma noção vasta que compreende a percepção da diversidade, Segalen propõe distender o seu horizonte de significação seguindo “le mode libre jusqu’à l’infini de la pensée hindoue” (ibidem), isto é, cultivando uma inquirição sem limites às possibilidades da sua manifestação. Para tanto, identifica discretamente nas notas que vai coligindo, entre Outubro de 1904 e Outubro de 1918, para o seu ensaio sobre o tema – nunca inteiramente escrito e apenas editado sob a forma de esboços e fragmentos registados em apontamentos diversos e correspondência avulsa – as mais heteróclitas dimensões da sua realização. O exotismo surge assim nomeado por Segalen como um termo hiperónimo para designar tudo o que não é do domínio da apreensão do já conhecido ou do imediatamente representável pelos quadros habituais da percepção sensível e intelectual do mundo dado. Para esse fim, Segalen agrega ao termo dimensões semânticas que deslocam o seu núcleo de significação elementar, sinónimo, à época em que escreve, tanto da deslocação espacial e do registo de “‘impressions de pays lointains’; de climats, de races étrangères” (idem: 84), como ainda de representações totalizantes e distorcidas pelo domínio e administração coloniais. Na acepção de Segalen, o exotismo significaria tudo o que ao sujeito se dá como objecto ou

como vivência original no interior das coordenadas gerais da possibilidade do conhecimento, o tempo e o espaço – “Exotisme dans le Temps Espace” (*idem*: 33). Mas tudo o que também se dá e é vivido na plenitude da sua irredutível alteridade, a começar logo pela exuberante polimorfia da natureza, “não antropomorfizada”, pelos seus constituintes minerais, vegetais, animais – “L’ exotisme de la Nature” (*idem*: 39) ; “L’ exotisme des plantes et des animaux” (*ibidem*) –, passando pelas variações étnicas e culturais – “L’ exotisme des Espèces humaines” (*idem*: 40) – “L’ Exotisme des Morales” (*ibidem*) – e pelas possibilidades (imaginárias) de mundos outros, exteriores à espécie humana, ou inventados pelo predomínio de um dos sentidos – “L’ Exotisme extra-terrestre” (*idem*: 40); “L’ Exotisme para-sensoriel” (*ibidem*). No seu procedimento reflexivo e inquiridor movido pelo “mécanisme hindou” (*idem*: 42), Segalen refere-se mesmo a um “exotisme universal” e a um “exotisme essentiel” (*ibidem*), para designar a radical mas também elementar experiência do reconhecimento da diferença exterior ao sujeito que opera como condição da sua apreensão. Não para reduzir essa diferença à mesmidade do eu subjectivo, mas para a celebrar no ilimitado da sua expressão fenomenal, nas suas quase imperceptíveis subtilezas, nas suas graduações, no intrincado dos seus modos de encadeamento. Num apontamento, de 12 de Abril de 1912, escreve: “C’est dans la Différence que gît tout l’intérêt. Plus la Différence est fine, indiscernable, plus s’éveille et s’aguise le sens du Divers. Rouge et vert? Que non pas! Rouge et rougeâtre, puis rouge et rouge avec un divisionisme sans limite” (*idem*: 68). Este acesso à novidade exuberante e surpreendente do mundo objectivo por um sujeito que o apreende sem condicionalismos, preconceitos ou determinismos *a priori*, sem nele se projectar, mas também sem nele se fundir, este acto de desocultação, que é uma tarefa heurística e de aprendizagem desinteressada, é, no fundo, o que caracteriza a experiência do “exote” – “Voyageur-né, dans les mondes aux diversités merveilleuses, [qui] sent toute la saveur du divers” (*idem*: 42). Experiência comparável ao desvelamento gradual do mundo informe e desconhecido pelo progressivo acordar da consciência sensível da criança, que, nesse processo, antecipa a vivência adulta do “jogo” – o termo é de Segalen – do exotismo, mas também da sua esterilização. Num texto datado de 24 de Novembro de 1909, Segalen descreve este processo de reconhecimento e

acanhamento da cognição infantil do mundo em dois momentos como uma prefiguração da dialéctica do exotismo, da sua experimentação positiva e do seu estiolamento negativo, até mesmo da sua contrafacção. Num primeiro momento: “Exotisme chez l’enfant. L’exotisme pour lui naît en même temps que le monde extérieur. Gradation: est exotique, au début, tout ce que ses bras ne peuvent pas atteindre. Dès qu’il est sorti de son berceau, l’exotisme s’élargit et devient celui des quatre murs” (*idem*: 54). Segundo momento: “Quand il sort, violente péripétie, recul. Il intègre sa sensation de l’ailleurs dans son chez lui; il vit violemment dans le vaste monde composé d’une maison” (*ibidem*). Naquela que é talvez a mais elaborada e abstracta teorização a que procede sobre a experiência do “exote”, Segalen explicita este duplo movimento num apontamento, de 21 de Outubro de 1911, concebido para integrar o último capítulo, “De l’exotisme essentiel”, do seu projecto de ensaio, enunciando-o em termos tais como se a sua exigente compreensão intelectual correspondesse ao esforço físico de um viajante alpinista: “Si d’aventure quelques-uns m’ont suivi jusqu’ici, qu’ils me lâchent en route [...]. Et nous abordons des régions peu respirables, rarefiées, glacées” (*idem*: 66). As duas fases antinómicas da experiência exótica, de aproximação e distanciamento, de enlace e estranhamento, envolvem a identificação de uma parte, a redutível, do sujeito com a parte apreensível do objecto ou da situação com que se confronta, mas também o afastamento da parte irredutível do sujeito relativamente à diferença ou parte inapreensível do objecto/situação: “alors, le sujet épouse et se confond pour un temps avec l’une des parties de l’object, et le Divers éclate entre lui et l’autre partie. Autrement pas de exotisme” (*idem*: 67). A dupla dimensão, existencial e etnográfica, do exotismo, ilustrada livremente, como referimos acima, no poema “Conseils au bon voyageur”, surge nestes fragmentos ensaísticos ordenada sequencialmente: o “exote” começa existencialmente por simpatizar com a alteridade, por se familiarizar com a diversidade, mas, uma vez realizada essa aproximação, deverá empreender o movimento inverso, de adoptar a perspectiva que designámos de etnográfica, de se distanciar do objecto apreendido para evitar a assimilação e, com ela, a banalização do que é irredutivelmente diverso de si. Ou seja, para que o protagonista da viagem assegure o exotismo da consciência infantil deslumbrada pelo desconhecido, se descubra no exotismo

polimorfo da natureza e se interesse pelo exotismo singular das culturas (das raças) e seus costumes deverá permanecer livre diante do objecto que percepção ou que descreve, da situação original que experiencia, de fruir as diferenças entre si mesmo e o outro, de praticar a antinomia do duplo movimento de “m’imbiber d’abord, puis m’en extraire” (*idem*: 49), de maneira a que o sujeito e o objecto preservem as suas relativas identidades e diferenças, deverá aspirar, enfim, ao exotismo essencial, “celui de l’Object pour le sujet” (*idem*: 49). Há, no entanto, que sublinhar que para Segalen o momento de empatia, de impregnação, do viajante “exote” na experiência da alteridade é o de uma transitória plenitude subjectiva, de uma intensificação dos seus sentidos e faculdades intelectuais, de uma integral autenticidade da relação de si mesmo com o mundo. Na leitura proposta por David Scott, apoiada na teoria do signo de Peirce, este momento corresponde ao de uma radical semiose, mediante a qual o outro, enquanto portador de um excesso de significação relativamente aos sinais familiarmente conhecidos, devém um “objecto” desafiante, dinâmico de activação do “interpretante”, mobilizando no processo os recursos interiores do sujeito observador (Scott 2004: 59).

Esta teorização de Segalen sobre o exotismo essencial, sinónimo do reconhecimento do “Divers”, ou seja de “tout ce qui jusqu’aujourd’hui fut appelé étranger, insolite, inattendu, surprenant, mystérieux, amoureux, surhumain heroique et divin même, tout ce qui est Autre” (Segalen 1978: 183-4) e do viajante “exote”, protagonista participante e descritor dessa experiência, possui, entre outras possíveis virtualidades, a de poder operar como um dispositivo hermenêutico das narrativas de viagens, como as do próprio Segalen, escritas sob a “regra de Homero” – para utilizarmos a expressão de Todorov na caracterização geral que faz de um modelo de conhecimento do Outro valorizado positiva e idealmente em função do critério da distância geográfica e cultural que ocupa em relação aos códigos do sujeito que o representa (Todorov 2001: 356).² É, pois, a este dispositivo que recorreremos para nos auxiliar na leitura que propomos seguidamente de *Le Pèlerinage aux sources*, narrativa de viagem autobiográfica pela Índia dos anos 30 do século passado, da autoria de Lanza del Vasto, filósofo e activista social cristão, representante e militante no Ocidente da prática política e ética da não-violência teorizada e praticada por Mahatma Ghandi. Espécie

de diário sobre a voluntária distensão dos limites da subjectividade na aprendizagem da acção humana não violenta, *Le Pelèrinage aux sources* reflecte a nostalgia por uma episteme cultural indutora de uma busca radical e comprometida pela dimensão espiritual da vida, que Lanza del Vasto se propõe aprender e cultivar sob o magistério de Gandhi. Esta voluntária procura de um mestre, este assumido abandono de si no encalço de uma fonte viva de inspiração ética, este consciente magnetismo por uma auto reconhecida encarnação da sabedoria mais despojada e desarmante, constitui-se, assim, numa das principais razões desta peregrinação narrada por um “exote” cristão por uma Índia colonizada pelo poder político britânico, mas ideologicamente inspirada por virtualidades axiológicas do substrato dominante cultural hindu.

A leitura desta obra, cujo processo de composição se reporta às deambulações de Lanza del Vasto, entre Dezembro de 1936 e Abril de 1938, primeiro pela ilha de Ceilão e depois pela Península Indostânica até regressar, via Génova, à sua morada na Itália, é, em si mesma, uma viagem de “exotismo no tempo”, para recorrermos a uma das categorias definidoras do conceito proposta por Segalen. Como leitores, regressamos ao longo dos seus oito capítulos a uma época pontuada por ténues sinais de modernidade e marcada por uma atmosfera cultural de fundo mítico, entramos num *illo tempore* de síntese entre o sagrado e o profano que, em muitos aspectos, a complexa cultura hindu preservou até ao século XX. E retornamos a esse tempo por via de uma estratégia narrativa em que se representam os traços vivos dessa antiga e milenar civilização em contraste e analogia com os termos sincrónicos do universo referencial do autor. A predisposição de Lanza del Vasto em se encontrar com a diferença geográfica, étnica, cultural e espiritual hindu e budista, sem contudo abdicar da sua lúcida racionalidade e auto inspiradora vivência cristã, obedece a uma deliberada vontade de se entregar à pura deambulação e tem o seu início no desconhecido e discreto espaço da grande ilha do Ceilão. Como que a assinalar essa ruptura com o seu quadro familiar de referências, o início da narração da viagem é enunciada por Lanza del Vasto por recurso a um procedimento em que se distancia da auto-nomeação do seu eu biográfico e em que se designa como um outro de si. Esta estratégia discursiva, em que por recurso ao demonstrativo com valor indefinido “celui” é dramatizada a focalização

da natureza impessoal e solitária do sujeito do enunciado, serve de expressão à ideia do desejo de auto-renovação existencial em que se moverá doravante o sujeito biográfico da enunciação Lanza del Vasto, exposto à vulnerabilidade, à incerteza e à aparência exótica com que é percebido pela comunidade nativa cingalesa: “Le voici celui qui vient de débarquer: tout seul, tout blanc, tout honteux, tout désespéré, harcelé par ceux qui vendent, par ceux qui promettent, par ceux qui implorent, par ceux qui le veulent mener au temple de Bouddha ou à la maison des femmes” (Lanza del Vasto 1966: 7). O ímpeto de ruptura com o passado – “Il regarde fumer sur l’horizon le bateau qu’il a quitté, dernier fragment d’un monde hors duquel il n’y a plus pour lui q’un futur vide de toute image” (*ibidem*) – é, no entanto, paradoxalmente mitigado pelo afloramento de um sentimento de nostalgia pela infância enquanto revivescência da originária percepção da novidade do mundo. Nesse processo, inaugura-se e descreve-se a ocorrência do momento positivo de uma experiência exótica inventariada por Segalen, a do deslumbramento infantil pela descoberta – neste caso pela redescoberta – do contacto com a realidade desconhecida, prefiguração ou promessa da intensidade do que está para ser vivido ao longo da vagabunda peregrinação de Lanza: “Cette plage tropicale m’a rendu le murmure des plages de l’enfance. (...) Les pieds frais de mon enfance me sont revenus dans cette écume ou je patauge” (*idem*: 8).

É sob o duplo signo da vagabundagem e da peregrinação que se desenvolve quer a viagem narrada por Lanza, quer a própria estrutura da diegese. O propósito da viagem é, no plano da história auto biografada, anunciado pelo seu autor quando, já no sul da Índia, em Madurai, e após se encontrar com discípulos de Gandhi, lhes comunica que “je ne venais de si loin que pour le grand désir de voir leur maître, lui demander son enseignement et lui offrir mon service” (*idem*: 44). Definido o objectivo, é, porém, deixado ao arbítrio do acaso o *modus operandi* de o alcançar bem como todo o horizonte do possível que a partir dele se projecta. Disso nos dá conta Lanza aludindo a uma circunstância particularmente pungente, quando, ao se reportar à sua involuntária entrada num Tibete vedado aos ocidentais, num “petit pré bordé d’agaves” (*idem*: 313), quase soçobrando de doença e exaustão, declara em jeito de auto exame e balanço de vida: “j’ai toujours préféré le voyage au but du voyage”

(*idem*: 321). Este mote surge, aliás, ilustrado por várias representações de episódios protagonizados por Lanza. Como sucede, por exemplo, com o que dá origem à sua não programada e prolongada estadia, em Shrirangam, onde se situa “le plus grand temple de toute l’Inde, la forteresse e Vishnou” (*idem*: 86) e cuja visita servirá de referência à ordenação da matéria diegética do terceiro capítulo da sua narrativa. Equivocado por uma informação displicente quanto ao destino de um autocarro que o deveria levar a um outro templo, que “creuse et couronne à la fois le rocher qui domine la ville” (*idem*: 85), o de Trichinopoly, Lanza escreve: “Ces bonnes gens n’ont pas compris ce que je voulais dire et maintenant Dieu sait où nous allons” (*ibidem*). E acrescenta “Mais il suffit que dieu le sache. Et je n’a pas l’habitude de m’ingérer dans les événements quand je remarque chez eux l’intention de suivre leur cours sans tenir compte de mes projets. Je laisse alors les événements s’expliquer jusqu’au bout, afin de ne pas manquer ce qu’ils ont à m’apprendre” (*ibidem*).

É então de realçar que a própria composição da diegese desta narrativa de viagens se faz de acordo com um processo de escrita que parece reproduzir o duplo mas discreto movimento da peregrinação e de vagabundagem. Seguindo o primeiro dos dois movimentos, *Le Pelèrinage aux Sources* surge-nos autobiograficamente ordenada segundo uma narração ulterior, isto é, escrita posteriormente à viagem propriamente dita do seu autor. A parca utilização de entradas diarísticas com precisas indicações cronológicas, apenas sete nos cerca de dois anos e meio que durou a realização da viagem, é disso indício. Esse tipo de narração persegue um dos fins do próprio acto de peregrinar, o de alcançar um desígnio, neste caso o de representar de modo encadeado e sucedâneo o percurso realizado pelo peregrino Lanza em demanda de um ser humano sábio, Gandhi, “celui qui seul dans le désert de ce siècle a montré une pointe de verdure” (*idem*: 150), para com ele aprender a “Oehimsâ: la doctrine et la pratique de la non violence” (*idem*: 173) e regressar renovado e instruído ao seu lugar de origem. A diegese obedece pois a uma progressão encadeada no que diz respeito à disposição dos episódios da experiência autobiográfica do seu narrador, peregrina, por assim dizer, entre os seus momentos nucleares, muitos deles com marcas de exotismo, configurando uma totalidade narrativa coerentemente ordenada. Mas o

interessante é que no interior desta estruturação regular, pontuada por micro narrativas que têm como protagonista o narrador sujeito da enunciação Lanza del Vasto, há um outro movimento de diegese, o da errância discursiva que vagabundeia de modo ensaístico pelas mais diversas temáticas, etnográfica, cultural, religiosa, moral, artística, histórica, social, política. Assim, por exemplo, a propósito da abrupta diferença na informação sobre a realidade que lhe é dada pelo brâmane com quem Lanza fizera amizade em Madurai e que, sem uma tutela prosélita, o guiou na sua aprendizagem de uma vida errante de desapego – encontro que configura a temática narrada no segundo capítulo –, a diegese evolui para uma dissertação sobre as origens e implicações, no plano do conhecimento em geral, da aritmética e da álgebra “des sciences indiennes transmises jusqu’à nous par les arabes avec dix siècles de retard” (*idem*: 55). Nessa digressão, Lanza explica que foi na Índia que foi inventado o zero, “ce trou du moyeu [grâce a qui] tourne la roue admirable des chiffres” (*idem*: 56), o que “conduisit à la découverte des nombres négatifs et surtout à celle de l’infini mathématique, inquiétant object que les Grecs avaient toujours rejeté parce qu’il contrariait leur attachement aux perfections fermées et aux grandeurs à la mesure de l’homme” (*idem*: 57). Esta dissertação prolonga-se por notáveis parágrafos de erudita e finíssima análise contrastiva entre as mundivisões grega e indiana assentes nesta antinómica concepção abstracta dos números, evoluindo para considerações sobre a lógica e a teoria da música. Constitui-se, também, por isso, num dos muitos exemplos que ocorrem nesta obra do que podíamos considerar, seguindo a lição de Segalen, como sendo uma aproximação exotista ao cerne do sistema de pensamento extrínseco às referências epistémicas da cultura do seu autor. Aproximação que justapõe as duas modalidades do pensamento teórico grego e hindu, ambas igualmente válidas nos seus prolongamentos disciplinares e nas suas aplicações práticas, mas em que sobressai a validade desmerecida, desvalorizada, ignorada ou mal interpretada da segunda delas, e que Lanza justamente trata de resgatar. Assim, se os “Indiens définissent pour la première fois d’une façon précise l’infini”, se possuem “une Logique qui ne le cède en rien à celle d’Aristote”, se “en psychologie, en esthétique, en linguistique, en poétique, dans la science érotique et dans la science ascétique ils se montrent analystes pointilleux et classificateurs infatigables” (*idem*:

58), a sua aptidão, porém, “pour les sciences exactes disparît dès qu’il sagit pour eux de formuler une date. On dirait que la nature fuyante du temps se communique alors à leurs chiffres qui molissent, coulent les uns dans les autres et finissent par s’évaporer” (*idem*: 59). Isso ficar-se-ia a dever, segundo Lanza, a uma espécie de indiferença metafísica e axiológica para com o que é da ordem do contingente e do acidental e não à “confusion mentale ni au vague à l’âme” (*ibidem*) da cultura hindu. O que definimos por “vagabundagem diegética” é retomada após esta digressão, e é com sentido de humor que Lanza recupera a narrativa suspensa no ponto que lhe tinha dado origem, o da díspar informação sobre a idade que o brâmane se atribuía a si mesmo: “Toutes les opérations et combinaisons possibles avec les nombres concrets, négatifs, fractionnaires, figures ou transfinis, et même la solution de l’équation de l’ennième degré ne nous permettraient pas de trouver l’âge du Brahmane fainéant” (*idem*: 60). No quadro da análise em curso, esta deambulação discursiva é também ela uma demonstração das virtualidades operativas do conceito de exotismo de Segalen na sua tensa e complementar dualidade de significados, representativa das suas vertentes subjectiva e objectiva, isto é, enquanto conceito que designa uma experiência existencial, mas também enquanto operador hermenêutico de alcance etnográfico. São de facto variadas e múltiplas as descrições em que Lanza del Vasto, apoiando-se na sua observação e no seu estudo, dá a conhecer, com o distanciamento e aproximação requeridos ao trabalho do etnógrafo, mas sem o fazer de modo disciplinarmente assumido, aspectos capitais da cultura indiana hindu e da cultura cingalesa budista. Veja-se, por exemplo, a descrição da quarta das setes muralhas, “le mont d’ amour”, do templo de Vixnu em Shrirangam. A imagem insólita, para os padrões religiosos ocidentais de ali se representar um caos de figuras esculpidas em posições explicitamente lascivas e de cunho sexual – “Liés par couples ou s’accouplant par tas (...) couchés, debout, à quatre pattes, la tête en bas (...) ils s’culbutent, se lèchent, se rient, se tirent la langue, s’enfourchent, se titillent, se chevauchent” (*idem*: 103) –, que não deixa obviamente de causar espanto ao viajante ocidental, é concluída com a descrição da não menos espantosa e contrastante atitude do comportamento dos transeuntes nativos, misto de indiferença e de habituação pelo que é tido como a demonstração do poder da voluptuosidade carnal:

Enfants s'acheminant vers l'école, femmes dont l'oeil ne glisse ni à droite ni à gauche, tandis que leur tête supporte la charge du panier, moines vêtus de rose, à la tête rasée (...), ils entrent et sortent par ce portail comme ils sont sortis du ventre de leur mère, pour entrer un jour dans celui de la mort, tandis que la tour passionnée brûle comme un bûcher funéraire dans le soleil. (*ibidem*)

Esta vertente etnográfica do exotismo da escrita de Lanza del Vasto não se limita a ser aproximativa em relação ao objecto da sua observação. A qualidade literária do discurso, indo além de um anódino exercício descritivo sobre traços pertinentes de outra realidade cultural, dá expressão à profundidade da análise das situações enunciadas, corresponde a um procedimento de elucidação, tanto quanto possível isento de preconceitos, sobre a razão de ser e o significado do que se dá como aparentemente ininteligível para o olhar de um ocidental. Daí decorre que a deambulação dessa escrita, assinalada graficamente pela disposição enumerada e fragmentada por unidades autónomas e discretas de significação, por memórias descritivas de monumentos, paisagens, ambientes, apontamentos ensaísticos, exegeses filosóficas, reflexões espirituais, micro narrativas autobiográficas, se incline, de quando em vez, à pedagógica explicação do dado exótico para os quadros de representação de um potencial leitor não familiarizado com a cultura indiana. É assim que ao fragmento sobre a descrição de o “mont d’amour” segue-se um outro que fornece uma explicação sobre o sistema de crenças e os preceitos espirituais a que deviam obedecer os artistas que se dedicavam à sua representação. Estes tinham de observar a “Règle des Imagiers”, um conjunto de trinta e duas normas baseadas na compreensão do *Atharva-Veda* e adequadas à prática de uma atitude espiritual de desapego e transcendência em relação ao objecto esculpido, motivo pelo qual, segundo Lanza, “l’inspiration de ces images ne peut être attribuée ni aux débordements de la fantaisie ni au dévergondage luxurieux” (*idem*: 105).

Esta necessidade de demonstrar o dado exótico ocorre com frequência em diversos planos, com variável extensão e profundidade de pormenor, por recurso a elementos de comparação ou analogias remissíveis ao universo cultural do autor. Isto significa que apesar de Lanza no decurso da sua errante estadia pela Índia e Ceilão ter adoptado costumes e práticas nativas com a indeclinável e íntima vontade de prosseguir uma prática de vida

despojada, desapegada e inspirada pela doutrina da não-violência professada por Gandhi, apesar do tom genericamente apologético que utiliza ao longo da sua narrativa para com a cultura e o modo de vida dos povos com quem convive, a sua atitude não é a de um “assimilé”, para utilizarmos a categorização de Todorov. De facto, o que comanda a demanda de Lanza é o seu congenial e irreduzível carácter franciscano, é a sua inquiridora e ascética espiritualidade cristã tingida pela sua refinada cultura filosófica e estética do mundo ocidental. Assim, no plano das descrições a que se entrega da arquitectura dos templos e dos edifícios indianos, em geral feitas com grande grau de pormenor e com elevada eficácia e beleza iconográfica, Lanza recorre, por vezes, aos seus próprios parâmetros de representação cultural e religiosa para avivar, não para neutralizar, a singularidade das suas características espaciais e físicas. A sua percepção desses monumentos é, portanto, a de um “exote” que se deixa espantar e maravilhar pela sua aparência, mas à qual justapõe evocações com origem no seu manancial imagético, mítico, estético e religioso. Um templo de Xiva em Madurai, com todas as suas labirínticas proporções e visitado por multidões de crentes, sugere-lhe “la vision du Temple de Jérusalem où tout Israel se rendait pour la Pâque, au temps em que Jésus enseignait dans la cour des Gentils” (*idem*: 30). Também a brancura do edifício “une cathédrale sous le ciel bleu” (*idem*: 256) do Tadj Mahal, visível depois de passar por vários pórticos e acessível pelo pavimento de um avenida de água bordejada por uma aliança de “herbes et des marbres” (*idem*: 257), fá-lo pensar “au vaste et vert pourpris du Dôme de Pisa” (*ibidem*); já a combinação “des marbres e des eaux” (*ibidem*) o leva a recordar Veneza e o “Palais des Doges” (*ibidem*), enquanto que a “géométrie de verdure et de pierre, de fontaines contenues et de plantes dirigées” (*ibidem*) lhe indiciam “la royale serenité real du parc de Versailles” (*ibidem*). Ainda no plano estético e arquitectónico, o exemplo mais curioso desta coexistência de percepções discretas que, num certo sentido, definem a experiência exótica tal como é descrita por Segalen, é a que ocorre aquando da descrição que Lanza faz da igreja de S. Francisco de Xavier, em Goa. O exotismo deste templo radica no modo como a sua arquitectura barroca é por ele apreendida, como se as características exuberantes do seu estilo estivessem melhor integrados no ambiente de uma Índia remota do que

propriamente no território europeu das suas origens, isto é, como se o seu conhecimento prévio surgisse revalorizado e renovado na sua original constituição por efeito da sua exorbitante transferência espacial.

Sous la coupole du ciel tropical porté par les cumulus de nuées d'où le soleil fait parfois jaillir des rais de bronze, parmi les banyans lustrés, enrobés de lianes, les bananiers à la pourpre fleur héraldique, les éléphants voûtés sur leurs cinq colonnes en mouvement, le flamboiement perpétuel des bûchers, la coulée des fleuves et des peuples, la façade baroque ne s'élève pas comme un artifice présomptueux et ridicule, mais comme l'exacte définition de la monstrueuse et creuse grandeur des choses créées. (*idem*: 471)

Mas é no plano da vivência religiosa, espiritual e existencial que a tensão dialéctica da experiência do “exote”, concebida por Segalen como oscilando entre o estranhamento encantatório perante a novidade do dado objectivo e a refacção ou atrito à sua total integração pelo sujeito (viajante) do conhecimento, surge mais frequentemente narrada por Lanza del Vasto em *Le Pèlerinage aux Sources*. De um modo geral, isso ocorre em situações de colóquio, de interacção entre Lanza e modelos pessoais da sabedoria humana – eremitas, filósofos, yoguis –, protagonistas de uma elevada realização espiritual, praticantes do modo de vida despojado, desapegado a que aspira o autor. Tal experiência ocorre, por exemplo, no diálogo sobre a unicidade de Deus que mantém com “l’homme marqué au front du signe de Vishnou” (*idem*: 111) que, ao falar de l’abandon de la volonté propre, (...) usait des mots qui paraissaient tiré de *l’Imitation de Jesus-Christ*” (*ibidem*), emitia juízos ressonantes da teologia de Santo Agostinho e que acerca da Pessoa Divina “ne différait nullement de ce qu’enseigne Thomas dans la *Somme*. Enfin, il réservait comme font unanimement les Pères et Ruysbroeck, l’Admirable dans ses *Noces Spirituelis*, la différence spécifique qui subsiste jusque dans l’extase et l’union, entre l’âme humaine et la nature de Dieu” (*idem*: 111-2). Como noutros episódios, esta micro narrativa de um colóquio ocorrido na açoteia da morada daquele homem “de grands yeux ténébreux et doux comme ceux d’un cheval” (*idem*: 111), cujo pensamento, denso e elaborado, denotava ser próprio de um filósofo, este relato de um encontro que tem por motivo um diálogo de conteúdo metafísico entre dois pensadores adeptos de dois discretos sistemas religiosos, o cristão católico e o védico

hindu, opera como uma introdução para uma encadeada digressão erudita sobre aspectos peculiares e subtis de ambos sistemas teológicos, com ênfase na explicitação do segundo deles. Sem deixar de apontar as suas dissemelhanças, Lanza realça a comum crença teísta de ambos os sistemas por recurso à analogia, em particular quando se dedica a uma especiosa reflexão comparada sobre a trindade do dogma católico e a tripla forma da trindade hindu de Brama, Xiva e Vixnu (fragmento 26 do terceiro capítulo). O mesmo procedimento narrativo, enunciator da experiência do “exote” que faz uso das suas referências culturais para decodificar uma circunstância particular da sua participação num acontecimento vital da viagem que protagoniza, é utilizado por Lanza a propósito da visão religiosa e estética que comunica ao se juntar às colunas dos peregrinos hindus em demanda das fontes do Ganges e do Djamna, os rios sagrados do hinduísmo, símbolos materiais, exteriores ao seu próprio sistema de crença católico, porém representativos, no contexto da sua íntima peregrinação espiritual, do valor religioso que atribui à origem, à natureza e ao fim último da vida:

Je rattrape les colonnes des pèlerins (...). Je les retrouve et reconnais tous, tous ces Pères-Eternels, ces Moises, ces Noés, ces Jobs et ces Melchisédes, le Bienheureux Jean Baptiste, les Apôtres saint Pierre, saint Paul et tous les saints, ceux que Duccio figura, ceux que Giotto peignit, ceux que forma Michel-Ange. (*idem*: 297)

Os exemplos poderiam multiplicar-se. Há porém que destacar aquele que nos parece ser o mais representativo e que serve de modelo à prevalência do traço dominante do “exote” no viajante Lanza em peregrinação pela Índia com o fim de se despojar, de se renovar existencial e espiritualmente e de se encontrar com Gandhi para se iniciar no exemplo do seu magistério de vida. Este último objectivo será alcançado e evocado por Lanza, no estilo nómada que caracteriza a composição da sua narrativa, no capítulo IV, “Wardha ou trois mois chez Gandhi”, e também no penúltimo capítulo, o VII, “D’Almora à Ceylon ou les chemins du retour”, já depois de ele ter alcançado uma das fontes dos dois rios sagrados, a do Dajmna. A relação discípulo/mestre configura a narrativa desse encontro, relação fundada não tanto no auto reconhecimento do neófito para com a

superioridade ética e espiritual do outro, mas na singularidade exemplar das virtudes que este outro personifica e a quem se tributa incondicional confiança. Gandhi é-nos assim apresentado nos seus traços físicos por antítese com os de um carismático e possante líder político, como os de alguém que, na aparente fragilidade da sua avançada idade, inspiradora de simpatia e ternura, comunica uma vivaz e desarmante força de percurso de vida. Ele é aquele que conhecendo “la dure loi de l’ amour, dure et claire comme un diamant” veio mostrar “le pouvoir sur cette terre de l’Innocence absolue. Il est venu prouver qu’elle peut arrêter les machines, tenir tête aux canons, mettre en péril un empire” (*idem*: 150). Aos traços humanos da acção política e ética de Gandhi, lutador não violento pela independência total da Índia, mas também pela eliminação do regime de castas e pela reabilitação e devolução integral da dignidade humana aos párias, reformador das ancestrais e férreas leis de Manu, promotor de um regime de autarcia económica, de igualdade de deveres e direitos e de liberdade de pensamento e de culto, a este Ghandi político e revolucionário, inspirador dos movimentos de independência anti-coloniais, Lanza faz justapor a imagem de um Gandhi sábio que lança as bases “d’une nouvelle constitution civile, d’un nouveau développement économique ainsi que d’une nouvelle culture” (*idem*: 166), que se propõe “enseigner à tous le devoir et le pouvoir de la non-violence” (*idem*: 158) com base no postulado que “la non-violence n’est pas chose qu’on réalise mécaniquement. Elle est la plus haute qualité du coeur. Mais d’ailleurs elle s’acquiert par la pratique” (*idem*: 185). A esta imagem de um Gandhi sage comprometido com causas éticas, políticas e sociais, Lanza imprime-lhe um traço messiânico e redentor de uma humanidade vítima da sua violenta e dissentida condição secular: “Il est venu sur terre nous porter cette nouvelle de l’au-delà où rien ne change” (*idem*: 150). É neste contexto de epifania e inspiração, após ter sido tocado pela personificação humana dos valores morais e espirituais que o levaram a demandar a Índia, que Lanza se rende, por assim dizer, ao que designa em termos cristãos de “boa nova”: sob o influxo do magistério do seu mestre, que a seu pedido o rebaptiza com o nome hindu de Shantidas, “Serviteur-de-Paix” (*idem*: 235), tomará essa boa nova como guia de vida e como a sua principal missão a difundir no Ocidente. Essa epifania, essa rendição, essa confirmação da mais íntima busca existencial de

Lanza, não se traduzem, porém, numa abdicação da sua vontade, menos ainda numa conversão religiosa. Lanza não abdica da sua vontade íntima porque, contra o próprio conselho e desejo iniciais de Gandhi, receoso pela segurança e vida do seu discípulo, ele empreenderá, depois da sua estadia em Wardha, a ritual peregrinação hindu às fontes do Djamana e do Ganges, algo que o próprio Gandhi, por temer os efeitos de uma insuportável publicidade em seu redor, nunca realizará. Mas Lanza não se faz também sujeito de uma conversão religiosa ao hinduísmo. De facto, a sua ritual peregrinação às fontes dos rios sagrados hindus projecta-se sob a figura do oximoro. Num certo sentido nela se dá corpo à ambivalência do viajante “exote” que se redescobre na distensão dos seus parâmetros de autoconhecimento e de experiência na pele de um outro sem renunciar à irreduzível condição de si. Lanza parte de Wardha como peregrino cristão a caminho das fontes do rio sagrado da religião hindu, mas é também na condição de discípulo cristão que se oferece como transubstanciado mediador do seu mestre hindu para concretizar esse ritual religioso exótico para os códigos do seu próprio sistema de crenças. Ao despedir-se de Ghandi, Lanza diz-lhe: “je pars à votre place: vous partez avec moi: j’emporte avec moi votre chère regard: et vou verrez par mes yeux la sainte source du Gange” (*idem*: 252).

De facto, assoma com vigor no espírito cristão de Lanza o traço “exote” do viajante que, apesar de se encantar – “Ce peuple se montre incapable de colère, d’ironie et de vulgarité, en quoi il diffère tant de nôtres”³ (*idem*: 144) –, de dialogar sem preconceitos raciais, ideológicos e culturais até ao ponto de se integrar na alteridade etnográfica e cultural que visita e o acolhe – “J’avais entrepris le pèlerinage aux Sources pour me pénétrer des traditions du pays où je voulais m’établir” (*idem*: 389) –, resiste à dissolução das suas inalienáveis referências religiosas, filosóficas e culturais e a converter-se num “assimilé”. Por isso, Lanza rejeita não só a doutrinação apaziguadora da mística hindu – “cet air n’est pas celui que ma poitrine demande. Il y a en moi une inquiétude chrétienne qui se préfère, quoique boiteuse, à la sérénité parfaite dont je vois le modèle ici” (*idem*: 143), diz a propósito da possibilidade de ser elucidado nas suas dúvidas metafísicas pelo eremita, o “Bienheureux” que visitara em Ramana –, como também os frutos da sua perseverante e bem sucedida iniciação no Yoga – “J’avais entendu de loin le chant des Sirenes. Mais

d'avance je m'étais fait lier au mât (...) Mon bateau sourd tint sa route et passa. Ainsi échappai-je au péril du bonheur infini" (*idem*: 388). A sua indeclinável vontade em se dirigir para Wardha e se reunir e aprender com Gandhi quer o princípio da "Svadeshi", da auto-suficiência individual, materializada simbolicamente na confecção das suas próprias vestes, como condição da independência colectiva, quer a doutrina e a prática da "Ahimsa", da não-violência, tem aliás uma razão última de ser: "Oui, pour y apprendre à devenir meilleur chrétien" (*idem*: 144).⁴ Poder-se-ia então falar aqui de um exotismo espiritual, tão sublime no tremor que inspira em Lanza – "Et tandis que le vieil homme [Ghandi] m'interroge et me sourit, je me tais; je fais effort pour ne pas pleurer (*idem*: 150) – quanto na experiência do exotismo da beleza e magnitude das paisagens naturais que percorre e contempla em estado de assombro, mas também de alienação:

Toute l'étrangeté, toute l'énormité de la terre où je suis se révèle à moi soudain. Je l'ai devant moi toute, avec ses plaines interminables, ses monts sauvages, ses jungles, ses fleuves, ses fauves, ses peuples inconnus. Je me sens de nouveau petit, frêle, seul comme à l'heure que je débarquai, n'ayant rien derrière moi que la mer et séparé par elle tout ce qui me fit, de tout ce que j'aimai, de tout ce que je fus; et rien devant moi qu'un demain sans image. (*idem*: 109)

Para concluir, e fazendo ainda apelo à noção geral de exotismo tal como Victor Segalen a entendeu, como celebração do diverso a um tempo absorvente e refractária na sua livre experiência da alteridade, reteríamos a lição de que *Le Pèlerinage aux Sources*, na sua plural composição discursiva se oferece como uma singular representação autobiográfica de uma demanda existencial com acentuada tonalidade ética e espiritual, como um épico testemunho de um "exote" que regressa à evidência⁵ de que, uma vez descoberta e alcançada a própria finalidade da sua peregrina vagabundagem, "la raison du voyage l'emporta", porque "la raison du voyage c'est le retour" (*idem*: 388).

Bibliografia

Scott, David (2004), *Semiotics of Travel. From Gauthier to Baudrillard*, Cambridge, Cambridge University Press.

Segalen, Victor (1986), *Essai sur l'Exotisme. Une Esthétique du Divers*, Paris, Fata Morgana [1978].

-- (1996), *Stèles*, Saint-Amand, Gallimard, [1973].

Todorov, Tzvetan (2001), *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Saint-Amand-Montrond, Éditions du Seuil [1989].

Vasto, Lanza del (1966), *Le Pèlerinage Aux Sources*, Paris, Livre de Poche [1943].

-- (1956), *Principes Et Préceptes du Retour A L'Evidence*, Lagny-Sur-Marne, Éditions Denoel [1945].

José Eduardo Reis é professor associado na UTAD onde lecciona na área dos estudos literários. É investigador do ILC da FLUP onde tem prosseguido investigação em torno dos estudos sobre a utopia. É mestre em estudos literários comparados com uma tese sobre a influência de Schopenhauer na obra literária de Jorge Luís Borges e doutor em literatura comparada com uma dissertação sobre o espírito da utopia nas culturas literárias portuguesa e inglesa (FCG/FCT, 2007). É autor de vários artigos, ensaios e capítulos de livros na área da literatura comparada, com incidência na temática da utopia, membro do conselho de direção das revistas, Letras Vivas, Nova Águia e Cultura entre Culturas. É colaborador nos seminários de tradução de Poesia Viva – Poetas em Mateus.

Notas

¹ “Stèles” é um termo que evoca, nas palavras de Segalen, “des monuments restreints à une table de pierre, haut dressé, portant une inscription. Elles incrustent dans le ciel de Chine leurs fronts plats” (Segalen 1996:21)

² Todorov designa esta “regra” com o nome de Homero por considerar o poeta grego o primeiro exotista, aquele que, contrariamente ao nacionalista – tutelado, em conformidade com o teor da respectiva obra, por Heródoto – tende a valorizar as culturas dos povos distantes e a considerá-los como idealmente discretos. Escreve Todorov:

Au chant XIII de l’Iliade, Homère évoque en effet les Abioi, alors la population la plus éloignée parmi celles que connaissent les Grecs, et les déclare «les plus justes des hommes»; et au chant IV de l’Odysée il suppose qu’«aux confins de la terre (...) la vie pour les mortels n’est que douceur». En d’autres termes (...) pour Homère le pays le plus éloigné est le meilleur: telle est la «règle d’Homère», inversion exacte de celle d’Herodote. Ici on chérit le lointain parce qu’il est lointain. (Todorov 2001: 356)

³ Ainda a este propósito, escreve Lanza: “On s’explique difficilement qu’un peuple aussi sage, aussi tendre, aussi bienveillant que l’Hindou ait pu s’accoutumer à se faire de pierre à tant de révoltante misère” (Vasto 1996: 210).

⁴ O magistério espiritual do hinduísmo de Gandhi na prática cristã de Lanza é de algum modo especular e tutelado pela figura do quiasmo em relação à influência que o magistério espiritual da doutrina cristã teria exercido na prática hindu de Gandhi:

Chez Gandhi aussi c’est un souffle chrétien qui a reveillé les vertus hindoues. Les rêveries évangéliques de Tolstoi lui donnèrent le premier choc et l’amenèrent à formuler sa doctrine sociale. La lecture approfondie des Evangiles le confirmèrent dans sa voie. Il songea bien à se faire baptiser. La fréquentation des Chrétiens ne lui inspira pas le désir d’être des leurs. Les divers accommodements qu’ils ont trouvé avec le ciel n’étaient pas de nature à satisfaire sa soif d’absolu et de réalisation. Mais quelques unes des évidences chrétiennes l’ont frappé et marqué. D’autre part sa promptitude à l’action, son sens de l’opportunité historique, sa puissance d’organisation constituent en lui des qualités tout occidentales. Tout cela fait de lui un personnage souverainement universel. Son enseignement s’adresse à tout le monde et son succès nous intéresse tous pour des raisons qui n’ont rien de politique. (Vasto 1966: 222-3)

⁵ Parafraseamos aqui o título de um dos livros emblemáticos de Lanza del Vasto *Principes et Préceptes du Retour À L’Evidance* (1945), escrito sob a forma de aforismos para servir de guia ético e espiritual à prática da vagabundagem e cujo processo de composição foi terminado no decurso da sua errância pela Índia.