

universidade federal fluminense
instituto de ciências humanas e filosofia
programa de pós-graduação em psicologia

danichi hausen mizoguchi

amizades contemporâneas: inconclusas modulações de nós.

niterói

2013

danichi hausen mizoguchi

amizades contemporâneas: inconclusas modulações de nós

tese apresentada ao curso de doutorado em psicologia do programa estudos da subjetividade, da universidade federal fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em psicologia

orientador: professor doutor luis antonio baptista

niterói

2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

M685 Mizoguchi, Danichi Hausen.

Amizades contemporâneas: inconclusas modulações de nós /
Danichi Hausen Mizoguchi. – 2013.

220 f.

Orientador: Luis Antonio Baptista.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.

Bibliografia: f. 206-220.

1. Amizade. 2. Subjetividade. 3. Capitalismo. I. Baptista, Luis

danichi hausen mizoguchi

amizades contemporâneas: inconclusas modulações de nós

tese apresentada ao curso de doutorado
em psicologia: estudos da subjetividade,
da universidade federal fluminense,
como requisito parcial à obtenção do
título de doutor em psicologia.

niterói, 14 de junho de 2013.

professor e orientador luis antonio dos santos baptista, dr.

(universidade federal fluminense)

profa. tania mara galli fonseca, dra.

(universidade federal do rio grande do sul)

profa. analice palombini, dra.

(universidade federal do rio grande do sul)

prof. marcelo santana ferreira, dr.

(universidade federal fluminense)

profa. claudia elizabeth abbês baeta neves, dra.

(universidade federal fluminense)

agradecimentos.

Talvez não se trate – por mais que assim se deva indicar – de agradecer: não há declaração de penhora ou sentimento de obrigação à retribuição. Evidentemente, não se trata de algo – como, aliás, sói ocorrer – que caiba nos padrões exigidos aos elementos pré-textuais de um trabalho acadêmico. E, sem mais explicações, mesmo se tratando de algo que transborda as palavras e não cabe em nomes próprios, ei-los, incabíveis e fundamentais pontos declarados de passagem às passagens de mundo que logo irão advir:

Alice De Marchi Pereira de Souza, Ivan Gilberto Borges Mizoguchi, Denise Costa Hausen, Mayume Hausen Mizoguchi, Iuri Hausen Mizoguchi, Lara Hausen Mizoguchi, Toshio Mizoguchi, Samir Arrage, Samantha Antoniazzi, Luis Antonio dos Santos Baptista, Mateus Cunda, Marília Jacoby, Vicente Cunda, Manoel Madeira, Pablo Francischelli, Luana Pagin, Leon Francischelli, Rodrigo Lages, Iacã Macerata, Noelle Rezende, Fernando Ruivo, Tiago Régis, Vitor Régis, Alexei Indursky, Gabriel Rezende Lacerda, Lucas Alvares, Paula Goldmeier, Carina Levitan, Carolina Cony, Letícia Poitevin, Carlos Augusto Piccinini, Guilherme Petry, Alexandre Kumpinski, Luis Artur Costa, Maíra, Augusto de Bragança, Pedro Engel, Liane Espírito Santo, Cora Soares Penter, Luciana Knijnik, Felipe Diniz, Raquel Ritter, Cristiane Knijnik, Beatriz Adura, Alessandro Gemino, Rafael Dias, Cecília Coimbra, Tania Mara Galli Fonseca, Claudia Abbês, Marcelo Ferreira, Analice Palombini, Carolina De Marchi Pereira de Souza, Miriam De Marchi, Luiz Fernando Reginato, Fernando Lanzer Pereira de Souza, Bárbara Conte, Aquiles Indurski, Giordanna Indurski, Eurema Gallo, Ronaldo Moraes, Alice Moraes, Alice Costa Porto.

Aos amigos e ao mundo, um convite persistente e inominável.

resumo.

A presente tese de doutorado intenta problematizar a tensão recorrente nos modos de subjetividade do presente, apostando nas amizades como pontos cruciais – mas jamais únicos ou primordiais – de um jogo biopolítico vital e ininterrupto. Desacreditada da certeza que sufoca a história em um suposto fim, trata de engendrar uma ética da estranheira a fim de passar junto a um mundo que simultaneamente estranha e aclara a força subjetiva do capital e dá passagem a que algo diferente desta mesma força possa ser inventado. Fazendo valer a experiência – em um sentido inspirado majoritariamente em Walter Benjamin e em Michel Foucault – como recurso metodológico, o presente trabalho erige da minúcia do cotidiano a matéria-prima a partir da qual o poder e a vida tratada como obra de arte atualizam as possibilidades presentes e contemporâneas da amizade e do mundo. Assim, encontram-se modulações variadas e comuns da amizade, atravessando e compondo um trajeto fragmentário e infindo o qual jamais escapa de acreditar e persistir na realização de um mundo que valoriza e abre espaço a que algo diferente do inferno do fim da história possa ser vislumbrado e criado.

abstract.

The present Phd paper seeks to discuss the often tension of subjective manners of today, aiming on friendships as crucial aspects - though never unique nor essential – of a vital and continuous biopolitical game. Unsure of a certainty that suffocates history in a supposed end, it creates an ethics of the unfamiliarity in order to approach a world that simultaneously clarifies and confounds the subjective force of the capital and allows something different of this same force to be created. With the experience - in a sense majorly inspired by Walter Benjamin and Michel Foucault - as a valid methodology resource, the present work establishes primary elements amongst daily details from which power and life as a work of art renovate the present and contemporaneous possibilities of friendship and of the world. Therefore there are usual and various modulations of friendship crossing and composing a fragmented and endless path which will never escape from persisting and believing in the attainment of a world that values and gives way to something different from hell and the end of times to be envisioned and created.

résumé.

Cette thèse de doctorat essaye de problématiser la tension fréquente dans les formes de subjectivité du présent, en pariant sur les amitiés comme points cruciaux – mais jamais uniques ou primordiales – d’un jeu biopolitique vital et ininterrompu. Discréditée de la certitude qui étouffe l’histoire dans une fin supposée, cette thèse vise engendrer une éthique de l’étrangeté à fin de se joindre à un monde qui, de manière simultanée, trouble et éclaire la force subjective du capital et qui permet l’invention de quelque chose différent de cette force. Ce travail met en relief l’expérience – dans un sens inspiré notamment sur Walter Benjamin et Michel Foucault – comme outil méthodologique, et érige des minuties du quotidien la matière brute à partir de laquelle le pouvoir et la vie comprise comme œuvre d’art actualisent les possibilités présentes et contemporaines de l’amitié et du monde. De cette manière, ce travail aborde des modulations variées et communes de l’amitié, de façon à traverser et composer un parcours fragmentaire et sans fin, lequel n’échappe jamais de croire et de persévérer dans la réalisation d’un monde qui met en valeur et ouvre espace à envisager et créer quelque chose différent de l’enfer de la fin de l’histoire.

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.

(Ítalo Calvino, *As cidades invisíveis*)

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado e ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte?

(Michel Foucault, *Sobre a genealogia da ética*)

sumário.

1. crisol	p. 12
2. epistemologia da estrangeiridade.....	p. 28
3. inconclusas modulações de nós	p. 60
4. detrás da janela.....	p. 201
5. referências	p. 206

1. crisol.

Era claríssimo o vaticínio de Francis Fukuyama: a história acabara. O cenário era apoteótico para alguns, o cenário era catastrófico para outros. De todo modo, aos que não se compraziam daquele estado de coisas, nada mais: restava-lhes acatar os búzios jogados no tabuleiro de outrem, comemorando e exibindo o gesto poético, caquético e démodé de ser gauche na vida. Sob a assertiva dura e definitiva, dava gosto a muitos crer e divulgar que doravante seria o capital e só ele – vitorioso dono do mundo ladeado por escombros de um muro, cortinas oxidadas e barbas postas de molho em uma ou duas ilhas há muito sem futuro. À moda de um célebre manifesto recauchutado, a detecção do fim da história sorratamente exortava: liberais do mundo, combatei-vos. E todos – agora frenéticos empresários de si – punham-se a digladiar, mesmo quando juntos, como se amanhã fosse tão somente um outro nome para hoje.

De fato, certa modulação da dialética materialista se enfraquecia em recentes ocorrências marcantes: o ritmo germânico das marteladas pusera no chão o muro que por vinte e oito anos separara duas enormes ideologias, a sólida cortina soviética vazava o ferro das fronteiras para um admirável mundo novo repleto de cálidas guerras, bocejos incrédulos contaminavam a excitação das horas e mais horas de um discurso feito a baforadas do mais desejado charuto cubano para exportação. A crítica ao capitalismo – aquela que apostava nos contragolpes do poder de Estado, na luta de classes e na ditadura do proletariado – via-se moribunda em um planeta que supostamente parara de girar a roda viva da tensão macropolítica.

Nesta conjuntura, impedir o velório da história e inquirir cotidianamente o mundo talvez fosse a tarefa urgente daqueles que, a despeito de tantos marcos históricos, ainda não se compraziam do atual estado das coisas e não viam nem o seu fim nem o fim de estórias quaisquer em um presente ainda e sempre tomado como aberto a invenções. Era nesse élan que uma miríade de questões poderia emergir, inquirindo a si e ao mundo em uma modulação de intrigas aptas a enfraquecer a prepotência de um diagnóstico totalitário o qual, sem olhar para os lados, decretava o fim da história.

É em meio ao célebre diálogo entre Kublai Khan e Marco Polo que Italo Calvino faz saber: das cidades não aproveitamos as sete ou setenta maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas¹. Boa pista: a cidade tida como plano de pesquisa, um território fértil no qual fragmentos de inconclusas respostas podem ser e são esboçados. O embate entre os personagens envolvidos em urbes invisíveis finda com a seguinte cena: mapas das ameaçadoras cidades, surgidos em pesadelos e em maldições, são folheados pelo imperador dos tártaros, e o explorador veneziano o escuta dizer que tudo é inútil caso o derradeiro porto só possa ser a cidade infernal – a que suga a todos em um vórtice cada vez mais estreito. A partir dos pesadelos e maldições daquele a quem supostamente era subordinado, de seus temores em torno de portos últimos feitos cidades infernais – em tudo plenamente legítimos àquele que observa os modos majoritários de existência construídos atualmente, poderosos e constrangedores – o explorador veneziano ensaia ainda um recrudescimento. Marco Polo alerta Kublai Khan de que o inferno dos vivos não é algo vindouro, mas o que vivemos atualmente e que formamos estando juntos: um vértice infernal posto no presente e drasticamente coincidente ao vaticínio de um suposto fim da história.

Neste vértice infernal residente no presente, diz Polo, existem duas maneiras de não sofrer – duas maneiras as quais supõem necessariamente modos de existência radicalmente distintos. A primeira é fácil para a maior parte das pessoas: trata-se de aceitar o inferno, tornando-se parte deste até deixar de percebê-lo – domando e reforçando insuportáveis existências até que já não operem mais qualquer crítica a si e ao mundo. A segunda, menos pacífica e mais arriscada, exige atenção e aprendizagem contínuas: trata-se da atitude de tentar saber quem e o que, no meio do inferno, não é inferno – e, mais importante, a isso preservar e a isso abrir espaço. Era, afinal, de apostas de mundos e de cidades possíveis que se tratava o alerta feito por Polo ao imperador. Era, afinal, de apostas em outros modos de existência que se fazia crer que o maquinário subjetivo do presente, poderoso e constrangedor, talvez se equilibrasse em pés de barro.

¹ 2003.

É a partir e através de tal tómbola que o arancel de intrigas se faz renitente e reconduz à tensa trama das questões. Mais especificamente, reconduz àquela pergunta a qual repercute há tanto tempo junto aos seres humanos em sua suposta saída de um estado de menoridade – lá se vão dois séculos: o que ajudamos a fazer de nós mesmos? Simultaneamente reincidente e diferenciada, a aposta na questão faz-se na insistência de encontros passados e presentes e na intermitência dos vindouros que já querem dizer ao que hão de vir. Modulada em nova problemática, impele à tese de doutorado a qual, sob o conselho de Marco Polo, tenta discernir o que, no meio do inferno do suposto fim da história, não é inferno, e a isso preservar e a isso abrir espaço: trata-se da problematização das amizades que se fazem no presente – ou, a contrapelo, das amizades que abrem o contemporâneo. Trata-se, pois, da problematização a qual inquire os modos de existência a partir e através de um jogo tenso no qual se atualizam amizades junto àquilo que ajudamos a fazer de nós mesmos: a aposta, portanto, de que sob estas relações um violento e sutil embate afronta e faz duvidar do fim da história.

Tal campo problemático importou e importa a muitos. Gilles Deleuze – apenas para citar um dos tantos exemplos notáveis possíveis – é categórico: “Resta ainda a questão da amizade. Ela é interior à filosofia (...). Não se pode saber o que é a filosofia sem viver essa questão obscura, e sem respondê-la, mesmo se for difícil”². Tais frases não são vazias de sentido, e encontram pertinência em outros tomos do pensamento deleuzeano: ele é aquele filósofo que pensa nos intercessores, nos afetos, nos agenciamentos, no plano de imanência. A questão de Deleuze – vinculada à ontologia filosófica –, porém, não é a mesma que se anuncia aqui. Ela inspira, influencia e instiga somente para que dela haja um desvio. Tal problemática também foi parte das derradeiras questões de Michel Foucault, abortadas prematuramente em função de sua morte no ano de 1984 – apenas para citar outro dos tantos exemplos notáveis possíveis. Pouco antes de falecer, ele disse em entrevista: “Depois de ter estudado a história da

² apud Ortega, 1999.

sexualidade, creio que se deveria tentar compreender a história da amizade, ou das amizades”. A questão de Foucault, porém, tanto quanto a de Deleuze, também não é idêntica àquela que se anuncia aqui: mesmo que suas histórias sejam sempre questionamentos do presente, não é de modo arqueológico ou genealógico que a investigação dar-se-á neste trabalho.

Próxima e desviada das questões de Gilles Deleuze e de Michel Foucault, há de se perscrutar, no percurso que ora se inicia, as amizades em uma oscilação ética radicalmente atual – sem apelo a essências ou pretéritos perfeitos, imperfeitos ou mais-que-perfeitos. Em primeiro lugar – primeiro lugar retórico, mas não concreto – vê-las amoldadas ao infernal ponto final da história, domadas e conjugadas a práticas que outra coisa não fazem se não, paradoxalmente, erigir o reforço das fronteiras de um certo individualismo o qual presta contas a um mundo que diminui a dimensão coletiva e criativa e acresce a dimensão repetitiva e privada. Em segundo lugar – novamente: retórico, mas não concreto – coletar uma dimensão arriscada da amizade, conjurando a modulação infernal em um modo o qual não autoriza a história a se fechar, aberta à potência múltipla e irrequieta de um mundo entendido como inevitavelmente apto à multiplicidade dos virtuais. A aposta, vertida em gigantesco ponto de interrogação, é que a problematização de tais amizades possa trazer consigo mil e um gatilhos os quais auxiliam a analisar e a ousar reinventar a história infinda do mundo que ainda produzimos e a que sempre chamaremos nosso.

Há algum tempo criaram-se problemas e ensaiaram-se inconclusas respostas esbarrando e escapando dos muros e grades que se espriam pelas cidades. A proposta desenvolvida no pré-projeto apresentado como requisito parcial à participação no processo seletivo do curso de mestrado em Psicologia na Universidade Federal Fluminense no ano de 2005 explicitava a intenção de visibilizar a genealogia dessas barreiras na urbe contemporânea. Supunha-se que o estudo genealógico poderia apresentar as condições de possibilidade – continuidades e rupturas murmurantes – a partir das quais os tempos e espaços de nossas cidades poderosamente se engendraram.

Tal intenção, todavia, mostrou-se um tanto quanto inadequada àquele momento: tudo era cinza demais em torno dos pergaminhos embaralhados, e, portanto, pouco afeito à experiência cotidiana de cidade a qual era tão pulsante, contagiante e instável. Eram necessários desvios, portanto, a fim de que a concretude dos minuciosos embates urbanos experienciados – vivaz passagem – pudesse ser mais intensamente perscrutada e apresentada no plano da pesquisa que então pedia passagem para consistir.

A aposta foi que, errando do Leme ao Pontal, território litorâneo específico da cidade do Rio de Janeiro o qual fôra eleito como campo de pesquisa, pudessem ser catados acontecimentos e narradas imagens que simultaneamente apresentassem as barbáries do individualismo e do medo e fizessem vistos os pequenos e potentes encontros os quais promovem escapes do niilismo contemporâneo: produção de imagens as quais anunciavam que a estagnação distante e insípida do cartão-postal pode ser e é desacomodada cotidianamente em nervosos embates urbanos. Assim foi, e tal aposta pareceu acertada. O critério para tal avaliação residiu muito menos no arbitrário ponto final ao qual chegou do que no impulso que deu para que novos pontos de interrogação se intrometessem em um percurso de questões que sempre se quis – e ainda se quer –inacabado. Em outras palavras, era este o critério: tratou-se de uma boa entrada justamente porque dela as possibilidades de saídas foram múltiplas.

Não obstante, era assim que se encerrava o escrito antecedente:

O pensamento somente pode se autorizar a consistir e a se escrever porque, feito nas dobras da cidade, na próxima esquina, pode destruir-se e reinventar-se. (...) Ele acredita que talvez seja justamente na maravilha do trânsito desta formulação que pensamento e cidade emparelham-se: em cada dobra abrem-se juntos ao devir dos encontros os quais, novamente – e não se sabe quando -, algo produzirão³.

A ilusão de um porto seguro fôra breve: eram novamente as inquietações do alto mar.

³ Mizoguchi, 2009, p. 157.

Nesta superfície problemática, reinventar-se era de tudo um pouco: o estranho ato de discordar de si mesmo, a demarcação oficializada do inacabamento de ideias quaisquer, o prenúncio do encontro com questões que desestabilizam e convidam novas linhas a existirem, a certeza de mais uma vez saltar no não saber quase nada sobre isso que tanto se quer saber. Talvez fosse essa a afirmação de uma postura transdisciplinar a qual, habitante da encruzilhada, tenta ver caminhos por toda parte.

Para tal entendimento, faz-se necessário o desprendimento da noção tradicional – e especialmente da noção tradicional acadêmica e científica – de caminho como aquilo que deve se dar em linha direta e reta rumo ao objetivo, acelerando e afunilando o percurso com o auxílio das viseiras equinas as quais impedem o pensamento de se inquietar e distrair com aquilo que, beirando a estrada e atravessando a vereda, faz o mundo interpelar o pesquisador em debutantes intensidades e insiste em querer desviar-lhe da rota. É esse, aliás, o traquejo useiro do especialista: seu destino ideal é tornar-se sabido e poderoso em algo e com algo. Tornar-se expert em algo e com algo cada vez mais específico, seja o que for. Chegar ao ponto no qual tudo é trazido à luz: estar afinal no medíocre estágio onde nada mais intriga. Tomar o trajeto como a possibilidade de desvio é justamente o oposto: deixar-se estimular e levar pelas tensões e incômodos que o mundo ininterruptamente apresenta, sem que a highway lisa e ligeira da ciência seja preferida em detrimento da lenta vadiagem indisciplinada capaz de conduzir o pensamento a paragens inauditas.

Um passo atrás, a trajetória simplificada e assumidamente torta ganha mais um termo: Reforma Psiquiátrica. Posta como antecedente na linha que foi da cidade à amizade, faz com que se vislumbrem três pesquisas cronologicamente encadeadas – iniciação científica, mestrado, doutorado – as quais só podem ser entendidas em sequência caso se possa de fato compreender que um caminho é justamente o efeito de inúmeros desvios. Todavia, a despeito da tortuosidade transdisciplinar do trajeto, há algo que se mantém e percorre toda a linha: as três pesquisas foram desenvolvidas no âmbito burocrático e institucional da Psicologia. Ou seja, todas as pesquisas foram realizadas em faculdades ou departamentos de Psicologia, propiciando requisitos parciais a titulações – graduado, mestre, doutor – em Psicologia.

O estranhamento de tal manutenção dá-se mais ainda porque as temáticas das quais se ocuparam não são useiras na tradição de tal campo disciplinar: nunca quis se

pensar as profundezas da mente, as etapas do desenvolvimento do indivíduo, a eficácia de tal ou qual técnica psicoterápica, representações sociais do que quer que seja, a validação deste ou daquele teste projetivo ou a produção de comportamentos ou habilidades quaisquer. A possível ressalva à temática da Reforma Psiquiátrica – a qual, posto que nomeada psiquiátrica, toca toda a chamada área da saúde – talvez não se sustente, já que o enfoque dado na pesquisa, realizada junto ao grupo Modos de Trabalhar, Modos de Subjetivar, coordenado pela professora Tania Mara Galli Fonseca na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, foi a um vetor pouquíssimo trabalhado pelos psicólogos – e, diz Foucault⁴, por tantos outros: a espacialidade.

Assim sendo – já que o âmbito burocrático e institucional se mantém – há evidentemente aqueles que estranham a questão que ora se anuncia e seu campo: afinal, que interesse teria a Psicologia em um tema tão radicalmente superficial tal qual a modulação da amizade no presente? Sendo ela justamente aquele saber acostumado a se voltar às profundezas do sujeito, como poderia voltar-se exatamente para o que ocorre em uma zona parda, impessoal e exterior à pele? Alguém acostumado à tradição da formação em psicologia tal qual uma fábrica de interiores⁵ – oposta, portanto, a uma psicologia dermatológica, interessada pela leveza da superfície – talvez perguntasse qual a importância e pertinência deste trabalho e quais os motivos para sustentá-lo em tal campo de saber. Para estes talvez seja necessário dourar a pílula, refinando a questão que força a passagem: que Psicologia é essa que insiste? Ou então, melhor dito: o que é isso que insiste na Psicologia?

Se Walter Benjamin tem razão ao afirmar que “em nenhum lugar na psicologia encontramos algo parecido com um sujeito ético, com uma forma de vida”⁶, talvez seja pertinente tratar de inventar, nisto mesmo a que seguimos chamando de Psicologia, algo diferente daquilo que historicamente nela foi construído. Em conferência ministrada no Collège Philosophique em 18 de dezembro de 1956, Georges Canguilhem⁷ discorre enfaticamente sobre tal problemática. A pergunta que norteava a apresentação não

⁴ 1979.

⁵ Baptista, 2000.

⁶ Benjamin, 2007, p. 63.

⁷ 2008.

poderia ser mais evidente: o que é a Psicologia? Após defini-la, com ríspida ironia, como o emaranhado de uma filosofia sem rigor – eclética, sob o pretexto da objetividade –, uma ética sem exigência – fazendo valer diretrizes morais sem criticá-las – e uma medicina sem controle – por tratar, dentre todas, das categorias de doenças menos curáveis e inteligíveis –, o pensador acompanha sua história desde a Antiguidade até meados do século XX.

Apresentando-a teleologicamente como ciência natural, ciência da subjetividade e ciência das reações e do comportamento – e verificando que a busca por uma essência e por uma cientificidade é tarefa inglória em meio à tamanha dispersão histórica e presente – o pensador francês desiste da questão inicial, nela opera uma bifurcação e decide-se por indagar: o que querem os psicólogos fazendo aquilo que fazem? Bifurcação a qual desvia da malfadada busca por uma ontologia naquilo que se dispersa horizontal e verticalmente, e que acaba por encontrar a tensa trama ética a qual Walter Benjamin dissera jamais ser encontrada na Psicologia. Da essência às atitudes, o desvio era radical. Ao final de sua arguição, Canguilhem apresenta dois possíveis caminhos àquele que sai da Sorbonne e toma a Avenida Saint Jacques – e, com um pouco de imaginação, as linhas de saída do campus do Gragoatá, em Niterói, ou da esquina entre as avenidas Ipiranga e Ramiro Barcelos, em Porto Alegre, podem ser as mesmas da referência parisiense: a delegacia de polícia ou o Panteão. Na primeira saída, operações cuja meta é o controle dos desvios e a busca incessante de normatividade e de normalidade; no segundo caminho, práticas atentas às dimensões filosóficas e críticas – e, se possível, agregadas à potência múltipla da inventividade nos modos de vida.

Ignorado o maniqueísmo de Canguilhem em tal conselho de orientação – afinal, quantas ruelas transversais multiplicam e confundem esses dois caminhos? –, o itinerário que com a dica se abre é interessante e o recado é suficientemente claro: mais do que verdades únicas, há intenções nas práticas e há caminhos sendo tomados. A consequência não é outra: fazem-se prementes posicionamentos, e os questionamentos que se alocam na Psicologia podem e devem se aproximar de um viés bastante distante de inodoros, neutros e insípidos saberes, passando necessariamente a fazer parte de um território no qual se demandam atitudes – e onde se inquirem e se criam, portanto e finalmente, sujeitos éticos e formas de vida.

É assim que, instigada pelas linhas de força que compõem o mundo, a pesquisa localizada institucionalmente na Psicologia pode sair de seu tradicionalíssimo quadrado e, implodida e explodida, perder-se nos meandros contemporâneos a fim de problematizar os modos e condições de existência dos tempos e espaços chamados nossos. Nessa paisagem, o olhar oscila entre a objetiva e a grande angular, já que perscrutar as modulações da amizade contemporânea não é tarefa que se baste por si. Há como objetivo mais amplo trincar dos modos de existência atuais, problematizando os processos subjetivos produzidos pelo capitalismo em suas voluptuosas ramificações micropolíticas. A hipótese é que o vetor de individualização cada vez mais intenso é uma das tantas barbáries do presente: fazem-se sujeitos que não se cansam de dizer eu, que se fecham em muros e grades, que topam empreendimentos ensimesmados a fim de suplantar todos os outros virtuais concorrentes, que não suportam a fragilidade do inacabamento humano. Chame-se a isso neoliberalismo – a diminuição da dimensão pública e o aumento da dimensão privada – e não se restrinja a denominação à economia: são, no limite, modos de existência, consistência e insistência, e é justamente por isso que urge apresentá-los, inquiri-los e combatê-los do interior institucional de uma certa psicologia e junto aos modos como se engendram as relações de amizade as quais ajudam a construir o mundo ao qual chamamos nosso.

Caso se entenda que tais modos e condições são sempre históricos, a assertiva feita por Foucault em texto no qual se debruça sobre a Psicologia de 1850 a 1950 torna-se crucial. Diz ele: “Por conseguinte, não haveria desde então psicologia possível senão pela análise das condições de existência do homem e pela retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer, sua história”⁸. História, porém, que pode se afastar da poeira de um passado assassinado, aproximando-se dos ventos que contribuem e denotam as possibilidades e impossibilidades de um presente tenso, inacabado e rigoroso. A assertiva foucaultiana, rachada em partes, é capaz de clarear alguns apontamentos que desde o introito são vitais para essa tese. Isto porque alude ser pertinente fazer passar pela Psicologia – prática e saber que é sempre filha bastarda de uma miríade de tantas outras – a elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos os quais parecem colocar problemas para a política⁹ – ou seja, problemas

⁸ 2006, p. 151.

⁹ Foucault, 2006c.

os quais se aventuram a indagar e transtornar os modos e linhas que constroem as relações presentes, abrindo nelas mesmas a possibilidade de invenção e reinvenção de si e do mundo. É como diz Foucault, indagado pelo apresentador do programa de televisão do qual participou com Noam Chomsky em 1971, sobre o suposto primado de seu interesse pela política em detrimento do interesse pela filosofia: um verdadeiro problema – também para a Psicologia – seria não se interessar pela política.

Michel Foucault, em entrevista dada a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, sinalizou que a escolha ético-política a qual se deve fazer a cada dia é verificar qual é o principal problema no tempo e nos espaço em que se vive. Nem menos nem mais importante do que tantas outras, a problemática da amizade parece pertinente porque é aquela que provoca estremecimento e faz crer que há algo a se dizer – mesmo que, talvez e desafortunadamente, tão somente para si. É como diz Gilles Deleuze: “Se não nos deixam fabricar as nossas questões, com elementos vindos de toda parte, não importa de onde, se apenas nos são colocadas, não temos grande coisa a dizer¹⁰”. Com pouco ou com muito a dizer, a questão está fabricada e parece, de saída, importante no inquérito ao modo como as existências presentes têm se dado. Doravante torna-se necessário elaborar problemas que experiências tais quais as das amizades – entendidas nunca como ponto primeiro ou principal da experiência da atualidade, mas como um dos fragmentos possíveis e importantes – colocam para a existência coletiva atual. Não escrever, portanto, tão somente contrapondo-se a algo ou a alguém – um modo de vida e seus supostos representantes, imperativos e apostas. Todavia, escrever, também, porque algo parece não ir bem no estado estável de uma questão específica junto a qual se aposta que é possível recriar o mundo.

Foucault já houvera dito: “o homem moderno não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida: é aquele que busca inventar-se a si mesmo”¹¹. Há de se escrever, portanto, contra as ideias supostamente prontas e incômodas que enclausuram o modo de existência em sedutores e limitados possíveis. Portanto, a presente pesquisa só pode consistir porque serve à problematização do modo de construção de um êthos, e é assim que se justificam e se fazem prementes questões tais quais: quais linhas de força estão presentes, limitando e

¹⁰ Deleuze e Parnet, 2004, p. 11.

¹¹ idem, 2006g, p. 241.

anunciando escapes aos modos de ser das amizades no presente? Quais coletivos são esses que são engendrados através dessa sociabilidade? E de novo: o que ajudamos a fazer de nós mesmos?

Mais um pouco: afirmar que a história é o que há de mais humano no homem evidentemente não significa “aceitar tal como se é no fluxo dos momentos que passam”¹². Para além de tal postura, a ética bancada – moderna na veia – é a de uma crítica permanente de nosso ser histórico, já que “trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível”¹³. Versa-se aqui sobre uma ontologia do presente a qual toma a forma crítica de uma superação possível e parcial dos limites¹⁴ que se apresentam à vida. Tais colocações fazem com que a problemática de pesquisa não se detenha em recolher fatos os quais ofertam uma compreensão ótima e total do campo: há, por outra, a intenção de uma ética de pesquisa a qual aposta na porosidade aos desvios daquilo mesmo que investiga, que vê e que chama, a uma primeira mirada e a uma primeira voz, de modo infernal – modo infernal, aliás, radicalmente afastado da oposição bíblica a um céu digno tão somente dos bons samaritanos.

É assim que a Psicologia desfaz-se de seu prumo e autoriza-se a desmanchar-se no jogo transdisciplinar que interpela e se deixa interpelar pelas forças do presente, ousando apostar em outros mundos possíveis. O objetivo de tal empreitada é, em última análise, justamente na habitação de tal mundo, fazer-se dobrado em uma ética segundo a qual as existências sempre estão por se inventar: fabricar questões e tornar públicas inconclusas respostas porque as estórias do mundo desmentem o totalitarismo das teses que postulam o fim da história. Porque o mundo, afinal, segue paradoxal e intrigante, em vias de construção e, justamente por isso, trincheira de inúmeros embates. Chamar-se ou não Psicologia torna-se questão menor – falsa questão, até. Mais pertinente parece ser poder fabricar problemas e espriar inconclusas respostas as quais, esboroando os sólidos campos disciplinares, ajudem a tensionar a ontologia crítica de nós mesmos.

¹² idem, 2000, p. 344.

¹³ idem, ibidem, p. 347.

¹⁴ Castro, 2009, p. 154.

Advém, portanto, a tarefa de experimentar atravessar tais questões para, neste trajeto, tornar-se outro em um mundo já outro. Pouco importa a disciplina. Importa que, mais uma vez, as saídas sejam muitas, a fim de que mil e uma modulações de questões possam ainda emergir no desfazimento do inferno e no inacabamento da história: o que ajudamos a fazer de nós mesmos?

Vivendo havia vinte e quatro anos em uma cidade distante aproximadamente mil e quinhentos quilômetros do Rio de Janeiro, não é de surpreender que os primeiros tempos na capital carioca fossem de estranhamento. Foi assim que, recém-chegado de Porto Alegre para cursar o mestrado na Universidade Federal Fluminense, a relação de estrangeiridade com a cidade – relação esta que ainda hoje, alguns anos depois, ainda se mantém – promovia sobressaltos diários. Eram a velocidade e os engarrafamentos, era o volume altíssimo das vozes, era a enorme quantidade de pessoas em tudo quanto era lugar, era a beleza do sol se pondo no mar, era o samba num cantinho, era o paradoxo do mau humor e da alegria em um só rosto, era a ambivalência das malandragens acoçando os manés, era a incompreensão da hospitalidade e da agressividade em uma só voz, era a força da noite mesmo quando o sol rachava moringas. Eram muitas coisas, e junto a elas os modos como se era amigo naquela metrópole intensa, vigorosa e intrigante.

Ao chegar à cidade, o forasteiro evidentemente ainda não compusera com os nativos laços aos quais pudesse chamar de amizade. Todavia, já percebia que os modos como elas maquinavam-se e ao que se davam diferiam daqueles engendrados a mil milhas austrais. Havia, desde cedo, a percepção de que, na relação entre os modos de cidade e os modos de amizade, produções subjetivas singulares eram fabricadas. Ao gaúcho, a convocação para um churrasco significa, quase de bate pronto, hora marcada, carvão em brasa, sal grosso, carne no espeto, limão ao lado do pilão e cerveja no refrigerador. Ao carioca, como diz Francisco Bosco, “vou te ligar, com certeza’

significa apenas ‘gosto muito de você’¹⁵. Era necessário aprender que na frase emitida nos encontros fortuitos nos passeios da capital fluminense há uma declaração de afeto, e não a promessa de que o telefone irá tocar. Só assim poderia se ouvir nela um afago e uma estilística relacional, muito mais do que uma futura desfeita: só assim poderia se ouvir nela relações distintas, cidades ímpares, diferentes amizades e um mundo a questionar.

O poeta Manoel de Barros certa feita redigiu: “Não sabia se era o lugar que transmitia o abandono às pessoas ou se eram elas que transmitiam o abandono ao lugar¹⁶”. A ignorância explícita do poema faz seus componentes – o lugar, o abandono, as pessoas – serem tomados em uma coprodução anônima, agenciada e impessoal. Era assim, à Manoel de Barros, que o forasteiro observava: não sabia se eram as cidades que transmitiam o modo de amizade às pessoas ou se eram elas que transmitiam o modo de amizade às cidades. A frase fazia ainda mais pertinentes as questões relativas ao espaço e à amizade delineadas havia anos no estranhamento de um neófito. Eram, assim, a experiência do novato e a poética pantaneira feitas parceiras: em um espaço constituído por interações, possível plano de existência da multiplicidade e ininterruptamente em construção, a qual política anônima e impessoal pertence aquele modo de se encontrar um amigo em uma quebrada qualquer? Com essa dupla captura entre cidade e amizade, que mundo – da imensidão do global até a intimidade do ínfimo – e que multiplicidades estão sendo produzidos? O que essas amizades ajudam a fazer de nós mesmos? De novo: o que ajudamos a fazer de nós mesmos?

Sabe-se que tais indagações – já repetidas tantas vezes, transcorridas tão poucas páginas desta tese – evidentemente não são inauditas. Michel Foucault¹⁷ investiga a resposta dada por Emanuel Kant a uma questão – o que são as Luzes? – apresentada por um jornal berlinense em dezembro de 1784. Lá, passados dois séculos e tanto, o filósofo alemão apresentava o iluminismo justamente como aquele momento histórico no qual essa postura – o questionamento acerca daquilo que ajudamos a fazer de nós mesmos – começa a aparecer e a se repetir. Para Kant, tratava-se, naquilo que se nomeava como o

¹⁵ 2007, p. 39.

¹⁶ 2006.

¹⁷ 2000.

Iluminismo – as Luzes, o Esclarecimento –, mais do que de um período, de uma atitude: a atitude de saída da humanidade de um estado de menoridade – o estado no qual se está entregue a autoridades quando poder-se-ia fazer uso da razão. E se novidade não é o que há na questão, o que há nela que a possa fazer digna de ainda existir?

O que, sob inspiração nietzscheana, Foucault anuncia o tempo todo em sua obra é que o sujeito faz-se em relações. Assertiva interessante, já que permite o escape de toda a tradição essencialista e substancialista, a qual considera o indivíduo como apartado do mundo o qual habita. O risco da constatação foucaultiana, porém, é tão grande quanto a beleza do que apresenta. É o próprio Foucault quem afirma a relação de poder como criadora de realidade, e a define como algo que “opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável”¹⁸. Ou seja: uma ação que incide sobre ações. É ele também quem observa que as instituições ditas disciplinares – escola, hospício, quartel, prisão – são pródigas em, justamente na relação, gerar corpos dóceis. No desenvolvimento da noção foucaultiana de biopoder, diversos autores esmiuçaram um maquinário social o qual é capaz de efetivar tal prática em meandros antes não supostos fora de instituições: é o que Deleuze, inspirado numa ideia do escritor beatnik William Burroughs, chama de sociedade de controle¹⁹. O risco, repita-se, é grande. Sob este risco, cada vez mais válida e urgente torna-se a questão moderna por excelência, a qual indaga e critica a existência humana, colocando nela a tarefa de engendrar um paciente trabalho de si sobre si o qual leve ao desprendimento do jugo de uma autoridade qualquer. A partir de então, debruçado sobre o presente, torna-se pertinente indagar: “qual a diferença que ele introduz hoje, em relação a ontem?”²⁰. De tal problema, a questão que surge é: em tempos tais, é possível uma relação que não se module tão somente em práticas de poder? Que outro tipo de relação é possível? Quais são os riscos à amizade nos perversos jogos contemporâneos? Do que e como a amizade escapa e faz escapar?

¹⁸ 1995, p. 243.

¹⁹ Deleuze, 1992.

²⁰ Foucault, 2000, p. 337.

Após estudar arqueologias de saber e genealogias de poder, Foucault dedicou-se a problematizar a ética. Voltando-se aos antigos helenos, instigava-o aquilo que, no sujeito, poderia escapar aos mandos e desmandos dos poderes e configurar-se como criação de si. Instigava o que fora chamado de êthos: aquilo que “implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar um lugar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer a magistratura ou para manter relações de amizade²¹”. No que chamava de modo de vida gay, por exemplo, ele encontrava a possibilidade de um prazer mútuo: uma relação na qual a microfísica do poder pudesse dobrar-se em estética da existência. Mas havia sido ele mesmo quem, anos antes, pedira: “não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”²². A quem cravou essa afirmativa, talvez a maior homenagem póstuma que se pode fazer é não tomá-lo com um pensador estagnado. Dito de outro modo, homenagear Foucault é fazer andar a aposta bancada por ele há quase vinte e cinco anos e querer impingir sua herança a se perder nos rizomas que se engendram atualmente.

O espólio foucaultiano emparelha-se, assim, àquele do velho vinhateiro narrado por Walter Benjamin²³ o qual, no momento da morte, comunica aos filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavoucam a área em busca de dinheiro, mas são frustrados pela incapacidade de descobrir vestígios de preciosidades quaisquer no subterrâneo do terreno. Chegado o outono, todavia, as árvores produzem mais que qualquer outra na região. É então que os herdeiros dão-se conta de que o que lhes havia sido transmitido não eram moedas, mas experiência. O que Foucault lega aos pesquisadores do presente é – tanto quando o velho vinhateiro – muito mais do que o tilintar das moedas na prontidão das respostas, a profícua experiência das mãos sujas pela terra preta na lavoura das questões. É por isso que não cabe tomar a questão da amizade como digna de ser investigada em função de um proselitismo foucaultiano. A

²¹ Foucault, 2006b, p. 279.

²² 1995, p. 20.

²³ 1984.

questão segue pertinente de ser reinventada justamente por ser eminentemente contemporânea, já que os atuais são tempos nos quais a intriga das coletividades – e de seu avesso, as individualidades – ergue-se com força e se apresenta nos mais diversos momentos como campo digno de problematização aos que se interessam por investigar os modos de existência carregados nas produções subjetivas de nós.

A aposta herdada e ainda viva no presente trabalho é, pois, não estagnar a política da amizade no começo da década de 1980 – ou em certo cuidado de si, qualquer que seja. Acreditar que não há um modelo, a fim de que, perdida e errante nas reentrâncias de uma história que não acabou, seja possível apostar em novas e fragmentadas respostas, as quais oferecem ferramentas para que um mundo menos infernal possa ser vislumbrado, criado e valorizado. Por isso, com isso e para isso: amizades contemporâneas, inconclusas modulações de nós.

2. epistemologia da estrangeiridade.

Ao pesquisador lotado como aluno de doutorado não se recomenda fazer como o poeta Manoel de Barros – que, classudo e peremptório, afirmou: “não tenho método nem métodos”²⁴. Não cola: na academia exigem-se o tempo todo delimitações e explicações precisas acerca dos procedimentos de consecução do trajeto da investigação. Como será feito, como está sendo feito e como foi feito são perguntas entoadas nas sucessivas avaliações dos trabalhos de pesquisa em suas diferentes etapas – processo seletivo, orientações, seminários de pesquisa, qualificação e defesa. Conforme reza a tradição, é necessário avaliar se a técnica de coleta de dados através da qual a pesquisa é realizada tem validade e fidedignidade, se a amostra é selecionada de forma adequada e garante representatividade em relação à população, se os recursos utilizados para a análise dos dados são pertinentes – ou, ao menos, se são supostamente capazes de levar a alguma resposta minimamente consistente. Sob estas exigências não se recomenda, pois, fazer como fez o poeta: ao contrário, recomenda-se explicitar claramente a metodologia, a fim de que o trabalho possa ser chancelado nas sucessivas avaliações pelas quais necessariamente deve passar.

Em conversa realizada no ano de 1978, Duccio Trombadori indaga Michel Foucault²⁵ acerca da necessidade de indicações que clareiem a ligação entre o problema inicial e os resultados obtidos em todo e qualquer trabalho de pesquisa. Foucault lhe responde que quando começa um trabalho não sabe exatamente como vai fazê-lo: tais definições dão-se ao longo do processo – o chavão do caminhante que faz o caminho ao caminhar. Diz mais: é necessário sempre, a cada empreitada, forjar um método de análise o qual, portanto, não é prescritivo ou generalizável, já que singular e engendrado sob medida para uma questão específica. Fazendo inócuas as barreiras que separam bruscamente problema e método de pesquisa – e, mais fortemente, fazendo-os vinculados sob a rubrica da ética – a estratégia de Foucault aloca a epistemologia próxima à radicalidade de um artifício criativo e rigoroso – distante, logo, de uma via única, verdadeira e replicável. Se não se recomenda fazer como o poeta o qual diz não ter nem método nem métodos, talvez o modo segundo o qual a questão de pesquisa se liga a uma possível resposta não tenha mais a obrigação de enclausurar-se na secura da

²⁴ 2010, p. 64.

²⁵ Foucault, 2010.

objetividade unívoca. Assim, no entreposto da encomenda acadêmica e da aposta foucaultiana, criar, validar e divulgar uma tática singular de trabalho parece ser uma das primeiras demandas direcionadas à pesquisa que ora passa a se interessar pelas amizades.

Uma das máximas dos manuais de pesquisa científica é a exigência de um caráter de replicabilidade. Diz-se enfaticamente que a metodologia “deve ser exposta de modo suficientemente claro e detalhado, para que qualquer pessoa que a leia seja capaz de reproduzir os aspectos essenciais do estudo”²⁶. Na busca de respostas extensivas e comuns a todo e qualquer investigador que se interesse pelo problema, deve-se sempre definir e clarear a amostra com a qual se deu, está se dando ou dar-se-á o trabalho, bem como as técnicas de coleta e de análise dos dados que foram, estão sendo ou serão utilizadas. Tudo isso a fim de que outros possam replicar o procedimento e verificar se levam de fato à verdadeira verdade encontrada a princípio. Tal preceito, inspirador maior das ditas ciências exatas, é violentamente transposto às ditas ciências humanas. Buscando a fuga das pechas de pseudociência, de crença, de opinião e de metafísica, o histórico forçado das humanidades é a suposta fabricação de uma matemática da subjetividade, advinda a partir da plena separação entre aquilo que se convencionou chamar de sujeito – aquele que conhece – e de objeto – aquilo que é conhecido.

Entretanto, o preceito que guia o cientista clássico não se encaixa nas intenções de quem se interessa pelas produções dos modos de existência contemporâneos – e, notadamente, pelas modulações da amizade. Seria empobrecedor à complexidade problemática definir o balizamento da seleção de amostras, para usar os exemplos mais batidos nos manuais, de forma probabilística aleatória simples ou não-probabilística intencional, ou a delimitação de procedimentos como a observação artificial, a entrevista em grupo focal ou a aplicação de escalas ou testes psicológicos: a busca de

²⁶ Moura, 2005, p. 49.

uma única resposta possível sufocaria o inacabamento do problema e a tensão de um mundo que se quer apto à leveza do movimento.

Dar-se à empreitada de produzir uma exata exegese da amizade no contemporâneo, portanto, é a última coisa que se pretende aqui. Mais do que impossível, a redução metodológica a tais ditames replicáveis e totais é indesejável, já que, trabalhando em nome de universais, findaria por enfraquecer significativamente a potência micropolítica do problema junto ao qual ousa consistir. Talvez caiba pensar junto a Foucault quando ele afirma que “pode-se dizer que o conhecimento do homem, diferentemente das ciências da natureza, está sempre ligado, mesmo sob sua forma mais indecisa, a éticas ou políticas”²⁷ – e não, portanto, ligado a algo que queira se aproximar de uma neutralidade implacável e final. Dito isso, talvez já seja hora de se afirmar peremptoriamente: o que aqui se quer fazer transcórrer e transmitir não é a certeza de um experimento, mas a irrequieta e incômoda passagem de uma experiência – ou, de modo forte e prosaico, como tanto Paul Valéry quanto Franz Kafka diziam, fazer deste trabalho – como em toda e qualquer obra – apenas um exercício: a sustentação de um eterno retorno à encruzilhada, a negativa à falácia do porto seguro, a assunção desavergonhada de um benfazejo inacabamento de si e do mundo.

É nesse contexto teórico-prático que a seguinte afirmativa é plausível: pesquisar pode ser uma viagem. Rapidamente – antes mesmo que alguém possa dizer ‘podes crer, bicho’, ou, ainda pior, aventar os destinos fundamentais indicados por um guia turístico qualquer – é necessário que sejam trazidos à baila alguns desdobramentos da assertiva ainda incipiente. Diferentemente da lisergia e do turismo, apresentar a viagem como proposta metodológica pretende sugerir uma poética da geografia – ou, no fim das contas, uma epistemologia da estrangeiridade: aquele ato de, justamente no movimento e no encontro, criar o procedimento de estranhar a si mesmo e ao mundo em uma estética materialista e dinâmica a qual permita dar conta de interrogar as forças e os movimentos que criam o que há e o que pode haver.

²⁷ 1999, p. 453.

São possíveis, evidentemente, várias variações dos modos de se querer uma viagem. Estilísticas existenciais, intenções do movimento, circuitos recomendados arranjados em diversas linhas que acabam tracejando a relação espaço-temporal do viajante em seu andar. Ao problematizar os tais querereres da viagem, há de se verificar que a movimentação é modulada de alguns modos diferentes e específicos – uns mais, outros menos interessantes para a empreitada de urdir uma epistemologia da estrangeiridade como artifício criativo e rigoroso de pesquisa.

Observe-se, por exemplo, a mitologia em forma de testamento: Caim e Abel, filhos primeiros dos primeiros humanos tementes ao demiurgo – nascidos logo após a serpente, a maçã, o célebre ôba-ôba e a expulsão do paraíso –, dividiam-se entre o sedentarismo e o movimento: eram o lavrador e seu campo estático, o pastor e seus animais moventes. Eis que, em dado momento, Deus solicita-lhes agrados. Cada qual dado ao seu labor, um oferta os frutos do solo, o outro sagra peças de seu rebanho. À pena atea e debochada de José Saramago, o caso ficou assim:

Abel tinha seu gado, caim o seu agro, e, como mandavam a tradição e a obrigação religiosa, ofereceram ao senhor as primícias do seu trabalho, queimando Abel a delicada carne de um cordeiro e Caim os produtos da terra, umas quantas espigas e sementes. Sucedeu então algo até hoje inexplicado. O fumo da carne oferecida por Abel subiu a direito até desaparecer no espaço infinito, sinal de que o senhor aceitava o sacrifício e nele se comprazia, mas o fumo dos vegetais de Caim, cultivados com um amor pelo menos igual, não foi longe, dispersou-se logo ali, a pouca altura do solo, o que significava que o senhor o rejeitava sem qualquer contemplação. Inquieto, perplexo, Caim propôs a Abel que trocassem de lugar, podia ser que houvesse ali uma corrente de ar que fosse a causa do distúrbio, e assim fizeram, mas o resultado foi o mesmo²⁸.

Ao que parece, Deus preferiu o presente de Abel – que, em função da ciumeira de Caim, foi vítima do primeiro fratricídio narrado nas escrituras:

²⁸ 2009, pp. 32-33.

Um dia caim pediu ao irmão que o acompanhasse a um vale próximo onde era voz corrente que se acoitava uma raposa e ali, com as suas próprias mãos, o matou a golpes de uma queixada de jumento que havia escondido antes num silvado, portanto com aleivosa premeditação²⁹.

É deste ato que decorre o castigo divino imposto ao filho de Adão e Eva: andar pelo mundo. A viagem infinda de Caim, pois, é tomada como uma condenação – a qual, posteriormente permite a Walter Benjamin, leitor de Charles Baudelaire, localizar no personagem bíblico “o ancestral dos deserdados”³⁰, “o fundador de uma raça que não pode ser senão a proletária”³¹. Nesta condenação Michel Onfray imagina a gênese da errância: “genealogia da eterna viagem: a expiação – donde a anterioridade de uma falta sempre grudada no indivíduo como uma sombra maléfica. O viajante procede da raça de Caim que Baudelaire tanto apreciava”³². Estranha genealogia, delirando a fundação do flunar na multa bíblica. De todo modo, o vagão histórico dos condenados à mobilidade não é aqui desejado: não é como obra de um desgosto divino ou de uma condução compulsória – mesmo com uma marca protetora na testa – que se pretende a viagem. Querer querê-la é distar em muito de uma estirpe desejosa de purificações quaisquer, circulando em função de mil e um empurrões sem sossego.

No presente, são partes desse imperativo – religioso em sua história e mercadológico em sua atualidade – os enunciados incessantes da circulação e da novidade: não pára, não pára, não pára, diz o funkeiro ao baile todo; nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia, diz o pop à lista das mais ouvidas da semana; circulando, já disse Deus e diz o policial ao sujeito suspeito; você sem fronteiras, diz o publicitário a quem está conectado. A definição negativa – distar de tal estirpe –, porém, diz ainda muito pouco a quem deseja fazer vigente uma metodologia de pesquisa tal qual uma viagem. É necessário buscar outros elementos para que um estabelecimento afirmativo dos quereres do trajeto possa aos poucos ser engendrado.

²⁹ idem, ibidem, pp. 33-34.

³⁰ Benjamin, 1989, p. 19

³¹ idem, ibidem, p. 19

³² 2009, p. 12.

Outras classes de viajantes podem auxiliar na problematização a qual aqui se tornou cara. Há, por exemplo, aqueles que, contabilizados onze meses suados de trabalho honesto, são legalmente autorizados a se porem em férias. Eles saem com a máquina fotográfica e o guia turístico a tiracolo, trajando a camisa floreada e em busca de descanso, monumentos, filas ou cartões-postais. Sorvem caipirinhas com adoçante e adoram o samba enquanto ouvem pagode na orla de Copacabana, andam a passos de cágado nas mil e uma filas do natal nova-iorquino, sobem ao topo da torre Eiffel para ver o que muitos já viram, compram em cada canto souvenirs chineses genéricos de hippies não menos genéricos e, quando vão ao museu, eternizam o fetiche de sua passagem junto à obra no exato e sorridente instante iluminado por um flash digital digno de ser postado, curtido, compartilhado e comentado em uma rede social qualquer. Seu trajeto é reto, plácido e gigantesco: de ponto em ponto em busca dos célebres monumentos ou do descanso corporal. Tal retidão monumental e pacífica, já se fez evidente, não interessa aqui: quando a intenção é habitar o front dos dispositivos, estranhando-os desde suas entranhas, não é permitido tal sossego distante e contemplativo. Parece ser esta a dica da passagem final de *O velho e o mar*, novela de Ernest Hemingway. Após três dias e três noites de viscerais e amorosos embates de vida e morte entre um velho pescador e o gigantesco espadarte por ele fígado, a carcaça carcomida do peixe chega à praia da aldeia.

Nesta tarde havia um grupo de turistas americanos na Esplanada. Quando olharam para a praia e para a água, entre as latas de cerveja vazias e barracudas mortas, uma mulher viu uma espinha branca muito comprida com uma cauda enorme numa das pontas, flutuando na maré, enquanto o vento do nascente soprava fortemente e agitava o mar à entrada da pequena baía.

- O que é aquilo? – perguntou ela ao garçom, apontando para o longo esqueleto do grande peixe, que agora não passava de lixo à espera de ser levado pela maré.

- Tiburón – respondeu-lhe o garçom, tentando explicar, em espanhol, o que sucedera. – Tubarões.

- Não sabia que os tubarões tinham caudas tão belas e tão bem formadas, comentou a mulher.

- Eu também não – replicou o companheiro.³³

Observadores distantes e impassíveis à contaminação pelo acontecimento, os turistas americanos nada puderam entender acerca da pujança vital daquilo que no alto-mar e no vilarejo se dera no tempo denso daqueles dias e daquelas noites. Apartados da materialidade da história tanto quanto um consumidor está apartado da materialidade do processo de produção ao deslumbrar-se com as mercadorias de uma vitrine, os turistas americanos nada sabiam dos oitenta e tantos dias passados pelo velho sem pescar sequer um peixe, nada sabiam da fome e do cansaço experimentados pelo pescador, nada sabiam da relação entre ele e o menino a quem tudo havia ensinado, nada sabiam, enfim, sobre a cauda dos tubarões e dos espadartes.

Reflexão irmanada a esta oferece o início do pequeno e belo texto de Michel de Certeau, intitulado *Naval e carcerário*, o qual apresenta uma disciplinada viagem de trem:

A vidraça permite ver, e os trilhos permitem atravessar (o terreno). São dois modos complementares de separação. Um modo cria a distância do espectador: não tocarás. Quanto mais vês, menos agarras. – despojamento da mão para ampliar o percurso da vista. O outro traça, indefinidamente, a injunção de passar: como na ordem escrita, de uma só linha, mas sem fim: vai, segue em frente, esse não é teu país, nem aquele tampouco – imperativo do desapego que obriga a pagar o preço de um abstrato domínio de ocular do espaço deixando todo lugar próprio, perdendo o pé.³⁴

E segue: “O isolador produz pensamentos com separações. A vidraça e o aço criam especulativos ou gnósticos”³⁵. Tal postura de viagem e de pesquisa – contemplativa e pacífica, com tal visão e tal atravessamento, de uma estrangeiridade que perde o pé – repita-se, não interessa como inspiração metodológica deste trabalho.

³³ 2003, pp. 94-95.

³⁴ Certeau, 2009, p. 179.

³⁵ idem, *ibidem*.

É nesta mesma trilha – a distância de um processo de produção, a especulação gnóstica, a impossibilidade de uso – que Giorgio Agamben classifica o turismo como altar e culto máximo da religião capitalista. Isto porque, aonde quer que vão, os turistas

encontrarão, multiplicada ou elevada ao extremo, a própria impossibilidade de habitar que haviam conhecido nas suas casas e nas suas cidades, a própria incapacidade de usar, que haviam experimentado nos supermercados, nos shopping centers e nos espetáculos televisivos. Por isso, enquanto representa o culto e o altar central da religião capitalista, o turismo é atualmente a primeira indústria do mundo, que atinge anualmente 650 milhões de homens. E nada é mais impressionante do que o fato de milhões de homens comuns conseguirem realizar na própria carne talvez a mais desesperada experiência que a cada um seja permitido realizar: a perda irrevogável de todo uso, a absoluta impossibilidade de profanar³⁶.

É também por isso que a grandiosidade dos monumentos – graça do turista – também não serve como paradigma: se a malícia do capitalismo contemporâneo é espriar cada vez mais dispositivos na pequenez da superfície social, seus incômodos jogos só podem ser investigados e transtornados na minúcia insignificante e instável do cotidiano – já que é justo ali que eles se montam e se fazem microscopicamente ativos e poderosos: é ali que eles ajudam a inventar o presente. Trata-se, pois, de uma banalidade importantíssima, já que “remete à existência em sua espontaneidade mesma e tal como esta se vive, no momento em que, vivida, subtrai-se a todo enformar-se especulativo, talvez a toda coerência, toda regularidade”³⁷. Durante a viagem, então, há de fazer-se trapeiro – “antes varredor do que juiz”³⁸ – de pequenas falas ordinárias, ações quase inconsequentes, fragmentos midiáticos, imagens cinematográficas, postulados científicos e narrativas literárias, além de tantos outros acontecimentos quase irrelevantes, é uma estratégia que pode auxiliar na análise dos dispositivos e da consequente montagem das tais inconclusas modulações de nós com os quais se quer mapear as amizades contemporâneas, fazendo válida a aposta de que a visão do microscópio é o ópio do trivial.

³⁶ Agamben, 2007, pp. 73-74.

³⁷ Blanchot, 2007, p. 237.

³⁸ Deleuze e Parnet, 2004, p. 19.

Conforme ensina Maurice Blanchot, o cotidiano é “o que há de mais difícil a descobrir”³⁹. Sob os mais variados aspectos, o cotidiano não se deixa apanhar: ele escapa – e escapa, também, porque não tem sujeito⁴⁰. Despojado das agruras do self, é assim, pois, que, a contrapelo, o cotidiano torna-se o suspeito que escapa às determinações poderosas da lei – “mesmo quando esta busca perseguir, pela suspeita, toda maneira de ser indeterminada: a indiferença cotidiana”⁴¹. É assim que, radicalmente diferente do turista, o homem cotidiano – estratégia de espaço, estratégia de pesquisa – deve tornar-se o mais ateu dos homens. Profano e profanador, no limite nenhum Deus consegue relacionar-se com ele. E, assim, pode-se entender “como o homem da rua escapa a toda autoridade, seja ela política, moral ou religiosa”⁴². Seu passeio, o mais indiferente possível e paradoxalmente o mais próximo possível da maquinaria subjetiva vigente, talvez ensine algo sobre a voracidade e a fraqueza dos dispositivos que intentem construir um espaço-tempo qualquer e auxiliem no modo segundo o qual a viagem cotidiana pode se estabelecer.

No mesmo maquinário subjetivo no qual funciona o turista – quase permitindo que se afirme que são os dois lados de uma mesma moeda – há os milhões de executivos que rondam a trabalho: circulando em busca de um incremento de capital, os bons negócios são sua ratoeira. Sair de casa pela manhã, ponte aérea, uma pá de reuniões durante o dia e, cercado por outros executivos, pegar novamente o avião a tempo de jantar em casa – mesmo que já alimentados pelas fibras e vitaminas presentes nos biscoitos generosamente ofertados pelas moças da companhia aérea. Chegam felizes caso as tratativas tenham obtido sucesso; caso contrário, retornam frustrados ao lar. De qualquer forma, lidam ou tentam lidar com universais: a língua à mesa de reuniões é

³⁹ Blanchot, 2007, p. 235.

⁴⁰ idem, ibidem.

⁴¹ idem, ibidem, p. 236.

⁴² idem, ibidem, p. 245.

sempre o inglês, a moeda nas planilhas dos aplicativos é sempre o dólar, o livro no criado-mudo do hotel é sempre a bíblia. Nesta circulação em torno dos genéricos, talvez não tenham sequer a oportunidade de serem desacomodados pela força dos lugares por onde passam: suas viagens parecem tão lisas quanto as fitas magnéticas dos cartões de crédito aceitos no mundo todo.

Distante dos falsos moralismos ou dos votos franciscanos de pobreza, a crítica não é à carteira cada vez mais rechonchuda dos executivos: a questão – problemática de movimento e de pesquisa – gira em torno justamente da impossibilidade de criar e recriar uma existência diferente por mais que se passem horas e horas em um voo transatlântico – para lá e para cá, hoje em dia tanto faz. O ponto central de crítica, como escreveu Felix Guattari, é que esse movimento “se resume quase sempre a uma viagem sem sair do lugar, no seio das mesmas redundâncias de imagens e de comportamento”⁴³. Assim, mais do que uma acusação da rentabilidade do yuppie style, a preocupação dirige-se ao “sistema de valorização capitalístico (...) que aplaina todos os outros modos de valorização, os quais ficam assim alienados à sua hegemonia”⁴⁴. É mais uma vez Guattari que explica: “é como ir ao clube Méditerranée: uma viagem sem sair do lugar”⁴⁵. Experiência próxima à narrada por Italo Calvino na chegada de Marco Polo à cidade de Trude: se ao aterrissar “não tivesse lido o nome da cidade escrito num grande letreiro, pensaria ter chegado ao mesmo aeroporto de onde havia partido”⁴⁶. Se a intenção da viagem é justamente o questionamento dos diagramas, a roda-viva lisa e genericamente modulada de tal mobilidade não pode ser o emblema. A tarefa do pesquisador viajante, ao contrário, é a tentativa de uma produção ininterrupta de estrangeiridade: o incômodo de quem, quase dentro e quase fora das linhas de força e dos códigos do território a ser investigado, pode estranhar o que ali e então é engendrado – ou seja, estranhar a si mesmo e ao mundo.

Além disso, o tempo do executivo e do turista parece sempre já contado em medidas crônicas. Hora para isso, hora para aquilo: café da manhã, excursão, compras,

⁴³ 1990, p. 8.

⁴⁴ idem, ibidem, p. 51.

⁴⁵ 2005, p. 364.

⁴⁶ Calvino, 2003, p.123.

descanso, traslado, reuniões, descanso novamente. Seria esse o tempo da viagem de uma pesquisa? Os órgãos de fomento e suas instâncias de aferição e controle fazem crer que sim. É assim que se impinge a ideia de que, de pressão em pressão, a realização de uma pesquisa e a escrita de uma tese de doutoramento – independentemente dos mil e um vetores que compõe a temporalidade de uma produção – devam durar impreterivelmente quatro anos.

Em uma tradução aproximada e inexata para o português, o verbo em inglês *to loiter* quer dizer zanzar, ficar à toa. Luis Fernando Veríssimo⁴⁷ lembra que nos Estados Unidos *loitering* é considerado uma contravenção legal. Evidentemente, andar à toa é proibido na terra em que Benjamin Franklin definiu que tempo é dinheiro. Será que *to loiter* seria proibido também pelos órgãos que incentivam financeiramente a pesquisa no Brasil? Quiçá em tempos em que *papers are money* tal proibição seja compreensível, e talvez a arte necessária à viagem de pesquisa seja a de conseguir, no decurso regulamentar e medido da investigação, construir “uma ética lúdica, uma declaração de guerra ao espaço quadriculado e à cronometragem da existência”⁴⁸. Ou seja, palmilhar pouco a pouco o território e conseguir criar uma temporalidade própria – diferentemente do turista e do executivo – na qual se erijam os andares a partir dos quais os ladrilhos do mosaico vão artesanalmente sendo selados próximos uns aos outros a partir de um mundo que, diferente a cada instante, incomoda e desacomoda o pesquisador.

Luis Antonio Baptista narra certa passagem da história anônima de um rapaz: paciente psiquiátrico que era, vivia estanke no hospício do Engenho de Dentro, bairro localizado no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro. Sua imobilidade ressecava-se à dureza diagnóstica: a esquizofrenia catatônica supostamente justificava a indiferença a tudo e a todos e a falta de curiosidade ou de vulnerabilidade para ser contagiado pelo mundo. A sintomática detectada pelos especialistas era certa: o rapaz padecia de um

⁴⁷ 2008.

⁴⁸ Onfray, 2009, p. 14.

déficit relacional irreversível, e ponto. A cada manhã, quando o enfermeiro carregava o paciente para o banho de sol, um cachorro vira-latas lambia-lhe a perna, latia e circulava em torno dele. Apesar de todos os festejos caninos, o rosto do rapaz permanecia impassível. Mas o bicho, diferentemente do paciente, não estava condenado aos saberes e poderes do pátio daquele palácio de guardar doidos e, eis que um dia, passeando pelo bairro, foi atropelado por um carro. Chegada a notícia ao até então inabalável tímpano do rapaz – um déficit relacional irreversível, dizia e repetia o sábio e iluminado diagnóstico dos especialistas –, algo começou a acontecer:

Os músculos das mãos, das pernas, dos pés começaram a descongelar. Nervos amoleciam. O rosto perdia o semblante rijo e, com lentidão, descontraía as linhas da face sem prazer, sem medo, sem tristeza; apenas movia-se com a alegria do gesto despossuído do peso do eu. Nesta metamorfose, o corpo tremia, um tremor que se iniciava nos músculos dos olhos e logo após arrastava-o para fora do pátio. O cão na calçada, atropelado, convocava-o para que alguma coisa fosse feita. O ocorrido na rua percorria os seus nervos, interferindo drasticamente na sina do seu destino catatônico. Pouco a pouco, a imobilidade do diagnóstico transformava-se no peculiar movimento: movia-se saindo de si, desvencilhava-se da solidão do nome escapando da lógica que o definia. Descongelado, sem o peso da imobilidade, iniciava o percurso com outro corpo, produzido pelo acontecimento inesperado. O paciente psiquiátrico era agora inominável. O azul do uniforme se esmaecia, dando lugar a uma cor inclassificável. Atravessado pela cidade, libertava-se do destino enraizado em seus músculos. O homem móvel abriu sem dificuldade o portão do hospício e foi ao encontro do cão que gemia na calçada, com a pata dianteira ferida – o cão, porém, era muito sagaz; o atropelamento não conseguiu causar-lhe maiores problemas. O homem móvel pegou o cão e levou-o para a enfermaria do hospital. Lá, pediu ao enfermeiro mercúrio cromo e esparadrapo e realizou sozinho o curativo. O vira-lata medicado fugiu para a rua em ziguezague, e o homem, caminhando vivo, contrastava com a paisagem muda a sua volta, seguia em direção ao seu velho posto; um outro corpo o esperava. A força do gesto que recusa a sina do eu era lentamente dissipada⁴⁹.

Algo fez com que ele, dissipando a sina final, científica e racional do eu, se movesse na contramão do diagnóstico que o dizia e o fazia imóvel. Era, talvez, o convite inquieto e pulsante dos atravessamentos da cidade e do mundo, em tudo

⁴⁹ Baptista, 2010, p. 75.

distantes dos contornos duros e tediosos dos muros de um hospício. Era, talvez, o violento convite a que alguma coisa fosse feita.

Uma política afirmativa do movimento e da viagem já pode se insinuar na passagem entre o estado catártico de um ser e o atropelamento de outro: o ato do rapaz responde ao atravessamento de afetos, questões e atitudes que o convidam a mover-se por desacomodarem sua existência. A aposta dá-se, portanto, em uma viagem e em um movimento feitos muito mais da e na intensidade afetiva do mundo – do cuidado com um cachorro à preocupação com a amizade – do que sob os auspícios de uma condenação ou de uma lisura sem incômodos. A dica profana acerca da mobilidade já parece proveitosa, mas sozinha ainda diz pouco.

Certamente não era nenhum desses – a condenação de Caim, a plaina do turista e do executivo, a inquietação afetiva do homem do Engenho de Dentro – o querer que fazia os grandes navegadores içarem velas na península ibérica e abalarem-se pelos mares do mundo há meia dúzia de séculos: mandados pela Coroa e pela Igreja – por uma ou por outra, tanto faz como tanto fez, já que associadas nos fins do metal e da catequese –, sua meta de viagem era a conquista de territórios: Vasco da Gama, Cristóvão Colombo, Pedro Álvares Cabral, Américo Vespúcio, Hernán Cortés, Fernão de Magalhães e seus colegas de profissão deslocavam-se com o propósito de descobrir e ofertar as posses de um novo mundo aos seus impérios. Foi assim que, como numa revista de passatempos infantil, a figura do mapa global foi sendo paulatinamente toda tingida: verde para uma colônia, vermelho para outra, amarelo para uma terceira, e assim por diante. A função das âncoras dos navios, das armas dos soldados e dos sermões dos missionários era a mesma dos lápis coloridos: tomar o território e fechar o mapa, acabando com a brincadeira antes que um rival o fizesse primeiro. Território tornava-se então, quase didaticamente, uma noção “jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder”⁵⁰ – ou, ainda, algo a ser possuído.

⁵⁰ Foucault, 1979b, p. 157.

Se o fato de o último pedaço de terra não reivindicado por uma nação ter sido devorado em 1899⁵¹ – e, assim, o século passado, tão longe e tão perto, ter sido o primeiro sem terra incógnita à humanidade – já era bastante para fazer da busca exploratória um ato quase obsoleto, mais obsoleto ainda ele se torna em tempos nos quais as câmeras e os satélites digitais tornaram-se capazes de atualizar o mapa mundi quase em tempo real. Neste processo, mesmo que mantida a impossibilidade de uma escala 1:1, o mapa está em vias de deixar de ser uma abstração: através da grande rede mundial de computadores, o dispositivo virtual faz com que todas as coordenadas geográficas reais possam facilmente ser observadas quando bem se entender – desde que se esteja conectado. De tempos e conquistas imemoriais até as tecnologias atuais, a intenção primordial parece ser a mesma: o mapeamento como tentativa de subjugar o espacial – caso entenda-se que o espacial seja a potencialização da possibilidade de heterogeneidade simultânea, tear de subjetividades – simplificando e laminando o pulular inacabado de relações a uma representação imagética inteligível distanciada e já pronta a conduzir ao triste, utópico e pornográfico fim do espaço. Mas seria, tanto quanto é para navegadores e street viewers, o fechamento total do mapa a intenção de uma viagem que se quer considerada um procedimento metodológico apto a montar inconclusas modulações de nós? Evidentemente, não: a intenção aproxima-se, enfim, da abertura de um mapa que se vê cada vez mais fechado por dispositivos os quais engendram determinado processo de subjetivação a fim de, ainda e cada vez mais, fechar o mapa como em um passatempo de revistas infantis, fazendo do território aquilo que é dominado por algum tipo de poder.

Para que tais afirmativas ganhem consistência, parece importante aproximá-las da distinção entre os conceitos de espaço e de lugar propalada por Michel de Certeau⁵². Segundo o pensador francês, o lugar é a ordenação a partir da qual elementos distribuem-se em relações de coexistência: o lugar é, portanto, o império do próprio, a configuração instantânea de posições, a indicação geográfica de estabilidade. O lugar define o encerramento de uma forma: o mapa que se fecha só o faz quando se torna repleto de lugares. O espaço, por outra, faz valer vetores movediços de direção, velocidade e tempo. É, em outros termos, o cruzamento de forças e de móveis: trata-se,

⁵¹ Bey, 2001.

⁵² 2009.

talvez, de um lugar praticado – ou, ainda, de uma territorialidade animada pela ausência de estabilidade. Sob a difereciação cunhada por Certeau, no espaço os modos não se dão a fechamentos, e o mapa pode abrir-se justamente pela fragilidade das posições que ali sorrateira e momentaneamente vigem.

Há, a partir de tais considerações, uma relação diferencial entre o itinerário – o qual Certeau qualifica como uma série discursiva de operações – e o mapa – visto por ele como uma descrição redutora, definida e totalizante das observações. Certeau diz que, “tomando-se 'o mapa' sob sua forma geométrica atual, parece que no decurso do período marcado pelo nascimento do discurso científico moderno (séculos XV-XVII), ele se foi aos poucos separando dos itinerários que constituíam a sua condição de possibilidade”⁵³. No movimento cientificista, que se pôs a apartar conhecimento e mundo em nome de um suposto encontro com uma única verdade final, o mapa fica só, fazendo desaparecerem as pequenas descrições instáveis e particulares de percursos os quais, por definição, são impossibilitados de serem repetidos. A diferença entre essas duas modalidades, lembra ele, não se deve à presença ou à ausência das práticas, visto que elas estão sempre atuando. Deve-se, talvez, ao fato de que os mapas, constituídos como os lugares próprios para expor os produtos finais do saber, sejam a forma legítima e legível de apresentação de um quadro de resultados dados – mas nunca dos processos, epistemicamente vilipendiados doravante. Abrir o mapa, portanto, faz valer uma ética do espaço vivo – a atenção àquilo que não se presta aos fechamentos formais e que, por outra, entorta pés e olhos imantados por um campo que jamais se deixa moldar em lugares que se querem eternamente encastelados sob os auspícios de imperativos e impérios quaisquer.

Italo Calvino, desta feita próxima a Certeau, lembra que a forma mais simples de carta geográfica não é esta que hoje se apresenta a nós como a mais natural – chamada científica por Certeau, representada à distância. De modo contrário, a primeira necessidade de fixar os lugares estava vinculada justamente aos movimentos da viagem: é, diz Calvino, “o memorando de sucessão das etapas, o traçado de um percurso”⁵⁴. Não à toa, os mapas romanos eram rolos de pergaminhos. Neste naipe de cartografia o catálogo de mapas se abre e se desfaz em ato, justamente ao se percorrer determinada

⁵³ idem, *ibidem*, pp. 187-188.

⁵⁴ 2010, p. 25.

paisagem de modo a que nada possa ou queira ser replicado. Nada há, portanto, a se estabilizar em contornos, cores ou imagens definitivos, já que muito há a acontecer e a contar – e o que acontece e é contado destaca-se justamente na habitação do território existencial⁵⁵. Assim, permite-se que a efervescência dos pequenos acontecimentos sempre em aberto constriam as duras fronteiras dos mapas em referências estáveis e generalizantes quaisquer. Para tanto, lembre-se: o insignificante é capaz de interromper os voos totalizadores da razão. No cotidiano, portanto, há de se ver e dar às tintas a microscopia dos acontecimentos que não se cansam de fabricar um mundo e um mapa sempre abertos e inacabados, espaços os quais desfazem a arbitrariedade dos lugares e de seus pesados proprietários.

Tal possibilidade é delicadamente discutida por Calvino em seu já citado *As cidades invisíveis*⁵⁶. Nesse livro, a relação dialógica entre o imperador Kublai Khan e o explorador Marco Polo apresenta os ardores e astúcias de uma e de outra intenção – do fechamento e da abertura do mapa. O primeiro, clássico imperador, via diante de si e em seus arredores as terras tornarem-se propriedade; o segundo, narrador das filigranas imperceptíveis, trazia na bagagem de suas viagens estranhas histórias as quais impossibilitavam que as posses do primeiro se concretizassem em números definitivos. Calvino abre o livro dizendo que “não se sabe se Kublai Khan acredita em tudo o que diz Marco Polo quando este lhe descreve as cidades visitadas em suas missões diplomáticas, mas o imperador dos tártaros certamente continua a ouvir o jovem veneziano com maior curiosidade e atenção do que a qualquer outro de seus enviados ou exploradores”⁵⁷. Se os homens guerreiros submissos ao imperador eram, de conquista em conquista, os responsáveis pelo fechamento da superfície espacial, seu mais famoso explorador era aquele a partir de quem, no pulular de infindas invisibilidades, dava-se o impedimento do fechamento deste mesmo mapa que tanto agradava e intrigava Khan. Era o debate incessante no intrincado jogo entre a solidez das fronteiras e a porosidade das vidas – ou, talvez, entre o lugar e o espaço.

⁵⁵ Alvarez e Passos, 2009.

⁵⁶ 2003.

⁵⁷ 2003, p. 9.

Em *O museu*, o escritor argentino Jorge Luis Borges faz referência a um império no qual a arte da cartografia alcançou tal perfeição que o mapa de uma única província ocupava toda uma cidade, e o mapa do império, por sua vez, toda uma província.

Com o tempo, esses mapas desmesurados não foram satisfatórios e os colégios de cartógrafos levantaram um mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos afeitas ao estudo da cartografia, as gerações seguintes entenderam que esse dilatado mapa era inútil e não sem impiedade o entregaram às inclemências do sol e dos invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas ruínas do mapa, habitadas por animais e por mendigos; em todo o país não há outra relíquia das disciplinas geográficas ⁵⁸.

Na linha de Borges – evocando o sufoco da perfeição representativa, mas também a força do espaço onde ela se torna impossível – Maurice Blanchot lembra que talvez um dia a humanidade “conheça tudo, os seres, as verdades e os mundos, mas haverá sempre alguma obra de arte – talvez a arte toda – para cair fora desse conhecimento universal”⁵⁹. Este é, diz ele, o privilégio da atividade artística: o que ela produz até mesmo um deus – ou um imperador, talvez lembrassem Borges e Calvino – deve muitas vezes ignorar. Reencontrar ou reinventar a trama em seu inacabamento, instabilidade e singularidade – vetores artísticos de uma produção de conhecimento fadada a se esfarelar – talvez sejam as condições prévias para que o mapa seja desfiado em algo que se queira próximo à epistemologia da estrangeiridade, desfazendo os lugares e abrindo os espaços em movimentos que jamais se irão concluir em lugares.

Valorizado o espaço como trama heterogênea de práticas e processos, poderia, portanto, circular outra ética da viagem – em tudo diferente da possessividade das grandes navegações de antanho e da precisão inequívoca dos mapas digitalizados de hoje. Se tradicionalmente a viagem se dá com a intenção de cobrir o mapa – conquistas militares, religiosas ou científicas, fotografias e vídeos certos, didáticos e explícitos – talvez se pudesse cunhar nela uma acepção oposta: a viagem justamente como desfazimento em trânsito do mapa. Para tal viragem geográfica e política, é necessário considerar, junto à geógrafa britânica Doreen Massey e próximo a Michel de Certeau, Italo Calvino, Maurice Blanchot e Jorge Luis Borges, que “a horizontalidade do espaço é produto de uma quantidade de histórias cujas repercussões ainda estão lá, se

⁵⁸ idem, *ibidem*, p. 247.

⁵⁹ Blanchot, 2005, p. 69.

pudermos, pelo menos, vê-las, e que muitas vezes nos pegam, completamente, de surpresa”⁶⁰. Histórias estas, portanto, que ainda estão sendo tecidas no exato instante da viagem, desfazendo o status de toda superfície já acabada ou prevista: “chegar a um novo lugar quer dizer associar-se, de alguma forma ligar-se à coleção de estórias entrelaçadas das quais aquele lugar é feito”⁶¹, retendo ou produzindo algum sentido a partir desta multiplicidade. Assim, três assertivas de Massey tornam mais densa a problemática. A primeira destas assertivas reconhece o espaço como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno⁶². A segunda compreende o espaço como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, na qual distintas trajetórias coexistem – o espaço tomado como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade⁶³. A terceira, última e fundamental, reconhece o espaço estando sempre em construção – jamais acabado, nunca fechado⁶⁴. Arquiteta-se um mundo ao apresentar-se uma versão da viagem sempre aberta a novas narrativas a partir e através de tal conceituação espacial a qual transversaliza tão variados autores – do escritor à geógrafa, do crítico literário ao antropólogo. Se “do perpétuo fluxo de informações, nunca se retém a totalidade”⁶⁵, as modulações mapeadas serão sempre inconclusas – e esta talvez seja justamente uma de suas grandes forças políticas ao inquirir o mundo sufocante do presente e sua modulação de amizades.

Mas como operar a abertura do mapa da amizade contemporânea? Difícil tarefa, visto que a estratégia praticada impessoalmente no capitalismo contemporâneo é justamente a delimitação e definição de fronteiras cada vez mais sutis em toda e

⁶⁰ 2008, p. 174.

⁶¹ idem, ibidem, p. 176.

⁶² idem, ibidem, p. 29.

⁶³ idem, ibidem, p. 29

⁶⁴ idem, ibidem, p. 29

⁶⁵ Onfray, 2009, p. 49.

qualquer prática e sociabilidade, produzindo indivíduos e evangelizando toda e qualquer relação a favor de seu maquinário voraz. Mais do que tudo, portanto, a viagem que tem como ética a abertura do mapa deve de saída saber da grandeza da dificuldade de efetivar a proposta de ser um encontro múltiplo, inconcluso e sem hierarquia de histórias ainda sendo produzidas.

A empreitada, difícil já de saída, torna-se duplamente complicada ao se perceber que, a partir de então, viajar nunca é simplesmente atravessar ou cruzar um espaço: é, desde sempre, simultaneamente modificá-lo e por ele ser modificado. A responsabilidade do pesquisador que se põe na condição de tal estilo viajante multiplica-se, pois ele já não o faz na tranquila condição de um observador científico – necessariamente distanciado do objeto, impassível a contágios e contaminações no processo da pesquisa. É como bem diz Tania Mara Galli Fonseca: “o conhecer implica-se ao subjetivar, não havendo separação entre os processos de objetivação e os de subjetivação”⁶⁶. Sob tal perspectiva, o conhecer não pode ser “reduzido ao formalismo da razão e da inteligência, abarcando, ao contrário, todo o corpo com as potências sensíveis que nele circulam. Conhecer resulta de um processo que se inicia das afecções que incidem nos corpos organizados, perturbando seu equilíbrio sempre instável”⁶⁷. Narrativas feitas na terceira pessoa, portanto, não servem mais, já que estão sempre na iminência de tornarem-se um denunciamento distanciado e operado a partir de uma função de suposta neutralidade – e, logo, excluídas do processo micropolítico tão importante para o trabalho de indagar a si e ao mundo. Isto porque, mergulhado no plano impessoal das linhas de força e das batalhas cotidianas, o pesquisador – corpo-artesão de uma existência refinada pelo viver, magma de uma alma nômade que somente embarca arrastado pela própria vida⁶⁸ – acaba por, inevitavelmente e em cima do lance, cooperar na composição dos mundos por vir. A tarefa, repita-se, não é simples: como já disse Doreen Massey⁶⁹, as finalizações deixadas em aberto e as histórias sempre em curso

⁶⁶ Fonseca, 2007, p. 41.

⁶⁷ idem, *ibidem*.

⁶⁸ idem, *ibidem*.

⁶⁹ 2008.

sempre foram – e seguem sendo, cada vez mais – potentes desafios para a arte da cartografia.

Caso haja alguma peculiaridade política fundamental em tal proposta metodológica, é justamente o fato de ela intentar passear perigosamente junto aos traços dos emaranhados de dispositivos, das “relações de força que constituem o poder”⁷⁰: atitude a qual, na abertura do mapa, interessa-se pelas possibilidades de desfiar a microfísica do diagrama social – e talvez seja essa, de fato, a importância maior dessa abertura de mapa mencionada e repetida tantas vezes aqui. Se de fato é possível “definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos”⁷¹, tal viagem se torna tanto mais necessária quanto mais arriscada. Isto porque se torna quase inevitável estar sempre em algum dispositivo, ao qual urge então analisar – dele participando clandestinamente. Clandestinidade profícua, já que permite a habitação de uma zona limiar na qual se está pouco dentro e pouco fora de determinado território o qual se pretende inquirir. Se há de fato um movimento através do qual, na efetividade de uma prática social, vincam-se os indivíduos por mecanismos de poder os quais agem a partir e através de uma verdade, pode e deve haver também a abertura crítica do mapa: o movimento pelo qual o sujeito interroga a verdade e seus efeitos de poder no exato instante em que por eles é instado a ser criado.

Definições efetivas já começam a se estabelecer, aproximando um pouco mais a viagem da possibilidade de ser nomeada como metodologia de pesquisa: o estrangeiro como aquele que é capaz de, justamente pela criação – uma força efetiva, posto que ilusória – da condição de estrangeiro, pôr-se a captar os absurdos, desfiar os dispositivos e diagramas que modulam os tempos e espaços chamados nossos, abrindo, por fim, os mapas tidos como prontos nas tristes postulações atuais do fim da história. Algumas indicações em torno da noção do par viagem/metodologia foram coletadas. Porém, além do importante movimento disparado pela intensidade, pela abertura do mapa diagramático, pela busca de estrangeiridade cotidiana, o que talvez se busque neste conjunto de considerações seja aquela categoria de viagem capaz de rejuvenescer as

⁷⁰ Deleuze, 2005a, p. 46.

⁷¹ Agamben, 2009, p. 42.

coisas e envelhecer a relação consigo⁷². Tal aposta, bastante distante da metodologia replicável tradicional, aponta suas diretrizes na direção das reflexões propostas por Michel Foucault e por Walter Benjamin acerca do conceito de experiência.

Diz Michel Onfray, orgulhoso de seu hedonismo: “Nós mesmos, eis a grande questão da viagem. Nós mesmos e nada mais. Ou pouco mais. Certamente há muitos pretextos, ocasiões e justificativas, mas em realidade só pegamos a estrada movidos pelo desejo de partir em nossa própria busca com o propósito, muito hipotético, de nos reencontrarmos ou, quem sabe, de nos encontrarmos”⁷³. O que seria esse nós mesmos de que fala Onfray? Que consequências teria esse reencontro consigo mesmo? O que seria isso que ele nomeia de nossa própria busca? Não estaria ela presa à quimera de um sujeito originário? Quais relações essas questões teriam com a metodologia de uma viagem que, fazendo valer a epistemologia da estrangeiridade, é capaz de rejuvenescer as coisas e envelhecer a relação consigo?

Tony Gatlif, realizador argelino, tem como mote de boa parte de suas películas um povo nômade: ele não se furta a problematizar, por exemplo, os ciganos. Em *Exílios*, filme de 2004, faz valer uma importante questão ético-metodológica cara a Michel Foucault e ao procedimento de pesquisa que neste trabalho se quer engendrar: “de que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?”⁷⁴. Afinal, que

⁷² Foucault, 1984.

⁷³ 2009, p. 75.

⁷⁴ Foucault, 1984, p. 13.

experiência de saber e de pesquisa seria essa proposta pelo pensador francês e explicitada com o filme de Gatlif? Que estrangeiridade eles ensinam e insinuam? Seria ela capaz de rejuvenescer as coisas e envelhecer a relação consigo?

Exílios encena um músico o qual propõe à namorada que ambos saiam de Paris – cidade de nascimento e de moradia de ambos – e rumem à Argélia – país de onde seus pais emigraram décadas antes: era uma espécie curiosa de exílio às avessas. A proposta feita pelo rapaz dava-se em nome da crença na suspensão da artificialidade de sua identidade francesa, a fim de que ambos pudessem encontrar a pureza familiar de sua origem árabe à margem sul do mar Mediterrâneo. Desacomodados pela ecceidade do que vai se passando no trajeto, porém, a intenção originária – originária em um duplo sentido: intenção primeira da viagem e base de sua cultura – do movimento vai aos poucos se desfazendo em prol da criação da própria existência a qual o trajeto em si inevitavelmente propicia. Atravessando a Andaluzia – região de históricos embates e posses alternadas entre muçulmanos e católicos, justamente os pólos culturais por entre os quais pendia o casal –, desprendiam-se tanto do gabarito francês quanto do gabarito árabe: eles faziam então uma viagem repleta de descaminhos daquilo que supostamente conheciam ou deveriam conhecer – daquilo que supostamente eram ou deveriam ser.

Chegados à capital da Argélia, a moça, estando justamente onde supusera que deveria estar em casa, diz: “Não me sinto bem. Sou estrangeira. Sou estrangeira em qualquer lugar”. Depois, obrigada a cobrir o rosto, sufocada, joga longe a burca e grita: “Preciso de ar!”. O que o filme talvez possa ensinar a quem urde a metodologia de uma pesquisa como epistemologia da estrangeiridade é que a busca por uma origem é infecunda e asfixiante – ou, por outra, que a busca de um conhecimento de si desemboca em uma produção de um estranhamento sem alibi. Trata-se, portanto, de uma experiência subjetivante, a qual aconselha que a busca pelo encontro ou reencontro de nós mesmos, em toda viagem, é inevitavelmente criação de nós mesmos a partir de inauditas e imprevisíveis veredas. Nada poderia se encontrar em um suposto e sufocante ponto originário: tudo que se passa na viagem e na pesquisa é da ordem da materialidade de encontros nunca antes dados, singulares pontos inéditos de vidas quaisquer. Amizades exemplares, sociabilidades primeiras, astúcias prototípicas já de nada servem: há de se estar atento às modulações das artes e dos poderes que constroem

o viajante como estrangeiro no próprio ato de viajar, já que talvez seja só assim que ele possa abrir o mapa, rejuvenescer as coisas e envelhecer a relação consigo.

São no mínimo três as acepções do conceito de experiência estabilizadas no decurso do pensamento foucaultiano. Inicialmente, o pensador francês elabora a experiência – tal qual o faz em um momento também inicial o casal do filme de Tony Gatlif – como “o lugar onde é necessário descobrir as significações originárias”⁷⁵. Nesta época – a década de 1950, a época de seus primeiríssimos escritos – Foucault encontrava-se muito próximo da linhagem fenomenológica, leitor de Martin Heidegger que era. Posteriormente, inspirado pelos textos literários e filosóficos de autores como Friedrich Nietzsche, Maurice Blanchot e Georges Bataille, ele passa a definir a experiência não mais como a fundação do sujeito. A nova conceituação direcionava-se, de modo contrário, aos modos de dessubjetivação: experiência como aquilo que arranca o sujeito de si e o impede de se repetir, levando-o o mais próximo possível de algo até então não vivível. Momento extraordinário, quando a experiência solicita, em uma definição radical, tão somente o inaudito. Por fim, a terceira conceituação de experiência nos trabalhos de Michel Foucault, localizada na década de 1980, aproxima-se de uma forma histórica e autoral de subjetivação.

Esta última modulação do conceito de experiência dá-se a partir dos desdobramentos metodologicamente inovadores do segundo volume de *A história da sexualidade*, quando Foucault⁷⁶ passa a trabalhá-lo a partir dos jogos estratégicos entre as relações de poder e as formas de relação consigo: experiência que seria ascética, mesmo que na própria engrenagem dos dispositivos históricos dos quais é parte. A novidade metodológica, no decurso da qual se desdobra o conceito de experiência, é o escape de um determinismo irresistível do poder, possibilitando ao sujeito a operação de escolher dentre regras facultativas no seio do próprio dispositivo.

⁷⁵ Castro, 2009, p. 161.

⁷⁶ 1984.

Tomando essa terceira denominação de experiência como ferramenta de trabalho metodológico, devemos de saída considerar que inexiste experiência sem relação. Primeiramente, relação de uma existência tanto com o dispositivo quanto consigo mesma. Segundo, relação de encontro com algo desestabilizador, já que parece interessante manter a pista da segunda acepção foucaultiana, a partir da qual “uma experiência é qualquer coisa do qual se sai transformado”⁷⁷. Por fim, porque “uma experiência é alguma coisa que fazemos inteiramente sós, mas só podemos fazê-la na medida em que escapará à pura subjetividade, em que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e atravessá-la de novo”⁷⁸. Ainda nas palavras de Foucault, que a experiência “não seja simplesmente a minha, mas que possa ter certo valor, certo caráter acessível para os outros, que essa experiência possa ser feita pelos outros”⁷⁹ – o que, ressalte-se, dista bastante do ideário científico da replicabilidade. Assim, a partir de sua publicização, a pesquisa que toma como procedimento a experiência convida – muito mais do que ensina ou oferece uma verdade – a um rejuvenescimento coletivo das coisas e das relações, já que problematizadas e desafiadas no envelhecimento de determinada territorialidade comum. Trata-se, pois, de uma acepção metodológica de experiência que não pode se dar em paz: ao contrário, dá-se na tensão de uma vida a qual necessariamente mergulha no campo de forças do presente a fim de que possa criar-se na junção paradoxal e inequívoca entre a singularidade e a coletividade.

Walter Benjamin é outro autor que tem o conceito de experiência como fundamental em sua obra – e o qual pode auxiliar nas problematizações metodológicas que aqui têm se construído. *Erfahrung*⁸⁰ é a palavra alemã utilizada por ele para designar o que em português costuma ser traduzido como experiência. O radical germânico *fahr*, conceitualmente importantíssimo, indica o ato de percorrer ou

⁷⁷ Foucault, 2010, p. 289.

⁷⁸ *idem*, *ibidem*, p. 295.

⁷⁹ *idem*, *ibidem*, pp. 294-295.

⁸⁰ 1994.

atravessar determinada região durante uma viagem, tratando de desfazer a débil oposição entre individual e coletivo – já que inserida em uma produção sempre inacabada e marginal da subjetividade. Trata-se da junção de uma estética e de uma política da narratividade de passagens e de percursos sempre considerados inconclusos – porque inconcluso é o sujeito, porque inconcluso é o território, porque inconclusa é a passagem, porque inconcluso é o limiar. Considerando-se a experiência como passagem, afasta-se a crença crítica de uma existência precária na interioridade de um indivíduo em prol de uma benéfica completude do coletivo, tanto quanto se afasta a ideia da supremacia do indivíduo em oposição à deformação claudicante e amorfa da massa. Como bem coloca Ana Cabral Rodrigues, trata-se de uma “experiência que não se encerra, tampouco se equivale aos contornos do indivíduo”⁸¹, já que, “tecida na passagem no entrelaçamento de fragmentos de histórias de muitas vidas, não se mostra passível de completar-se, fechar-se ou de esgotar-se”⁸². Por outro lado, Benjamin apresenta a noção de *erlebnis* – vivência, em português – como algo psicologicamente característico do indivíduo solitário – produzido, aliás, em larga escala pelo capitalismo moderno – supostamente ensimesmado e em vias de se concluir. Vivência de formação, portanto, sob a qual a subjetividade é feita sob o zíper aveludado da clausura.

Para Jeanne-Marie Gagnebin⁸³, importante é o laço estabelecido pelo filósofo alemão entre o fracasso da experiência e o fim da arte de contar. Ou seja, a construção – ou reconstrução, em termos mais exatos – de uma experiência deveria ser necessariamente acompanhada da construção – ou reconstrução – de uma forma política da narração – ambas enfraquecidas, segundo a leitura benjaminiana, a partir do advento do trabalho industrial e da derrocada do artesanato. Se há uma dimensão nostálgica ou melancólica em tal avaliação, ela não é exclusiva: quando há algo a ser feito, a nostalgia e a melancolia não são estagnantes. É justamente essa modulação da experiência – a *erfahrung* – que se quer que consista na prática metodológica deste trabalho, o qual intenta rejuvenescer a relação com as coisas à medida que envelhece a relação consigo. Ou seja, que se possam capturar e narrar andares recortados, encontros com situações-

⁸¹ 2006, p. 12.

⁸² *idem*, *ibidem*, p. 12.

⁸³ 1994.

problema, fundando enfim as modulações inconclusas de nós em uma experiência que não abdique da arte de contar.

Pode-se equiparar a distinção proposta por Walter Benjamin entre a experiência e a vivência à distinção proposta por Maurice Blanchot entre a narrativa e o diário. Diz ele que o “diário está ligado à estranha convicção de que podemos nos observar e que devemos nos conhecer”⁸⁴. O modo do diário vige, portanto, como escrita ensimesmada e voltada à hermenêutica do sujeito: à descoberta, a partir da intimidade encalacrada nos cadeados da pele, de um eu que precisa ser protegido e valorizado de tudo aquilo que não é – e que, portanto, não pode ser. A dobra do diário íntimo, portanto, é aquela na qual o autor inquire e descobre a si mesmo, confessando a consciência de um eu fechado em si e avesso aos descontroles do fora.

A narrativa, ao contrário, vincula-se à impessoalidade inominável e criativa da experiência que não é passível de ser trancada a sete chaves. Não é, portanto, por contar acontecimentos extraordinários, diz Blanchot, que se distinguem os modos de contar do diário e da narrativa. O extraordinário, afinal, também faz parte do ordinário. A distinção é, por outra, de cunho ético. Diferença de entonação, a qual se dá porque a narrativa trata daquilo que jamais pode ser verificado, que é impassível de ser objeto de uma constatação ou de um relato, daquilo que não se fecha em um eu que se respeita demais: é o lugar – ou o espaço, conforme corrigiria Certeau – da “imantação, que atrai a figura real para os pontos em que ela deve se colocar, respondendo ao fascínio de sua sombra”⁸⁵. Narra-se, assim, aquilo que é impossível de se relatar e de se encastelar em mapas do eu. Narra-se, enfim, “o que é demasiadamente real para não arruinar as condições da realidade comedida que é a nossa”⁸⁶. Assim, o caráter da narrativa não se

⁸⁴ Blanchot, 2005, p. 275.

⁸⁵ idem, ibidem, p. 271.

⁸⁶ idem, ibidem, p. 272.

dá a ver quando nele se apresenta o relato verdadeiro de um acontecimento excepcional qualquer – o qual de fato ocorreu e que alguém tenta reproduzir. A narrativa é o próprio acontecimento, e não relato de um acontecimento: é o “lugar aonde ele é chamado para acontecer, acontecimento ainda porvir e cujo poder de atração permite que a narrativa possa esperar, também ela, realizar-se”⁸⁷.

Blanchot⁸⁸ lembra que, desde o Renascimento até o Romantismo, há um esforço impressionante para reduzir a arte ao gênio e a poesia ao subjetivo, dando a entender que aquilo que o poeta exprime é tão somente ele mesmo, uma genuína intimidade, a profundidade escondida e finalmente revelada de sua pessoa. A exigência de uma obra seria, então, unicamente a expressão de tal intimidade autoral – a intimidade de uma vivência, talvez dissesse Walter Benjamin. É este, diz Maurice Blanchot, o grau mais baixo das tantas e tão variadas relações possíveis entre um artista e sua obra. O grau mais alto, ao contrário, parece ser a tormenta do ímpeto criador, cuja razão e cujos limites, afinal, se desconhece. Trata-se, assim, de narrar a partir de uma perspectiva necessariamente anti-subjetivista⁸⁹ a qual, sonhadora, “mina a individualidade, como um dente oco”⁹⁰.

Minar a individualidade, todavia, não significa a derrocada da singularidade, já que é importante lembrar que na narrativa experienciada e transmitida “ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso de argila”⁹¹. Está-se versando, portanto, sobre “o sentido forte do termo experiência: uma narração que modifica tanto a matéria narrada como o sujeito da narrativa”⁹². Vestígios singulares de um atravessamento que, como já se disse, permite desfazer a oposição entre individualidade e coletividade. Trabalho de esgrimista cujos golpes “destinam-se a

⁸⁷ idem, ibidem, p. 8.

⁸⁸ idem, ibidem.

⁸⁹ Damião, 2006.

⁹⁰ Benjamin, 1994, p 23.

⁹¹ idem, 1989, p. 107.

⁹² Freitas, 2010, p. 245.

abrir-lhe o caminho através da multidão”⁹³ a fim de engendrar uma caminhada e um flunar que só se dão quando já afastados da norma⁹⁴.

Nesta linha, Maurice Blanchot afirma que a palavra experiência faria alusão a algo de fato experimentado. Mas, diz ele, talvez assim estar-se-ia buscando ainda reencontrar a segurança de um nome, situando o conteúdo do trabalho em um nível pessoal garantido por uma consciência. Versa-se aqui, ao contrário, precisamente sobre o que Blanchot chama de inominável: uma experiência a qual vige sob a ameaça ininterrupta do impessoal, a aproximação de uma fala que atravessa sem pedir licença aquele que a escuta, que exclui toda possibilidade de intimidade, e que já não se pode fazer calar: incessante e interminável discurso que advém da terra e se perde nos ares do mundo. Há, pois um autor eminentemente paradoxal que vige sob tais auspícios: há alguém irrepitível – uma linha, um corpo, um nome – que experiencia.

Desde a experiência da experiência, porém, este corpo e este nome irrepitíveis arrastam-se para fora de si, desapossados e desalojados, já incorpóreos e inomináveis, recobertos por um eu agora poroso e já agonizante⁹⁵ após ter servido de morada para que um acontecimento passasse e fosse transmitido. Há, pois, alguém que, como estrangeiro inominável, fala em um nome próprio inevitável e esfarrapado, desde que falar em nome próprio signifique “nomear as potências impessoais, físicas e mentais que enfrentamos e combatemos quando tentamos atingir um objetivo, e só tomamos consciência do objetivo em meio ao combate”⁹⁶. Sob tal postura, há de se aproximar, assim, da ética daqueles que, na intenção de abrir o mapa de si e do mundo, “reconhecem pouco a pouco que não podem conhecer-se, mas somente transformar-se e destruir-se, e que prosseguem nesse estranho combate que os atrai para fora deles mesmos, num lugar ao qual não têm acesso, deixaram-nos, segundo suas forças,

⁹³ idem, *ibidem*, p. 113.

⁹⁴ idem, *ibidem*.

⁹⁵ Blanchot, 2005.

⁹⁶ Deleuze, 1992, p. 111.

fragmentos, aliás por vezes impessoais”⁹⁷ preferíveis à qualquer outra obra, fragmentos os quais vão em direção de um lugar o qual promete a possibilidade de narrar, com a certeza que desde ali se desapareça.

Para tanto, é necessário ensaiar trajeto e narrativa. Ensair no sentido literário que tornou célebre Michel de Montaigne, e sobre o qual Jean Starobinski disse ser o gênero de escrita mais livre que existe: ensaiar é inquirir e ignorar. Se os regimes de servidão proibem investigar e ignorar, ou ao menos restringem essa atitude à clandestinidade, e se esses mesmos regimes tratam de fazer reinar em toda e qualquer parte um discurso sem falhas e o mais seguro de si que seja possível, eles são justamente a oposição ao caráter ensaístico que se quer vigente aqui: “a incerteza, a seus olhos, é um indício suspeito”⁹⁸. O campo do ensaio, todavia, não se esgota em inquirir e ignorar – atitudes as quais fazem o ensaio suspeito aos olhos dos regimes de servidão. Como diz Starobinski, o que de fato “se põe à prova é o poder de ensaiar e de experimentar, a faculdade de julgar e de observar”⁹⁹. Mais do que tudo, é absolutamente necessário que o ensaio se ensaie – inquirir e ignore – a si mesmo. Em cada ensaio dirigido à realidade externa, experimenta-se, ao fim e ao cabo, o vigor e a insuficiência do si: “eis o aspecto reflexivo, a vertente subjetiva do ensaio, em que a consciência de si desperta como uma nova instância do indivíduo, instância que julga a atividade do julgamento, que observa a capacidade do observador”¹⁰⁰.

Assim, há de se transmutar o discurso em folha de outono a qual, condensando tudo aquilo que lhe afetou para que pudesse existir – a semente, o solo, a água, o sol, o ar – finalmente se dá ao vento e ao chão, a fim de que, devorada pelo mundo, inquirir e escape a si mesmo para que possa viger diferenciada em outras vidas: visar ver leve, como em um outono artificial e perene, a narrativa que já perdida daquilo que se chama autor, faz com que, afinal, o estrangeiro seja estrangeiro àquilo mesmo que lhe faz narrador: a vida.

⁹⁷ Blanchot, 2005, pp. 275-276.

⁹⁸ Starobinski, 2012, p. 22.

⁹⁹ idem, ibidem.

¹⁰⁰ idem, ibidem, p. 19.

Uma das condições fundamentais para a narrativa e para a experiência, já citada aqui, é que “a experiência transmitida pelo relato deve ser comum ao narrador e ao ouvinte”¹⁰¹. Mas quem são esses ecos impessoais com quem se viaja na realização da experiência? Foucault oferece uma pista profícua. Diz ele: “creio que o ‘nós’ não deve ser prévio à questão: ele só pode ser o resultado – e o resultado necessariamente provisório – da questão, tal qual ela se coloca nos novos termos em que é formulada”¹⁰². É a partir da divulgação da questão – e quiçá da resposta – que irá se saber quem vem junto e quem não vem, bem como os motivos éticos e políticos para a composição de um nós inequivocamente nervoso, “sem espelhos ou harmonia”¹⁰³, e não emplastado nas perigosas monotonias da concórdia soprada pela bruma do capitalismo fluido. Mesmo que distantes – no Rio de Janeiro, em Porto Alegre, em Paris, em Minas do Leão e em outros pagos – os amigos estão sempre viajando juntos. Eles vêm, sabedores disso ou não. Doravante, então, dir-se-á que “a viagem constrói a amizade tanto quanto o inverso”¹⁰⁴.

Amizade, saiba-se, sempre problemática. Amizade, afirme-se, sempre a ponto de ser desafiada. Território, repita-se, pedregoso porque diagramático. Viagem, convoque-se, sempre inconclusa porque inconclusas são as passagens. Viagem, defenda-se, promulgando a estrangeiridade no seio daquilo que parece mais óbvio e naturalizado. Viagem, aposte-se, infinita por não se dar “em direção a um alvo último: pois este não há”¹⁰⁵. A questão foi formulada, e a experiência de pesquisa já se vai: que venha junto quem vier.

¹⁰¹ Blanchot, 2005, p. 10.

¹⁰² 2006c, p. 229.

¹⁰³ Baptista, 2009, p. 36.

¹⁰⁴ Onfray, 2009, p. 45

¹⁰⁵ Nietzsche, 2000, p. 99

Talvez finalmente se possa afirmar que pesquisar é uma viagem, e que a aposta em uma epistemologia da estrangeiridade tornou-se legítima dentre as metodologias de pesquisa. Mais importante, talvez agora se possa dizer que tal procedimento é profícuo – fidedigno e válido, diriam os manuais – a fim de se indagar, afinal, quais amizades são essas que são construídas contemporaneamente e o que elas podem nos ensinar sobre a usina de produção subjetiva e os outros mundos possíveis no porvir: já se pode, com ele, envelhecer a relação consigo e rejuvenescer a relação com as coisas, fazendo a experiência e a narrativa flanarem sob a tensão do inacabamento do mundo.

Garantidas as oficialidades, talvez seja possível um quê de aprendizagem poética – e é Manoel de Barros¹⁰⁶ quem mais uma vez inspira a empiria.

Anoto tudo. Se encontro um caracol passeando na parede, anoto. Uma coisa vegetal que nasce no abdômen de um muro anoto. Falas de bêbados e de crianças. Resíduos arcaicos pregados na língua. Pedacos de coisas pendurados no ralo. Os relevos do insignificante. A solidão de Vivaldi. Corolas genitais. Estafermos com indícios de árvore. Vespas com olho de lã. Homem na mesa interrompido por uma faca. Pessoas afetadas de inúteis e de limos. Ovuras de larvas transparentes mas antes de serem idéias. Desvios fonéticos, semânticos, estruturais, achados em leituras. Pessoas promíscuas de águas e pedras.

Assim, aprendendo com o método de quem diz não ter método nem métodos, trata-se de, debruçado em um trabalho sobre urbi e orbi, recolher pequenas ocorrências referentes à amizade. Fazer-se aprendiz de Constan Guis, pintor de passeios incansáveis pela cidade de Paris, o qual encantou tanto Charles Baudelaire quanto Michel Foucault em suas transfigurações de um presente heróico. Nas passagens estrangeiras, estranhar e anotar tudo. Doravante, em torno da amizade tudo inquirirá: o ordinário comentário na cantina de uma faculdade, os ditos e desditos de um livro de autoajuda, as palavras de ordem de um programa de televisão em uma sexta-feira qualquer, os dizeres publicitários dos papелotes de açúcar nas cafeterias de todo país, os conceitos criados

¹⁰⁶ 2010, pp. 64-65.

pelos filósofos, as revistas que apresentam a amizade como algo a ser buscado em nome de uma vida saudável. Pé ante pé, dá-se a partida. Um estranho e inconcluso trajeto há de vir.

3. inconclusas modulações de nós.

Chegar – pouco importa como e de onde, desde que de muitos modos e lugares – era desfazer um bloco de concreto em nome de uma cerração impossível e viável. Aportar àquele momento pedia não ter nada a perder – conforme, aliás, sói ocorrer às boas viagens. Talvez lembrar-se do casal de Bernardo Bertolucci em *O céu que nos protege*¹⁰⁷ e afirmar que, diferente do turista – que quando chega já pensa em voltar – o viajante pode nem sequer retornar, desacomodado pela descrença na existência ou na benesse de um legítimo ponto de partida. Chegando como quem está sempre no meio, restava alçar a perna no pingo, trocar as rédeas de braço e ver desmanchando no ar – como tudo que é sólido – a moderna firmeza arraigada de uma origem: desvanecer um rosto e sorrir um sorriso tão novo quanto as pegadas que pesam e somem na areia, moldadas pela frágil identidade de um corpo e desfeitas pelas ondas do mar que é o mundo em construção. Eis a viagem, e era simplesmente uma vida que chegava – pouco importava como e de onde.

Os primeiros passos – dados como se abordassem uma ilha de alto-mar, oceânica e eternamente deserta a despeito da multidão que lhe fazia populosa e povoada – eram cabisbaixos. Não por modéstia, timidez, doença ou medo, mas porque iam afirmativamente à cata, naquela cidade ilhada, ainda sem nome e tão surrealista quanto o rosto de uma cidade pode ser, de uma microscopia vital. Eram vistas que se faziam politicamente míopes atrás de profanas iluminações, iluminuras menores, rascunhos inacabados de algo que desprendia a identidade do todo, que consistia e se desvanecia nos nós nervosos e invisíveis dos sonhos das gentes que dobravam as curvas e seguiam as retas daquele território.

As imagens surgiam e obliteravam-se, sobrepondo-se e confundindo-se nos longos e difusos instantes da chegada. Um senhor de braços abertos abençoando a baía

¹⁰⁷ Bertolucci, 1990.

de um rio que nunca houve, um senhor de bombacha, relho e bigode na entrada da cidade banhada por outro rio que nunca houve: o pôr do sol no mar, o pôr do sol no estuário, as brotoejas de um calor consuetudinário confrontados e uma insofismável estética do frio¹⁰⁸. Insinuações e lembranças de uma querência que se fazia e se desfazia sob os primeiros passos cabisbaixos e míopes, origens segundas – e sempre segundas – de um movimento ainda incerto – e sempre incerto.

Foram, porém, esses primeiros passos e olhos respectivamente curtos e reconvexos que, contravistos na beira aterrada da cidade ilhada onde deram de parar, encontraram-se já com a monumentalidade de importantes memórias daquela coletividade ainda informe. Um bocado de arame e concreto armado, placas com nomes mais ou menos célebres, justíssimas homenagens a quem cabia na história oficial de uma nação já milagrosa e ora pujante – nomes daqueles que sempre a amaram e nunca a deixaram. Era, enfim, um jardim extremamente bem cuidado a primeira das confrontações maiores aos passos e olhos daquele que recém chegava, curioso com aquilo que ali haveria de haver. Junto à via expressa onde todos os carros do mundo zuniam costeando os jardins planejados por Burle Marx, o monumento dedicado aos pracinhas mortos na Segunda Guerra Mundial reluzia e se fazia quase novo a cada dia – nos morros da cidade, no Iraque, no Afeganistão, nas esquinas do Leblon, nos cânticos do Batalhão de Operações Especiais e ali. O capim escanhado, as flores fazendo brotar cores como se fosse perene primavera e o soldado zelando a memória de um país bélico que guerreou, décadas atrás, em nome de uma dita dura democracia hoje já suficientemente mascarada e instituída eram as imagens a ser primordialmente assinaladas.

O novato sabia que essa mesma instituição cujos mortos eram homenageados no monumento mandara e desmandara naquele país décadas atrás: torturara, esganara e trucidara cada qual que se dedicasse à oposição. Instituição que por muitos anos impusera à nação um governo de grosso calibre, cuidadosamente esquecido na memória fátua dos arquivos confidenciais de altíssimo risco. Instituição celebrada na superfície majestosa à beira-mar, nobilíssima zona de uma dentre tantas reformas urbanas pelas quais passara aquele território onde tanta gente se apertava e se endividava a fim de

¹⁰⁸ Ramil, 2004.

desfrutar de uma autointitulada e custosa maravilha. Exibia-se, naquele monumento erguido sob as sombras do passado, o resplandecente orgulho armado e nacionalista. Enquanto atrás do concreto o avião de uma companhia aérea estadunidense recebia mais uma autorização para aterrissar, o estrangeiro, calouro caminhante e perdido nos códigos da terra nova, perguntava-se: que estranha celebração guerreira seria essa a que o símbolo ainda fazia brilhar?

Quinhentos metros dali, fosco e enjeitado, um monumento se fazia arruinado. Em cacarecos, a placa pedia adivinhações em suas letras faltantes, mas ainda permitia – meia palavra bastava – que se soubesse: prestava homenagem à amizade. A estranha dissimetria monumental na superfície da cidade aturdiu o novato: a guerra brilhava enquanto a amizade oxidava. Talvez este índice fosse importante – mas não havia vagas para a certeza na deambulação de quem recém chegara. Um estranho reflexo do neon nas poças d'água levava à intuição de que a amizade e a guerra eram muito mais do que os monumentos faziam supor àquele que aportara havia tão pouco. Era, pois, da nesga de água turva que irradiava a indagação que nortearia os primeiros passos microscópicos naquela urbe surreal: em que amizade apostar nessa cidade e neste mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Não era tolo: desde o início sabia que a andança atraída pela amizade era ato que não prescindiria da conceituação. Talvez fosse assim que aquela viagem tornar-se-ia apta a desenvolver algo diferente da toada pertinente à velocidade da opinião e à mesmice do senso comum e de todos os imperativos e palavras de ordem que carregam consigo as práticas aceleradas e aceleradoras, laminadas e laminadoras que tão bem se engancham ao capital contemporâneo no mundo de onde viera. Talvez fosse assim que

aquela viagem operaria o que a filósofa Jeanne-Marie Gagnebin¹⁰⁹ certa feita chamara de diferenciação conceitual: tornar-se acadêmica não por uma risível soberba ou por uma assepsia já há muito caquética, mas por um esforço de ascese calma e cuidadosa junto à questão que lhe parece pertinente investigar. Ir e vir, decantar, desviar, suspeitar. Mais ainda: talvez fosse assim que se pudesse pôr a conceituação como arma vigorosa de uma academia feita a céu aberto e que não via possibilidades de separação entre o conhecimento e a vida. No limite, considerando o conceito como questão vital, poder-se-ia torná-lo inspiração para maneiras de ver, ouvir, sentir, existir e, portanto, de fazer si e mundo: tratar-se-ia de um conceito que agiria contra o tempo, no tempo e a favor de um tempo porvir, contra o espaço, no espaço e a favor de um espaço porvir. Era atrás disso que estava ao andar entre um monumento e outro – e com eles algo intuir e deles rapidamente desistir.

Andando à beira de uma praia bravia e de tombo, perdia-se nos tantos horizontes daquele mar aberto e sem cais. Já não lhe era possível discernir se era dia ou se era noite: as ordenações temporais cotidianas não pareciam vigentes naquele balneário urbano, e o relógio de rua parecia querer lhe engambelar ao marcar horas imprecisas. Deslumbrado e solitário, o forasteiro assustava-se ao ver uma quantidade absurda de gente compartilhando o mesmo espaço: birutas, esportistas, pais de família, turistas, travestis e ambulantes chocando-se no lusco-fusco eterno de um calçadão apinhado de estilos. Com dragões tatuados no braço, corpos abertos no espaço suavam na areia sob um calor que provocava arrepios; meninas negras e loiras do morro besuntavam-se de Blondor e desciam até o chão ao som de um pancadão; açaí, granola e cocaína eram servidos em doses cavaleares aos meninos donos da praia, saudáveis e estricnados. O tímpano do estrangeiro estremecia: ou muito se enganava ou aqueles praianos, berrando, chamavam-se uns aos outros carinhosamente de mané; ou muito se enganava ou aqueles praianos, ainda berrando, chamavam-se uns aos outros agressivamente de mermão. A quem, afinal, eles chamavam de idiota? A quem, afinal, eles dirigiam a fraternidade?

¹⁰⁹ 2009.

Aquela ainda não era a sua praia, e ele se via desentendido dos códigos paradoxais: o máximo que podia àquele momento era achar graça da junção entre uma agressividade afetuosa e uma afetividade agressiva. Sob tal consideração, lembrava-se e certificava-se de que a meta da viagem não era fazer o inventário dos usos da palavra amizade na gramática do presente daquele estranho lugar no qual se perdia. Para além do catálogo das palavras mais ou menos usadas para se referir a um amigo, mais lhe interessava extrair um conceito de amizade apto a fazer vistos a força e a delicadeza de jogos subjetivos que se davam naquele território. Já distante dos monumentos, não era à toa que a questão inicial seguia retumbando: em que amizade apostar nessa cidade e neste mundo os quais confundem, sob o mesmo ato, o afeto e a agressividade – e ainda estão em guerra, ruína e construção?

Era um punhado de frases, estranhas e excêntricas em uma polifonia sem tom, o que ele catava em papos ao léu ao marchar rente ao mar. “E aí ele me disse assim...”, “Eu tava decidindo se ia ou não...”, “Minha vontade era quebrar a cara daquela garota...”, “É só aqui que isso acontece...”, “Não entendo porque tanto estardalhaço...”, “Me dá um pouco de água?”, “As migalhas caem todas em Copacabana...”. Ditos e desditos quaisquer, palavras soltas à maresia, uma cidade a berrar que não estava ali para brincadeiras: era também um mundo todo, narciso mirando a si mesmo em um jogo de espelhos derretidos.

Enquanto andava por entre arranha-céus e barracas de praia carregando as questões como se fossem partes de seu próprio corpo, encafifado com a importância dos conceitos naquela viagem havia pouco iniciada, lembrava-se de uma conferência em que Italo Calvino¹¹⁰ defendia a exatidão como uma das propostas importantes para a literatura do milênio então vindouro e ora vigente. Naquela apresentação o escritor remetia a precisão aos antigos egípcios, para quem “era simbolizada por uma pluma que servia de peso num dos pratos da balança em que se pesavam as almas”¹¹¹. A leveza da pluma – nomeada Maat, a deusa da balança – era exemplar ao viajante: a característica que permitia fornecer à pesagem a exatidão que lhe cabia junto às almas quiçá coubesse também ao conceito de amizade junto às forças que – ele já antevia e sentia – a

¹¹⁰ 1990b.

¹¹¹ idem, *ibidem*, p. 71.

cercariam em seu centro vazio. Era essa a exatidão, nascida sob o leito do Nilo, que poderia permitir o escape das definições pastosas e o encontro dos bendizeres junto ao mundo em um “esforço das palavras para dar conta, com a maior precisão possível, do aspecto sensível das coisas” ¹¹²: era esta a ética do conceito o qual, se possível fosse, buscaria engendrar vagarosamente e com todo o cuidado que fosse possível em sua jornada de amizades intrigantes.

Tal ética do conceito vigia porque a exatidão doravante referir-se-ia à “evocação de imagens visuais nítidas, incisivas, memoráveis” ¹¹³ – findando por ofertar à viagem a fuga dos descuidos da linguagem, possibilitando facultar a si mesma uma entrada mais parruda e rascante no ringue das lutas nada ingênuas que, entre golpes e mais golpes prático-discursivos, ininterruptamente constroem tudo aquilo que se pode chamar de presente. Mas as perguntas em torno do conceito de amizade a ser construído naquela viagem incomodavam: como poderia encontrar a denominação específica e estagnada daquilo que é eminentemente relacional e movediço? Se as relações e as viagens são todas elas singulares, como capturar algo que possa limá-las à mesma forma, dando-lhe expressão de modo claro, conciso e definitivo? E mais: preso e generalizado tal conceito a partir da especificidade de uma viagem qualquer, não terá se perdido a força política de tal sociabilidade, fazendo coro a um sutil fascismo que, escarpelando infâmias e vendendo identidades, se permite dizer que isso ou aquilo é ou não é uma verdadeira ou uma boa amizade?

Enfim, a pergunta não dava descanso ao andar: o que estaria se chamando de um conceito de amizade? Lembrava-se de uma rápida fala de Gilles Deleuze, em uma entrevista dada em um programa de televisão francês à jornalista Claire Parnet na metade da década de 1980:

A amizade. Por que se é amigo de alguém? Para mim, é uma questão de percepção. (...) Não o fato de ter idéias em comum. O que quer dizer "ter coisas em comum com alguém"? (...) Não é a partir de idéias em comum, mas de uma linguagem em comum, ou de uma pré-linguagem em comum. (...) E não é pela comunhão de idéias. Há um mistério aí. Há uma base

¹¹² idem, ibidem, p. 88.

¹¹³ 1990b, p. 71.

indeterminada... É verdade que há um grande mistério no fato de se ter algo a dizer a alguém, de se entender mesmo sem comunhão de idéias, sem que se precise estar sempre voltando ao assunto.

Lembrava-se também de que Michel Foucault, em entrevista dada ao jornal *Gai Pied* e intitulada *Da amizade como um modo de vida*¹¹⁴, afirmava que a amizade é a soma de todas as coisas mediante as quais se pode obter um prazer mútuo. Era ele, por exemplo, que se perguntava se o prazer do outro é algo que possa ser integrado no próprio prazer, mesmo que sem referência à lei ou ao casamento. De uma questão de percepção a uma aposta no prazer – conforme apontado respectivamente por Deleuze e por Foucault, ambos pensadores com os quais o estrangeiro muito aprendera na preparação para aquela viagem – a confusão terminológica em torno da amizade – talvez felizmente, já que o percurso recém se iniciava – permanecia: um programa ainda vazio lhe parecia, ao menos por ora, uma aposta mais interessante do que a de firmemente se tornar partidário de definições quaisquer.

Enquanto andava examinando as novidades daquela cidade como se fosse um corpo, inquieto com a importância e com os riscos do conceito, a lembrança de um trecho de um poema de Mário Quintana desdobrava-lhe o incômodo: “Para que nomes? Era azul e voava...”¹¹⁵. O escritor alegretense não lhe deixava olvidar que, para além das nomeações – da taxionomia à conceituação –, há uma intensidade singular a perpassar os objetos – dos azuis voadores às amizades. Sobremaneira, o que aprendia com a lembrança de Quintana era a defesa do primado de tal intensidade: pra que nomes? A questão do pesquisador que se fazia viajante era quase idêntica à do poeta: para que conceitos? O problema, antes ontológico, remetia agora à ética metodológica: como caçar o conceito de amizade sem que ele seja furtado à cor e ao voo, transformando-se, justamente no decorrer de uma jornada que pretende conspirar com a multiplicidade da vida, em uma espécie ressequida em um catálogo moral qualquer como tantos que já se espriam pelas bibliotecas, museus e coleções mundo afora?

¹¹⁴ 2010.

¹¹⁵ 2005, p. 193.

Nesta encruzilhada o viajante bem sabia: das palavras, encontraria fáceis definições em qualquer dicionário que consultasse. Trouxera consigo uma pequena caderneta a qual, como registros gregos de hypomnemata, há algum tempo anotava “citações, fragmentos de obras, exemplos e ações que foram testemunhados e cuja narrativa havia sido lida, reflexões ou pensamentos ouvidos ou que vieram à mente. Eles constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; assim, eram oferecidos como um tesouro acumulado para releitura e meditação posteriores”¹¹⁶ e tinham como finalidade a constituição de si, da viagem e do mundo. De fato, na caderneta de notas levada a tiracolo já aparecia aquilo que havia anotado antes mesmo de partir: pesquisa é o “conjunto de atividades que têm por finalidade a descoberta de novos conhecimentos no domínio científico, literário, artístico”¹¹⁷, relação é a “vinculação de alguma ordem entre pessoas, fatos ou coisas”¹¹⁸, amizade é o “sentimento de grande afeição, simpatia, apreço entre pessoas ou entidades”¹¹⁹ e contemporâneo é o “que ou viveu ou existiu na mesma época” ou “o que é do tempo atual”¹²⁰. A intenção do percurso, indicavam-lhe as palavras previamente caçadas em menos de cinco minutos e compreendidas instantaneamente, não era de difícil composição. Simples assim: gostar-se-ia, naquela viagem, de descobrir novos conhecimentos acerca da vinculação da ordem de uma grandiosidade afetiva entre as pessoas as quais vivem no tempo atual.

Dos conceitos, porém, as definições não se montavam e não se entregavam tão facilmente. Sob as demandas de exatidão e de singularidade, carecem de algo além de dedos e olhos rápidos que pescam vocábulos na “compilação completa ou parcial das unidades léxicas de uma língua”¹²¹. Tomando uma água de coco e apreciando a violência do mar ao desfazer as identidades, ele divagava, devagar: o que é viver no

¹¹⁶ Foucault, 2006e, p. 147.

¹¹⁷ Houaiss e Villar, 2009, p. 1483.

¹¹⁸ idem, ibidem, p. 1638.

¹¹⁹ idem, ibidem, p. 117.

¹²⁰ idem, ibidem, p. 534.

¹²¹ idem, ibidem, p. 682.

tempo atual? O atual são os limites impostos ou as ultrapassagens possíveis? Como, nesse espaço-tempo, engendram-se relações? Relacionar-se é algo essencialmente bom? Em nome de que coletivo, de que pactos morais e de que subjetividades dão-se as relações naquele território? Para que e como descobrir novos conhecimentos durante uma experiência de estrangeiridade? E mais, tantas vezes quantas fossem necessárias: para que servem as amizades naquele mundo ainda em guerra e em construção?

Tal barafunda de questões que se bifurcam em mil outras constrangia aquele que se encontrava em busca de uma definição conceitual. Poder-se-ia desdobrar o roldão dos pontos de interrogação infinitamente e, de questão em questão, a impressão vertiginosa era de que o poço não tinha fundo e de que qualquer esforço de definição seria sempre inglório. Todavia, o constrangimento começava a se desfazer no instante em que o viajante operara um pequeno deslocamento de proveitosa humildade: tornando mister impor ao conceito uma territorialidade particular – fazendo sabido que ele habitaria um espaço e duraria em um tempo, posicionando-se em uma política, defendendo uma ética e apresentando uma estética radicalmente singulares. Seria o conceito extraído daquela viagem e nada mais – o que, diga-se, não era pouco.

Em resumo, o pequeno deslocamento: o conceito não haveria de habitar o mundo platônico perfeito das ideias – seja acima do céu, seja dentro das encantadoras cacholas de intelectuais. Ao contrário, o conceito inapelavelmente haveria de habitar a concretude material mundana, nela surgindo e dela fazendo parte de modo parcial, datado, localizado e assinado. Era o que o viajante podia nomear como uma viagem paradigmática, a qual não se queria mover atraída por um vetor que iria do específico para o geral ou do geral para o específico, mas radicalmente e tão somente do singular para o singular. Era esta estirpe de conceito o fundo instável da viagem – meta exata e pastosa que só se daria e só valeria na experiência de atravessamento daquele território: viesse junto quem quisesse e por quanto tempo pudesse – sem compromisso, sempre.

Neste deslocamento, caberia transformar a dura distinção entre duas linhagens filosóficas clássicas – a linhagem do conceito e a linhagem da experiência – em uma falsa separação: trabalhar o conceito na experiência sensível da vida. Tomando o bloco de notas, o estrangeiro defrontava-se como um fragmento segundo o qual há de se fazer uso “do conceito enquanto ele é um dos modos dessa informação que todo vivente extrai de seu meio e pelo qual, inversamente, ele estrutura o seu meio. O fato de o homem viver em um meio conceitualmente arquitetado não prova que ele se desviou da

vida por qualquer esquecimento ou que um drama histórico o separou dela”¹²². De fato, seguia o fragmento, “formar conceitos é uma maneira de viver, e não de matar a vida; é uma maneira de viver em uma relativa mobilidade e não uma tentativa de imobilizar a vida”¹²³. Doravante, inspirado por estas palavras, far-se-ia necessário ao estrangeiro tomar os eventos do conhecer e do nomear como radicais singularidades frágeis e inauditas, nunca como transcendentais ou extrínsecas ao evento¹²⁴. Repetia para si e anotava: era esta estirpe de conceito o fundo instável de uma instável viagem.

Se de fato era assim, ao menos duas consequências imediatas poderiam ser apontadas. Em primeiro lugar, que o conceito – já que não é nem poderia ser essência – não teria um primado em relação ao trajeto. É evidente que de algum ponto partiria: autores e ideias que inspiram, alertam, engatilham e fazem disparar fragmentos de trajetórias – e que, talvez, sejam todas aquelas forças que lhe puseram naquele território, àquele momento e com aquelas questões. Porém, no momento exato em que partira, esse ponto haveria cordatamente de abrir espaço para que, na imanência da passagem, novas modulações de conceitos emirjam. Em segundo lugar – e intimamente ligado à primeira consequência –, que conceito tornar-se-ia matéria e ferramenta – “é preciso que sirva, é preciso que funcione”, disse Gilles Deleuze versando sobre a teoria em conversa com Michel Foucault em março de 1972¹²⁵. Tão logo isso fosse feito, ofertar-se-ia ao conceito o desprendimento da infecunda busca de um totalitarismo que se adona de um termo qualquer e cola nele as pechas pastéis de uma suposta neutralidade universalizável. Construir-se-ia e defender-se-ia, então, muito mais do que uma essência prête-à-porter, a imagem de uma arma específica para uma batalha não menos específica a correr junto à viagem.

Achava que era isso que Walter Benjamin sugeria ao escrever que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade”¹²⁶.

¹²² Foucault, 2008, p. 363.

¹²³ idem, ibidem, p. 364.

¹²⁴ Negri, 2003b.

¹²⁵ Foucault e Deleuze, 1979, p. 71.

¹²⁶ 1994b, p. 226.

A reflexão de Benjamin lhe ensinava a urgência da construção de um conceito de amizade – correspondente a contrapelo de um estado de exceção – o qual escape das artimanhas que, como um polvo de um milhão de ventosas, os jogos atuais poderiam impor às mais bem intencionadas práxis e sociabilidades. Do constrangedor impasse inicial, alguns alvissareiros apontamentos faziam as veredas da viagem bifurcadas em um novo ânimo: era da construção de um modo de vida que se tratava nesta viagem que partia em busca, afinal, de um conceito de amizade.

Sob este impulso, o estrangeiro lembrava-se de *O que é a filosofia?*¹²⁷, derradeiro livro assinado por Gilles Deleuze e Felix Guattari. Àquele que buscava inquirir a amizade e os jogos do presente, era importante saber que se tratava de um projeto muito pessoal de Deleuze – o qual topara assiná-lo junto com Guattari mesmo que o tivesse pensado e escrito quase integralmente só. Era não “apenas uma prova de amizade excepcionalmente intensa, mas uma maneira de mostrar que as teses ali desenvolvidas, a língua em que elas são enunciadas fazem parte desse trabalho de elaboração comum empreendido desde 1969”¹²⁸ e que ali estertorava paradoxalmente vivaz. Nesta obra, dirigia-se uma indagação ontológica aos conceitos: o que são?

Nela a dupla de franceses apresenta a ideia de que “não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles”¹²⁹. Porém, escrevem eles, tais componentes são sempre em número finito. Constatação básica, e que levava o estrangeiro a uma questão não menos básica: quais seriam os tais componentes finitos do conceito de amizade que por ali se estava criando? Parecia impossível – e já não era a primeira vez que o estrangeiro se fazia tal assertiva –, por exemplo, crer em uma amizade que não seja relacional. A relação seria, assim, um dos tais componentes agenciados. Mas quem é esse que se põe em relação? Antes disso: pôr-se em relação ao quê e para quê? Sob os auspícios de que maquinário? Era preciso calma para não dar um passo maior do que as pernas e os componentes do conceito – não só a relação, como tantos outros termos que dela giram em torno – pudessem entrar em cena no exato instante em que as deixas da desmedida sejam dadas – nem antes, nem depois. O

¹²⁷ 1992.

¹²⁸ Dosse, 2010, p. 372.

¹²⁹ Deleuze e Guattari, 1992, p.27.

estrangeiro tentava fazer valer o tempo de kairós – o dito tempo das oportunidades, com a clássica imagem grega do instante inequívoco e irreversível em que o arqueiro lança a flecha no ar. Era por isso que deixava essas questões durarem mais um bocado: se a hora de suas respostas ainda não havia chegado, não via porque solapar sua duração. Preferia deixar alguns apontamentos em banho-maria – ainda, por alguns momentos, em chamus separadas: sua hora haveria de chegar. O porto seguro, por ora, era a concepção de que o conceito era formado por uma série finita de componentes, os quais doravante iriam a ele definir.

“Todo conceito tem um contorno irregular”¹³⁰, escreveram Deleuze e Guattari neste mesmo livro: era esta a anotação na caderneta. Em concórdia a este postulado, a forma limada e bem delimitada não seria o objetivo do estrangeiro: haveria, no conceito a ser criado, sujeira nas bordas, ecos polifônicos e não identificados, limiares indiscerníveis e reticentes nas letras finais. É certo: ele irá ultrapassar a seus próprios limites territoriais, tanto quanto verá seus contornos deixarem vazarem outros os quais, inadvertidamente, já não mais permitirão dizer quem é quem na confusão da zona mista de um conceito sarará. Tal formulação alia-se à outra dos mesmos autores e também registrada pelo viajante: “conceito é questão de articulação, corte, superposição. É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário”¹³¹. São partes quase independentes fazendo junção em pontos inesperados: unidade incompleta, sempre em vias de ser. Trata-se de um conceito que é, então, maquinário mestiço e repleto de engrenagens articuladas e superpostas as quais – postas em funcionamento filarmônico, mas sem clave – operam as mais diversas labutas no solo da viagem: revolvem a terra, irrigam o solo, tramam rizomáticas radículas e medram atitudes.

Era assim que o estrangeiro seguia emparelhado à dupla francesa: “dizemos de qualquer conceito que ele sempre tem uma história, embora a história se desdobre em zigue-zague, embora cruze talvez outros problemas ou outros planos diferentes”¹³². Isto porque, também, a história do conceito não é direta nem reta. Já se disse: é zigue-zague

¹³⁰ idem, ibidem, p. 27.

¹³¹ idem, ibidem, p. 27.

¹³² idem, ibidem, p. 27.

meliante feito no cruzamento com outros problemas e planos. São apropriações, são furtos que desautorizam essências. Sob tal aposta, o estrangeiro desembocava em um ponto mais do que importante – e intimamente vinculado a esta historicidade: “todo conceito remete a um problema”¹³³. A consequência: se assim é, a apropriação mimética – hóstia conceitual osmótica, qualquer que fosse – seria sempre um passo em falso, o anúncio de um tropeço representacional. Isto porque, quando inventado, todo conceito fazia parte de determinado jogo espaço-temporal de forças, o qual muito provavelmente já não seria mais exatamente o mesmo: sujeitos, mundos, misérias, apostas e alegrias já não se repetem. Percebia, à guisa de exemplo – e outras boas referências não lhe faltariam –, que Michel Foucault e Walter Benjamin fazem usos do conceito de experiência de modos diferentes, que Sigmund Freud e Gilles Deleuze fazem uso do conceito de desejo de modos diferentes: palavras iguais, conceitos diversos – dois pesos e duas medidas. Óbvio: se são corpos diferentes, se são vidas diferentes, se são problemas diferentes, se são lutas diferentes, depreensão evidente é a de que devem ser também conceitos diferentes – mesmo que jazendo sob as mesmas letras. A conclusão: o jogo de forças já é sempre outro, o problema já é sempre outro; e se o jogo de forças e os problemas já são outros, era necessário também outrar os conceitos – e não porque, de direito, haja ou deva haver um aprimoramento ou uma evolução, mas sim porque há, de fato, um movimento de diferenciação no mundo que impinge a que o conceito perca a estabilidade. Claro, já que “um conceito não exige tão somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes”¹³⁴.

Componentes múltiplos e finitos; contorno irregular, articulação, corte e superposição; histórico em zigue-zague, vinculação a uma encruzilhada de problemas: eis aí os apontamentos básicos para a urdidura do conceito com o qual a caixa de ferramentas para operar a ontologia crítica de nós mesmos será composta. Restava ao estrangeiro, desse trabalho de fundação, alocar e recheiar os componentes os quais o deixarão, mais do que de pé, apto à batalha. Os anúncios de que ainda não era hora já não mais vigiam: restava-lhe andar por aquela cidade que, tanto quanto o mar,

¹³³ idem, *ibidem*, p. 27.

¹³⁴ idem, *ibidem*, p. 30.

violentamente se dava a desfazer identidades: era ali que as amizades haveriam de haver.

Na já citada conferência em que reflete acerca da exatidão, Italo Calvino apresenta dois modos tradicionais de se fazer literatura – e com os quais pode se fazer, também, viagem e pesquisa: o cristal e a chama. O primeiro, imagem do facetado preciso. A segunda, imagem da incessante agitação interna. A dica que dessa relação o viajante podia aproveitar era trabalhar com uma ordem de revezamento e coprodução paradoxal: que o cristal do bem dizer conceitual – a leveza diferencial da pluma de Maat – instrumentalize com exatidão a chama militante das batalhas contemporâneas; que a chama do conceito – múltiplos componentes, mestiçagem, histórico tortuoso, vinculação a uma encruzilhada de problemas – possa tornar cristalinas as lâminas das armas e posicionamentos nas ferrenhas refregas do dia-a-dia.

O viajante agora apostava consigo mesmo: muito mais do que encontrar, tratava-se de criar um conceito de amizade ao qual pudesse anexar uma assinatura prestes a viger e a se esboroar – a qual, por sua vez, seria o efeito de muitos e muitos encontros encaixados no próprio ato de viagem. Achar os componentes, definir contornos irregulares e agenciar uma territorialidade eram as tarefas para que pudesse, enfim, forjar um conceito no encontro com o mundo e com os clássicos. Para tanto, faria como recomendara Jean-Marie Gagnebin¹³⁵: não temeria os desvios – já que talvez fosse justamente com eles que poderia, no dia-a-dia da viagem e da escrita, com paciência e sem medo de perder tempo, criar um conceito consistente, instável e apto a se intrometer nos questionamentos contemporâneos acerca da amizade e do que ajudamos a fazer de nós mesmos. Era essa a aposta: deixar que o conceito fosse criado justamente ao longo do trajeto, outrando outros e ciscando o mundo, ecoando tudo aquilo que pudesse ecoar.

¹³⁵ 2009.

Passos errantes seguiam o que lhes ofertavam os ladrilhos e paralelepípedos quebrados distantes da praia: ruelas, ranhuras, vielas, caminhos pisados, repisados e sambados em lamúrias e alegrias pelos ancestrais daquele povo atônito que caminhava pressionado por mil e um compromissos inadiáveis. Já que a lisura do asfalto recapeado havia pouco por uma estranhíssima prefeitura não convidava à malemolência da herança, era por ali que escolhera andar. Assustava-se com a atualização de antigos ideais, os quais conhecia apenas dos livros de história: choque de ordem, progresso para quem precisa de progresso, lemas positivistas em uma bandeira up to dated à voracidade de uma cidade-mercadoria. Grandes eventos agendados para breve movimentavam a urbe: prostitutas eram convidadas a fazer aulas de inglês, índios eram deportados de casa como se fossem chocalhos, camelôs corriam para não apanhar enquanto suas piratarias iam parar nas vitrines de grandes redes nacionais, moradores de rua zuniam desbaratados, internados violentamente, involuntariamente e compulsoriamente sob os fartos aplausos dos cidadãos de bem. O espectro de um antigo prefeito higienista espreitava explicitamente os desejos de futuro em toda aquela movimentação observada pelo viajante ainda desentendido dos códigos.

Nesta servidão antiga por onde ia na rota de fuga dos dissonantes monumentos – jamais mapeada pelos órgãos oficiais, feita por si e por uma torta tradição – deu de encontrar com um inesperado velório. Curiosamente, supunha que algo poderia vir a nascer junto ou em torno daquele corpo lamentado por uma pequena multidão em estado de choque diante de um desaparecimento tido como prematuro¹³⁶. O burburinho indicava que tal morte havia se dado pela primeira vez décadas atrás, e se repetia dia após dia em um potente eterno retorno de um derradeiro suspiro que nunca acabava de

¹³⁶ Dosse, 2010.

ocorrer. Estando ali de cruzada, achou por bem manter uma distância razoável do féretro, a qual, entretantes, não lhe impedira de perceber que o falecido sorria. O viajante pôs-se atrás do bando que silenciosamente e em sincera comoção esperava pela remoção do caixão e ouvia a fala de um estranho personagem de unhas longas e jaqueta de camponês o qual, de cima de um caixote posto em um canto do pátio, discursava com uma voz alquebrada e tremendo de tristeza. Eram essas as palavras que enunciava, desde a primeira velação, dia após dia, plagiando-as vigorosamente de um texto escrito pelo morto a fim de colocá-las, quase sem nome, nos ouvidos de todos os presentes:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, uma luta política, um exercício de si, no pensamento.

Os estudos que seguem, assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de ‘história’ pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de ‘historiador’. O que não quer dizer que eles resumam ou sintetizem o trabalho feito por outros; eles são – se quisermos encará-los do ponto de vista de sua ‘pragmática’ – o protocolo de um exercício que foi longo, hesitante, e que frequentemente precisou se retomar e se corrigir. Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente¹³⁷.

¹³⁷ Foucault, 1984, pp. 13-14.

Eram bonitas as palavras, era bonita a homenagem ao amigo, era bonito o sorriso do falecido extemporâneo. Com choro, com vela e com força falava-se de uma curiosidade que desencaminhava a pensar e perceber diferentemente. Na junção entre as palavras e o gesto, o viajante recolhia ânimo – ou mais, via a cidade e o mundo animados – para andar junto a esses personagens ainda anônimos em busca de um potente conceito de amizade tal qual um exercício de si e uma luta política.

Soubera depois, circulando pelas rodas do cerimonial, que esses amigos – o que sorria e o que discursava – haviam sido muito próximos em idos tempos: travaram por anos a fio uma amizade filosófica, operando múltiplas sínteses disjuntivas ao longo das vidas. Ambos haviam se deslumbrado com os acontecimentos parisienses de maio de 1968, militado juntos em um grupo de informação sobre as prisões, de modos distantes e próximos forjaram filosofias do acontecimento, se entenderam e se desentenderam inúmeras vezes e, por fim, se afastaram. Os fofoqueiros diziam que fazia tempo que não se viam. Soubera que um dissera do outro: que ele existisse, com tal personalidade tão forte e tão misteriosa, que tenha escrito livros tão belos, com tal estilo, nunca senti em relação a isso senão alegria¹³⁸ – e achava bonita a colocação. Na costura tensa e alegre desta relação é que um deles – em um livro composto no vigor tardio deste velório atemporal e sempre infindo – dirigira ao outro o questionamento póstumo: “o que aconteceu durante o silêncio bastante longo que se seguiu a *Vontade de Saber?*”¹³⁹. A pergunta não era desprovida de sentido: referia-se ao hiato de oito anos entre o primeiro e o segundo volumes de *A história da sexualidade* – a qual havia sido planejada e prometida por Foucault – um nome e um título – como obra de seis tomos encadeados e que fora abrupta e inesperadamente pausada.

Com essas inspirações tortuosas o viajante saía a caminhar novamente. Ao lado do hospital onde ainda ecoavam os gemidos das histéricas de Charcot e se velava o corpo sorridente, desgastado em um cesto de lixo, junto a tantos outros itens noturnos, encontrara escritos transformados em trapo. No gesto pouco nobre de recolhê-lo, fazia-se parceiro de boêmios literatos e conspiradores profissionais¹⁴⁰: nas sobras de si mesma

¹³⁸ Deleuze, 1992, p. 107.

¹³⁹ idem, 2005a, p. 101.

¹⁴⁰ Benjamin, 1989.

a cidade fragmentava-se, se recolocava e se fazia estranho mosaico. Era, portanto, no lixo da sociedade e no próprio lixo que o viajante ensinava encontrar o assunto heroico de sua jornada: a partir daquilo que a cidade jogou fora, que a cidade perdeu, desprezou e destruiu, faria a reunião e o registro de seu itinerário em busca e em torno da amizade a qual gostaria de construir. Tal qual um avaro com seu tesouro, se detinha no “entulho que, entre as maxilas da deusa indústria, vai adotar a forma de objetos úteis ou agradáveis”¹⁴¹ com os quais poderia compilar a vida como uma combinatória de experiências, informações, leituras e imaginações – já que “cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos, uma amostragem de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis”¹⁴².

Com os volumes de livros sob o braço, lembrava-se da hipótese de Deleuze – um discurso e um nome – e de tantos outros segundo a qual Foucault viu-se incomodamente preso a certo modo de urdir perguntas e respostas tão logo finalizou o primeiro volume de *A história da sexualidade*: “talvez Foucault tenha percebido um certo equívoco ligado a este livro: não estava ele preso nas relações de poder?”¹⁴³ O próprio Foucault sugerira que a resposta retroativa a esta questão pudesse ser afirmativa. Em *A vida dos homens infames*, texto escrito em 1977, escrevera: “aqui estamos, como sempre incapazes de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado... Sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou faz dizer...”¹⁴⁴. Mas o próprio Foucault dissera, respondendo a si neste mesmo texto e ensaiando uma saída: o ponto mais intenso das vidas é aquele no qual elas se chocam com o poder, se debatendo contra ele e tentando escapar de suas armadilhas. Àquela altura, uma mudança – um ponto intenso de uma vida, o escape de uma armadilha – não seria algo inaudito naquele percurso intelectual. O viajante se entusiasmava com o que o lixo poderia oferecer: nos farrapos das páginas encontrava velhas armas para outras batalhas da amizade.

¹⁴¹ Baudelaire, apud Benjamin, 1989, p. 78.

¹⁴² Calvino, 1990, p. 138.

¹⁴³ idem, ibidem, p. 101.

¹⁴⁴ 2012.

Já com o livro sob o braço, saíra do velório, entrara no primeiro botequim que encontrara e ordenara um café. Sobre a mesa, o de sempre: guardanapos, palitos, ketchup, mostarda, sal e papelotes de um pó branco refinado. Literalmente às moscas – algumas abelhas e poucas formigas – o estabelecimento dava a impressão de se querer mais novo do que de fato era. Chegado o café, o viajor estranhara as frases, tais quais palavras de ordem, as quais ilustravam os tais papelotes de pó branco e refinado. As mensagens mandavam: sorria mais, descansar demais leva a oxidar-se, encontre novas fronteiras, reconheça seu valor e – a frase brilhava aos olhos míopes do estrangeiro – faça mais amigos. Para aquele que recém chegara, a junção entre a candura do pó e os imperativos de alegria do sorriso, de uma vida agitada e cheia de aventuras, da capitalização de si e da junção entre pessoas ainda não fazia sentido. Dos tantos locais de onde vinha, açúcares não necessariamente vendiam um modo de vida feliz e pró-ativo – açúcares, quando muito, adoçavam. Tentava imaginar qual seria a intenção do publicitário que pregara aquela peça: vender commodities com emoção? Ofertar junto à marca do pó um estilo existencial pré-definido e vencedor? Aumentar o valor dos açúcares para os quais trabalhava impingindo o simples freguês trapeiro de um botequim a sorrir, encontrar novas fronteiras, reconhecer seu valor, fazer amigos e não descansar? Qual seria a junção entre esses atos naquela terra ilhada e ainda nova?

A viagem recém havia começado, mas ele já podia intuir que, naquele território, a amizade tinha valor capital – ela rendia, ela fazia render –, já que fazer amigos naquele estranho território emparelhava-se à venda, dentre outras coisas, do sorriso, do valor de si e da atividade ininterrupta. Talvez pudesse supor que as relações de amizade entremeavam-se às chamadas relações de poder: não porque elas se formatassem em um conjunto de instituições e aparelhos que garantissem o assujeitamento do cidadão ao Estado, porque se tornassem regra ou porque colaborassem na formação de um sistema geral de dominação de um elemento ou grupo sobre outro – com efeitos os quais atravessariam o corpo social inteiro. Vincular amizade e poder não remetia, em outras palavras, à soberania de Estado, a formas de lei ou a unidades globais de dominação. Referia-se, ao contrário, a uma

multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim as estratégias que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais¹⁴⁵.

Poder, portanto, que remetia a um mundo pleno de forças e que se exercia a partir de inúmeros pontos fabricando relações desiguais, cotidianas e móveis destas mesmas forças; poder que não se encontra em condição de exterioridade – muito antes pelo contrário, é diretamente produtor – a outros tipos de relação; poder que funciona de forma intencional – com uma série de miras e objetivos – mas que não resulta da escolha ou da decisão de um sujeito único, centralizado e localizável: era o discurso de bem do publicitário que alavancava a venda daqueles açúcares e vendia-se junto à necessidade de uma vida cada vez mais funcionária junto às amizades. Mas quem fazia o publicitário criar? Quem voz impessoal impingia o marqueteiro a vincular saúde, felicidade e amizade? O viajante, mergulhado na trama, anotava: talvez a amizade não seja em si uma virtude¹⁴⁶ ou um encontro entre virtuosos – como, sabia ele, defendia uma longa tradição filosófica. E, se era assim, urgia seguir se perguntando: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

A diferença ética entre o que havia experienciado no velório e na mesa do botequim era radical. Estranhava o fato que acabara de presenciar: não queria transformar-se a si e a seus supostos amigos já feitos ou ainda por fazer naquela terra incógnita em uma commodity – com valor, royalties, spread, investimento, ganho bruto e ganho líquido. Encasquetado com a perversão dos papelotes, ele bancava a aposta de que nos entremeios de tais relações de poder há necessariamente possibilidade de resistências – e usava o termo, ainda, por falta de uma expressão melhor. Resistências, e o plural era importante, “que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício”¹⁴⁷. Eram pontos

¹⁴⁵ Foucault, 1988, pp. 102-103.

¹⁴⁶ Coelho, 2009.

¹⁴⁷ idem, ibidem, p. 106.

“móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis”¹⁴⁸. Isto porque “se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder”¹⁴⁹.

Assim, pensava o estrangeiro, com a boca travada pelos papalotes e inspirado por leituras anteriores, “se há relações de poder em todo o campo social é porque há liberdade por todo lado”¹⁵⁰ – e talvez junto a amizades porvir ele pudesse engendrar este naipe de modulação vital. Tal afronta amistosa fazia cada vez mais vívidos os problemas que guiavam a viagem: parecia-lhe cada vez mais urgente indagar os modos que ali consistiam e dos quais as amizades inevitavelmente faziam parte. Era justamente porque esse mesmo poder, o qual só se dava onde havia resistência – adversário, apoio, alvo, apoio ou saliência –, que a pergunta retumbava incessantemente: em que amizade apostar nessa cidade e neste mundo ainda em guerra, ruína e construção? Na aposta malsã da amizade feita açúcar nas inversões da mais valia é que não seria...

Era andar, era perder-se, era encontrar e desmontar a si e ao mundo tudo o que o estrangeiro fazia nos movimentos incipientes daquela jornada. Desgostoso das certezas, valorizava dúvidas com o carinho de quem cultivava ervas daninhas na horta florida das verdades irreduzíveis.

¹⁴⁸ idem, ibidem, p. 107.

¹⁴⁹ idem, 2006b, p. 277.

¹⁵⁰ idem, ibidem, p. 277.

Estranhava o fato de que aqueles mesmos livros feitos de trito, os quais catara próximo ao velório, repousavam luzidios nas vitrines dos shoppings centers – ou seriam universidades, generalizando tudo que tocavam?¹⁵¹ – daquela cidade. Nas bocas consumidoras de democratas e republicanos do mundo todo, ávidos pela última moda, já se sabia décor e salteado que poder implica saber e vice-versa – tanto quanto sabia-se que era necessário buscar linhas de fuga, que o devir era o mais novo sal da terra e que era necessário aprender a criar para si um corpo sem órgãos. Espertos, antenados e descolados já se valiam disto para atualizar a mais-valia do desejo – cada qual em sua caixa, cada vez mais vivos, nômades em seus estúdios sob as lições da perestróika.

Nos livros expostos exaustivamente nas vitrines, todavia, o nome dos autores cada vez parecia brilhar mais. Naqueles exemplares encontrados junto aos restos da cidade um estranho e inverso efeito mágico ocorria: a autoria e o conseqüente estrelato pareciam aos poucos se esvanecer no anonimato de um texto escrito e lido de modo tão impessoal quanto a chuva caindo. Era assim que, deles, doravante, talvez já não mais se ouvisse a pergunta – que talvez valesse apenas para que os críticos pudessem resenhá-los sem medo de errar, as livrarias comprarem sem risco de encalhar e os grupos de pesquisa definissem se aprovavam ou desaprovavam sem perder muito tempo: quem é o autor? Ao invés disso, outras perguntas modular-se-iam pari passu ao esmaecimento dos nomes próprios: quais são os modos de existência deste discurso? Como e por que se apropriar dele para si tal qual um canibal? Como, enfim, eles poderiam auxiliar na construção daquela viagem de metas tão incertas? Que mundo, afinal, eles ajudavam a engendrar?

O viajante sabia que o autor que lia, cujo sorriso de eterno retorno lhe animara a caminhada, já houvera sido um arqueólogo do saber. Estudara um tanto os tais textos

¹⁵¹ Sarlo, 2011.

edulcorados pelos magazines antes de partir, e lembrava que em livros como *A história da loucura na Idade Clássica*, *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber* – todos editados na década de 1960 – interessaram-lhe sobremaneira as escavações de uma lógica enunciativa e um princípio de coesão dos saberes os quais possibilitavam e induziam sua existência em tal ou qual modo específico. Extraíndo a historicidade daquilo que se queria o universal dos universais, colocavam-se em suspenso todas as ditas ciências humanas e sua malfadada promessa de verdade absoluta fora do tempo. Mas era ele próprio que, percebendo equívocos metodológicos em sua própria pesquisa – como era possível analisar o próprio arquivo e o que o permitia dizer aquilo que dizia eram perguntas que o punham frequentemente em saia justa –, fazia-se engendrado em um desvio já na próxima esquina.

O viajante lembrava que na década de 1970 este autor operara a virada problemática, metodológica e conceitual em direção ao que chamara de genealogia. Não mais tanto o saber, mas já o poder – ou, mais precisamente, a positivação da relação entre o saber e o poder – como foco de questionamento e de luta. Eram produções como *Vigiar e punir* – escrito após os célebres acontecimentos parisienses de maio de 1968 e o movimento de criação e dissolução do Grupo de Investigação sobre as Prisões – pondo às claras o jogo das estranhas liberdades humanitárias da chamada sociedade disciplinar. O que se apresentava ali era o modo como, de instituição fechada em instituição fechada, formavam-se os dóceis corpos aptos a azeitar a máquina do capitalismo.

Na esteira de alguns cursos por ele ministrados, tornando mais minucioso tal maquinário, surgiu o primeiro volume da *História da sexualidade* – o qual, com o nome do autor já quase apagado, o estrangeiro agora folheava. Colocando em suspenso a hipótese repressiva, o livro aludia a um jogo social no qual as manifestações sobre o sexo, menos do que barradas e mais do que autorizadas, eram convocadas como estatuto de verdade – e, portanto, vinculadas às chamadas relações de saber-poder. Em 1976, ano de confecção da obra, a sexualidade lhe interessava tomada como referencial privilegiado do movimento ocidental moderno de normalização biopolítica que se operava justamente em tal convocatória: quando se fala de sexo e de sexualidade, é sempre um dispositivo de poder sobre a vida que está em questão.

Mas afinal, o que estava se chamando de dispositivo naquele plano problemático e teórico no qual a viagem se dava? Já havia se dito que a tarefa de um determinado grupo específico jamais institucionalizado – Guattari, Deleuze, Foucault, dentre outras comparsas – era analisar dispositivos: ou seja, seguir e desemaranhar linhas, rachar as coisas e as palavras¹⁵² que ensejavam subjetivações. Caso seja possível dizer que, em um mundo repleto de forças, o poder é a concretização de um diferencial entre estas mesmas forças, o dispositivo é aquilo que visa a efetivar ou manter o diferencial: ou seja, uma máquina que se presta a afetar de maneira particular as forças, formalizando determinado estado histórico. Nesta visada, é sob a efetivação de um diferencial de forças que se dá a efetuação particular de grandes e pequenas funções sociais: modos de segurança, modos de saúde, modos de produção de riquezas, modos de delimitação de espaços, modos de desejo, modos de lazer¹⁵³ – e, claro, modos de amizade. Trata-se, pois, em um sentido amplo, de considerar o dispositivo como uma máquina produtora de gestos, de condutas, de discursos: uma máquina produtora de modos de existência.

O pensador italiano Giorgio Agamben localizara na obra de Foucault um termo tomado dos escritos de Jean Hyppolite sobre Hegel e que pode ser considerado um antecedente ao surgimento do conceito de dispositivo: a positividade – entendida, longe de juízos de valor, como aquilo que faz as coisas existirem, dando a elas, portanto, um caráter positivo. Assim, sob esta passagem terminológica, Agamben pode fortalecer a noção de dispositivo, fazendo-a coincidente a todo e qualquer mecanismo apto a governar a vida, tendo como função justamente a captura dos viventes e a produção de modos de existência específicos¹⁵⁴: dispositivo, doravante, é tudo aquilo que faz com que a vida biológica – o simples fato da vida, ou o que os gregos chamavam zoé – passe a uma vida política – uma vida qualificada, ou o que os gregos chamavam bíos. O dispositivo é, pois, uma meada, um conjunto de múltiplas linhas no qual as coisas – os objetos visíveis, as enunciações formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa

¹⁵² Deleuze, 1992.

¹⁵³ Razac, 2008.

¹⁵⁴ Castro, 2012.

determinada posição – funcionam como vetores ou tensores, afetando uns aos outros e sendo afetados uns pelos outros a fim de constituírem determinado estilo de existência.

As duas primeiras dimensões de um dispositivo, ou aquelas que Foucault descobre e destaca em primeiro lugar, são as curvas de visibilidade e as curvas de enunciação. A visibilidade, neste maquinário, é sempre uma operação particular, pois não remete a uma luz geral e uniforme que viria iluminar objetos existentes desde sempre e que se esgueiraram à sombra por milênios, esperando ansiosamente a hora de serem descobertos. Ao contrário, a visibilidade é feita de linhas de luz que formam figuras variáveis inseparáveis deste ou daquele modo de iluminação: cria-se a luz dos objetos no exato instante em que cria os próprios objetos. Cada dispositivo, portanto tem seu regime singular de luz, sua direção de fotografia – a maneira pela qual a luz cai distribuindo o visível e o invisível, o breu e o clarão, fazendo nascer ou desaparecer um objeto que jamais existiria sem ela – e, no regime de luz que por ora aparecia no transcurso do passeio estrangeiro, a amizade parecia ter um lugar de destaque. Tome-se o mesmo com as curvas de enunciação, sob as quais se encontra tão somente aquilo que é possível ser dito. Concretiza-se, sob esta dupla acepção, a brecha para a dimensão do poder – ou, como já se disse, a dimensão de um diferencial de forças que se estabelece em determinado maquinário. É assim, pois, que um dispositivo qualquer se compõe: com o saber e com o poder – ou com a luz e com a força.

Depois de cravar esta definição e por ela tornar-se mundialmente conhecido – tanto criticado quanto elogiado –, Foucault descobre outra dimensão no jogo deste mesmo dispositivo: as linhas de subjetivação. Mais que todas as outras, a inserção conceitual desta terceira dimensão abre-se ao remanejamento do mapa dos dispositivos, encontrando para eles uma nova orientação possível na qual eles não mais se fecham sobre as linhas de força e sobre os regimes de luz e de enunciados intransponíveis os quais supostamente lhes imporiam contornos definitivos. Foucault descobre que os dispositivos que analisa não podem ser circunscritos por uma linha que os envolve sem que outros vetores passem acima, ao lado ou abaixo, aptos a estremecerem o diferencial de forças vigente sob os modos de iluminação e de enunciação estabelecidos idealmente: talvez se pudesse criar, na vigência forte dos dispositivos, dispositivos anti-dispositivos.

Eram suas velhas questões que advinham sob esta tripla modulação: como transpor as linhas do saber e do poder? Como, afinal, passar para o outro lado? Essa

ultrapassagem da linha de força seria, nesta nova geografia dispositiva, justamente o que se produz quando a força, ao invés de entrar numa concordância tácita com outra força, volta-se sobre si própria e se afeta a si mesma, fazendo valer uma dimensão do si a qual não é uma determinação preexistente que se encontraria pronta desde sempre, mas uma sutil rebeldia afirmativa. Trata-se, por outra, de uma linha de subjetivação processual, uma produção de subjetividade singular no seio de um dispositivo qualquer. Novamente: no limite, trata-se da invenção de um curioso dispositivo anti-dispositivo.

Tal invenção escapa às linhas precedentes: escapa, enfim, às urgências diretivas e diretas do saber e do poder. Assim, versa-se acerca de um processo do qual se subtrai tanto às relações de forças estabelecidas quanto aos saberes já constituídos. De tal modo, as três grandes instâncias que Foucault distingue sucessivamente em seu processo teórico-prático de análise – saber, poder e si – não possuem contornos definitivos: são, antes, cadeias variáveis relacionadas¹⁵⁵. Isto porque em um dispositivo há linhas de sedimentação dos saberes e dos poderes, mas há também linhas que fraturam o modo de existência que se quer instaurado e replicado. Separar tais linhas é desenhar – ou abrir – um mapa, operando um trabalho direto sobre o terreno: instalar-se sobre as linhas que atravessam, compõem e arrastam¹⁵⁶ o dispositivo para aquilo que ainda não é – e, talvez, para aquilo tudo que ainda pode ser.

Sabe-se que na maior parte dos seus livros Foucault determina arquivos temporais bastante precisos – a frágil invenção da psiquiatria, o embuste e a clausura das ciências humanas, a sedução da utopia disciplinar, o frêmito da modulação biopolítica. Esta era, porém, apenas metade – se tanto – de sua tarefa intelectual. A outra metade é formulada somente e explicitamente no entorno de cada uma de suas publicações: era notadamente nas entrevistas que ele traçava as linhas de atualização, as quais exigiam recortes e modos de expressão diversos daqueles exigidos pelas linhas históricas assimiláveis nos grandes livros.

¹⁵⁵ Deleuze, 2005.

¹⁵⁶ Deleuze, 2003.

Se pertencemos a dispositivos e neles agimos, a novidade de um dispositivo em relação aos precedentes pode ser chamada de sua atualidade – e, evidentemente, o que é chamado de nossa atualidade era o que mais intrigava Foucault. O atual, a partir de então, não é aquilo que somos, mas, ainda mais, o que nos tornamos: mais exatamente, é aquilo que estamos nos tornando. O atual é um tornar-se outro, foco tortuoso das pesquisas arqueológicas e genealógica empreendidas pelo pensador francês. Ele bem sabia que em todo dispositivo é preciso distinguir aquilo que somos e aquilo que estamos nos tornando: a parte da história e a parte do atual. A história é o arquivo, o desenho daquilo que nós somos e que paramos de ser, enquanto que o atual é o esboço daquilo que, paulatimamente ou ao sopetões, nos tornamos.

Sob esta inspiração, tratava-se, naquela viagem, de servir-se da história em proveito de outra coisa: agir contra o tempo, sobre o tempo, em favor de um tempo porvir nas barbas deste tempo que já havia. Pois o que aparece como o atual – ou o novo, o intempestivo, o inatural – é isto que se bifurca com a história, este diagnóstico que continua a análise por outros caminhos, abrindo um mapa que se queria fechado por todos os lados: não predizer – já que não se trata de vidência –, mas estar atento ao desconhecido que porventura bata à porta¹⁵⁷, desviante dos quadros históricos apresentados à repetição sob os auspícios destes dispositivos que iluminavam e dobravam vidas.

Deste ponto de vista, a questão que se coloca é saber se é possível avaliar o valor relativo de um dispositivo, já que é impossível invocar valores transcendentais como coordenadas universais em um tempo tomado como histórico e movente. Dir-se-á, por exemplo, sob uma opção niilista, que todos os dispositivos são equivalentes em sua virulência? Já havia muito tempo que pensadores tais quais Baruch de Espinosa ou Friedrich Nietzsche apostaram que os modos de existência deviam ser avaliados de acordo com critérios imanentes, segundo seu teor de possibilidade, de liberdade, de criatividade – sem, portanto, apelar a valores transcendentais. Em sua derradeira virada conceitual, Michel Foucault fará a mesma alusão a critérios estéticos, compreendidos agora como critérios de vida, que substituem as pretensões de um julgamento transcendente pela incerteza e pela instabilidade de uma avaliação imanente. O estrangeiro esforçava-se para compreender o programa que Foucault propusera a seus

¹⁵⁷ Deleuze, 2003.

leitores: tratava-se de uma estética intrínseca dos modos de existência como última dimensão dos dispositivos¹⁵⁸: talvez fossem, como já enunciado, dispositivos anti-dispositivos. Era sob estas constatações e indagações que o estrangeiro seguia a leitura e o passeio pelas vitrines da cidade, perguntando-se se era possível pensar a amizade distante de um projeto de poder: as amigas e os dispositivos – ou poderiam ser, afinal, as amigas e os dispositivos anti-dispositivos?

A derradeira frase do primeiro volume da História da Sexualidade chamava a atenção do estrangeiro – que agora estudava com afinco os livros sentado em outro botequim, no interior do qual a cidade inteira desfilava. Pouco depois a assertiva já estava em sua caderneta de anotações, sublinhada e valorizada: “Ironia deste dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘liberação’”¹⁵⁹. O ponto final daquele escrito era claro: demandava livrar-se das obsessões de decifração de verdade dos desejos, ao preço da manutenção da rede de poder e saber a qual pretende auxiliar na descoberta mesma de tal verdade justo lá onde se pensava que estaria a liberdade – posta, ali, entre as indispensáveis aspas da ironia foucaultiana. Mas que desvio estaria apto a reinventar esta relação perigosa com o sexo e com tantas outras instâncias que operam a passagem do simples fato da vida à vida política? O que, afinal, esta ironia poderia ensinar ao estrangeiro interessado sobremaneira pelos modos através dos quais se concretizavam amigas naquela cidade estranha – ainda em guerra, ruína e construção?

Lida a frase, fechado o livro e feitas as questões, já eram os dois últimos volumes de A história da sexualidade que o forasteiro tinha em mãos. Ele percebia que em 1984, ano em que foram publicados os tais livros, a visada do autor já era claramente outra. O viajante iluminara a primeira frase do segundo tomo, vinculando-a e contrastando-a àquela que encerrara o escrito precedente: “Esta série de pesquisas

¹⁵⁸ idem, ibidem.

¹⁵⁹ Foucault, 1988, p. 174.

surge mais tarde do que eu previra e de uma forma inteiramente diferente”¹⁶⁰. Teria, no longo intervalo entre uma frase e outra, longo intervalo o qual promulgava uma pesquisa chamada pelo próprio autor de inteiramente diferente, havido de fato um longo silêncio, conforme afirmara Gilles Deleuze em seu livro-homenagem ao sorridente companheiro? Que diferença seria essa à qual aludia a frase? O que se passara ali? Fato é que havia uma passagem importante naquilo que se constituía como problemática entre A vontade de saber e os outros dois volumes da História da sexualidade.

O viajante se animava: talvez nas problematizações de passagem entre esses escritos acerca da sexualidade pudesse encontrar uma boa parceria para o trajeto vindouro em torno e em busca da amizade. Talvez neste momento o Foucault pudesse ter repetido a famosa frase escrita anos antes em A arqueologia do saber: “eu não estou onde você me espreita, mas aqui onde o observo rindo”¹⁶¹. Sublime risada, já conhecida pelo estrangeiro em um féretro que espalhava ânimo em suas andanças e a qual poderia, décadas depois, ainda inspirar alegrias em tão variados rostos...

Estudioso que era, o estrangeiro não se furtava a saber que houvera na produção intelectual de Foucault estratégias que foram além dos livros propriamente ditos. Pequenas manifestações – entrevistas, cartas, reportagens, prefácios, panfletos – e os cursos ministrados no Collège de France eram parte indispensável na compreensão daquele decurso problemático, metodológico e conceitual junto ao qual a viagem à cata da amizade passava a se modular. Certamente poderiam residir nestas manifestações menores algumas pistas as quais possibilitam escutar inquietos ruídos naqueles tempos os quais Deleuze chamou de silenciosos – e este silêncio talvez pudesse ser tomado, enfim, como um estranho silêncio loquaz o qual muito teria a dizer a quem se perdia enredados nas amizades de uma cidade estranha e radicalmente presente.

¹⁶⁰ 1984, p. 9.

¹⁶¹ 1995, p. 19.

Saindo do botequim e atento às tais manifestações menores, o viajante lembrava-se de uma entrevista dada por Foucault na Universidade da Califórnia, em Berkeley, em abril de 1983, na qual os pesquisadores estadunidenses Hubert Dreyfus e Paul Rabinow questionavam-no sobre a ausência de um segundo volume da História da sexualidade e sobre seu interesse geral acerca daquela temática. Foucault lhes responde que, àquele momento, se via muito mais interessado nos problemas referentes às técnicas de si do que propriamente em sexo – simploriamente caracterizado como algo chato e posto como um assunto muito menos importante para os gregos do que outros como, por exemplo, a alimentação. Ao abordar as idas e vindas do próprio processo de trabalho empreendido na obra que estava em vias de se tornar tríplice, Foucault explica aos entrevistadores que logo após a publicação de *A vontade de saber* havia escrito um segundo livro sobre a sexualidade, o qual rapidamente abandonou. Depois deste abandono, redigiu um tomo sobre as técnicas de si, do qual alijara o sexo – o qual também fora prematuramente abandonado. Por fim, escreveu um terceiro livro no qual tentava equilibrar essas vertentes: era o tardio e tão aguardado segundo volume de *A história da sexualidade*, chamado de *Uso dos Prazeres*.

Aproximadamente um ano após esta conversa com Dreyfus e Rabinow, em entrevista com François Ewald realizada para a *Magazine Littéraire*, Foucault falava sobre os recém finalizados volumes: “Eis o que tentei reconstituir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objetivo constituir a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida”¹⁶². A questão era, portanto, radicalmente outra em relação ao volume publicado anos antes – e muito interessava à experiência de viagem do estrangeiro, já que, mesmo sob as forças e as luzes de tantos dispositivos, a amizade e a viagem ainda lhe pareciam campos propícios ao artesanato da existência. O sexo e a sexualidade propriamente ditos apareciam agora quase como um apêndice à ética que Foucault gostaria de pôr na ordem do dia: não mais os processos de assujeitamento, mas as modulações de subjetivação advindas da possibilidade de uma relação do sujeito consigo mesmo – tratava-se de inserir no jogo dos dispositivos uma força apta a afetar-se a si mesmo.

Com o conceito do cuidado de si, parecia haver uma viragem mais ativa em Foucault. Ele, que já enunciara que onde há poder há necessariamente resistência, agora

¹⁶² 2006g, p. 244.

afirmava, de modo muito mais claro e enfático, que a ética do cuidado de si significava a produção de práticas de liberdade. A ética do cuidado de si podia fazer aparecer, finalmente explícito, um modo de confrontação direta ao poder político dos dispositivos de governo da existência. Tal viragem, todavia, não foi abrupta: a vereda que desembocou nos dois últimos volumes de a História da sexualidade já vinha se insinuando antes.

O viajante lembrava que entre os anos de 1971 e 1984 – exceção feita a 1977 – Foucault ministrara no Collège de France cursos referentes à cátedra de História dos sistemas de pensamento. De acordo com as normas da instituição, a cada ano fazia-se necessário um estudo original – o que lhe dava a possibilidade e o dever de conduzir o ensino com a vivacidade, o inacabamento e a inquietação de um pesquisador. Era ali, sob a urgência das demandas do presente e com “a feição de um laboratório vivo mais que de um balanço rígido”¹⁶³, que Foucault podia genealogicamente trabalhar e tornar públicas as questões que fabricava. Um ligeiro recorrido fracionado destas lições auxiliaria o estrangeiro a entender alguns movimentos os quais poderiam ser importantes neste trajeto.

Na caderneta de anotações, lia que o primeiro curso apresentado após a publicação de *A vontade de saber* intitulara-se *Segurança, território e população*. Sobre a esteira estriada do livro recentemente divulgado, Foucault se apresentava à audiência interessado na noção política de população e nos estratégias os quais se queriam pródigos na tarefa de assegurar sua regulação e sua governamentalidade. Tratava-se de uma ênfase a qual, dando prosseguimento a cursos anteriormente ministrados e ao primeiro volume de *A história da sexualidade*, esmiuçava e apresentava aquilo que já havia vindo à tona com os estudos acerca da disciplina – jogando-a agora, porém, em um alcance que ia para além das instituições fechadas – tais quais a prisão, o hospício, a fábrica e a escola – explicitadas em outros anos: Foucault era, então, um pensador das relações microfísicas de poder.

¹⁶³ Gros, 2004, p. 628.

Entre 1978 e 1979, no curso nomeado O nascimento da biopolítica, a visada era de investigação e compreensão da maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, tornar racionais os problemas de prática governamental, notadamente em categorias como saúde, higiene, natalidade e raça. Eram questões prementes, de lugar crescente desde o século XIX e as quais vigoravam à época do curso ministrado por Foucault e à época da viagem empreendida naquele estranho território. Parecia, sob aquela leitura, que o cerco do poder fechava-se, fazendo-se mais meticuloso e conduzindo toda vida ocidental aos mandos de seu timão em noções referentes a variados âmbitos e alcances, como disciplina, governamentalidade, biopolítica e biopoder. As amizades com as quais o estrangeiro se defrontava na viagem, aliás, faziam-lhe crer que a aposta diagnóstica de Foucault nos final da década de 1970 ainda tinha muito a dizer sobre o modo de ordenação dos tempos e espaços do presente.

O curso lecionado entre o final de 1979 e o começo de 1980, intitulado Do governo dos vivos, foi consagrado às práticas cristãs de confissão. A questão então premente, percebia o estrangeiro, era: “como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido simplesmente obedecer, mas manifestar, enunciando aquilo que se é?”¹⁶⁴. A tese: somente há sujeito da verdade, no Ocidente moderno, nos termos de uma relação de sujeição ao outro. Tese de uma radicalidade quase paranóica, a qual operava um alcance inescapável da denúncia dos jogos de saber e poder já bastante estudados e apresentados por Foucault em toda a década de 1970. Era o sujeito constituído à mercê de poderosas verdades: competentes dispositivos os quais forneciam identidade à existência dos indivíduos modernos. Tratava-se, evidentemente, de algo claramente distante de um domínio do si por si. Ao contrário, caminhava-se cada vez mais na direção da destituição desta mesma forma do si: somente as relações de sujeição eram capazes de fabricar sujeitos – e de fato advinha a impossibilidade, conforme detectara o próprio Foucault, de se chegar ao outro lado e de se ultrapassar a linha cada vez mais presente do poder. Não era exatamente em busca daquilo – ou não somente daquilo – que o forasteiro estava ao inquirir as amizades naquele território: eram outras – ou também outras – as ferramentas que ele buscava naquele recorrido histórico e conceitual. Tais avaliações, porém, cada vez mais era claro, ajudariam a pensar e a problematizar os matizes das amizades com as quais se deparava.

¹⁶⁴ Foucault, 1997, p. 101.

Em 1980 e 1981, no curso nomeado Subjetividade e verdade, a questão aprofundava-se em torno da reflexão histórica sobre a vinculação entre os termos que nomeavam as preleções daquele ano. Na reflexão sobre a experiência greco-romana dos prazeres – os chamados aphrodísia –, indagava-se: como um sujeito foi historicamente estabelecido como objeto de conhecimento possível ou até mesmo indispensável? Tratava-se de recolocar o imperativo do conhece-te a ti mesmo, supervalorizado a partir de determinado momento histórico, na esfera mais ampla de outro imperativo: cuida-te a ti mesmo. Dava-se um passo importante, inaugural – mesmo que tímido – em direção às possibilidades de invenção de si que tanto interessavam naquela viagem: a suspensão genealógica da hegemonia do conhece-te a ti mesmo, da qual a posição monocórdia da ciência era devedora, posta agora apenas como uma das linhas de um cuidado e de uma criação de si por si.

Era, porém, no curso oferecido em 1981 e 1982, A hermenêutica do sujeito, que o estrangeiro via o movimento crucial na virada de problemática e na revolução conceitual – ou, caso se queira, o ponto fundamental de “uma maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde”¹⁶⁵ – que se opera no processo de pensamento, levando às bordas do cuidado de si aquele autor cujo nome o leitor quase já não via e com cujo pensamento ele gostaria de se agenciar a fim de estar mais preparado para as andanças naquele território que tanto atiçava sua curiosidade.

O viajante – feito agora estudante ao acompanhar a transcrição das aulas daquela temporada – percebia e anotava que o objetivo central daquele curso era conseguir opor as práticas cristãs de confissão aos chamados exercícios espirituais antigos. Operava-se então uma dobra importantíssima no interior do tema da governamentalidade: ia-se do governo da vida ao governo de si. Das tramas daqueles que se deixavam governar pelo poder pastoral àqueles que se perguntam como não ser governado, o viajante pressentia que talvez pudessem existir outras maneiras de ser para além das fronteiras da sujeição.

¹⁶⁵ 2006.

Era assim que o professor, em um recuo temporal até então quase inédito em seus trabalhos, convidava a audiência a um retorno aos helenos. Mas, de fato, o que o fazia retornar à moral greco-romana? Será que ele abandonava o atordoamento do presente, no qual sempre estivera mergulhado, e se recolhia às curiosidades de gabinete? Se assim fosse, as lições de nada serviriam ao estrangeiro, já que não era a erudição de almanaque que lhe movia naquela viagem, mas a inquietação e a tensão acerca da construção de si e do mundo nas e pelas relações de amizade. Será que poderia haver na leitura que Foucault fazia dos gregos elementos os quais pudessem interferir nas problemáticas do viajante e do território que àquele momento experimentava e criava?

O ponto nodal daquele curso era uma tentativa de revalorização da noção de cuidado de si mesmo – *epiméleia heautoû*, em grego. Tratava-se de expressão poderosíssima no mundo heleno, a qual dava conta do ato de trabalhar ou estar preocupado consigo, e que naquele curso fora posta em relação de diferenciação à outra expressão não menos famosa: *conhece-te a ti mesmo* – *gnôthi seauton*, em grego. Historicamente mais próxima da científica e moderna noção de verdade e fundadora, talvez, das relações já problematizadas em cursos e livros antecedentes entre sujeito e verdade, era esta última a noção que deveria ser aprofundada se o professor se dedicasse a seguir a mesma linha de pesquisa e ensino dos últimos questionamentos que havia elaborado. Todavia, optara por mergulhar na questão diagonal e historicamente marginal da *epiméleia heautoû* – ou do cuidado de si mesmo – apostando, talvez, que nela pudesse haver ferramentas as quais ajudassem a problematizar e a inventar o presente.

Um dos pontos basais encontrados na leitura do estrangeiro indicava que o imperativo do *conhece-te a ti mesmo* não tinha na Antiguidade a acepção e a valorização presentemente conhecida. Um dos textos de Epicteto trabalhado naquele curso insinua que tal noção fora inscrita no centro da comunidade humana como algo que advinha dos preceitos indicados àqueles que consultavam o oráculo. Junto com dois outros imperativos célebres – *nada em demasia e não faça promessas* –, o *conhece-te a ti mesmo* indicava especificamente que o sujeito deveria averiguar em si o que é que

carecia saber para só depois dirigir um questionamento ao delfo. O estrangeiro notava que isto implica que o sujeito constitua-se face a si mesmo, e não como um alguém imperfeito, ignorante e que precisa, portanto, ser corrigido ou totalizado, “formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro¹⁶⁶”. Se era de uma verdade que se tratava em tal conhecimento de si, porém, distava e muito daquela vendida pela ciência biopolítica milênios depois.

Sentindo-se simultaneamente exausto e interpelado pela leitura que fazia, o estrangeiro fechava o livro e observava ao redor. Naquilo que lia, remetido que era a questões que se encontravam a dois milênios e um oceano de distância, perguntava-se sobre as possibilidades de operacionalidade no presente. Distraído, flertava com um programa de televisão o qual, no canto do bar onde se sentara para ler, coincidentemente, pôs-se a assuntar sobre o tema que tanto lhe interessava naquele território. Na parceria entre a grande mídia e a ciência tradicional, o estrangeiro percebia que o que se ofertava à audiência do programa televisivo era a ideia de que a amizade é um poderoso antídoto que auxilia no equilíbrio da mente e é capaz de evitar doenças tais como arteriosclerose, inflamações, diabetes, contrações nos vasos sanguíneos – e até a morte.

Na noite de uma sexta-feira qualquer, dizia-se e espriava-se nacionalmente a noção de que um hormônio chamado ocitocina – e era a primeira vez que o estrangeiro ouvia falar dele – produz um sentimento de confiança que ajuda a estreitar vínculos de carinho e respeito, sendo o principal responsável pela criação dos laços afetivos próprios da amizade. A modulação química e biológica fazia a testa do estrangeiro vincada em estranhamento. Mais do que contestar as verdades apresentadas pelo programa e pelos sábios especialistas entrevistados, parecia interessante questionar, àquele momento, se a amizade não guardava em si uma outra potência a qual estaria

¹⁶⁶ Foucault, 1984, pp. 62-63.

para além dos hormônios e das doenças que brotam e estancam na interioridade dos corpos organizados: não seria ela capaz de ajudar a criar outros mundos? Não seria ela a possibilidade de estilizar-se na presença de outro alguém, o quadro relacional de uma constante recriação de si, uma relação evidentemente provisória e aberta a novos posicionamentos do sujeito? Não seria ela, talvez, a possibilidade de riqueza que afastaria os modos de existência da miséria presente? Não era disso, afinal, que tratava aquele curso que agora ele acompanhava no decorrer de seu passeio e o qual, aparentemente, contrapunha-se à modulação ofertada pelos ensinamentos os quais recheavam o programa televisivo? Será que estes ensinamentos acerca das amizades cerebrais ainda se repetiriam na dita viagem ou eram ocasionais?

Findo o programa e feitas as questões, o forasteiro retornava ao livro. Achava graça de perceber que, logo após assistir aquele programa, o lanche que havia solicitado vinha repleto de indicações nutricionais: tantos gramas de carboidrato, tantos gramas de proteína, tantos por cento das necessidades diárias de glicose. Rememorando os papелotes de pó branco, já não achava estranho confundir alimentos e amizade – e achava legítimo se perguntar, em um riso silencioso, se algum dia as amizades viriam etiquetadas com a quantidade de ocitocina que propiciavam e quantos por cento dos valores diários necessários para uma boa saúde eram saciados em tal ou qual encontro. Em sua fantasia, cada qual tatuaria na própria pele a quantidade exata de benefícios hormonais que propiciava ao confrade – e, talvez, também um código de barras o qual auxiliasse o consumo de si.

Abandonado o devaneio, no trecho agora lido pelo estrangeiro o professor tentava demonstrar como a função do cuidado de si era então mais abrangente e subordinava o conhecimento de si. Não era à toa que tal noção atravessara quase toda a cultura helenística e romana, tratando-se de “um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto”¹⁶⁷. Importava, àquele momento do curso, vincular e problematizar o âmbito

¹⁶⁷ Foucault, 2006d, p. 13.

do conhecimento, das condutas e do governo dos outros em uma reordenação valorativa das duas célebres expressões gregas, o cuidado e o conhecimento de si.

O estrangeiro lia que este fenômeno cultural aparecera na filosofia em torno de Sócrates, intimamente acoplado ao imperativo do conhece-te a ti mesmo. Porém, antes de ser uma recomendação filosófica maiêutica, era já uma sentença antiga da cultura grega de forma geral: quando retomada pela filosofia, já o era, portanto, a partir de uma consistente tradição. As aulas daquele curso versavam, assim, sobre uma noção importantíssima na história das práticas da subjetividade ocidentais e as quais talvez tivessem muito a ensinar ao estrangeiro sobre o território no qual se perdia e as amizades que ali se modulavam. Mas, se era assim, perguntava-se: por que a noção do cuidado de si havia sido colocada na penumbra a partir de determinado momento histórico? O professor sugeria que parecia bastante “claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si”¹⁶⁸. Urgia ao estrangeiro perguntar, logo após anotar a frase em sua caderneta – e achar cada vez mais estranho “que a questão do sujeito ético é alguma coisa que não tem muito espaço no pensamento político contemporâneo”¹⁶⁹: que perturbação seria essa a qual, à época, pouco aparecia nas problematizações de quem se interessava pelo mundo?

A tese apresentada no curso era que o sujeito da ação reta, muito presente na Antiguidade, foi historicamente substituído, no Ocidente moderno, pelo sujeito do conhecimento verdadeiro. O motivo principal do eclipse da prática do cuidado de si era aquilo que o professor, ciente da injustiça da má definição, chamou de momento cartesiano: não se tratava exatamente de uma invenção particular e pessoalizada de René Descartes, mas algo de que podia ser compreendido como uma atmosfera na qual, entre os séculos XVI e XVII, junto a outras mudanças marcantes para a história da humanidade, anunciava-se a plena desvinculação entre o conhecimento e o cuidado – notadamente em nome da qualificação do conhece-te a ti mesmo e desqualificação do cuida-te a ti a mesmo.

De acordo com tal leitura, a idade moderna da história da verdade começara no momento em que o que passa a permitir aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento

¹⁶⁸ idem, *ibidem*, p. 16.

¹⁶⁹ idem, *ibidem*, p. 279.

– e tão somente ele. Era, nas palavras transcritas do curso, o momento no qual fora rompido definitivamente o vínculo “entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo”¹⁷⁰. Este marco de quebra – muito mais forte e amplo do que o dia em que, meditando sentado em uma poltrona defronte à lareira de sua casa, Descartes enunciou o cogito ergo sum – deveria ser procurado prioritariamente junto à teologia – e não junto à ciência. Isto talvez porque a passagem entre o paganismo e o cristianismo operara a mudança da ordem da “reestruturação das formas da relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava”¹⁷¹.

Se parecia ao estrangeiro que era impossível “cuidar de si sem se conhecer”¹⁷², tal conhecimento, todavia, significava compreender as relações as quais constroem o sujeito – e portanto não “se dividir e fazer de si um objeto separado que seria preciso descrever e estudar, mas permanecer totalmente presente a si mesmo e estar completamente atento às suas próprias capacidades”¹⁷³. Tais colocações pareciam-lhe muito pertinentes naquele momento da viagem – notadamente após ter se deparado com o programa de televisão no bar o qual lhe ensinara uma vinculação técnica sanguínea entre a verdade do sujeito e as amizades que em sua vida medrava. O acompanhamento daquele texto fazia-lhe crer que as noções antigas das quais tratava talvez tivessem ainda muito a ensinar acerca dos modos de ser daquele estranho território no qual vinha se perdendo.

Antes desta importante quebra histórica, porém, muita água rolou no leito do cuidado. Séculos antes dela, Sócrates já aparecia como aquele que tinha por função fazer com que os outros se ocupassem consigo. O professor diz textualmente: Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá. O filósofo grego comparava-se ao tãvão, inseto que pica os animais e os faz agitarem-se e correrem. O cuidado vinculava-se, nesta acepção de entomologia filosófica, a um princípio de permanente movimento e

¹⁷⁰ idem, *ibidem*, p. 35.

¹⁷¹ Foucault, 1984, p. 60.

¹⁷² idem, 2006b, p. 269.

¹⁷³ Gros, 2008, p. 131.

inquietação consigo no curso da existência humana. É por isso que, mais do que uma forma de atenção para consigo, tratava-se de ações que são exercidas de si para consigo, “pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”¹⁷⁴. Tratava-se, em outras palavras, de “uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro”¹⁷⁵, modelando uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo. Mas, especificamente, perguntava-se o viajante, que atitude de cuidado era essa a qual poderia ajudar a inquirir aquele estranho território no qual se perdia? Em busca de que estava o professor em seu inquieto, sorridente, duradouro e loquaz silêncio? No que, afinal de contas, os ensinamentos daquele curso poderiam colaborar com a tarefa que o estrangeiro dera a si mesmo em busca e em torno da amizade?

Um dos pontos primeiros dos ensinamentos deste curso era a relação entre Alcibíades e Sócrates, notadamente quando aquele se dispõe a ouvir deste lições as quais o habilitassem a conquistar o comando político de Atenas. Dizia o filósofo ao jovem croqui de mandatário: o justo governo da cidade começa com o governo de si mesmo, e governar-se inevitavelmente implica em conhecer-se. Ocupar-se consigo e conhecer-se a si mesmo apareciam plenamente vinculados na ordenação daquele que desejava e precisava, em um futuro não muito distante, comandar a muitos – um como condição do outro, já que não era legítimo dominar os outros sem que se tivesse, primeiro, domínio sobre si. Em Alcibíades, cuidar-se de si era conhecer-se a si – e conhecer-se a si significava conhecer o divino para reconhecer-se a si, e a partir de então distinguir bem e mal, verdadeiro e falso, a fim de conduzir-se e conduzir conforme se deve.

O estrangeiro dava-se conta de que na lição a qual Sócrates oferecia a Alcibíades, a noção de cuidado de si emergia exclusivamente entre o privilégio dos bem nascidos e a ação política de uma autoridade. Era, nestes termos, uma ideia e uma

¹⁷⁴ idem, ibidem, pp. 14-15.

¹⁷⁵ idem, ibidem, p. 14.

prática criadas exclusivamente no seio de um contexto elitista – o pequeno mundo dos jovens aristocratas os quais algum dia poderiam ou deveriam aos outros governar. Atingiam-se então tão somente os jovens ricos que desde a mocidade eram devorados pelo desejo de sobressaírem-se sobre os rivais: o cuidado de si era a prática que os preparava a passar a uma política ativa, autoritária e triunfante – já que sua fortuna, por si só, não lhes capacitaria a bem governar. Assim, nada havia ali, ao menos por ora, que se aproximasse de um conceito de amizade o qual encantasse o viajante e junto ao qual gostaria de prosseguir a jornada. Ao fim e ao cabo, o que aparecia em Alcibíades era a necessidade de ocupar-se consigo mesmo na medida em que se há de pôr em prática a arte de bem governar os outros: relação plenamente dissimétrica – e, mais do que isso, que sustentava e validava a dissimetria – fazendo diferentes da massa de pessoas absorvidas na vida de todos os dias aqueles que podiam pôr-se a cuidar de si.

No encontro entre Sócrates – o mestre – e Alcibíades – o jovem representante da elite – o eu era necessariamente a alma – e, especificamente, a alma entendida como o sujeito da ação. O professor bem definia a instância: a alma “quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo”¹⁷⁶. Não a alma-substância, portanto, mas a alma-sujeito, da qual que se depreende que “ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo mesmo enquanto se é ‘sujeito de’, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. E sendo sujeito, este sujeito que se serve, que tem esta atitude, este tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo. Trata-se, pois, de ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito da *khêsis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes)”¹⁷⁷.

Assim, o ato de ocupar-se consigo depreende-se, de forma bastante simples, do ato de conhecer a si mesmo, e é para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se

¹⁷⁶ idem, *ibidem*, p. 71.

¹⁷⁷ idem, *ibidem*, pp. 71-72.

sobre si. Tratava-se de uma pista excelente para o aluno estrangeiro, mas será que seriam exatamente estas – as que se atualizava nos abonados bem-nascidos que se queriam governantes – as relações as quais o professor buscava a fim de finalmente ultrapassar a linha e estar fora daquilo que um dispositivo de poder diz ou faz dizer? Se não, que outro tipo de relação era esta que ele buscava ao propor um retorno aos antigos? As perguntas inquietavam, e os esboços de resposta que o estrangeiro alcançava não o satisfaziam e pareciam por ora pouco lhe ajudar a caçar uma amizade naquele território apinhado de dispositivos ávidos por governarem as existências.

O cansaço lhe impedia de seguir a leitura naquele momento. Ainda sem paragem naquela terra sem amigos, deitava-se em praça pública e sob um teto de estrelas adormecia a solidão.

Na manhã seguinte, sob a correria da cidade que arde e apressa o dia de amanhã, o estrangeiro voltava à leitura – e era caminhando pela cidade que o fazia. Retomando exatamente do ponto onde havia parado – tanto a leitura quando a caminhada –, percebe que, desviando-se da cilada dos bem nascidos governantes gregos, o professor agora chama à problematização outro marco cronológico – o qual trazia consigo diferenças marcantes em relação àquele com que havia adormecido e que talvez muito tivesse a lhe inspirar: tratava-se dos dois primeiros séculos da nossa era, quando a principal inquietação de muitos filósofos era os modos de estabelecimento de uma relação adequada e plena de si para consigo. Tratava-se do momento o qual, imediatamente anterior à difusão imperial do cristianismo, fora qualificado naquele curso como a Idade de Ouro na história do cuidado de si – entendida tanto como prática quanto como noção e como instituição, e na qual desapareciam alguns preceitos básicos prementes naquilo que fora posto à época dos ensinamentos de Sócrates a Alcibíades.

Em primeiro lugar, desfazia-se o elitismo típico do momento anterior ao se propor que “ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condições de status”¹⁷⁸.

¹⁷⁸ idem, *ibidem*, p. 103.

Em segundo lugar, já não mais vigia a meta de preparação e requisito para um bom governo dos outros, já que “se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com finalidade em si mesmo”¹⁷⁹. Por fim, o cuidado de si já não era mais vinculado à forma única do conhecimento de si – o qual mesmo que não tenha desaparecido, foi posto doravante misturado a uma série complexa de fatores.

Advinham, neste contexto, duas generalizações importantes à jornada do estrangeiro: a extensão à própria vida cotidiana individual e a extensão a todos os indivíduos – quaisquer que fossem, futuros governantes ou não, mesmo que com algumas restrições políticas tipicamente gregas. Era impossível ao estrangeiro furtar-se à notação de que passou a haver, nesta época, uma relação de coextensividade entre o cuidado de si e a arte de viver – em grego, a *tékhne toû bíou*. A partir desta constatação, o viajante peripatético depreendia que doravante cuidar-se de si e dar-se à arte da vida e da existência já eram quase o mesmo – e era, talvez, por ali que as amizades que o intrigavam poderiam também passear.

O período helenístico poderia ser entendido, então, como aquele no qual se deu uma forte intensificação da relação consigo, experienciada doravante como uma criação de si. O viajante se perguntava se este modo de existência, fazendo da vida matéria-prima para uma arte da existência ainda poderia viger naquelas ruas por onde errava e nas quais observava paulatinamente um punhado de conduções existenciais. Era uma questão importante, a qual lhe parecia deveras pertinentes em seu trajeto em busca de uma amizade apta a conjurar os jogos subjetivos nos quais a trama de existências constrangia-se a existir: afinal, estaria toda a vida modulada em vieses de produtividade e individualismo sob os quais paradoxalmente a amizade ajudaria a promulgar uma guerra de todos contra todos?

Não obstante as problematizações do presente daquele estranho território no qual se perdia, lia que a *epimelía* passava a remeter a formas de atividades e de exercícios os quais o professor, cheio de dedos em função do desgaste decorrido na longa tradição religiosa da palavra, classificava como ascéticos: naquele momento histórico – a idade de ouro – o cuidado de si passava a transbordar largamente o conhecimento, concernindo de fato a toda uma amplitude de práticas de si. O estrangeiro animava-se ao perceber que se definia o movimento pertinente a esta

¹⁷⁹ idem, *ibidem*, p. 103.

passagem como uma “transmutação do cuidado de si em uma prática autônoma, auto-finalizada e plural nas suas formas”¹⁸⁰ – e era esta uma bela pista fornecida pelo professor àquele que andava buscando criar um conceito de amizade naquele estranho território. Dizia ele, reforçando a idéia que animara o estrangeiro, que havia modulações morais as quais eram orientadas para as formas de subjetivação, e não para os códigos: são as chamadas éticas – ou, no termo que ele vinha usando naquele trecho do curso, as asceses. Aquilo que vira no programa televisivo da noite anterior e no botequim dos papalotes de pó branco lhe parecia justamente o oposto deste momento histórico do cuidado de si – e era justamente por isto que ele se sentia especialmente voraz e instigado pelas novidades que o texto apresentava em contraste àquilo que aos poucos ia catando naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção.

O estrangeiro tratava então de clarear e organizar o próprio pensamento: se em Alcibíades era necessário cuidar-se de si em uma ocasião precisa e com o objetivo certo de se instrumentalizar a bem governar os outros, o cuidado de si, ao tornar-se arte de viver, virava uma atitude permanente a qual deveria durar por toda a existência do vivente – para si e por si em um trabalho ininterrupto. O cuidado tornava-se, assim, cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao mundo cultural e à vida dos outros – o que, no limite, aproximava-se do estranhamento de si mesmo e do mundo que o estrangeiro tentava cultivar naquela empreitada transversalizada pelas amizades: o cuidado tornava-se atividade crítica em relação à existência – atividade crítica em relação ao modo de subjetividade no qual se atualizava uma vida, simultaneamente distanciado e presente ao estado de coisas.

¹⁸⁰ idem, *ibidem*, p. 106.

Entretanto, a partir do século II – e, sobretudo, do século IV – dá-se o movimento histórico de conversão cristã – o qual é uma das mais poderosas tecnologias do eu que o Ocidente conheceu, vigente desde então e ainda retumbando nas acepções as quais o estrangeiro, perdido junto a tantos outros, chamava de presente. Logicamente, “com o aparecimento do cristianismo, contudo, esta primazia da amizade não é mais possível, pois qualquer envolvimento humano intenso passa a ser considerado um amor desviado que deveria ser dirigido a Deus”¹⁸¹. Ouvindo o badalar de sinos anunciando as horas litúrgicas em alguma igreja dos arredores, o viajante lia que quando a religião fez premente a noção de salvação, tornou-se necessário voltar-se a si mesmo, eliminando da atenção tudo aquilo que rodeia e distrai o sujeito. Não à toa, se é verdade que do século XVII em diante a disciplina e a normatização dos corpos e indivíduos tornou-se um fato social e político fundamental típico da modernidade¹⁸², necessário fazer notar que todo esse processo foi antecipado pelo poder pastoral, já nos séculos XV e XVI, numa prática confessional impingida aos fiéis pela Igreja Católica. Mais do que isso, era importante salientar que tal prática era oriunda, talvez, daquele importante período vigente entre os séculos II e IV em que o cuidado vinculava-se à verdade. Era uma etapa prévia e potente de extração de dados sobre a vida pessoal dos irmãos tementes a Deus: o conhecimento acerca do que os indivíduos pensam e o controle sobre suas atividades apareciam ao viajante como duas faces de uma mesma moeda.

O estrangeiro encontra em seus alfarrábios uma anotação que àquela altura fazia bastante sentido: “Por não ocupar um lugar relevante na compreensão cristã da realidade humana, a amizade desaparece como tema filosófico. Ela também desaparece ao estudarmos a história dos sistemas de pensamento. Contudo, continua sendo uma prática cultural marginal no Ocidente, que apresenta uma variedade de formas”¹⁸³. O estrangeiro já suspeitava que o Ocidente cristianizado – uma das tantas marcas daquele território de viagem, talvez uma das principais bases da tradição daquilo que então existia – não apreciava a amizade, transformada em uma virtude suspeita porque antinômica em relação à religião. Além disso, “a voga burguesa do casamento por amor

¹⁸¹ Dreyfus e Rabinow, 1995, pp. 289-290.

¹⁸² Branco, 2006.

¹⁸³ idem, ibidem, p. 290.

torna caduco esse exercício pagão”¹⁸⁴ que é a amizade: no casal se pede, agora, que o outro – e somente ele – desempenhe totalmente o conjunto dos papéis afetivos. A conversão romana e helenística, ao contrário da conversão das práticas e exercícios espirituais do cristianismo, não se dá em um eu, mas justamente naquilo que circunda o eu – para que ele não seja mais dependente, escravo e cerceado. De forma geral, “deslocamento, trajetória, esforço, movimento: é o que devemos reter na ideia de conversão a si”¹⁸⁵, talvez a tomando como um possível começo histórico das ciências do espírito tais quais a psicologia.

Nos séculos I e II de nossa era, lia o viajante, chegara-se a um ponto em que a cultura de si alcança níveis e dimensões consideráveis – cujas formas são riquíssimas e proporcionam excelente material de análise àquele intelectual do século XX que antes se via detido nas tramas do saber e do poder. O estrangeiro dá-se conta que, na leitura do intelectual professor, talvez o termo grego apto a fornecer um esboço de potência seja a já citada e tradicionalmente tão desgastada *ascese*, a qual, forçosamente vinculada ao cristianismo, costuma ser entendida como uma evolução de renúncias a qual teria como meta e ponto final a total abstenção de si. Em Santo Agostinho, por exemplo, o homem de desejo deve submeter-se constantemente a auto-exames, tomando cada representação como destino de uma hermenêutica rigorosa que o levaria a não expressar sua própria vontade¹⁸⁶: a meta ética era a pureza de uma auto-renúncia. Tratava-se de um modo de subjetividade que apontava para a anulação de si, e que, no contexto da pastoral cristã, vigia como importante mudança ocorrida entre os séculos IV e V. Não se dava, portanto, uma passagem direta ao código – a qual irá ocorrer com força inequívoca mais tarde, no medievo.

¹⁸⁴ Onfray, 2009, pp. 43-44.

¹⁸⁵ 2006, p. 302.

¹⁸⁶ Ortega, 1999.

Para os antigos helenos, os quais tanto interessaram ao professor naquele curso e agora interessavam também ao estrangeiro intrigado pelos modos de construção das amizades, porém, a *ascese* tinha um sentido quase oposto ao engendrado pelo cristianismo: referia-se a uma série de relações de si para consigo a fim de criar a transfiguração de si. Se não deixa de ser verdade que havia elementos os quais poderiam indicar atos de renúncia, fazia-se imperativo ao estrangeiro perceber que se tratava sobremaneira de equipar-se de algo que ainda não se tinha. Em outras palavras, significava fazer-se dotado daquilo que os gregos chamavam *paraskeuê*: uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida. O viajante observava a bagagem pouca que trazia, e via que o mais valioso ainda estava nas anotações que trouxera e que vinha fazendo ao longo da viagem: eram elas, enfim, que lhe preparavam para aquilo com o que poderia se encontrar naquela viagem ampla, aberta e ainda em construção. A *ascese* poderia ser tomada, portanto, como o treinamento e a aprendizagem de alguns elementos gerais e amplos a fim de estar preparado para qualquer circunstância possível de ocorrer – e era isso que o estrangeiro pensava estar fazendo ao andar pela cidade aliado e perdido em leituras as quais compunham, letra a letra, a filosofia de bagageiro com a qual passava a se fazer. Era já a radical prática deste discurso, sua ativação na própria atividade do sujeito, tornando-o sujeito ativo de tais enunciados e transformando finalmente o conhecimento em *êthos* – ou, em outros termos, em um modo de vida. O estrangeiro lembrava-se do programa de televisão, e de uma verdade única e imperativa que lhe era cientificamente ofertada ali na junção entre a grande mídia e uma potente verdade travestida de modo de vida, e todas estas leituras que agora fazia lhe pareciam cada vez mais pertinazes no trajeto que trilhava naquela cidade e naquele mundo os quais, ainda, tanto estranhava e tanto lhe impingiam a andar.

Passando por estas posturas antigas, ao final do curso o professor demarca novamente o primado do cuidado de si em relação ao conhecimento de si. Arremata e revaloriza a junção – ou sobreposição – do cuidado de si com as técnicas de viver – as *tékhnē toû bíou*. Estas eram, diz ele, as implicações do curso ministrado naquele ano:

verificar como no período antigo – helenístico e imperial – foi “o real pensado como lugar da experiência de si e ocasião da prova de si”¹⁸⁷. Diz ele: “em dois sentidos devemos entender que o *bíos*, a vida – quero dizer, a maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente a nós no decorrer de nossa existência – seja uma prova. Prova no sentido de experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. E prova no sentido de que este mundo, este *bíos*, é também um exercício, ou seja, é aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição”¹⁸⁸.

Algumas pistas puderam ser apreendidas pelo estrangeiro nesta genealogia do cuidado empreendida pelo professor Foucault em seu curso *A hermenêutica do sujeito*, o qual apresentava historicamente o cuidado de si em oposição à renúncia de si e ao conhecimento de si. Grosso modo, delimitaram-se nas anotações do estrangeiro três momentos no curso: o momento socrático-platônico, no qual era preciso cuidar de si para cuidar dos outros; o momento helenístico e romano, notadamente representado por cínicos e estoicos, quando o cuidado de si torna-se um fim em si mesmo; e o momento cristão, quando volta-se para a salvação, para a ascese como superação e abdicção de si. O cuidado de si constituía, portanto, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – pôde ser pensada como ética¹⁸⁹. Via-se então a emergência de um si ético – ou seja, transformável, modificável, construído a partir de regras de existência e conduta e através de exercícios, práticas e técnicas –, mais do que um sujeito generalizável, originário e ideal¹⁹⁰. O cuidado aparece, portanto, “intrinsecamente ligado a um ‘serviço de alma’ que comporta a

¹⁸⁷ idem, ibidem, p. 589.

¹⁸⁸ Foucault, 2006, p. 590.

¹⁸⁹ Foucault, 2006b.

¹⁹⁰ Gros, 2008.

possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações¹⁹¹” necessariamente facultativas e singulares.

Em linhas gerais, pensava o estrangeiro, já quase fechando a última página daquele livro cujo autor tendia a se apagar, que se tratava de uma maneira de se relacionar consigo mesmo para se construir e para se engendrar naquele e em tantos outros mundos ainda em guerra, em ruína e em construção. Se assim era, para um grego a liberdade encontra sua modulação na arte de si mesmo – devendo, portanto, viver de modo a ter consigo a melhor relação possível – tanto quanto para um habitante do presente. Essas pistas, em nada silenciosas e fortes por demais, evidentemente iriam consistir nos livros vindouros daquele autor doravante invisível, e auxiliariam por demais os próximos passos do viajante em sua tensa empreitada de buscar, naquela terra estranhíssima, um conceito de amizade no qual pudesse apostar em um mundo que se mostrava sempre e cada vez mais um campo pleno de forças em embate.

Sob a leitura recentemente realizada, certificava-se de que muitas coisas passaram entre a última frase de *A Vontade de saber* e a primeira frase de *O Uso dos prazeres* – lidas dias antes pelo recém-chegado, entre sorrisos, trabalhos, programas de televisão e papétes de açúcar de um botequim qualquer. Não era à toa que na dupla fornada a qual rompeu um silêncio loquaz e apresentou os derradeiros volumes de *A história da sexualidade* apareceram conceitos os quais permitiam ao autor abordar o sexo e a sexualidade de uma forma diferente em relação ao volume que os antecederam oito anos antes – no qual a noção de sujeito inevitavelmente surgia como algo a ser governado pela ironia de um diagrama de dispositivos de poder.

Se de fato era válida a leitura que apontava o capital contemporâneo como aquela modulação social a qual trabalha disseminando dispositivos no maquinário coletivo, tal noção era por demais valiosa. Neste jogo de forças, a liberdade que conviria instaurar e preservar era uma certa forma de relação do indivíduo para consigo – para

¹⁹¹ Foucault, 1984, p. 59.

além de tudo aquilo que os tais dispositivos o faziam tender a ser. Mas esta liberdade individual, “no entanto, não deve ser compreendida como a independência de um livre arbítrio. O seu vis-à-vis, a polaridade à qual ela se opõe não é um determinismo natural nem a vontade de uma onipotência: é uma escravidão – e a escravidão de si para consigo”¹⁹² em um jogo identitário.

Deste modo, e fazendo uso de um artifício por demais esquemático, quiçá o estrangeiro pudesse com alegria anotar em sua caderneta que a reflexão moral sobre os prazeres, no período antigo, não se dava a fim de operar a codificação dos atos. Ao contrário, a finalidade era a estilização da atitude e a criação de uma estética existencial singular – já que aquela reflexão sobre o comportamento sexual não operava por interditos. Ela operava estilizando uma liberdade, já que o controle era uma prova de poder e, portanto, a garantia desta mesma liberdade. Tratava-se, em suma, “de uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio”¹⁹³. Isto se dava aferindo a relação entre si mesmo e o que é representado, com a intenção de só aceitar na relação consigo o que pode “depende da escolha livre e razoável do sujeito”¹⁹⁴.

Todavia, escrevia o autor, a experiência de si que tenta se formar nessa posse de si não é tão somente a de uma força dominada – ou, em outras palavras, de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar. Se assim fosse, talvez se estivesse perigosamente próximo do mito que separa selvagens, bárbaros e civilizados. Mais ainda, é a experiência de um prazer que se tem consigo mesmo – no exato sentido de que aquele que conseguiu, finalmente, ter acesso ao domínio de si próprio é, para si mesmo, um objeto de prazer. Este sujeito não somente contenta-se com o que é e topa limitar-se a isso, mas também se apraz consigo mesmo em sua própria fabricação. Trata-se, então, da possibilidade de se constituir como sujeito o qual seria o mestre da própria conduta. Ou seja, de se tornar o hábil e prudente guia de si mesmo, apto a conjecturar sobre a medida e o momento do regime do ato sexual – e, evidentemente, de muitos outros regimes como, por exemplo, as amizades. Se a formação ética caracterizava-se

¹⁹² idem, ibidem, p. 74.

¹⁹³ idem, ibidem, pp. 68-69.

¹⁹⁴ idem, ibidem, p. 69.

pelo domínio das forças que em alguém se atualizavam, o regime físico dos prazeres inevitavelmente passava a fazer parte de toda uma complexa arte de si.

A problematização médica do comportamento sexual, por exemplo, fez-se “menos a partir dos cuidados com a eliminação de suas formas patológicas do que a partir da vontade de integrá-lo o melhor possível à gestão da saúde e à vida do corpo”¹⁹⁵. Em resumo, a prática do regime – qualquer que seja – enquanto arte de viver nunca poderia ser tomada como um conjunto de medidas e precauções destinadas a evitar as doenças ou curá-las. Se, de acordo “com uma tradição que remonta a muito longe na cultura grega, o cuidado de si está em correlação muito estreita com o pensamento e a prática médica”¹⁹⁶ a qual ampliou-se cada vez mais, e na “cultura de si, o aumento do cuidado médico foi claramente traduzido por uma certa forma, ao mesmo tempo particular e intensa, de atenção com o corpo”¹⁹⁷, na via oposta, é toda uma maneira de se engendrar subjetivamente, a qual tem pelo corpo um cuidado justo, necessário e suficiente.

O estrangeiro julgava importante compreender que o princípio do cuidado de si adquiriria um alcance que era bastante geral. O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo tornara-se um imperativo de ampla circulação entre numerosas e diferentes doutrinas diferentes. Tomara então a forma de uma atitude e de um modo de se portar o qual, no limite, impregnou as formas de viver – desenvolvendo-se em procedimentos e em aviamentos os quais eram aperfeiçoados e lecionados. Quando, por exemplo, Xenofonte traça o perfil de Ciro, percebe que este não considera que sua existência, mesmo que no termo de consideráveis conquistas políticas e territoriais, tenha se completado. Resta-lhe justamente aquilo que era o mais precioso: ocupar-se consigo mesmo: “‘Não podemos reprovar os deuses de não terem realizado todos os nossos desejos’, diz ele pensando nas suas vitórias passadas, ‘mas se, porque se realizou grandes coisas, não se pode mais ocupar-se consigo e alegrar-se com um amigo, essa é uma felicidade da qual me despeço com gosto”¹⁹⁸.

¹⁹⁵ idem, 1984, p. 90.

¹⁹⁶ Foucault, 1984, p. 59.

¹⁹⁷ idem, ibidem, p. 61.

¹⁹⁸ idem, ibidem, p. 49.

O cuidado de si constituiu-se, assim, em uma prática social ampla a qual proporcionou certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber o qual penetrava inclusive nas instituições de formação. Essa aplicação a si, todavia, não encontrava como suporte social exclusivo as escolas dos profissionais da direção de alma. Muito mais do que isso, ela encontrava pontos de ancoragem em uma variada gama de relações habituais – como, por exemplo, de parentesco, de amizade ou de obrigação – espalhadas no cotidiano.

É assim que aparece uma das características dentre as quais o estrangeiro avaliava fundamentais da atividade de consagrar a si mesmo em sua viagem em busca de um conceito de amizade: o cuidado de si “não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social”¹⁹⁹. Muito mais do que um exercício solipsista ou narcisista, o cuidado de si aparece como um dispositivo plenamente apto a intensificar as relações sociais. O viajante poderia afirmar, doravante, que o cuidado de si jamais implica em uma solidão solitária, mas conduz a uma solidão ascética e agonística que não se furta a ser povoada. Trata-se, pois, de uma prática atravessada pela presença do outro – seja o outro “como diretor da existência, o outro como correspondente a quem escrevemos e diante de quem nos medimos, o outro como amigo que socorre, parente benfeitor...”²⁰⁰, o outro como fora de tudo aquilo que já se é.

Enfim, anotava o estrangeiro, o cuidado de si não tem por intenção apartar o sujeito daquilo que o cerca, mas ser um dispositivo de criação e transfiguração do mundo: “o sujeito, descoberto no cuidado, é totalmente o contrário de um sujeito isolado: é um cidadão do mundo. O cuidado de si é, pois, um princípio regulador da atividade, de nossa relação com o mundo e com os outros”²⁰¹. Versava-se, assim, evidentemente, acerca de práticas as quais não são nem individuais nem comunitárias, mas relacionais e transversais. Portanto, não seria prudente concluir que ao enunciar uma ética do cuidado de si, o autor que ora sumia nos alfarrábios catados pelo estrangeiro tenha se esquecido de problematizar a política. Ao contrário, esta torção é justamente promotora de uma articulação entre o si, a ética e a política, já que “a relação

¹⁹⁹ idem, *ibidem*, p. 57.

²⁰⁰ Gros, 2006, p. 650.

²⁰¹ idem, *ibidem*, p. 652

consigo não desvincula o indivíduo de toda e qualquer forma de atividade na ordem da cidade, da família ou da amizade; instaura antes, como dizia Sêneca, um intervallum entre essas atividades que ele exerce e o que o constitui como sujeito destas atividades”²⁰².

Era nesta toada em torno da sexualidade que pipocavam, aqui e ali, fragmentos os quais começavam a vincular a ética às relações de amizade – e as quais, com atenção, o estrangeiro colocava em sua caderneta de anotações. Diz-se, por exemplo, que o benefício que um rapaz pode esperar da relação com um homem é vergonhoso caso se trate de dinheiro, mas honroso se o que nele está implicado é a aprendizagem do ofício de homem, apoios sociais para o futuro ou uma amizade duradoura. Ou então, que o amor pelos rapazes não pode ser moralmente honrado sem que comporte “os elementos que constituem os fundamentos de uma transformação desse amor num vínculo definitivo e socialmente precioso, o de *philia*”²⁰³ – e o viajante, estrangeiro por princípio, não podia esquecer que *philos* era, também, o nome dado ao tratamento que se destina ao estrangeiro.

Xenofonte era outro bom exemplo, pois ressaltava a oposição ética entre o amor o qual procura exclusivamente o prazer do amante e aquele que se interessa pelo próprio amado, demarcando a “necessidade de transformar o amor fugidio em uma amizade igualitária, recíproca e duradoura”²⁰⁴. Nas obras *Banquete* e nos *Memoráveis*, Xenofonte apresenta Sócrates estabelecendo uma linha de fronteira a qual coloca de um lado o amor da alma e de outro o amor do corpo, desqualificando o primeiro e fazendo do segundo o amor verdadeiro – o qual poderia buscar na amizade o princípio que valorizaria a relação. Assim anotava o estrangeiro em sua caderneta: “a questão que é colocada então é aquela da conversão possível, moralmente necessária e socialmente útil, do vínculo de amor (destinado a desaparecer) em uma relação de amizade, de

²⁰² idem, *ibidem*, p. 654

²⁰³ idem, 1984, p. 198.

²⁰⁴ idem, *ibidem*, p. 205.

philia. Esta se distingue da relação de amor, da qual é possível e desejável que surja; ela é duradoura e não tem outro termo que o da própria vida, e ela apaga as dissimetrias que estavam implicadas na relação erótica entre o homem e o adolescente. É um dos temas frequentes na reflexão moral sobre essa espécie de relações que elas devem se livrar de sua precariedade, a qual é produto da inconstância dos parceiros e uma consequência do envelhecimento do rapaz que perde seu encanto: mas ela é também um preceito, posto que não é bom amar um rapaz que passou de uma certa idade, como também não o é para ele deixar-se amar. Essa precariedade seria evitada somente se, já no ardor do amor, a philia e a amizade começassem a se desenvolver: isto é, a semelhança do caráter e da forma de vida, o compartilhar dos pensamentos e da existência, a benevolência mútua. É esse nascimento e esse trabalho da amizade indefectível no amor que Xenofonte descreve quando erige o perfil dos dois amigos que se olham um ao outro, conversam, prestam-se reciprocamente confiança, alegram-se ou se entristecem juntos com as vitórias e os fracassos e velam um pelo outros²⁰⁵.

Na relação sedutora e perigosa com os rapazes, por exemplo, tudo deve “edificar-se sobre os elementos constitutivos da amizade: benefícios e serviços prestados, esforços para o aperfeiçoamento do rapaz amado, afeição recíproca, vínculo permanente e estabelecido uma vez por todas²⁰⁶. Faz-se o esboço uma noção de Eros e de seus prazeres a qual teria por objeto a própria amizade. Xenofonte, porém, não quer fazer desta amizade o substituto do amor: ele faz da amizade o motivo pelo qual os amantes devem se apaixonar: “erontes tes philias, diz ele numa expressão característica que permite salvar o Eros, manter-lhe a força mas dando-lhe por conteúdo concreto apenas as condutas de afeição recíproca e duradoura compreendidas na amizade²⁰⁷. Era assim que “mais do que ao desejo e ao prazer do amante, era à sua benevolência, aos seus benefícios, à sua solicitude e ao seu exemplo que o rapaz devia corresponder; e era preciso esperar o momento em que o arrebatamento do amor tivesse cessado e em que a

²⁰⁵ idem, ibidem, pp. 178-179.

²⁰⁶ idem, ibidem, p. 205.

²⁰⁷ idem, ibidem, pp. 205-206.

idade, ao excluir os ardores, tivesse afastado os perigos, para que os dois amigos pudessem estar ligados entre si por meio de uma relação de exata reciprocidade”²⁰⁸.

Ainda problematizada, mas agora de um modo oposto, a relação com o outro que aparece como a mais fundamental nas problematizações sobre o vínculo conjugal pertinentes ao terceiro volume de *A história da sexualidade* não é a relação de sangue nem a da amizade: é a relação entre um homem e uma mulher – e mais especificamente quando essa relação se atualiza e se organiza na forma institucionalizada do casamento. A rede de amizades mantinha uma grande parte da sua importância social, mas, nesta arte da existência, acaba por perder um tanto de seu valor em relação ao vínculo que une oficialmente duas pessoas de sexo diferente. Se em Plutarco a conjugalidade – e somente ela – é que pode assegurar a amizade no vínculo entre os sexos, em Dafne toma-se como recomendação que se possa integrar a relação sexual nas relações recíprocas de benevolência, inscrevendo o prazer físico nas relações de amizade e vice-versa. Nesta posição, o prazer sexual o qual habita a relação matrimonial torna-se princípio de garantia do estabelecimento de relações de amor e de amizade.

O que o autor talvez pretendesse deixar claro apresentando todos esses jogos relacionais – e o que era fundamental ao estrangeiro em sua viagem – é que não eram os modos de radicalização das formas de interdição que estavam na base das modificações na moral sexual. Ao contrário, era uma arte da existência a qual orbita ao redor da problematização ética de si mesmo – ou seja, daquilo que promove dependência e independência, do vínculo que se pode e deve estabelecer com outros e da maneira pela qual se pode estabelecer a soberania sobre si, do modo como se constrói a própria existência.

Se havia um engano na crença de que toda a moral poderia se resumir às interdições e que a supressão destas resolveria a problemática da ética e da liberdade e na constatação de tal engano estava um sufoco outrora assustador ao viajante, ele já podia agora debruçar-se sobre uma história da sexualidade tomada como experiência de correlação entre os campos de saber, os tipos de normatividade e, eis a novidade, as formas de subjetividade engendradas na agonística²⁰⁹. Não à toa, a derradeira frase

²⁰⁸ idem, *ibidem*, pp. 209-210.

escrita pelo autor sobre os gregos naqueles livros assevera: “eles então farão parte de uma ética profundamente remanejada e de uma outra maneira de constituir-se a si mesmo enquanto sujeito moral de suas próprias condutas sexuais”²¹⁰. Parece que Foucault via-se ultrapassando a linha, já além e aquém daquilo que o poder dizia ou fazia dizer. Era com a invenção e o empréstimo de um novo sorriso que ele escapava do lugar de onde por anos e anos lhe espreitavam – e de onde, também, por anos e anos espreitara o mundo: sorriso o qual, tempos depois, ainda seria gatilho para que confrontos e criações vigessem em um mundo inacabado por infinitas viagens possíveis.

Ao fechar os livros e encontrar um punhado de outras obras, todas aptas à leitura, o estrangeiro depara-se com uma pequena carta a qual começa com as seguintes palavras: “Querido amigo...”. A missiva vinha simultaneamente de perto e de longe, e, mesmo sem endereço, encontrava o viajante em um instante preciso – justo no meio da jornada. Compondo um fora que, paradoxalmente, era a mais íntima das interioridades, a carta não poupava benfazejos empurrões: “não se intimide, autorize-se a viajar no pensamento, declare sua guerra ao quadrado da Psicologia, desfaça-lhe o rosto...” Ele não tinha dúvidas de que todas aquelas leituras, já feitas e registradas ou ainda por fazer e registrar, muito contribuíam no modo de vida textual e viajante que aos poucos se compunha. Sob a dica que a carta carinhosamente lhe trazia, porém, restava ousar andar, deglutindo e fazendo si de todo aquele arsenal histórico e conceitual. Restava andar, curioso e atizado pela desmontagem de um mundo cuidadosamente construído e chamado de o espaço-tempo do presente, “à procura de um vacúolo que faça silenciar o vozerio infernal que despotencializa e subjuga”.

²⁰⁹ Foucault, 2006f.

²¹⁰ Foucault, 1985, p. 235.

O estrangeiro findava a leitura dos livros estremecido pela carta que se interpusera às letras edulcoradas. Era imperativo considerar que a importante passagem foucaultiana era um fértil legado aos pesquisadores do presente: já não mais tanto os holofotes voltados aos jogos de poder modernos, mas a penumbra das ruínas de uma ética sexual antiga a qual intentava promover o governo da própria vida da forma mais bela possível. Mas, valorizada a passagem, fazia-se necessário ao estrangeiro considerar – como, aliás, já considerara o próprio Foucault: os gregos não são uma solução para os sujeitos do século XXI. Ou seja, os gregos não eram uma solução para as intenções daquela viagem específica. Mais do que isso, não é só – e nem primordialmente – junto à sexualidade que se deve perscrutar aquilo que resiste ou tem a potência de resistir em todo e qualquer arranjo de forças. Na esteira inventiva da trajetória de interrogações de Foucault talvez fosse premente sair do regime dos comportamentos sexuais gregos e extrair outros termos a fim de se reinventar intempestivamente os desencontros entre a subjetividade e o poder – e era com esta constatação que o forasteiro partilhava o livro em seu andar amistoso.

Ele lembrava que, a despeito do grande esgotamento físico em que se encontrava pouco antes de falecer, em um gesto discreto e derradeiro de amizade para com Deleuze, Foucault aceitara a proposta de uma entrevista feita pelo jovem filósofo André Scala – amigo de Deleuze. Publicada três dias após a morte de Foucault, a entrevista explode em uma curiosa assertiva. Logo após todo o esforço de pesquisa e escrita que se dera no retorno aos gregos e na publicação de seus dois últimos livros, a frase soava surpreendente: “Toda Antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’”²¹¹. Para espanto do estrangeiro, a modulação helena surge na entrevista como uma cultura que não era nem admirável nem exemplar – e sequer muito brilhante. Mesmo que infelizmente os entrevistadores não tenham desenvolvido a pertinência da afirmativa, fundamental nos estertores de uma vida biológica que se acabava e de um pensamento que ajudaria a construir o presente quase trinta anos depois, o legado grego e foucaultiano livrava-se do peso de um modelo e se tornava ainda mais apto a problematizar as apostas do presente – e, nesse momento, a carta retumbava no pensar de quem viajava. Livrar-se do peso modelar, todavia, não significa que no contato com esta ou com aquela filosofia o estrangeiro não retivesse algo com o qual pudesse

²¹¹ Foucault, 2006h, p. 254.

produzir esforços de construção do presente: o que lheurgia enfatizar era que tal coisa porvir seria simultaneamente enredada em uma trama antiga de inspirações e inevitavelmente nova. Mas, de fato, que inspirações são essas que eram legados nas últimas problematizações erigidas por Foucault?

O estrangeiro recordava-se da afirmação de Deleuze: “eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo mesma”²¹². Distó decorre um poder da força de se afetar a si mesma: um afeto de si por si. O que Foucault findara por encontrar era “uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles”²¹³ – dimensão esta que, evidentemente, não se restringe à sexualidade. De onde se conclui que talvez algo fundamental a ser aprendido e tomado como inspiração contemporânea nos estudos derradeiros de Foucault é a possibilidade feita luta de se pensar o sujeito como autor de si próprio, constituindo-se eticamente em dobras do poder as quais permitem que se crie o mundo.

Vitaminado por esta batida o estrangeiro já se punha a andar novamente. Ele ouvia o zunido dos carros, o ronco dos motores, o bate-bate de ônibus voadores, pessoas discutindo sem mais nem porquê: eram as modulações daquele território no qual dera de se perder. Ele via muros e grades, rapazes bombados saindo de academias, paus de virar tripas preocupadíssimas com gorduras localizadas, solidões desesperadas e competitivas figuradas como amizades: era uma cidade, era um mundo, eram forças, era o que ele talvez pudesse chamar de um presente – o som e a imagem – a ser inquirido a fim de ser necessariamente reinventado. Tudo aquilo, até então radicalmente estranho, parecia ao estrangeiro como um sonho assustadoramente familiar e atordoado.

²¹² 2005a, p. 108.

²¹³ idem, ibidem, p. 109.

Se o que Foucault sempre fizera em suas pesquisas fora colocar o sujeito no domínio histórico das práticas e dos processos, a estranha e inspiradora novidade naquilo que o viajante agora lia enquanto andava e se assustava é que doravante o sujeito poderia emergir no tenso cruzamento entre técnicas de dominação e técnicas de si. Era assim que uma existência tornava-se a dobra dos processos de subjetivação sobre os processos de sujeição, em duplicações concomitantemente históricas e singulares. Se o cuidado de si é uma prática necessariamente social, é assim que, mergulhada nas demandas do presente, a ética que Foucault retoma dos gregos permite reivindicar aquela que, por variados motivos, é uma das grandes questões contemporâneas. Urgia replicar uma famosa questão, tornando-a tão nova quanto fosse possível: a que preço e a que condições seria possível constituir uma estética e uma ética de si sob os auspícios daquela viagem a qual se fazia repleta de dispositivos?²¹⁴.

Décadas atrás Foucault sofisticara esta problemática, afirmando que os variados empenhos de reconstituição de uma ética do si eram “tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”²¹⁵. Se o mundo no qual o estrangeiro aportava era pleno de forças organizadas em dispositivos, a agonística do enfrentamento levantava o pressuposto de que os campos de luta estão sempre abertos, já que constituídos pelas tais forças em lutas estratégicas sem descanso. Emanava daí a questão: “como criar novas formas de subjetividade e de experimentações políticas com base em forças que agem no sentido de determinar os sujeitos e assujeitá-los?”²¹⁶. Trata-se, talvez, de um trabalho a ser realizado sobre si mesmo o qual se daria a criar as condições de existência com o outro, urdindo territórios micropolíticos coletivos de criação e de experimentação. Assim, o grande interesse de Foucault em verificar como essa prática “se integra num tecido social e constitui um motor de ação política”²¹⁷ virava a aposta sem programa e a herança aberta e valiosa de

²¹⁴ 2006, p. 305.

²¹⁵ 2006, p. 306.

²¹⁶ Branco, 2006, p. 143.

²¹⁷ Gros, 2008, p. 131.

seus últimos cursos, entrevistas e escritos – aposta também, agora, do viajante e das amizades que gostaria de naquela trajetória ajudar a inquirir e engendrar.

Se a noção do cuidado de si era profícua naquela viagem, o motivo para tal não residia na segurança de esconder-se debaixo da saia das últimas produções de Foucault, mas nos pontos de toque entre as problemáticas que foram as dele e as que pareciam ser urgentes naqueles dias: era essa, aliás, a maravilha de um aprendizado que não cobra replicação. De fato, a ética repensada por Foucault como um discurso e uma prática de resistência²¹⁸ o é sempre como inventiva intempestiva do presente. O que ele mostra claramente é que o cuidado de si introduz entre o sujeito e o mundo uma certa distância a qual é precisamente constitutiva da ação²¹⁹: abertura de espaço em um mundo repleto de fechamentos. Fazendo-se contemporânea, urgia ao forasteiro fazer coro a Deleuze e perguntar: será que “as mutações do capitalismo não encontram um ‘adversário’ inesperado na lenta emergência de um novo Si como foco de resistência?”²²⁰. A aposta era de que sempre haverá uma relação consigo a qual resiste aos ordenamentos de forças dos códigos e dos poderes. Porém, se na analítica de Foucault as relações de poder somente se afirmam efetuando-se, a relação consigo, que as verga, também só pode se estabelecer efetuando-se. Doravante entre o si e si mesmo da viagem talvez o estrangeiro pudesse se abrir à cuidadosa distância de uma obra de arte a ser criada nas relações de amizade: a vida e o mundo.

Razoavelmente armado e com as vistas já um tanto empoeiradas por tantas e tão fortes leituras, o estrangeiro volta ao também fortíssimo ar da rua. Andando feito um cão contra as lufadas quentes, não se prestava a evangelizar quem quer que fosse a partir das leituras recém-findas: dava-se, por outra, a provocar e a inquietar – mais do que tudo, a si mesmo. Andarilho cínico, exercia agora a diatribe de si e da cidade, querendo

²¹⁸ Nealon, 2008.

²¹⁹ Gros, 2008, p. 132.

²²⁰ Deleuze, 2005a, p. 123.

dinamitar o cotidiano – tentando desembocar de dentro da realidade da imanência aquilo que encurrala e sustenta as verdades estáveis de um mundo²²¹.

Ponto certo desde o início do itinerário, nem por um instante lhe servira a aposta pueril e romântica de que a amizade é a relação ética, estética e política por essência. Ao contrário, como em tudo que é dito relacional, sabia residirem nessa sociabilidade incontáveis riscos. Mas também sabia: “se tudo é perigoso, então teremos sempre algo a fazer”²²². A partir da noção inicial de que quase nada é dado de antemão e do risco que tal assertiva carrega consigo, a resposta apegada à derme feito suor depois de tantas leituras paripatéticas talvez fosse: “temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte”²²³. Seria isso a potência da amizade atrás da qual estava o estrangeiro em sua viagem?

Era nesta volúpia andante que o estrangeiro dera-se com a cantina de uma universidade – ou seria um shopping center? Dentre os gritos estridentes no bar lotado de uma juventude orgulhosa de seu próprio narcisismo violento, o riso de hiena de um rapaz destacava-se do vozerio disforme e dos ruídos ininterruptos, compactados e agudos dos celulares, tablets e notebooks, arranhando os tímpanos de quem estava próximo: riso de escárnio, alto e fraco, o qual jamais se daria a partilhar uma alegria. Ocupando a mesa com mais um punhado de colegas, o sorridente rapaz repetia, vencedor e fagueiro, uma frase dita e ouvida incontáveis vezes por aí: “Eu perco o amigo, mas não perco a piada”. Um dos presentes, acabrunhado com a gozação, quase escorregava para debaixo da mesa.

Afirmada em sua banalidade cotidiana – tantas e tantas vezes o viajante já escutara aquele dito –, a frase parecia agora capaz de ensinar algo sobre os modos de

²²¹ Gros, 2010.

²²² Foucault, 1995, p. 256.

²²³ idem, p. 262.

existência desses tempos e espaços nos quais o estrangeiro se perdia como em uma floresta – e cada vez mais lhe pareciam com algo que vivera constantemente e há muito tempo. Era como se o rapaz dissesse, como dizem muitos: meu riso é mais importante do que a nossa relação. O estrangeiro alucinava: todos na cantina – e todos na cidade – riam e repetiam o mesmo dito. Sob aquela cena, era fácil lembrar-se de Tzvetan Todorov fazendo a crítica a Michel de Montaigne, sobre quem escrevera a frase que rebatia em tom menor em sua orelha: “Os outros não me incomodam porque não contam”²²⁴. O estrangeiro se perguntava: que mundo era aquele no qual o riso de cada qual era mais importante do que a amizade de alguns? Seria aquela frase apta a desvelar um tanto dos valores do que ocorria na superfície daquele estranhíssimo território? Mais uma vez a amizade se apresentava, e ele não gostava do modo como aparecia: se era como suporte e suplemento desvalido do riso de um agressivo vencedor, algo precisava ser feito – e não seria a manutenção pacífica daquela índole micro-fascista. A amizade talvez carecesse de mais força – mas não da força de um sutil controle humanitário politicamente correto: a insatisfação com a cena não permitia ainda ao estrangeiro buscar uma opção profícua – e o que lhe restava, ainda, era andar.

Testemunhando tal cena, recordava-se de postulações segundo as quais o melhor amigo é o pior inimigo. Catava uma punhado de frases na caderneta, segundo as quais “a amizade é um campo de cultivo privilegiado porque só nela se pode guerrear verdadeiramente com inimigos dignos e merecedores de atenção. Como ‘campo de batalhas’, as relações amicais possibilitam a afirmação de si mesmo e o crescimento das forças, enquanto nas demais relações reina a fraqueza, a pena, o medo, a partilha da dor e a recusa do combate”²²⁵. Era somente sob este tipo de relação que o indivíduo encontraria a possibilidade de efetivação das suas forças: ao contrário do que ocorre em outras relações sociais, a amizade exige que os pares se exercitem em si mesmos e nunca abandonem a singularidade que os constitui. Sob esta acepção, o amigo é o melhor inimigo, pois “desestabiliza constantemente sem visar a destruição”²²⁶. O estrangeiro – constrangido pela cena na cantina e pela lembrança destes fragmentos – indagava-se: por que, com a

²²⁴ 1993, p. 60.

²²⁵ Oliveira, 2011, p. 33.

²²⁶ Passetti, 2003, p. 128.

boca tapada por um grosso bigode germânico, confundir diferença, discordância e multiplicidade com inimizade? Não seria possível encontrar a amizade que não se comprazesse de hegemonias, concórdias e vias de sentido único?

Saíra à francesa daquele ambiente – não por medo da confrontação, mas justamente por precisar de algo para confrontá-lo fortemente. Se antes se encantara e se fortalecera com livros encontrados no lixo, agora era no cinema que buscava armas para a viagem: Luna de Avellaneda²²⁷, cujo personagem principal era um clube, era o filme em cartaz em um cinema empoeirado e com cheiro de mofo. Neste clube, vidas eram construídas em conjunto havia décadas: eram bailes, eram quermesses, eram esportes, eram namoros, eram brigas e eram pedidos de desculpas. Literalmente desafortunado, em dado momento aquele que já fora um clube portentoso e lotado passa a se esvaziar. Da pujança foi às dívidas, e a consequência fôra a submissão do espaço à possibilidade de ser vendido a fim de que um empreendimento comercial lucrativo ocupasse seu lugar. O estrangeiro, solitária testemunha da película, assistia surgirem na estória ácidos diálogos entre os sócios simpáticos à negociata e aqueles que escolhiam a manutenção do espaço de convívio. Os argumentos para a venda: o lugar, então falido, se transformaria em emprego e lucro para os antigos convivas – e dinheiro todos queriam e precisavam mais. Os argumentos para a continuidade: fechado o clube, não mais haveria espaços nos quais pudesse se exercer a amizade e a convivência – e esses espaços, outrora tradicionais, eram cada vez mais exíguos em uma metrópole. Após a assembleia geral e o plebiscito que definiu pela venda, um amigo, muito entristecido, dirige ao outro a questão que talvez o estrangeiro gostasse de ter formulado a alguém ao ouvir o riso de hiena na cantina: e agora, o que faremos? A resposta, nada derrotista, a qual o estrangeiro também gostaria de ouvir deste interlocutor imaginário: teremos de inventar.

Junto aos personagens, o viajante supunha que levantá-las – questão e a resposta – era, simultaneamente, demonstrar preocupação com os imperativos presentes e acreditar que outros modos de subjetivação são não só possíveis como contemporâneos.

²²⁷ Campanella, 2004.

Ademais, a tensão apresentada pelo filme parecia diferir em muito do viés explicitado pelo programa de televisão assistido dias antes e na cantina horas atrás. Se na telinha a amizade presta-se à promoção de saúde individual disparada pela circulação hormonal – vinculando as forças científicas, políticas e morais – e na cantina se dá como artifício frágil suplantado pelo riso agressivo de um vencedor, na telona a relação é tomada como aposta de que há ainda algo comum a se criar, mesmo em um mundo no qual as vidas dão-se muito frequentemente a serem compradas e vendidas.

Não era um território fácil: ao contrário, nele se disseminava o comércio das existências. O estrangeiro encontrava em seus alfarrábios uma anotação que rebatia diretamente o que havia encontrado na passagem entre a cantina e a sala de cinema. “Ao contrário, prendo-me aos mecanismos do exercício efetivo de poder; e o faço porque aqueles que estão inseridos nessas relações de poder, que nela estão implicados podem, em suas ações, em sua resistência e rebeldia, escapar delas, transformá-las, não lhe serem submissos. E se não digo o que é preciso fazer, não é porque ache que não há nada a fazer. Bem ao contrário, penso que há mil coisas a fazer, a inventar, a forjar por aqueles que, reconhecendo as relações de poder em que estão implicados, decidiram resistir a elas e delas escapar. Desse ponto de vista, toda a minha pesquisa repousa em um postulado de otimismo absoluto. Não efetuo as minhas análises para dizer: eis como as coisas são, vocês foram pegos. Só digo essas coisas na medida em que considero que isso permite transformá-las. Tudo o que eu faço, eu o faço para que isso sirva”²²⁸.

Passar da cantina ao cinema, e deles à rememoração do programa de televisão e à citação na caderneta, fazia os passos do viajante forjados neste otimismo absoluto – ou em um pessimismo hiperativo. Se ele acreditava no mundo, restava andar. E não porque onde há poder há resistência – essa assertiva parecia-lhe por demais geral, quase estrutural –, mas porque haveria de se insistir afirmativamente na criação de outros mundos e outras amizades singulares, menos dóceis e menos áridos do que aqueles com os quais por ora havia se confrontado.

²²⁸ Foucault, 2010, p. 344.

Dias depois, já acostumado e ainda perdido naquela estranha cidade insular, o andarilho viajante encontrara um andarilho profeta discursando em praça pública. Desarrazoado, ele falava para todos e para ninguém – e o estrangeiro achou de bom grado pôr-se a escutá-lo. Curiosamente, seus bigodes eram exatamente os mesmos daqueles que tapavam as bocas as quais emparelhavam amizade e inimizade. Após anunciar que Deus estava morto – e que, portanto, tudo era permitido – eis o que dizia: “Três transformações do espírito vos menciono: como o espírito se muda em camelo, e o camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança” ²²⁹. Explicava à audiência que o espírito do camelo bradava por carregar coisas pesadas: seu mantra era o dever. Assim, todo e qualquer imperativo se lhe equilibrava sobre o lombo. A alma do leão, ao contrário, tão somente quer – e neste querer enfrenta justamente os deveres morais milenares sob os quais soçobra o camelo no deserto. Dizia o profeta: o leão enfrenta um dragão chamado *Tu debes* – no lombo do qual brilhavam os valores de todas as coisas. Era assim que o felino, destruidor da moral, criava o espaço e abria o vazio para a liberdade de uma nova criação.

“Dizei-me, porém, irmãos: o que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Para que será preciso que o altivo leão se mude em criança?” ²³⁰. E respondia ele mesmo: “A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação” ²³¹. Era, assim, para o jogo da criação que o espírito transformava-se de leão em criança.

Assim falava o profeta – e o que dizia contagiava o estrangeiro em sua inquietação transversalizada pelas amizades com as quais se encontrava naquele trajeto surreal: era uma ditosa puerícia que se anunciava ali. Se a infância porvir era vazia e carente de criação,urgia inventá-la em apostas específicas e desconhecidas. Era necessário deixar o camelo fazer-se leão e criança a fim de produzir uma amizade que ainda não existia naquele mundo que se mostrava cada vez mais pesado e que não se poderia saber o que será²³² – mas com certeza o seria longe da ocitocina e dos risos de

²²⁹ Nietzsche, 1965, p. 19.

²³⁰ idem, ibidem, p. 20.

²³¹ idem, ibidem, p. 20.

²³² Foucault, 2010, p. 325.

hiena. Lembrando Walter Benjamin, o viajante intuía que era contra a incapacidade de magia da maturidade que talvez as amígdalas por vir pudessem se dar²³³.

O tempo passava, a viagem se dava, e o estrangeiro desfazia-se e refazia-se em um mundo que o aturdiava violentamente dia após dia. Passeava, andava e errava: os pés calejados e os olhos brilhantes lhe faziam crer que envelhecia a relação consigo e rejuvenescia a relação com as coisas.

O viajante via-se agora paradoxal tal qual Alice no país das maravilhas: instigado pela imorredoura criação da vida instada no cinema, pelo caráter destrutivo do leão e pela ditosa criação infantil enunciados no discurso do profeta, cercava-se de alfarrábios. Da empoeirada biblioteca daquela cidade retirava os clássicos os quais, com voracidade, lhe faziam crescer e diminuir, envelhecer e se tornar mais novo simultaneamente. Rumorosos mesmo naquela viagem em que se queria perscrutar a mais incompatível das atualidades²³⁴, os escritos tradicionais serviam menos à erudição de um neófito e mais ao inchado arsenal que ele intentava montar a fim de tornar mais denso o passeio por aquele mundo que cada vez mais o fazia constrangido a chamar de seu.

Era assim que, dentre os tantos alfarrábios selecionados pela bibliotecária, encontrava de saída as palavras de Platão. Com elas reaprendia uma amizade intimamente vinculada à utilidade e à governança. Lia e anotava o estrangeiro: “mais me parecia difícil administrar corretamente os negócios da cidade; pois não era possível

²³³ Agamben, 2007, p. 23.

²³⁴ Calvino, 1993.

fazê-lo sem os amigos e sem os partidários fiéis”²³⁵. Lembrava-se das lições sobre Sócrates e Alcebíades, notadamente ao tratar o cuidado de si como uma preparação para um bom governo em um momento bastante específico da história grega. Versando sobre Dionísio, o Ancião, asseverava Platão: “porque lhe faltavam amigos e fiéis; ocorre que não há indício mais claro do vício e da virtude do que o fato de tê-los ou não”²³⁶. Sob a pena de Platão, apareciam emparelhadas as relações de amizade, a virtude e as possibilidades de um bom governo – bem como, em oposição, ladeavam-se no discurso platônico a falta de amigos ao vício e a dificuldade de exercer uma boa administração dos negócios da cidade. As noções de virtude, emparceiradas à correção de caráter, tão caras aos antigos, por ora não encantavam o estrangeiro. Tampouco lhe encantavam as diretrizes afeitas a bem governar a coletividade – não era para isto que ele havia se posto naquela viagem sem métrica em terra estranha. Parecia-lhe mais profícuo àquele momento fechar o livro e retornar à prateleira: aquelas modulações da amizade serviram-lhe mais para dizer que não.

De volta à mesa, via que Aristóteles, aluno de Platão, definira o ser humano como um ser social, e reservara dois tomos do livro de ética o qual dedicara ao próprio filho – *Ética a Nicômaco* – para versar sobre a amizade. O ponto de partida chamava a atenção do estrangeiro, pois o estagirita, fazendo uso da mesma expressão valorizada por seu mestre e por tantos outros gregos, definia que a amizade é uma “virtude ou implica virtude, e além disso é extremamente necessária à vida”²³⁷. Não era pouca coisa o que se dizia logo na saída do texto: Aristóteles relacionava direta e inextrincavelmente virtude, amizade e vida. Ele não poupava loas a esta estirpe de relação que tanto inquietava o estrangeiro em seu deambular: dizia que a amizade mantém as cidades unidas. Os bons legisladores, afirmava Aristóteles, preocupam-se mais com a amizade do que com a justiça – já que buscam assegurar sobremaneira a unanimidade, que parece assemelhar-se à amizade. Dizia: “quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que mesmo os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma espécie de amizade”²³⁸. A amizade, sob a visada aristotélica, mais

²³⁵ Platão, 2008, p. 15.

²³⁶ idem, ibidem, p. 23

²³⁷ Aristóteles, 2012, p. 1.

²³⁸ idem, ibidem, p. 1

do que necessária, era nobre, pois louvam-se os homens que amam os seus amigos e considera-se nobilíssimo ter muitos amigos – já que, assim, a bondade e a amizade encontram-se na mesma pessoa. Nesta concepção, para serem amigas e nobres as pessoas devem conhecer-se umas às outras, desejando-se reciprocamente o bem. Era novamente a amizade como fio condutor de um mundo supostamente correto, justo e bem governado – o qual não se aproximava daquilo que mais interessava ao estrangeiro.

Para Aristóteles, porém, havia três categorias de amizade – avaliadas e classificadas, em ordem inversa, em termos de juízos de valor. Na primeira delas encontravam-se relações as quais fundamentam a amizade no interesse, e que, portanto, concretizam-se motivadas por sua utilidade – em função de algum bem que recebem um do outro – mas os envolvidos não amam-se uns aos outros por si mesmos. De modo semelhante Aristóteles apresentava a segunda categoria de amizade, concernente àqueles que se amam em função do prazer: não é por causa do caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as consideram agradáveis. Assim, aqueles que amam por interesse, amam pelo que é bom para eles mesmos, e aqueles que amam em razão do prazer, amam em função do que é agradável a eles. Estas duas categorias de amizade são acidentais – já que nelas a pessoa amada não é amada por ser o que é, mas porque proporciona ao outro algum bem ou prazer. São amizades que se desmancham com facilidade, visto que se uma das partes cessa de ser útil ou agradável, a outra deixa de amá-la – pois a relação não existia em si e por si, mas apenas como um meio para chegar a um fim útil ou prazeroso.

Confrontando as duas frágeis primeiras categorias de amizade, o estrangeiro não podia se furtar a anotar – e se espantar com – a definição cabal de Aristóteles: “A amizade perfeita é aquela que existe entre os homens que são bons e semelhantes na virtude, pois tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos”²³⁹. Consequentemente, naquelas duas categorias de amizades anteriormente apresentadas, engendradas por prazer ou interesse, até os maus podem amigar-se: eles o fariam a fim de que com a amizade pudessem alcançar objetivos outros. Porém, por aquilo que são em si mesmos – ou seja, na construção de uma amizade que é seu próprio fim – tão somente os homens bons podem ser amigos. Coloquialmente, os homens definem

²³⁹ idem, *ibidem*, p. 4

como amigos até aqueles cuja motivação é claramente interesseira, e, nesse sentido, pode-se mesmo dizer que as disposições são de fato amigáveis – bem como nos que se amam tendo em vista o prazer. Assim, talvez se devesse também chamar amigas a tais pessoas e, ressaltar que são possíveis várias espécies de amizade – primeiro, e na acepção mais exata, a dos homens bons enquanto bons, e depois, por analogia decrescente, as outras espécies. Assim, os ditos maus serão amigos com vistas à utilidade ou ao prazer; os os ditos bons serão amigos por eles mesmos e em função de suas virtudes e de sua bondade – sendo, portanto, amigos no sentido absoluto da palavra, enquanto os outros o são acidentalmente e por analogia enfraquecida com as pessoas boas e virtuosas.

Se há entre os dois pensadores clássicos encontrados naquela biblioteca algo de muito semelhante na associação que fazem entre a virtude e a amizade, há também importantes diferenças a serem salientadas. Em Platão, por exemplo, eros era a força motriz que conduzia à philia. Em Aristóteles, por outro lado, estes dois elementos – eros e philia – aparecem já plenamente dissociados – em uma separação a qual terá uma importância enorme na movimentação histórica da amizade. Para Aristóteles o amor perturba a harmonia da alma e é ridículo em seu desejo de reciprocidade: a amizade era a obra-prima da razão.

Aquele recuo temporal gigantesco ofertado pela biblioteca surpreendia o estrangeiro. Denominações maniqueístas tão límpidas quanto as oferecidas por Aristóteles não lhe pareciam propícias ao caos que era, ainda, aquele território no qual se perdia e no qual passava a reconhecer a própria vida. Ademais, a pureza da virtude não lhe parecia a aposta mais interessante: supunha ali, inclusive, o risco de um punhado de higienismos e outros modos de fascismo tão presentes em um mundo cuja utopia era o perfeito governo das coisas. De todo modo, seguia acompanhando os clássicos escritos aristotélicos com afinco e curiosidade. Lia que nem os velhos nem os acrimoniosos são propensos à amizade – e o critério, politicamente incorretíssimo se comparado aos critérios do presente, era que tais pessoas não têm muito de aprazível, e logicamente ninguém deseja passar seus dias com pessoas cuja companhia é dolorosa ou desagradável. Transcrevia à caderneta aquilo que lia e que asseverava esta posição: “Com efeito, nada é mais característico dos amigos do que o desejo de estarem juntos, e embora sejam as pessoas necessitadas as que desejam benefícios, até as que são sumamente felizes desejam companhia, e na verdade são estas justamente as que menos gostam da solidão. Mas as

peças não podem conviver se não são agradáveis umas às outras e não apreciam as mesmas coisas, como parece ocorrer com os amigos que são também companheiros”²⁴⁰.

Aristóteles comparava o amor – classificado por ele como um sentimento – e a amizade – classificada como uma disposição de caráter: era o forte indício da separação entre eros e philia. Com efeito, afirmava ser possível sentir-se amor por coisas inanimadas, mas o amor mútuo demanda escolhas, e a escolha origina-se de uma disposição de caráter. O estrangeiro escutava seu vizinho de mesa na biblioteca – um velho cego e de sotaque portenho, aristocrata que se dizia amante das bibliotecas, um reacionário genial – tecer comparações acerca da temática aristotélica ao conversar com um amigo: “a amizade não exige confidências, mas o amor sim”²⁴¹, dizia ele. E prosseguia: “Por outro lado, a amizade é um estado sereno, podemos ver ou não ver, saber ou não saber o que o outro faz. Agora, é possível que haja pessoas que sintam a amizade de modo ciumento, mas eu não. Tem muita gente que sente a amizade como se sente o amor, e até desejam ser a única amizade de outra pessoa”. E o amigo replicava: “É o erro da amizade possessiva”²⁴².

O estrangeiro, concordando com a afirmação acerca da possessividade, distraía-se da conversa e retornava à leitura das amizades interesseiras denunciadas por Aristóteles. A amizade que visa à utilidade, dizia, traz consigo inúmeras queixas. Como cada um se utiliza ou quer se utilizar do outro em benefício próprio, quer sempre sair ganhando na transação, mas sempre acha que saiu prejudicado – e então censura seus amigos alegando que não recebeu tudo o que necessita e merece, e aquele que neste caso está fazendo bem ao outro não pode ajudá-lo tanto quanto este deseja. Era, pensava o estrangeiro ao olhar para o lado, o erro da amizade possessiva: uma linha de cobranças e de exigências a fim de que o outro, o amigo, finalmente estivesse apto a ofertar vantagens. Isto, afinal, não lhe parecia assim tão distante dos saudáveis benefícios da amizade pouco virtuosa apresentados no programa de televisão assistido dias atrás: talvez o recuo ao período antigo lhe permitisse atualizar a visada alcançada na viagem. Era assim que tornava-se simultaneamente mais novo e mais velho ao folhear as páginas amareladas.

²⁴⁰ idem, ibidem, p. 6

²⁴¹ Borges e Ferrari, 2009, p. 135.

²⁴² idem, ibidem, p. 135.

Seguindo a leitura, percebia que as relações amigáveis verdadeiras, no pensamento aristotélico, parecem derivar das relações de um homem para consigo mesmo. Assim, como cada um se relaciona com o amigo de modo idêntico ao que se relaciona consigo mesmo – porque o amigo é um outro eu, dizia Aristóteles –, considera-se que a amizade é também um destes atributos virtuosos, e que aqueles que possuem esses atributos são amigos. A conformidade de opinião, por exemplo, é encontrada entre pessoas boas, pois elas estão de acordo consigo mesmas e entre si – e, por assim dizer, têm um só pensamento, já que desejam aquilo que é universalmente justo e vantajoso, e esses são sempre os objetivos de seus esforços conjuntos.

Os homens maus, ao contrário, não podem estar de acordo, a não ser dentro de limites muito pequenos, como também não podem ser verdadeiros amigos, uma vez que têm em vista mais do que o seu quinhão justo de vantagens – e não, como nos bons e verdadeiros amigos, a justiça. Se de fato a existência é desejável em si mesma para o homem sumamente feliz – uma vez que para Aristóteles existir é bom e agradável por natureza –, e o ser de seu amigo é mais ou menos idêntico ao seu, a existência de um amigo será sempre uma coisa desejável. Portanto, diz Aristóteles, “para ser feliz o homem necessita de amigos virtuosos”²⁴³. Novamente, nestes critérios universais de bondade, o estrangeiro enxergava os riscos de uma amizade a qual disparasse, mais do que tudo, sutis fascismos na superfície do mundo, colocando cada macaco no seu galho – e fazendo brilhar, mais do que tudo, o perigoso o indefinido galho dos bons e virtuosos.

Desdobrando a problematização, Aristóteles perguntava em seus escritos em torno da ética: devemos fazer o maior número possível de amizades – ou não deve se viver nem sem amigos, nem com um número excessivo deles? Esse campo quantificado de dúvidas parece perfeitamente aplicável àquelas amizades as quais Aristóteles nomeava como imperfeitas, em que escolhe-se o companheiro visando primordialmente à utilidade, pois retribuir os serviços de muita gente é tarefa árdua e uma vida humana não seria o bastante para tanto. Deste modo, ter amigos que excedam o número suficiente para a vida – e o estrangeiro perguntava-se que número era esse e como calculá-lo – é supérfluo e constitui um obstáculo à vida nobre. Das amizades que escolhemos tendo em vista o prazer – imperfeitas tanto quanto as que visam à utilidade –, também bastam umas poucas. Mas

²⁴³ Aristóteles, 2012b, p. 14.

quanto aos bons, verdadeiros e virtuosos amigos, perguntava-se Aristóteles, devemos tê-los tanto quanto pudermos ou há um limite para o seu número como há para a população de uma cidade?

Aristóteles dizia que não se pode fazer uma cidade com dez homens, e se estes forem cem mil, ela não será mais uma simples cidade – e olhar pela janela da biblioteca para a gigantesca metrópole por onde se perdia no exato instante em que estava lendo esta assertiva fazia rir o estrangeiro. Todavia, seguia o estagirita, o número apropriado não é uma quantidade fixa, e sim algo que se situe entre dois pontos fixos. Em relação aos amigos, igualmente existe um número determinado – talvez o maior número com que se possa efetivamente conviver, já que, para Aristóteles, o convívio é a característica mais marcante da amizade. Além disso, essas pessoas também devem ser amigas umas das outras, visto que elas têm de passar boa parte da vida juntas e dificilmente essa condição será satisfeita com um número muito grande de indivíduos. Tampouco será fácil compartilhar as alegrias e os pesares íntimos de muita gente; para isso, alguém teria ao mesmo tempo de alegrar-se com um amigo e contristar-se com outro.

Parece, portanto, que sob a ética de Aristóteles não convinha procurar ter o maior número possível de amigos, mas somente tantos quantos forem suficientes para os fins virtuosos do convívio. É por isso, também, que não se pode amar várias pessoas ao mesmo tempo. O amor, dizia Aristóteles, é como um excesso de amizade, e isso só se pode sentir por uma única pessoa. Assim, também só é possível sentir grande e virtuosa amizade por poucas pessoas. Os homens parecem desejar compartilhar com os amigos aquilo que a existência significa e aquilo que dá valor à vida – alguns bebem juntos, outros jogam juntos, outros se juntam nos exercícios atléticos, na caça ou no estudo da filosofia, passando os dias coletivamente exercendo a atividade que mais amam na vida, qualquer que seja ela. De fato, como desejam viver com seus amigos, fazem e compartilham aquelas coisas que lhes dão o sentimento da convivência. Assim, a amizade dos maus mostra ser uma péssima coisa – por causa da sua instabilidade, associam-se em ocupações más, e além disso, pioram pelo fato de cada um se tornar semelhante ao outro. Por outro lado, a amizade dos homens bons é boa porque cresce com o companheirismo, e eles se tornam melhores graças às suas atividades comuns e à boa influência que uns têm sobre os outros, pois cada um recebe dos demais o modelo das características que ambos aprovam – e, daí o aforismo amigável: "nobres

ações nobres de homens nobres”²⁴⁴. Encasquetado com tamanha nobreza, duvidoso das modulações que ali se engendravam, o estrangeiro fechava mais um livro e retornava aos armários da biblioteca: a nítida separação entre os bons e os maus não lhe encantavam em sua inquieta busca em direção e em torno da amizade.

No livro que repousava defronte ao estrangeiro, Plutarco, o clássico da vez na mesa da biblioteca, intentava discernir o verdadeiro amigo do adulator. Postulava que a amizade é o que há de mais doce no mundo e que nada dá tanta satisfação quanto ela – e é justamente por isso que os adutores usam o prazer para fins de sedução. Para Plutarco – e nisto seu pensamento assemelhava-se ao de Aristóteles –, “o que funda a amizade em primeiro lugar é a identidade dos regimes de vida e semelhança dos hábitos; e geralmente a semelhança dos gostos e das aversões é a primeira coisa que nos liga e afeiçoa um ao outro, tendo em vista a conformidade das sensações”²⁴⁵. Plutarco ainda não emparelhava à amizade o refrão grego da virtude, mas a repetição e o reforço do mesmo no mesmo – ou da identidade na identidade – na qual apostava como pontos basais não seduziam o estrangeiro.

Versando criticamente sobre Alcebíades – sobre o qual o estrangeiro já havia aprendido em leituras anteriores, personagem importante e controverso no curso que acompanhara não havia muito –, colocava-o como o protótipo incontestável da conduta dos mestres da adulação e dos demagogos: “em Atenas, nosso homem era íntimo dos gracejadores, criava cavalos e levava uma vida de prazeres e de elegância; em Lacedemônia, tinha os cabelos raspados, vestia um manto gasto e tomava banhos frios; na Trácia, guerreava e se dava à bebedeira; e quando chegou à corte de Tissaferne, entregou-se à volúpia, ao efeminamento e à jactância. Onde quer que estivesse, ele adulava o povo e conquistava as boas graças de todos identificando-se a eles e

²⁴⁴ idem, *ibidem*, p. 17.

²⁴⁵ Plutarco, 2008, p. 142.

adequando-se a seus costumes”²⁴⁶. E seguia, desta feita generalizando o exemplo de Alcebíades às relações de amizade como um todo: “Que posso fazer com um amigo que segue todos os meus movimentos e que opina sem cessar no mesmo sentido: minha sombra neste caso faz melhor do que ele. Prefiro um que procure comigo a verdade e me ajude a proferir um julgamento. Eis aí, portanto, uma das maneiras de reconhecer o adulator”²⁴⁷ e diferenciá-lo do verdadeiro amigo.

Era por isso que Plutarco podia dizer que o verdadeiro amigo não é um imitador em relação a tudo que é de interesse de outrem. O verdadeiro amigo distingue-se do adulator por aprovar somente o que contém excelência: um controle de qualidade. Como dizia Sófocles, consonante ao que pensava Plutarco, o amigo é feito para partilhar o amor, mas não o ódio, e para partilhar os sucessos honrosos e um amor pelo belo, sem para tanto tornar-se cúmplice das fraquezas que cada qual carrega. Assim, a verdadeira franqueza, aquela que de fato caracteriza a amizade, destina-se à correção dos defeitos, “e a dor salutar e conservadora que ela causa se assemelha aos efeitos do mel que, embora doce e aproveitável, morde as carnes ulceradas e tem a virtude de purificá-las”²⁴⁸. Mas em geral, dizia Plutarco, raros são os homens que têm a coragem de ser francos com seus amigos – mais numerosos são os adutores, mesmo que a franqueza seja “para a amizade o remédio mais revigorante e mais eficaz, que requer sem cessar e no grau mais alto um espírito conveniente e um temperamento cheio de doçura”²⁴⁹. E, dentre os poucos eleitos capazes de serem francos, há menos ainda os que saibam bem utilizar a franqueza, não se limitando a críticas e sermões.

Não era a primeira vez, evidentemente, que o estrangeiro tinha contato com as ideias que aproximavam a amizade da crítica e da franqueza. Ele lembrava-se dos amigos feitos piores inimigos enunciados por bocas tapadas por grossos bigodes. Ainda não sabia se era o que buscava naquela empreitada, mas regozijava-se de ter sido instigado por Plutarco a afastar-se da adulação barata e meramente retórica de seduções aproveitadoras quaisquer. Simultaneamente, mantinha o estranhamento a esta relação de

²⁴⁶ idem, *ibidem*, p. 146.

²⁴⁷ idem, *ibidem*, p. 147.

²⁴⁸ idem, *ibidem*, p. 163.

²⁴⁹ idem, *ibidem*, p. 197.

amizade que, conforme já notara, assemelhava-se a um controle de qualidade de vida. Com este aprendizado, fechava o livro e recorria novamente à prateleira.

O estrangeiro saía: era sob o ar da rua que queria propiciar àquelas leituras virarem carne em um corpo instável. Mais uma vez, andava torto por aquela cidade ilhada. Alucinava Corintos e Parthenons na superfície urbana, aquelas amizades antigas em modulações radicalmente presentes. Já não era mais delírio: não eram poucos os murmúrios anônimos que, mesmo distantes daquelas filosofias, emparelhavam cotidianamente a amizade à virtude dos bons e ao controle de qualidade das amizades verdadeiras. Os livros que se transformavam em pó na biblioteca já não pareciam mais tão velhos, feitos modos de existência novíssimos em um presente de tempo denso.

De volta da caminhada no qual vira gregos encarnados naquela estranha cidade, cruzava o Mediterrâneo da biblioteca e chegava ao cano da bota próximo ao ano zero: localizava o clássico de Marco Túlio Cícero – Da amizade. Sabia que a amizade em Roma não fôra tão idolatrada quanto na Grécia, e os romanos – em tradição que remontava a Aristóteles e prosseguiu até Cícero e os autores cristãos, os quais, adaptando a noção aristotélica, contrapunham-se naturalmente àquela que fôra até Platão – não misturavam eros e philia, restringindo eros tão somente ao vínculo conjugal.

As leis sociais que embasavam a Roma republicana, com uma família institucionalmente moral, diferente da pólis grega, condenavam a homossexualidade – que, mais do que aceita, era incentivada pelos helenos. Na modulação romana, davam-se eminentemente relações utilitárias que podiam levar a vantagens recíprocas, de graus

legítimos para a glória, já que o sucesso de um político diria respeito ao número e à importância de seus amigos: evidenciava-se uma amizade feita aos moldes de um conchavo de escaladores sociais.

Tomada em si e para si – ou seja, para além de qualquer vantagem que possa oferecer – no texto que agora lia, intitulado Lélío – personagem conceitual de Cícero –, dizia-se que toda a força da amizade é “a comunhão de intentos, de estudos e de princípios”²⁵⁰. Repetindo um bordão de autores mais antigos – Aristóteles dentre eles – Cícero dizia ter para si que a amizade só poderia existir entre indivíduos bons. Mas, afinal, perguntava-se o estrangeiro: o que são indivíduos bons? Quais os critérios para discernir tal bondade? E Cícero, linhas depois, respondia: “Quem age na vida de modo a demonstrar fidelidade, integridade, equidade, liberalidade, ausência de cupidez, de libidinagem ou de audácia, sendo ainda de grande constância como foram aqueles, há pouco mencionados, então pode ser considerado como varão honesto e bom. Assim nós os denominamos porque, na medida do possível, seguem a natureza, essa excelente guia do bem-viver”²⁵¹. Nascemos todos, diz ele, com o intuito de ter entre nós esta sociabilidade: era-nos natural exercer esta estirpe de relação – e se era natural, naturalmente era bom. O estrangeiro intrigava-se com a universalidade e com a naturalidade da amizade alegada naquele texto – e, ainda mais, com a junção entre esta naturalidade universal e uma virtude a qual, insistia o estrangeiro, poderia levar aos mais assustadores fascismos cotidianos e os mais efetivos controles sociais identitários e eugenistas.

A despeito dos questionamentos que o estrangeiro fazia a si mesmo, Cícero podia concluir que aquele que deposita na virtude o sumo bem age de modo dignificante. Mais ainda: sem virtude é impossível que exista a amizade. Era, pois, unicamente como possibilidade, exercício e asseveração da virtude que a relação entre amigos poderia e deveria se estabelecer. Nesta íntima vinculação, Cícero, taxativo, escrevera: “Eis a lei para ser sancionada relativa à amizade: nem pedir coisa torpe nem fazer, quando rogado”²⁵². Coerentemente, a primeira lei da amizade, se sancionada,

²⁵⁰ Cícero, 2006, p. 33.

²⁵¹ idem, ibidem, pp. 35-36.

²⁵² idem, ibidem, p. 49.

editaria o dever de se solicitar aos amigos tão somente coisas honestas, a fim de que fizesse da amizade algo digno e virtuoso. O estrangeiro anotava: todo ato de amizade é um ato que se afasta da transgressão. Além disso, Cícero afirmava que a primeira coisa a sondar-se na amizade é a proclividade moral, já que o fundamento de estabilidade e de constância que se procura na amizade está na fidelidade. Com efeito, desemboca em uma pergunta a qual já havia sido feita pelo próprio estrangeiro mais de uma vez: como poderíamos ser amigos de alguém pensando em nos tornarmos inimigos desta pessoa?

O capítulo do livro com o qual o viajante se defrontava intitulava-se “A amizade verdadeira promove a virtude e não o vício”²⁵³. Cícero, cidadão de elite o qual não acreditava no populacho e na agitação da plebe, articulava dever e amizade – e o estrangeiro não podia se furtar à lembrança da figura do camelo, carregador do peso do mundo, no discurso daquele profeta da praça pública. Virtude e vício eram expressões comuns na retórica antiga, e que apareciam repetidas vezes nas reflexões acerca da amizade feitas por aqueles filósofos com os quais o estrangeiro se deparava em seu mergulho na tradição. O substrato desta repetição era, evidentemente, a Ética a Nicômaco aristotélica. Sob este fundamento, ao se constituir uma sociedade entre amigos, pensava Cícero, deve-se ver o amigo virtuoso como o melhor e mais ditoso recurso para a conquista do sumo bem. E potencializa a relação: “Posto que não há amizade sem virtude, eu vos exorto a atribuir à virtude tal importância que, exceto ela, nada seja preferível à amizade”²⁵⁴. Era, portanto, a amizade e a virtude unidas na construção de um bem comum e coletivo – em um conceito generalista de bem que talvez desse, milênios depois, em bem intencionados e mal sucedidos atos que promulgaram a violência sangrenta e simbólica de uma comunidade entre iguais.

Assim, anotava o estrangeiro, a visão da amizade proposta por Cícero traz consigo a preocupação de articular a afeição e a utilidade: uma provém da vida privada, a outra da esfera pública. Porém, ele dizia ter para si “que quantos fazem da amizade uma fonte de utilidade, estão rompendo o núcleo da amizade”²⁵⁵. Assim, não seria a amizade que acompanhava a utilidade, mas a utilidade que seguiria a amizade. A

²⁵³ idem, *ibidem*, p. 77.

²⁵⁴ idem, *ibidem*, p. 93.

²⁵⁵ idem, *ibidem*, p. 56.

preocupação de Lélío, interpretado por Marco Túlio Cícero, será fazer com que se compreendam quais são os critérios de tal equilíbrio moral, coadunando a gratuidade do sentimento pelo amigo com a coalizão dos interesses das gentes de bem. Tratava-se de conciliar a tendência ao idealismo filosófico e o realismo camponês – ‘é preciso realmente que isso, a amizade, sirva para algo’ – a que se apegava, na Roma de Cícero, o clientelismo político. Através das teses de Lélío, o que se constrói é um modo de amizade em que, para que esta seja honrosa, o realismo deve ser uma emanção natural do idealismo, um ajuste do sentimento²⁵⁶ no qual a construção virtuosa de uma comunidade de bem pudesse se atualizar. Era um primado do Estado em relação à amizade – mas a amizade tinha função fundamental no bom funcionamento do Estado.

O estrangeiro localizava resquícios desta tradição em livros mais atuais, mas também presentes na biblioteca empoeirada. No clássico *A amizade*, por exemplo, escrito em fins do século XX, Francesco Alberoni²⁵⁷ começa se perguntando: existe ainda a amizade no mundo contemporâneo? À primeira observação, diz ele, mencionando a voracidade dos negócios e da política, poderia parecer que não: não há mais espaços para aquilo que chamou de relações sinceras. A partir da definição de amizade dada por Reisman – “amigo é aquele que gosta e que deseja fazer o bem a outro e acha que seus sentimentos são correspondidos”²⁵⁸ – e utilizada por Alberoni, o estrangeiro via a tradição e percebia que ali se categorizava a amizade como um sentimento altruísta e sincero, aspirando a um ideal de perfeição moral digna de um camelo.

Na tradição aristotélica de uma amizade virtuosa – ou entre virtuosos – a amizade era entendida por Alberoni como “uma ilha de ética em um mundo desprovido

²⁵⁶ Bordes, 2008.

²⁵⁷ 1989.

²⁵⁸ apud Alberoni, 1989, p. 8.

de moral, onde há guerra de todos contra todos”²⁵⁹, a perfeita compreensão do outro: se “um amigo me entende mal, acabou-se”²⁶⁰. Estes fragmentos outra coisa não faziam se não perturbar o estrangeiro: com todo o respeito que tinha pelos clássicos, ele não gostaria de findar sua jornada levando a tiracolo um conceito de amizade o qual se associasse à defesa de uma moral universal dos bons costumes. De todo modo, ele achava pertinente seguir a leitura e com ela estranhar a si e ao mundo. Aquelas leituras, afinal de contas, seguiam ajudando a questionar: em que amizade apostar neste mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Como máquina subjetivante poderosa e operante em toda a cultura ocidental, o cristianismo também não se furtou a deliberar sobre a amizade, tendo como base filosófica antiga a tradição de Aristóteles e Cícero – a qual, conforme já lera o estrangeiro, apartara violentamente eros e philia. Na semântica cristã, o amor ocupa o lugar primordial e a amizade ocupa o lugar secundário, invertendo a hierarquia pagã que a antecederia – e, muitas vezes, inclusive a inspirara. Curiosamente, a amizade – que era uma das possibilidades de aceder à perfeição moral conjunta no mundo greco-latino – torna-se o impedimento à esta mesma perfeição no mundo cristão: os cristãos são irmãos entre si, eles jamais são amigos. Nesta lógica, verdadeiros “amigos são os que se dirigem a Deus no mesmo caminho da perfeição, não constituindo a essência desta amizade o vínculo entre eles, a própria relação, mas a ligação que ambos parceiros mantêm com Deus”²⁶¹.

Santo Agostinho – leitor de Aristóteles e um dos principais arquitetos da injunção cristã de amizade – já dissera: somente ama-se verdadeiramente o amigo quando se ama a Deus nele – em um conceito de amizade exclusivo para os convertidos ou batizados. Assim, a verdadeira amizade – conceito caro a Aristóteles, Plutarco e

²⁵⁹ Alberoni, 1989, p. 89.

²⁶⁰ idem, ibidem, p. 11.

²⁶¹ Ortega, 2002, p. 61.

Cícero, os quais aproximavam virtude e conduta irrepreensível – só existe, portanto, em Deus e para Deus. A amizade torna-se ágape, amor ao próximo – sem restrição, desde que participe da família cristã. Substituir a amizade pelo ágape e colocar o último como forma de amizade perfeita – recusando elementos corporais, afetivos e singulares – é, afinal, o que define a noção cristã de amizade. O ágape não representa uma relação interpessoal: justamente o oposto, a *caritas christiana* é o amor de Deus que une todos os homens em um vínculo desprovido de caráter erótico.

Em Paulino de Nola, contemporâneo de Santo Agostinho no empreendimento cristão, a amizade, seguindo a tradição de Aristóteles e de Cícero, também orienta-se para a virtude. Porém, independe de escolhas entre dois seres: é uma dádiva divina, e embora os homens possam solicitá-la, é Deus quem delibera se as almas irão se vincular umas às outras. Assim, não se pede, e talvez se impeça, na amizade, uma vinculação corpórea: basta que as almas se unam. Não é necessário – como era em Aristóteles e em Cícero – a convivência, a duração, a prova: a amizade divina já nascia perfeita – e só poderia existir entre os cristãos. Parecia sintomático que Rotério, no século X, tenha definido a amizade de duas formas: ou um ideal impossível, ou uma fonte de conspiração com Deus.

Talvez fosse esta longa tradição – o flagelo cristão da amizade, a *caritas*, a desvinculação entre *eros* e *philia*, mas também o guloso ideal de amizade virtuosa e entre virtuosos – que permitira, em uma problemática comum, fazer com que, novamente na rua, o estrangeiro ouvisse um educador dizer: “o bullying é a negação da amizade”²⁶². Dos desrespeitos mais leves aos mais graves crimes contra a humanidade, todos nasciam da ausência da amizade, já que o amigo é aquele que cuida, que não humilha, que tem compaixão: a amizade protege porque compreende. Assim, a violência não tem espaço próprio, ocupando apenas os ambientes que a amizade desafortunadamente ainda não ocupou. Sob esta visada, o cultivo das relações era um antídoto à violência, sendo a escola, enfim, um espaço acolhedor em que as relações de amizade sejam construídas como um

²⁶² Chalita, 2008, p. 14.

exercício para a vida. O estrangeiro via pulularem, da igreja à escola e vice-versa, imperativos morais da amizade, do respeito à diferença e da paz: ele ficava intrigado com esta vinculação, e ela não parecia lhe ofertar armas com as quais criaria o conceito de amizade com o qual gostaria de transitar naquela viagem. Era justo o oposto da recorrente postulação de que o melhor amigo é o pior inimigo, nenhuma das duas lhe parecia interessante sob os auspícios daquele itinerário. Sob os efeitos daquelas leituras, não se cansava de interrogar: em que amizade apostar naquele mundo em guerra, ruína e construção?

De volta à biblioteca, mas abandonando a Antiguidade greco-romana e a suposta pureza da vertente cristã, o estrangeiro ia à França do século XVI, acompanhando o nascedouro do estilo ensaístico – aquele que, segundo Starobinski²⁶³, instituía na escrita os atos de inquirir e ignorar: deparava-se agora com os escritos de Michel de Montaigne. O tom era de novidade, se comparado àquilo que lera até então naquela seleta biblioteca. Montaigne de fato inseria-se na tradição de Aristóteles e de Cícero, a qual buscava e construía a teoria da amizade perfeita – apresentando, inclusive, a raridade de sua relação com Étienne de La Boétie no texto escrito treze anos após o falecimento do amigo o qual anunciara a amizade como liberdade e como a única relação a qual tinha a capacidade de acabar com a tirania do uno²⁶⁴.

Montaigne não busca, porém, o encontro entre virtuosos: em sua visada de perfeição a amizade era um fenômeno privado, diferentemente da tradição greco-romana, que a via como um fenômeno público. Apresentava-se, no texto do ensaísta francês, uma amizade que ia das medidas gerais e universais à singularidade de uma relação específica, sobrevalorizando o que para aquele filósofo era a amizade perfeita. Retomando uma passagem de Ética a Nicômaco, Montaigne salienta que a natureza parece particularmente interessada em implantar nos humanos a necessidade das relações de amizade, sublinhando o trecho – também sublinhado pelo estrangeiro – em

²⁶³ 2012.

²⁶⁴ Passetti, 2003.

que Aristóteles afirma que os bons legisladores devem se preocupar mais com essas relações do que propriamente com a justiça. É verdade, dizia Montaigne, “que a amizade assinala o ponto mais alto de perfeição na sociedade”²⁶⁵ – e talvez, portanto, o ponto mais alto da justiça. A demanda de perfeição, entoada repetidas vezes naqueles livros, intrigava o viajante: o que seria? Mais uma vez: quais os critérios para defini-la? Quais efeitos insossos e potentes poderiam dela decorrer? Quais mundos ela ajudava a construir?

Após definir que a censura e a reprimenda são duas das primeiras obrigações da amizade – e nisto lembrava Plutarco distinguindo o amigo do adulator –, Montaigne aborda o princípio recorrente o qual vincula o melhor amigo ao pior inimigo. “Esse princípio, abominável no caso de uma amizade exclusiva que nos possua por inteiro, é salutar quando se trata dessas amizades verificáveis no curso habitual da existência...”²⁶⁶. Amizades menores e variadas – talvez imperfeitas – pediam a correção; àquelas únicas e grandiosas, porém, não lhe pareciam aptas a fazer valer o intuito corretivo.

Michel de Montaigne passa então a opor a amizade à família – recorrente distinção na história das relações sociais. Explica que “é a correspondência dos gostos que engendra essas verdadeiras e perfeitas amizades, e não há razão para que ela se verifique entre pai e filho, ou entre irmãos, os quais podem ter gostos completamente diferentes”²⁶⁷. Assim, diferentemente dos laços familiares e sanguíneos, nada depende mais do livre arbítrio do que a amizade e a afeição – e nisto, também, residiria sua potência de perfeição.

Montaigne também opõe a amizade ao amor – mais uma das oposições evidentemente repetidas nas reflexões daqueles que historicamente se dedicaram a problematizar os amigos. Segundo ele, o amor se apaga com o gozo carnal, enquanto a amizade “cresce com o desejo que dela temos; eleva-se, desenvolve-se e se amplia na frequência, porque é da essência espiritual e a sua prática apura a alma”²⁶⁸.

²⁶⁵ Montaigne, 2000, p. 178.

²⁶⁶ idem, ibidem, p. 184.

²⁶⁷ idem, ibidem, p. 179.

²⁶⁸ idem, ibidem, p. 179.

Diferentemente do casamento, a amizade é, segundo ele, uma relação impossível às mulheres. Escrevia: “A tanto se acrescenta não estarem, em geral, as mulheres em condições de participar de conversas e trocas de ideias, por assim dizer necessárias à prática destas relações de ordem tão elevada que a amizade cria; a alma delas parece carecer do vigor indispensável para sustentar o abraço apertado deste sentimento de duração ilimitada e que tão fortemente nos une”²⁶⁹.

Na amizade à qual se referia o ensaísta francês, as almas entrosam-se e se confundem em uma só alma, não sendo possível perceber qualquer linha de demarcação entre um indivíduo e outro. Na amizade que Montaigne cultivara com La Boétie – a qual era modelo e ímpeto do ensaio que construía –, dizia nada haver que os pertencesse pessoalmente: nada que fosse propriedade particular de cada qual. Por isso, nesta estirpe de relação que entre eles se estabelecera – uma amizade perfeita –, fazer um favor a um amigo é como fazer um favor a si mesmo. Tal amizade, porém, é rara, diz ele. E conclui, trazendo a relação à radical singularidade – extensiva, talvez, a toda e qualquer partilha – em dos trechos mais célebres de sua produção: “Se insistirem para que eu diga por que o amava, sinto que não o saberia expressar senão respondendo: porque era ele, porque era eu”²⁷⁰.

Assim, o leitor estrangeiro fazia agora reflexões sobre aquilo que os alfarrábios empoeirados daquela biblioteca esquecida haviam lhe ajudado a potencializar, tornando-lhe mais novo e mais velho simultaneamente. Platão associava a amizade ao bom governo. Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, afirma que a amizade implica virtude: na verdadeira amizade aristotélica não se busca nem o útil nem o agradável, mas o amigo – em si e por si. Era esta, de modo geral, a concepção clássica – da qual fazem parte também Marco Túlio Cícero e Michel de Montaigne – que se baseia na convicção ética de que se é amigo de alguém não por amar as coisas que este alguém traz consigo, mas

²⁶⁹ idem, *ibidem*, p. 180.

²⁷⁰ idem, *ibidem*, p. 182.

tão somente pelo que este alguém é. Tanto em Aristóteles quanto em Plutarco e em Cícero, o que se buscava e o que se dava era a união entre virtuosos. Virtude – e, portanto, amizade – a qual se impunha sob o valor do universal ²⁷¹. Já Montaigne – ao enunciar o famoso “porque era ele, porque era eu” em seu ensaio – sai desta lógica. Ser Montaigne e ser La Boétie – e não outros quaisquer, com qualidades e características universais e generalizáveis – remete a algo que pertence unicamente aos dois – impondo às amizades um vetor singular de subjetivação. O estrangeiro percebia a multiplicidade de intenções e origens as quais se aprumavam em diversas modulações filosóficas da amizade. Evidentemente, não simpatizava com absolutamente tudo aquilo que lia por entre as marcas das traças. Ao fim e ao cabo, aquelas leituras e versões da amizade pouco o aproximavam de uma ética da amizade a qual tentava engendrar naquele estranho passeio: em quase nada se aproximavam de um modo de confrontação a um mundo que, repleto de dispositivos, impingia a este ou àquele modo de existência. Porém, aquele caráter múltiplo, por si só, já lhe encantava e lhe dava ímpeto para seguir a jornada de leituras selando as inconclusas modulações de nós em uma questão que se fazia quase refrão musical: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Sob os efeitos das leituras precedentes, o viajante decidia-se novamente a apostar no lixo: talvez as sobras daquela sociedade tivessem, novamente, algo a fomentar nos tais questionamentos que retumbavam na integralidade da viagem. Era, pois, nos restos que ele encontrava um material tão potente quanto estranho, distante da cidade insular e da tradição na qual mergulhara havia pouco.

²⁷¹ Coelho, 2009.

Maurice Blanchot era capítulo à parte nos livros folheados pelo estrangeiro: surgia como por demais estranho o que encontrava na leitura daquelas poucas páginas que lhe caíam em mãos. Fora da tradição antiga até então estudada naquela viagem, o pensador francês postulava que a *philia* grega era absolutamente direcionada à reciprocidade, e, portanto, ao tedioso intercâmbio especular do mesmo com o mesmo – ou da identidade com a identidade. A *philia* nunca era, portanto abertura para o outro – um outro radical que nunca deixaria o mesmo em paz²⁷². A amizade, operação que Blanchot entendia ser sem dependência, poderia erigir, ao invés de uma proximidade absoluta, uma distância infinita habitável tão somente pela diferença: separação fundamental a partir da qual se desvia a relação e a partir da qual talvez se pudesse pensar a amizade distante de um projeto de poder. Era o intervalo que, de um amigo a outro, mede tudo o que há entre eles, uma interrupção que jamais permite que haja disponibilidade, mas que, longe de impedir toda comunicação, relaciona um ao outro justamente na diferença e, às vezes, no silêncio da palavra²⁷³ e da ação constrangedora.

De modo bastante tortuoso, a leitura que fazia da leitura que Blanchot fazia das amizades remetia o estrangeiro aos conceitos de multidão e de comum. Em *Império*, Michael Hardt e António Negri²⁷⁴ apresentam possibilidades de resistência aos ditames do capitalismo contemporâneo versando sobre uma multidão que não é nem o encontro da identidade – a repetição da *philia* do mesmo no mesmo, o fascismo das pequenas relações – nem a pura exaltação das diferenças: é o reconhecimento de que por trás de identidades e diferenças pode existir ‘algo comum’, isto é, ‘um comum’, sempre que ele seja entendido “como proliferação de atividades criativas, relações ou formas associativas diferentes”²⁷⁵. Em outras palavras, multidão é a composição de uma multiplicidade de singularidades.

Nas entrelinhas da definição, todavia, o estrangeiro enxergava o que talvez seja um vício comunista desde que Karl Marx e Friedrich Engels conclamaram os proletários do mundo todo a se unirem: imaginar toda e qualquer possibilidade de

²⁷² Blanchot, 2000.

²⁷³ *idem*, 1971, pp. 328-329.

²⁷⁴ 2006.

²⁷⁵ Negri, 2003, p. 148.

resistência sempre a partir de um movimento grandioso. A aposta no ínfimo, desviante do gigantismo tradicional das esquerdas, é a que talvez coubesse naquela viagem. A aposta na amizade não tinha outro tom que não o de revisitar e reivindicar o ínfimo como possibilidade de reinvenção do mundo: jogar luz sobre os pequenos movimentos coletivos, problematizar amizades quaisquer. Poderia, portanto, ser a amizade na qual o estrangeiro gostaria doravante de apostar uma pequena multidão que construía como a distância infinita habitável tão somente pela diferença?

Sob tais questões, o viajante fazia coro a uma questão levantada por Blanchot: o que pode ensinar-nos a obra de arte acerca das relações humanas em geral? Afinal, que exigência nela se anuncia, impossível de ser captada por qualquer forma moral em curso, livrando-se das injunções de um eu que deve e das pretensões de um eu que quer? Talvez em uma junção entre as amizades e as artes da existência se pudesse ir ao ponto em que nem livres, nem privados de liberdade, “esgotado o ar do possível, oferece-se a relação nua que não é um poder, que precede até mesmo a toda possibilidade de relação”²⁷⁶. Mais uma vez a aposta advinha: talvez fosse possível, tal qual uma obra de arte, pensar a amizade distante de um projeto de poder: medrar algo o qual fosse habitável pela diferença estranha e comum de algo que jamais encontra a identidade – porque não se remete a virtudes gerais e porque não se fecha em um eu perfeito ou imperfeito. Aquilo interessava sobremaneira ao viajante: desviados tanto dos imperativos da virtude da Antiguidade quanto da publicidade dos papalotes de açúcar e da saúde ofertada na televisão, parecia que sob aquelas palavras poderia emergir um conceito de amizade valente naquele mundo ainda em guerra e em construção – mas qual?

Era outra política, estranha a todos os conceitos antecedentes na leitura do estrangeiro, que se convocava ali naquele texto encontrado no lixo de uma cidade voraz: tratava-se de uma amizade na qual a assimetria distante ocupava o terreno virtuoso do mutualismo. A amizade proposta por Blanchot – fissura no centro da interiorização premida pela consciência ocidental e suas convocatórias às virtudes do bem – suscitava algo inacessível, uma distância paradoxal e eletiva a qual, todavia, responde a uma estranha comunidade²⁷⁷: era o anúncio da possibilidade de estar junto justamente como

²⁷⁶ idem, 2005, p. 39.

²⁷⁷ Cohen-Levinas, 2008, p. 64.

a irrupção de contestação às junções impingidas pela sociedade burguesa e liberal²⁷⁸. O estrangeiro antevia passear, junto com Blanchot, uma amizade sem parcialidade e sem indulgências – necessariamente livre da peste do pensamento único e das tensões do jogo binário entre o amor e ódio: amizade à diferença, ao estranho, ao outro do pensamento, à alteridade e ao além da alteridade, à vida e à multiplicidade das formas²⁷⁹. Tudo aquilo que, afinal, não era a *philia* e a virtude as quais havia aprendido com a leitura dos gregos; tudo aquilo que, afinal, na busca de um conceito exato, não fazia confusões entre a amizade e a inimizade.

Em um recorrido antropofágico, o estrangeiro canibal se armava novamente às batalhas de um presente no qual, sempre como estrangeiro, cada vez mais se sentia convidado a chamar de seu. Se o modelo clássico de amizade era o exemplo de construção de um bem entre pessoas de bem, supunha que talvez o modelo moderno pudesse ser entendido como um modo de resistir a um sistema estatal, publicitário, saudável e virtuosos já constituído nos pequenos e efetivos controles sobre cada indivíduo²⁸⁰ em sua ordinária existência cotidiana. Seria esta amizade, portanto, a possibilidade de criação de enfrentamentos singulares. Far-se-ia doravante, talvez, uma amizade de front: tal qual fizera Saint-Jus na Revolução Francesa²⁸¹, mas sob uma ética diferente, os amigos estariam lado a lado na linha de um combate o qual valia a produção de um outro mundo. Para tanto, era necessário se perder mais uma vez após tantas e tão inquietantes leituras: era no mundo, mais uma vez, que aquelas leituras estariam aptas a fazerem-se carne em corpo ainda em guerra, ruína e construção.

²⁷⁸ *idem*, *ibidem*, p. 70.

²⁷⁹ Oliveira, 2008, p. 147.

²⁸⁰ *idem*, *ibidem*.

²⁸¹ *idem*, *ibidem*, p. 114.

Animado para a batalha e ainda solitário, o viajante – agora paradoxalmente mais novo e mais velho sob os auspícios daquelas leituras que, da biblioteca ao lixo, se esticavam por milênios – punha-se novamente a caminhar. Deparava-se com um cotidiano efervescente, pululando de invenções nas dores e nas delícias de uma terra dura: passos apressados, boeiros explodindo, gritos em uma escola, internações compulsórias, gays agredidos, torturadores em cargos de confiança, brigas no meio de uma rua onde faltava espaço para todos. Era, pois, em busca da porosidade que o estrangeiro martelava passos e afinava tantos sentidos quantos houvesse, tratando de encarnar algo que talvez ainda não fosse capaz de nomear. Perdia-se por dias, perdia-se nos dias: era uma vida, uma cidade e um mundo a ensaiar – era uma vida, uma cidade e um mundo a inquirir e a ignorar.

Flanando nas condolências de uma multidão atordoada, apercebia-se de que existia algo nomeado como o dia do amigo. Se já não era época das fantasias e da folia desatinada de adeus à carne, se já houvera passado o tempo do cacau nas gôndolas das doces celebrações do renascimento de Jesus, se já haviam se dado as justas homenagens e agradecimentos feitos regalos às mães, se os mimos obrigatórios dos namorados já haviam sido consagrados em juras, alianças e motéis, se ainda não era dia do reconhecimento enternecido nas oferendas aos pais, se os brinquedos obrigatórios já alegraram as crianças e, le grand finale, se não era tempo dos shoppings centers lotados para celebrar um nascimento consagrado sem cópula, o dia do amigo era algo mais que necessário de se interpor no cronômetro bem organizado dos gastos anuais a fim de que o comércio pudesse esquentar as vendas em uma zona temporal antes morta. O estrangeiro – já reconhecendo em cada canto aspectos que o faziam confundir o espaço da viagem com o espaço de onde partira – não mais se espantava de ouvir alguém perguntar: se não ofertasse rentabilidade, para que, afinal, serviria a amizade?

Era assim que, zanzando por entre negociantes e negociatas, ouvia com naturalidade um comerciante, cercado por cartazes publicitários que celebravam e lecionavam a importância daquele dia, dizer que a intenção era valorizar o amigo, esta

figura tão importante na sociedade. O comerciante era didático ao deparar-se com as questões estrangeiras: “Nem todo mundo tem pai, mãe ou namorado, mas todo mundo tem um amigo. E por que não prestar uma homenagem ao amigo no dia dedicado a ele?”²⁸² Prestar a homenagem era, evidentemente, nas palavras do vendedor, adquirir algo nas melhores ou piores casas do ramo – qualquer que fosse, desde que se gastassem alguns trocados.

Os comerciantes haviam intencionalmente e estrategicamente tornado a campanha mais agressiva naquele ano. O estrangeiro soubera, à boca pequena, que, com isso, a expectativa era de que as vendas aumentassem uma terça parte em relação aos ganhos do ano anterior. Todavia, eles ainda avaliavam a procura por produtos para presentear os amigos como tímida: vai levar tempo até que o Dia do Amigo se consolide como uma data a ser explorada, diziam sem pudor – e a expressão por eles utilizada – uma data a ser explorada – arranhava os tímpanos do viajante sensibilizados pelas precedentes leituras de Foucault e Blanchot e até mesmo pelas virtudes lecionadas por gregos e romanos. O modo como se modulava a amizade naquelas intenções parecia o mais próximo possível de uma afirmação, sem qualquer escrúpulo, de uma vida apta a ser consumida – e, portanto, pouco afeita a ser modulada como uma obra de arte da distância habitada pela diferença.

A vendedora de uma loja especializada em acessórios, quase faceira, dizia ter atendido naquela semana três pessoas as quais procuravam produtos para regalar amigos em função da data. Fazendo coro aos colegas, ela também imaginava que, como a invenção era recente, ainda demoraria um pouco até os clientes se acostumarem em presentear naquela data. O estrangeiro ficara intrigado com a relação: o que se fazia ali, sem papas na língua, era um esforço intenso para capitalizar os amigos. Atualizando as leituras, lembrava-se dos clássicos e suas vinculações íntimas e necessárias entre a virtude e a amizade, lembrava-se da singularidade inaudita de Montaigne e La Boétie, lembrava-se da ditosa distância aprendida com Blanchot, e, mais do que tudo, lembrava-se da arte da existência grega: via pouco destas tradições no jogo financeiro ao qual era convocado a participar ao passear anônimo por entre as bancas de bugigangas. Ele sentia-se um clandestino instado a matricular-se e ser reconhecido já que somente

²⁸² Diário do Vale, 2011.

assim, matriculado e reconhecido, daria lucro aos negociantes. Sem amigos naquele estranho território, porém, saía de mãos abanando das lojas – e por ora não achava ruim.

Conversando com a dona de uma papelaria, ouvira que, em comparação com outras celebrações mais célebres, seria muito difícil consolidar comercialmente a data que tratava de capitalizar a amizade. Ela dizia: “É melhor fazer a campanha do que deixar de fazer. Com o tempo pode vir a aumentar, mas não deve virar uma data tão festiva. Temos como exemplo o Dia da Vovó, que não pegou²⁸³”. Na mesma batida, a gerente de um estabelecimento dizia que a campanha não aumentava as vendas em função de diversos motivos – dentre eles o fato de que geralmente as pessoas têm mais de um amigo: “Acho complicado, pois é raro quem tem um amigo só e você vai eleger aquele seu melhor amigo, mas vai ter que entregar o presente escondido para que os outros não se sintam mal. Hoje em dia fala-se bastante da data, mas as pessoas enviam um e-mail ou torpedo pelo celular e só²⁸⁴”. Ela parecia torcer para que as amizades se resumissem a uma – ou no máximo duas ou três – por pessoa, a fim de que presentes pudessem ser ofertados. Ela evidentemente desgostava do punhado de relações que cada qual vivia: elas não lhe davam lucro. O estrangeiro começava a entender um pouco mais dos códigos daquela terra: mais do que compreender a amizade através do mundo, eram as amizade encontradas que lhe propiciavam entender o mundo no qual se perdia e o qual cada vez mais lhe parecia ser o seu.

Era, pois, passeando, que o estrangeiro encontrava a junção entre o comércio, a verdade e a amizade. Naquele dia, mais do que nunca, cientistas se punham na tarefa de comprovar as vantagens de se ter amigos. Em um compêndio de especialistas congregados a céu aberto, reunidos àquela tarde na mesma praça pública em que dias antes o estrangeiro ouvira o insano discurso do profeta acerca do camelo, do leão e da

²⁸³ idem, ibidem.

²⁸⁴ idem, ibidem.

criança, ouvia-se agora um punhado de ditos sérios, os quais, sem ingenuidade, ajudavam a construir aquele mundo no qual se perdia o viajante.

Ouvia-se, por exemplo, que os amigos, escolhidos a dedo ou impostos pelo acaso, servem de combustível para o enfrentamento dos desafios do dia-a-dia, dividindo experiências boas e ruins. Uma psicóloga, trajando *tailleur* e credenciando-se como expert nas agruras da existência, dizia que "a amizade é uma das formas de aprimoramento do ser humano"²⁸⁵: tratava-se de uma estirpe de relação a qual rompe as fronteiras do preconceito e se torna essencial entre colegas, vizinhos, pais e filhos, irmãos, namorados, maridos e esposas. E não era só: o corpo agradece também, já que ter amigos traz benefícios tanto para a saúde mental como física. Ao estrangeiro parecia haver uma atualização de práticas já antigas, as quais supunham que os "males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma"²⁸⁶: à voz daquela psicóloga, convocava-se a amizade a participar da luta biopolítica pela saúde da população. Os especialistas reunidos empreendiam o esforço de listar, naquele dia do amigo, um punhado de vantagens que o cultivo de um efetivo círculo social poderia propiciar.

O primeiro dos benefícios por eles apresentado, ouvidos com muita curiosidade pelo estrangeiro, era a diminuição do risco de adoecimento. As pesquisas científicas confirmavam e eles divulgavam: tal qual uma dose diária de vitamina c ou de equinácia, a amizade pode fazer com que o corpo fique mais imune a problemas de saúde e, portanto, mais apto ao trabalho. Pesquisadores de uma universidade americana identificaram que pessoas muito solitárias ao longo da vida tendem a ser mais indefesas, ter noites ruins de sono e sofrer mais com as complicações enfrentadas ao longo da vida – como, por exemplo, o estresse. Outro estudo americano, indo no mesmo sentido e também mencionado no evento a céu aberto, apontava uma relação diretamente proporcional entre solidão e o risco maior de alguém padecer do mal de Alzheimer.

²⁸⁵ Gonçalves, 2011.

²⁸⁶ Foucault, 1984, p. 62.

Na mesma corrente, outro dos benefícios da amizade apresentado pelos sábios era uma vida mais longa. Dizia o especialista da vez, gritando no microfone tal qual um líder da política partidária: “seus amigos mal devem imaginar, mas a presença deles melhora 50% a chance de você viver mais”²⁸⁷. O dado vinha de uma pesquisa realizada em outra universidade americana, na qual foram analisados cento e quarenta e oito estudos durante sete anos e meio. De acordo com a pesquisa divulgada pelo homem do microfone, aquelas pessoas que passam grande parte da sua vida sem interações sociais têm prejuízos relacionados à longevidade que podem ser comparados a fumar cigarros todos os dias, ser alcoólatra ou obeso. O estrangeiro, rindo, já imaginava placas, postas ao lado daquelas que avisam que é proibido fumar, nas quais se avisava que a solidão também estava proibida. O chiste não era um exercício de futurologia: ensinava-lhe, por outra, a sofisticação de sub-reptícios artefatos de controle já vigentes naquela cidade em que dera de parar.

Ouvindo atônito o pequeno colóquio a céu aberto, o estrangeiro aprendia que, naqueles pagos, relações de amizade também podem promover mais otimismo no dia-a-dia. Um estudo de outras duas universidades estadunidenses, o qual havia durado duas décadas e estudado cinco mil pessoas, asseverava que a felicidade é algo contagiante – e o viajante não podia se furtar a lembrar de uma propaganda de refrigerantes a qual convidava todos a beberem otimismo junto com um punhado de sódio. O resultado desta lógica de contágio é que a probabilidade de sorrir mais para a vida cresceu em até sessenta por cento nos participantes que conviviam com pessoas alegres. É o que os pesquisadores chamaram de um efeito dominó: “se você é otimista, a chance de seu amigo e até do amigo do seu amigo também ficarem felizes é muito maior”. O estrangeiro não entendia bem o motivo destas felicidades bebidas como coca-cola e prozac – mas via que os discursos em torno dela efetivamente existiam, eram defendidos e disseminados nas palavras fortes dos sábios. Ele achava importante questionar: qual é a ética que sustenta estes discursos e estas atitudes? Em que mundo apostavam aqueles especialistas em seus modos de conceituar e vender amizades? O viajante se perguntava: que mundo, afinal, poderia apreender junto a tais apostas?

²⁸⁷ idem, *ibidem*.

Ao estrangeiro, aparentava ali repetir-se a lógica de um reforço identitário que advinha de uma longa tradição, sob o qual as amizades vigiam e se atualizavam como promulgação da repetição e da força de trabalho. Parecia-lhe uma sagaz estratégia biopolítica, através da qual cada qual deveria tratar de tornar-se saudável e apto à produção – e, para tanto, cercado de ótimas amizades como se fossem uma caixinha de remédios especulares. Se ele seguia se perguntando em que amizade apostar, suas fichas caíam cada vez mais distantes de um mundo modulado por estas relações medicamentosas sob as quais a vida parecia paradoxalmente enfraquecer.

Não à toa, a saúde do coração era outro dos elementos para os quais, segundo diziam os estudiosos reunidos em praça pública, as relações de amizade em muito contribuía. De acordo com alguns dos especialistas escalados para o evento, os vínculos afetivos estimulam o que eles chamavam de emoções positivas; tais emoções, por sua vez, influenciam diretamente nos batimentos cardíacos. Um estudo com dez anos de duração mostrou que pessoas normalmente felizes, entusiasmadas e satisfeitas têm menos chance de serem depressivas e apresentam um risco vinte e dois por cento menor de terem infarto ou desenvolverem doenças cardíacas em relação àquelas que não exercitam tais qualidades. Deste modo, as vinculações afetivas seriam responsáveis por melhorar os batimentos cardíacos e, conseqüentemente, diminuiriam a possibilidade de ocorrência de um ataque do coração.

Além disso, a amizade era apresentada ao curioso estrangeiro como a melhor forma de dividir os sentimentos – o que, afinal, era divulgado como uma necessidade natural de todo ser humano: o compartilhamento de experiências e sensações. Alternando a palavra com outros confrades do exército de sábios, a psicóloga retornava ao microfone e enunciava: "a cumplicidade explica a ligação que torna os amigos inseparáveis. A compreensão que existe nesse tipo de relacionamento é profunda e marcada por muitas descobertas em conjunto, diferente do que acontece no ambiente familiar onde as posições estão marcadas desde sempre"²⁸⁸. Tingidas de cor-de-rosa, as

²⁸⁸ idem, *ibidem*.

amizades que a psicóloga apresentava vinham com a marca de um otimismo quase pueril em sua cumplicidade de comercial de margarina. O estrangeiro não fazia outra coisa que não desconfiar: será que era de fato isto que ocorria naquela terra que ele há pouco começara a habitar e que paradoxalmente lhe parecia cada vez mais familiar? Lembrava-se novamente de Blanchot: a amizade na e pela diferença. Lembrava-se mais uma vez de Foucault: a vida como algo a ser criado. Perguntava-se, afinal: que mundo era aquele no qual aquele modo de amizade emparelhado quase exclusivamente à saúde individual e individualizada precisava ser validado?

Propiciar relações amorosas duradouras era outro dos trunfos da amizade postos nas palavras dos pesquisadores os quais estavam autorizados a empunhar os microfones. Um psicólogo afirmava em alto e bom som: ser amigo é uma espécie de cola que une marido e mulher em um casamento estável. Ele fazia questão de dizer: sua conclusão não era opinativa ou metafísica, já que adveio depois de duas longas décadas de pesquisas radicalmente neutras. "Os casais mais felizes, com relacionamentos de longo prazo, falavam da presença da amizade no casamento e sobre como amar e fazer amor é uma extensão dessa amizade"²⁸⁹, contava o especialista à audiência. De acordo com ele, setenta por cento da paixão, do romance e do sexo para os homens decorre da amizade, e a gradação é ainda maior para as mulheres. Como ocorria a cada fala, o estrangeiro desentendido dos códigos engendrava questões para si mesmo: era a amizade, então, um antídoto para a angustiada liquidez relacional vigente no território de onde viera e aparentemente também vigente ali? Era como suporte de uma estabilidade matrimonial que ela poderia e deveria consistir, de acordo com aquilo que postulavam os vários discursos até então enunciados naquele evento?

As palavras não soavam ingênuas aos ouvidos do estrangeiro. Não que lhes parecessem mal intencionadas – longe disso, aliás: eram muito bem intencionadas, quase utópicas. O que lhe intrigava, e lhe fazia repetir a questão, era o modo de vida que se instaurava sob o saber e o poder daqueles discursos. Era por isso que ele, com os

²⁸⁹ idem, *ibidem*.

ouvidos ainda atentos, não podia se furtar a repetir a dúvida: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Com amigos, ainda tagarelavam os especialistas em colóquio, o processo de amadurecimento dar-se-ia longe da depressão. A prática de se relacionar e manter amizades ajuda a amadurecer, e isso serve principalmente para as crianças. De acordo com um estudo – mais um na supremacia americana naquele pequeno evento de espaço público – apenas um amigo de verdade já seria suficiente para ajudar os pequenos a se desenvolverem psicologicamente e se afastarem da baixa autoestima, da ansiedade e da depressão. Era mais uma vez o otimismo que chamava a atenção do viajante: será que naquele lugar as crianças não chafurdavam nas fraquezas alheias, debochando e iluminando supostos defeitos de seus amigos? Será que ali não se misturava a amizade aos tons pastéis e antigos da perfeição e da virtude, possibilitada tão somente como um bem dos cidadãos ditos de bem? As leituras da biblioteca empoeirada novamente rejuvenesciam, e lhe parecia, mais uma vez, que Grécia e Roma ainda rugiam sorratamente, ajudando a pôr de pé um discurso científico o qual, com a força da certeza e da neutralidade, auxiliava a construir um conceito de amizade que ainda não seduzia o estrangeiro.

Por fim, a conclusão da derradeira apresentação do encontro mostrava que a amizade ajudaria na manutenção de um físico em forma. Se ter amigos livra as pessoas de muitos problemas relacionados à depressão e ao tédio e, de acordo com o cardiologista, "pessoas depressivas tendem ao sedentarismo e a uma dieta desequilibrada²⁹⁰", estreitar os laços significa diminuir o risco de estar acima do peso. Além disso, outro estudo, desta feita britânico, indica que se os melhores amigos de alguém praticam atividades físicas, as chances desta pessoa também sair do sedentarismo são grandes – tudo por conta da capacidade de influência das amizades. A conclusão do estrangeiro não poderia ser outra após o séquito de sábios expor suas considerações científicas: a amizade era um bem, a amizade fazia bem. Restava-lhe, porém, novamente indagar: que mundo esta amizade ajudava a construir?

²⁹⁰ idem, ibidem.

Ao final do evento, saturado por tantas palavras feitas domínio territorial, o estrangeiro já não temia dizer: o que ouvira nas falas miúdas dos habitantes especialistas daquele território eram discursos de ditadores. Não, é claro, os discursos dos chefes de estado que, do centro simbólico de um país, comandam súditos como se fossem titeres. Aquelas estratégias, científicas e controladas, eram discursos de ditadores porque pareciam matar o espírito de gravidade: o estrangeiro via corpos saudáveis e pesados incharem com as apropriações individualizantes da amizade. Em torno daquelas palavras, as corcovas dos camelos transfiguravam as mais variadas facetas do dever, engordadas por tantos imperativos sapientes e saudáveis com os quais se cercava a vida e as amizades.

Ao imaginar ditadores referia-se, portanto, a falas de repetição imperiosa que, habitantes de esquinas quaisquer, quando se anuncia o período de uma palavra estrangeira, lutam contra ela pelo rigor de um comando sem réplica e sem conteúdo – mas com muita efetividade. Percebia que aquelas falas ouvidas no colóquio opunham-se frontalmente a um murmúrio apátrida, sem dono e sem limite, junto ao qual a amizade que tanto interessava ao estrangeiro talvez pudesse ser inventada e consistir: novamente, a vida como obra de arte, a radical distância na qual somente habita a diferença, a possibilidade de um dispositivo anti-dispositivo.

As falas especializadas faziam ouvir, por fim, a nitidez das palavras de ordem e a delimitação de um estado de coisas: eram falas fixadas da razão real, as quais comandam todo o território e jamais permitem a dúvida²⁹¹. O estrangeiro as percebia como discursos colonizadores do estranhamento, cobrindo o mapa e excluindo toda e qualquer brecha a partir da qual algo diferente das identidades ditadas em mundo saudável e produtivo pudesse surgir. Mas, enquanto a fala forte e vazia berrada nas praças públicas daquele estranho território era um prolongamento assustado e mentiroso do que se prefere ouvir – sabe-se lá porque –, por um grande esforço de atenção e de determinação de

²⁹¹ Blanchot, 2005.

postura, o estrangeiro – fazendo jus à sua posição de estrangeiro – pôs-se à tarefa de entrar numa relação de intimidade com o rumor essencial e inadequado ao que pode ser e é ditado – e é “somente a esse preço que ele pode impor-lhe o silêncio, ouvi-lo nesse silêncio e depois exprimi-lo, metamorfoseado”²⁹². A fala ditosa e própria que ecoava em sua cabeça advinha em uma língua estranha, engraçada e inevitavelmente gaguejante – destoante, evidentemente, das figurações do inferno que eram as frases emitidas pelos pequenos ditadores recheados de sapiência com absoluta nitidez.

O estrangeiro acreditava que naquele colóquio haviam se aliado discursos de verdade sobre um caráter vital dos seres humanos: um punhado de reconhecidas autoridades consideradas competentes para falar aquelas verdades adonavam-se das amizades e faziam-nas existir de um modo bastante específico. A partir daqueles enunciados – ditos sérios propostos por especialistas – davam-se estratégias de intervenção sobre a existência coletiva: diretrizes, comportamentos, padronizações e normatizações. Em nome da vida e da morte – ou da saúde e da doença – engendravam-se dispositivos e modos de subjetivação através dos quais os indivíduos eram levados a atuar sobre eles mesmos, “sob certas formas de autoridade, em relação a discursos de verdade, por meio de práticas do self, em nome de sua própria vida ou saúde, de sua família ou de alguma outra coletividade, ou inclusive em nome da vida ou saúde da população como um todo²⁹³”. Viam-se realizados novos modos de individualização e concepções de autonomia diretamente associados à saúde, à vida, à liberdade e à consecução de uma forma de felicidade entendida cada vez mais em termos corporais e vitais²⁹⁴. O estrangeiro, ainda intrigado com aquilo que ali se dava, perguntava-se sobre a limitação desta felicidade – e, mais, sobre a limitação desta cidade, deste mundo e desta vida: seriam estas as figurações infernais de uma história que se findava?

²⁹² idem, *ibidem*, p. 323.

²⁹³ Rose e Rabinow, 2006.

²⁹⁴ idem, *ibidem*.

Escutando todas aquelas falas repletas de dados, recordava-se do contraste entre o programa de televisão – que lhe apresentara a efetividade sanguínea da ocitocina – e o filme – que lhe apresentara as tensões de um mundo ainda em guerra e em construção. Lembrava-se do velório, lembrava-se das leituras retiradas do cesto de lixo, lembrava-se do curso que acompanhara, lembrava-se da carta de uma amiga distante. Não lhe parecia ruim que as pessoas fossem mais saudáveis: menos doentes, com melhores corações, vidas mais longas, menos depressivas e todas as benesses que haviam sido anunciadas em todas aquelas rubricas sob as quais havia estado no pequeno conluio de especialistas reunidos em praça pública no dia do amigo. O que lhe intrigava era a busca obsessiva pela saúde justamente através de algo que poderia estar muito além ou aquém dela: a busca obsessiva por um corpo que funcionasse a partir e através das relações de amizade feitas mercadoria. Recordando-se de um velho, que certa feita carinhosamente lhe perguntara por que haviam se afastado, perguntava-se agora: por que é que nos querem juntos e saudáveis? Não seria esta modulação existencial, capturando a existência e laminando a vida, uma das tantas facetas do inferno? Era a isto que queria valorizar e abrir espaço quando decidiu pôr-se em viagem?

Evidentemente, aquilo que recentemente passar a presenciar não era uma estratégia nova. O forasteiro lembrava-se do nascimento da medicina social²⁹⁵ – através da qual se dava um esforço – então estatal, hoje já quase obsoleto – a fim de produzir uma população mais saudável e, portanto, mais apta ao trabalho. Lembrava-se, por exemplo, da estratégia alemã, disparada no começo do século XVIII, normatizando o Estado e a prática médica; recordava-se também da estratégia francesa, concretizada ao final deste mesmo século, costurando amplas reformas urbanas a fim de produzir um

²⁹⁵ Foucault, 1979c.

espaço público onde vigesse a salubridade; remetia-se, por fim, à estratégia britânica a qual, em tempos de revolução industrial, criara escritórios de saúdes aos quais os proletários obrigatoriamente deveriam se dirigir a fim de controlar e impedir os adoecimentos. Aquilo que os vendedores e especialistas enunciavam no dia do amigo – bem como o proveito que extraíam das amizades – parecia ao estrangeiro plenamente incorporado à história das práticas médicas sociais modernas: a amizade intimamente vinculada à produção minuciosa e interessada de um corpo apto à produtividade.

Era, porém e evidentemente, uma torção na qual as modulações já nem mais careciam passar pela figura estatal: já era cada qual que deveria, de modo quase independente, pôr-se em amizades a fim de garantir longevidade, produtividade e saúde. Ele repetia para si mesmo: não seria esta uma das facetas de um sofisticado inferno hi-tech o qual, sorrateiro como os anéis de uma serpente, intentava o fechamento do mapa do presente? Na trilha de questões que levavam a mais questões, o estrangeiro ainda não cansara de se perguntar: afinal, em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Não eram poucas as inquietações daquela viagem. Aventurar-se incógnito em terra incógnita como quem já não sabe se volta porque já não tem para onde voltar, andar ao léu estremeado por cada detalhe, fazer de cada detalhe um si que se compõe ininterruptamente: indícios de uma andança frágil – e que encontra nesta mesma fragilidade a potência segundo a qual os valores vigentes neste si e naquele mundo possam ser transvalorados. Não eram poucas as inquietações daquela viagem: a distância ininterrupta promulgada por uma ditosa infância que abocanha camelos feitos ditadores, sob a qual reside a ética de nascimentos e de amizades que jamais param de se dar.

Folheando uma revista semanal alguns dias depois do colóquio, o estrangeiro encontrava, entremeadas às notícias e opiniões, a propaganda de uma marca de sucos industrializados. Tanto quanto os especialistas ditadores, o reclame também elogiava as benesses de uma vida saudável – a qual supostamente o suco, mesmo que criado em laboratório e produzido industrialmente, ofertava. Curiosamente, o anúncio emparelhava à vida saudável aquilo que tanto intrigava o viajante. Eis o que o publicitário sugeria aos virtuais consumidores: comemore a amizade. O estrangeiro entendia um pouco mais acerca das falas ouvidas no colóquio: se o capitalismo é a exploração do trabalho, nele a amizade se fazia, dentre tantos outros métodos, como dispositivo de produção de corpos saudáveis e, portanto, aptos ao trabalho. Era o suco elogiando a vida saudável e convocando a que se comemore a amizade, eram os sábios relembrando a importância dos amigos para que o corpo funcionasse bem, eram os comerciantes fazendo uso da relação para obter lucro. O estrangeiro adivinhava que, naquelas pequenas falas ditadas, faziam-se valer vetores os quais, de forma difusa e discreta, constrangiam a que determinado modo de existência consistisse.

Ele lembrava-se da dimensão do cuidado de si: uma força a qual não se submetia a qualquer desdobração. No colóquio e no reclame subsumiam-se forças, as quais supostamente se queriam estabilizadas em determinado modo: produção social e, paradoxalmente, individualismo. O estrangeiro não aceitava que a multiplicidade potencial de tantas existências se voltasse àquela simplificação: era necessário inventar uma saída, era necessário inventar outras amizades. Ele novamente perguntava: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra e construção?

Caminhando a esmo por longas distâncias, desejoso de escapar daqueles ditos e finalmente encontrar – ou criar – uma amizade que distasse dos imperativos vigentes, deparou-se com o cartaz de uma companhia aérea afixado em um ponto de ônibus o qual lembrava: “Tem um amigo que mora longe? Aproveite as promoções!”

Ainda nesta pernada, via a convocação da empresa de televisão a cabo a qual, em reclames intermitentes transmitidos nos aparelhos televisores expostos em vitrines de lojas de eletrodomésticos, anunciava descontos a quem indicasse amigos os quais também assinassem a programação exclusiva. Mais uma vez o estrangeiro notava: a

amizade servia para algo naquele estranho território – e, sob a força daqueles dispositivos, o estrangeiro sentia-se fortemente convocado a também participar da rede produtiva. Aquela viagem parecia fazer-lhe sair de um corpo cujos limites eram a pele, sendo uma experiência a qual dizia respeito à massa de pessoas que habitavam tanto a cidade onde estava quando aquela de onde houvera partido – e ele, confuso com a sobreposição de matizes, já não mais sabia qual era qual: tudo já era a mesma vida carecendo da criação para além daqueles dispositivos os quais lhe convidavam a existir.

A despeito da voragem que lhe assustara nos enunciados infernais dos especialistas e dos comerciais em torno da amizade, o viajante ainda acreditava que aquela jornada lhe propiciaria a composição de um relicário vital. Afastado das pernas vigorosas dos trabalhadores do centro da cidade – das lojas colhendo clientes no dia do amigo, de especialistas defendendo a bio-felicidade, de anúncios que ofertavam descontos a quem tivesse boas relações de amizade – serpenteando o morro Dois Irmãos, ele ouvia um escritor falar sobre um poeta já falecido. Dizia o escritor que, quando o poeta “conhecia alguém, ele queria ser parceiro dessa pessoa. Ele queria compor com esse amigo²⁹⁶”. Compor algo com o outro, recém-conhecido ou não, poderia ser, de fato, a criação de uma coletividade eticamente diferente do palavrório científico ouvido pelo estrangeiro momentos atrás: poderia ser a invenção de um dispositivo anti-dispositivo o qual fizesse da vida algo como uma obra de arte.

Era assim que, após uma noite de bebedeira – um bom encontro, diria o filósofo Baruch de Espinosa –, o poeta decidia-se a produzir algo junto daquele com o qual havia estado: tratava-se de construir um mundo em comum, sublinhando a coprodução propiciada pela amizade. Já não era mais de um corpo saudável que se tratava, mas da geração de um limiar – o que, por ora, parecia uma relíquia a ser lapidada: era o pouco de possível que lhe impedia de sufocar naquele mundo em que o mapa parecia dominado por vetores bastante específicos de passagem do simples fato da vida à vida política. Confrontando as palavras de ditadores que naquele território tão bem se

²⁹⁶ Oliveira, 2005.

grudavam e tão bem se espalhavam, o estrangeiro gostaria de a isto valorizar e a isto abrir espaço.

O viajante flanava agora em galerias novíssimas transbordadas de gente. Neste andar, deparava-se com uma série de incentivos promocionais aos amigos. Dentre tantos convites os quais atraíam o estrangeiro – pague três e leve quatro, ganhe outra de brinde, descontos progressivos – um destes incentivos, em campanha alcunhada de Amizade Premiada, anunciava descontos na academia de ginástica para aqueles alunos que trouxessem consigo um amigo a tiracolo: era rentabilidade – músculos, saúde e abonos – para todos os que fossem capazes de terem relações virtuosas. Nestas galerias novíssimas transbordadas de gentes, em duas lojas de eletrodomésticos – uma delas com uma promoção ironicamente propalada como Amizade não tem preço – mostrava-se justamente o preço da amizade: aqueles clientes que comprasse aparelhos televisores junto com os amigos obteriam descontos – e, inclusive, em uma delas o desconto só seria executado na compra de televisões de plasma de última geração. Ainda sem estabelecer relações de amizade naquele território – e, portanto, ainda sem direito a participar das promoções – o estrangeiro pensava: preferiria não...

O estrangeiro ainda ouvia os brados de mercadores dos cientistas de praça pública – brados que desta feita faziam-se colados à sagacidade dos publicitários. Os brados e a sagacidade se faziam irmanados e fortes no interior daquelas galerias. O viajante intuía, novamente, que o modo como as amizades apareciam induzia a uma certa modulação do mundo – e, junto a tal constatação, perguntava-se mais uma vez: não poderiam ser as amizades os dispositivos que desmanchariam tais dispositivos de produção em nome de um outro mundo a ser ousado?

Chamava-lhe a atenção o fato de que nada daquilo com o que se encontrava e modulava a amizade e o mundo naquela terra estranha carecia de dar-se no interior de instituições –quaisquer que fossem. O passeio urbano do viajante fazia visto que era possível abdicar de escolas, quartéis, hospícios, hospitais ou prisões – célebres centros nos quais se moldava o corpo e alma em idos tempos – para engendrar certa produção subjetiva. Era, afinal, a céu aberto que os convites e linhas de força se davam: colóquios, emissões televisivas, reclames, intimações. Há tempos atrás se apostava que a rua era a liberdade, que o paralelepípedo era o espaço intervalar no qual as lufadas de ar passavam entre as instituições de poder: durante a viagem o estrangeiro aprendia que esta aposta já não mais poderia ingenuamente viger.

Enquanto deambulava pensando nestes artifícios os quais já debochavam dos pesados e sólidos muros institucionais, intrigado com a rua daquela estranha cidade ilhada, deparara-se com uma revista cuja matéria de capa, exposta em destaque na banca de revistas, intitulava-se O poder terapêutico dos grupos. Não poderia se furtar a comprá-la: era, sem disfarce, relíquia e ensinamento dos modos como as relações eram convocadas a existir naquele território que ele tanto gostaria de entender – e do qual, agora, talvez também gostasse de se distanciar e do qual, inversamente, cada vez se aproximava mais. Magazine em mãos, o estrangeiro senta-se em um banco – daquela mesma praça onde já dormira, ouvira o discurso do profeta e presenciara o compêndio de especialistas – e dá início à leitura.

De saída, rouba-lhe a atenção a chamada para aquela matéria. Dizia o editor da revista, próximo aos ditos ditatoriais de cientistas e de publicitários já ouvidos aqui e ali pelo estrangeiro: “O convívio em vários círculos sociais torna as pessoas mais felizes, saudáveis e ajuda a viver mais; além de proporcionar trocas afetivas e intelectuais, o hábito funciona como vacina para fortalecer a saúde física e mental – e ainda costuma ser bastante divertido”²⁹⁷. Parecia-lhe que a revista repetia exatamente o mesmo discurso enunciado pelos especialistas tanto naquele programa de televisão quanto naquele pequeno congresso o qual testemunhara havia um tempo. Parecia-lhe, pois, que estes discursos não eram ocasionais – e que se repetiam forçando um modelo de amizade sob os auspícios da mídia e da ciência. Não à toa, os dados e indicações salientados pela revista eram muito semelhantes àqueles apresentados anteriormente no colóquio: “Perigos da solidão: evitar a

²⁹⁷ Jetten et. al., 2010, p. 37.

proximidade e os vínculos pode ter influências negativas sobre o sistema imunológico, principalmente para idosos”²⁹⁸. Pareciam de fato falas de pequenos ditadores, as quais enunciavam o modo de vida e constrangiam a que este consistisse quase em moto-contínuo.

Sob tantos ensinamentos, já era possível ao viajante imaginar uma situação na qual, durante um check-up, o médico – após medir a pressão sanguínea, usar o estetoscópio para averiguar os batimentos cardíacos, indagar sobre os hábitos de dieta, averiguar o padrão de exercícios físicos e receitar exames – questionasse acerca de tópicos até então pouco comuns em uma consulta médica. Ele talvez emendasse uma série de questões com o prontuário de anamnese em mãos: quantos amigos você tem? Qual a importância deles em sua vida? Costuma passar momentos agradáveis com eles? A quais grupos sociais você pertence? Qual a diversidade deles?

O médico talvez parabenizasse o paciente pelas interações saudáveis que vem cultivando – o qual sairia do consultório sabendo que, como pertence a tantos grupos, não tem necessidade de se preocupar caso negligencie a atividade física ou a dieta saudável uma vez ou outra: o médico, com a calculadora em mãos, talvez avise que o paciente poderia acrescentar mais uma porção de batatas fritas caso também agregasse mais três bons amigos em seu círculo social. Quase rindo, o estrangeiro imaginava os velhinhos que conversavam na praça dizendo-se que estavam felizes por finalmente se encontrarem, já que a taxa de colesterol de ambos vinha fora de controle: sob os bons resultados de um próximo exame eles talvez decidissem que não era mais necessário passarem a tarde juntos – a não ser que quisessem adquirir uma televisão de plasma de última geração.

A conclusão dos estudos – aliás, de quase todos aqueles estudos que haviam encontrado o estrangeiro em seu périplo – era evidente: fazer parte de variados grupos é benéfico para o indivíduo. As vantagens, evidentemente, não eram apenas mentais: a amizade está associada com a melhora do estado geral de saúde. Diversificando os relacionamentos, é possível identificar-se com vários papéis, estabelecendo, assim trocas sociais mais ricas. O especialista entrevistado pelos repórteres da revista dizia: “se nos frustramos em um âmbito, temos outros para nos amparar”²⁹⁹. O estrangeiro mantinha-se curioso e atento ao palavrório que cercava um suposto centro vazio das amizades,

²⁹⁸ idem, *ibidem*, p. 38.

²⁹⁹ idem, *ibidem*, p. 38.

colonizando-o a fim de que quase tudo desembocasse em saúde e lucro: seria tão somente isso que tinha autorização para existir naquele estranho mundo cada vez mais seu? Mesmo sob tantos e tão sedutores discursos, ele ainda não via motivos para parar de perguntar: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

De acordo com a revista a qual folheava, o círculo social equiparava-se novamente às medidas profiláticas – em nome e em direção exclusivas de algo que se chamava repetidamente de uma boa saúde. A novidade que o estrangeiro encontrava na leitura daquela revista era uma estranha e minuciosa capacidade de quantificar a relação entre a socialidade e o vigor. Pasmado com a exatidão numérica que lhe era oferecida, lia que “os menos sociáveis tem duas vezes mais risco de contrair resfriado em comparação com aqueles que travam contato com mais pessoas³⁰⁰: talvez se tratasse de um chiste calculado. Porém, outro estudo, realizado por uma universidade estadunidense, com uma amostra de seiscentas e cinquenta e cinco pessoas vítimas de derrame, mostrou que “pacientes socialmente isolados tinham quase o dobro de possibilidade de ter outra manifestação da patologia em cinco anos, quando comparados aos que têm relações sociais intensas que proporcionem não apenas companhia, mas situações de troca afetiva e prazer. Foi constatado também que ter relacionamentos interrompidos com pessoas queridas parece concorrer mais para outro derrame que os fatores tradicionais, como doença coronariana ou inatividade física (que aumentam o risco de uma nova incidência em 30%)”³⁰¹.

O estrangeiro também aprendia que cada amigo triste coloca o confrade sete por cento mais para baixo – o que, evidentemente, fazia-lhe querer distância das pessoas que cometiam o pecado da tristeza. Mas, dizia a revista, a felicidade – felizmente! – é muito mais potente: ter um amigo contente aumenta a chance de ficar feliz em mais de quize por cento – e, a partir dele, cada pessoa alegre contribui com mais dez por cento. Além de achar graça de toda aquela precisão envolta em números, ele percebia, cada vez mais, que as

³⁰⁰ idem, ibidem, p. 38.

³⁰¹ idem, ibidem, p. 38.

amizades se prestavam ao fortalecimento individual: não valiam por algo impessoal, que se dava entre propriedades, e que abriam brechas subjetivas em mundo quadriculado a fim de que outros modos de vida fossem inventados. Era, de fato, como reforço de valências próprias que as amizades eram estimuladas sob os auspícios daquelas falas e escritos em uníssono: elas, afinal, se pareciam muito com o repeteco de um mundo onde reinam os vitoriosos – ou, no mínimo, aqueles que só jogam para ganhar. A trama dispositiva não dava trégua: sob ela, a vida parecia constrangida a ser produzida em uma via única e meramente produtiva e saudável. Revendo na revista os valores da virtude, tão caros aos gregos e romanos quais os quais havia se deparado na biblioteca empoeirada, o estrangeiro inquietava-se com o que encontrava, o estrangeiro perguntava-se quais eram os efeitos daquilo que lhe encontrava.

Mas talvez não fosse preciso tanto questionamento: os vetores já pareciam dados acabados. Na reportagem subsequente, o estudo de uma outra universidade, o qual seguia na mesma esteira do estudo recém lido pelo viajante, mostrou que uma rede social diversificada tornava as pessoas menos suscetíveis à gripe comum. O trabalho, também quantitativo e repleto de indicadores numéricos os quais lhe propiciavam os auspícios da neutralidade, definia que as pessoas retraídas – e, portanto, com poucos amigos – “costumavam contrair resfriados duas vezes mais, quando comparadas às mais sociáveis – mesmo considerando o fato de que, estas últimas, provavelmente estão mais expostas à contaminação”³⁰².

Mais uma vez, debochado, o estrangeiro imaginava a cena: o paciente levando uma carraspana do médico simplesmente porque era tímido – e ser tímido, os estudos comprovavam, fazia mal para a saúde. Achar graça de todo aquele mundo parecia interessante ao estrangeiro: era, talvez, a possibilidade de impor leveza na transformação do camelo em leão e do leão em criança, conforme lhe ensinara o profeta tempos atrás. O peso

³⁰² idem, *ibidem*, p. 39.

da amizade sobre as corcovas quantitativas de tantos camelos convidava a que, a partir de ininterruptos perigos daquela estranha terra, alguma outra coisa fosse feita.

Em outro estudo curioso, também apresentado naquela revista que o estrangeiro lia na praça, foram acompanhados calouros universitários por quatro meses – começando a investigação cerca de sessenta dias antes de iniciarem a faculdade. A questão-chave para os pesquisadores foi descobrir se poderiam prever quais seriam os indivíduos mais propensos a aceitar bem a nova identidade social como universitário – fora da família e da escola onde por anos se habituaram a existir. Um dos fatores preditivos mais eficazes do ajustamento ao qual chamavam saudável foi justamente o número de grupos a que cada aluno pertencia antes de iniciar a faculdade: aqueles que haviam feito parte de um número maior de grupos no passado apresentavam, após a entrada na faculdade, menores índices de depressão – mesmo levando em conta outros fatores que poderiam influenciar na transição, incluindo incertezas sobre a escolha da faculdade, disponibilidade de apoio social e obstáculos acadêmicos. A própria revista dizia: “a convivência pode funcionar como vacina contra as ameaças à saúde física e mental, o que é muito mais barato que os métodos farmacêuticos – e com muito menos efeitos colaterais. E com a vantagem de a convivência ser algo, quase sempre, bastante divertido³⁰³”. O recado não poderia ser mais explícito: a amizade feita vacina propiciava saúde física, saúde mental e economia. Repassando a assertiva à caderneta, o viajante entendia cada vez mais o maquinário subjetivo que se dava a fabricar as existências naquela cidade estranha e ilhada – a qual ele paulatinamente passava a chamar de sua. Ainda como forasteiro, porém, ele se perguntava se aquele modo de modular as relações não lhes retirava o potencial criativo da existência. Ele não pôde se furtar a novamente lembrar: a vida como obra de arte, a amizade como espaço distante habitado tão somente pela diferença.

Logo após as lembranças de outras amizades possíveis, retornavam ao ouvido do estrangeiro a metralhadora das pesquisas que estabeleciam uma relação direta entre

³⁰³ idem, *ibidem*, p. 43.

ter amigos e viver mais: não à toa, o próximo estudo apresentado na revista indicava que pacientes diagnosticados com Alzheimer os quais viviam rodeados por amigos tiveram os sintomas da doença amenizados. A avaliação dos autores da pesquisa é que as amizades formam uma espécie de cápsula protetora a qual retardaria as manifestações da enfermidade. "É o que chamamos de a mágica da amizade, porque ninguém sabe exatamente como ela funciona", dizia o médico responsável pelo trabalho³⁰⁴. O que se concluía era que os amigos estimulam – sob os mecanismos sociais da sugestão e do contágio – a comer melhor, beber e fumar menos, exercitar-se mais e procurar médicos com mais frequência. É o que apontava outro estudo: se o melhor amigo de alguém segue uma dieta saudável, a chance de esta pessoa fazer o mesmo é cinco vezes maior. Além disso, em seguidos experimentos científicos, a presença de um amigo ao lado do voluntário diminuía o stress psicológico na hora de resolver as questões que exigiam maior habilidade mental.

O estrangeiro via e revia, naquela sobreposição dos laços sociais e saúde, uma lógica que lhe parecia bastante comum naquele território de viagem: quase tudo dava-se à produção de uma existência apta a competir em uma batalha de todos contra todos. Aliadas a tal maquinário, o viajante já não duvidava da existência de pílulas da amizade. Ainda preferindo não, perguntava-se mais uma vez: se não era nas amizades feitas vacinas, em que amizade apostar naquele mundo em guerra, ruína e construção?

Fechada a revista, o estrangeiro agora fazia anotações breves em sua caderneta. Escrevia que, naquele terreno bombardeado pelo poder de especialistas, talvez fosse fundamental saber criar um enclave clandestino a fim de dar à terra outros modos de amizade – ou, talvez, outros modos de vida. Um enclave clandestino que não fosse extirpado do mundo: um enclave clandestino, ao contrário, ávido por abrir brechas neste mundo que parecia cada vez mais territorializado por um modo de vida segundo o qual a existência deveria ser micropolíticamente convidada a render. Um enclave clandestino

³⁰⁴ Pinheiro, 2006.

sob o qual talvez pudessem se encontrar dispositivos anti-dispositivos: uma ética na qual vigesse a distância radical sob a qual cohabita a diferença, uma ética na qual vigesse a possibilidade de se instaurar, na vida, uma vida como obra de arte. Um enclave clandestino, enfim, sob o qual se pudesse inventar outras amizades, radicalmente diferentes das convocatórias ditatoriais majoritárias com as quais o estrangeiro havia se deparado até então: um enclave de amizades clandestinas a fim de, na superfície mesma do mundo, criar outros mundos.

Punha mais algumas palavras na caderneta, inspirado pela delicada leitura à qual se dedicava clandestinamente: “A beleza inexiste na própria matéria, ela é apenas um jogo de sombras e de claro-escuro surgido entre matérias”³⁰⁵. Parecia existir qualquer coisa de infantil nesta frase – da infantilidade instaurada pelo insano profeta que constrangera a cáfila de camelos habitantes daquela cidade, da infância ditosa e criativa a qual o profeta insano havia anunciado outrora. Era a infância que fazia de cada encontro de amizade a aurora de um mundo. Isto ajudava a potencializar a inquietação que dera origem à viagem, mesmo que o bombardeio de saúde e números que metralhavam a amizade começasse a lhe cansar. Ele anotava: gostaria de encontrar ou ajudar a produzir amizades as quais considerassem a beleza de um jogo de sombras. Talvez se pudesse engendrar, assim, a política da amizade como o oposto de uma lição de poder – como o oposto de um modo de vida ditado e repetido nos números os quais impingiam tudo o que existia à farsa de um único imperativo: tratava-se, enfim, das sombras, e não da matéria tão bem instigada por tantos e tão convincentes especialistas e publicitários.

Não era à toa que o estrangeiro lembrava-se daquilo que lhe encantara: um filme na sala de cinema vazia, um féretro e um sorriso inspiradores, as aulas de um curso já dado havia tempos, a distância radical que habita um espaço comum. Considerações de amizades segundo as quais a beleza inexiste na própria matéria: considerações de

³⁰⁵ Tanizaki, 2005.

amizades segundo as quais a beleza é um jogo impessoal de sombras surgido entre matérias.

Sob todas aquelas linhas que se confrontavam entre si e que confrontavam um modo de vida, o viajante perdia-se em um território o qual agora tinha enormes dificuldades de nomear. As dobras daquela cidade ilhada cada vez mais se assemelhavam a suas dobras – as dobras do viajante. Tudo era radicalmente novo, tudo era tão antigo quanto às moléculas de carbono que o permitiam existir. Surgiam gregos, romanos, franceses e americanos; surgiam médicos, publicitários, psicólogos e filósofos. Virtude, saúde, vacina, ocitocina, dispositivos; obras de arte, multidão, diferença, dispositivos anti-dispositivos. Discursos de ditadores, aberturas de mundo.

O estrangeiro não tinha, porém, qualquer dificuldade em reconhecer cores, sons e odores os quais nele estiveram desde sempre e nele agora se modificavam; estranhava sons, cores e odores como se nunca antes os houvesse visto – tendo-lhes visto, talvez, desde sempre. Não era pequena a tendência de nomear aquela cidade como quem nomeia a si mesmo, não era pequena a tendência a nomear aquela cidade como tudo aquilo que não era ele. Seguir nomeando mundo – desde que mundo fosse uma obra ainda e sempre prestes a ser feita – parecia a melhor das opções em uma jornada começada havia muito, ainda incipiente e para sempre interminável.

O estrangeiro recolhia antigas anotações na caderneta. Catando materiais na superfície da cidade, recordava-se da sacralidade do veludo, da indiferença do vidro e da descartabilidade do plástico – todos falando “ruidosamente como matérias carregadas

de tensões, como campos de minúsculas e intermináveis lutas travadas no dia a dia”³⁰⁶ das cidades e do mundo. Sob as andanças errantes em busca da amizade, via o silício agregar-se a estes materiais ainda inquietos e vigentes naquela cidade ilhada e tão difícil de nomear: eram, talvez, o veludo, o vidro, o plástico e o silício.

Soube que trinta por cento da população daquele território no qual andava atordoado fazia uso da internet – conectavam-se diariamente a esta megamáquina de subjetivação, ficando ligadas durante trinta e cinco bilhões de horas todo mês. Parecia evidente ao estrangeiro que a novidade daquele material teria força suficiente para, junto a tantos outros dispositivos, dobrar o modo como se era amigo e como se fazia mundo naquela cidade ainda em guerra e em construção. Forçosamente, encaixava anotações e perguntava-se, emparceirado a um profético filósofo: “mas quando as forças do homem se compõem a do silício, o que acontece, quais as novas formas estão em vias de nascer?”³⁰⁷

O estrangeiro aludia a revoluções engendradas quase que totalmente pela internet, lembrando-se da potência rizomática desta ferramenta. Tais fatos o faziam entusiasmado com o silício: era por ali que se conjurava o poder de grandes blocos midiáticos, vozes quase únicas até não muito tempo atrás. Mas era também por ali que se percebia que este poder, em muitos casos, apenas se deslocava – trajando agora vestes bacaninhas e atualizadas à leveza invisível das redes. Sabia também que a maior rede social daquele território contava com aproximadamente quinhentos milhões de usuários, dos quais quase a metade acessava o sistema todos os dias e, somados, passavam aproximadamente setecentos bilhões de minutos mensais no site³⁰⁸ e faziam mais de oitocentos milhões de atualizações diárias³⁰⁹. Não lhe parecia pouco: era a amizade na era

³⁰⁶ Baptista, 2009, p. 25.

³⁰⁷ Deleuze, 1992, p. 125.

³⁰⁸ Dislavo, 2010.

³⁰⁹ Monteiro, 2012.

da reprodutibilidade técnica. Era, afinal, urgente que o estrangeiro se perguntasse: o que poderia o silício fazer com os amigos?

Andando e conversando, ouvia algumas pessoas dizerem que a internet era a mais poderosa das ferramentas já inventadas no que tange à amizade, pois com ela tornara-se fácil manter contato com os amigos e conhecer gente nova. Parecia evidente que o imperativo da virtude, tão presente nos postulados gregos, perdia espaço: a amizade perdia a aura. Mais uma vez ele se certificava: era a amizade na era da reprodutibilidade técnica, multiplicada pelos cliques do mouse ou do teclado. Há poucos anos, o temor de grande parte dos habitantes daquele território era de que as relações virtuais suplantassem o contato real. As ferramentas on-line, porém, se apresentavam agora a muitos como mecanismos de ampliação dos contatos sociais e laços de amizade. A possibilidade de conhecer novas pessoas – e reencontrar pessoas esquecidas – na rede era ponto fundamental nesta avaliação.

Mas, além disso, a internet se tornou um espaço público de exposição. Um especialista em tecnologia da comunicação, com o qual o estrangeiro encontrara-se especificamente para saciar a curiosidade em relação ao silício, ensinava: “esta é a moeda de troca nos sites de relacionamento: você expõe um pouco sua intimidade, eu exponho a minha, e assim se criam vínculos”. Além disso, dizia ele, não era raro as empresas divulgarem e completarem vagas de trabalho justamente através destas redes: bons amigos, afinal, podem ser de grande valia para a ascensão profissional. O estrangeiro via um refrão se repetir novamente – um punhado de vezes desde que, no começo da jornada, deparara-se com papелotes de pó branco em um botequim qualquer: a amizade servia para algo naquele território em que se dedicara a se perder. Não se intrigava com a utilidade da amizade – questão pisada e repisada desde os gregos – mas com a utilidade específica que ali se moldava, dando-se a um maquinário que se apresentava ao estrangeiro em toda sua voracidade: a extração da vida como mercadoria.

Escutando um especialista em neurologia, companheiro daquele que trabalhava com tecnologia da comunicação, tinha contato com um discurso sem margem às dúvidas: “o cérebro entende a conexão eletrônica como se fosse um contato presencial”. Isto seria uma adaptação evolutiva ao uso da internet, já que, segundo ele, “o sistema de ocitocina

está sempre se ajustando ao ambiente em que você está”. Sob a avaliação feita pelos atualizados especialistas, a amizade sem aura promulgada pelo silício não ficava devendo em nada às chamadas amizades do mundo real: a ativação do sistema neuroquímico não fica aquém – e este, salientavam eles, era o critério a ser avaliado. Tal critério, logicamente, vinculava o silício à ocitocina de um modo bastante direto. Ademais, segundo o sábio que não se preocupava em edulcorar o discurso, o uso da rede social “estava relacionado de forma relevante com um aumento de capital social, especialmente para os usuários com baixa autoestima, porque aumenta a confiança e propicia melhores aptidões sociais e maior sentimento de alegria³¹⁰”. Nesta lógica curiosa em que vigia aquilo que o especialista da vez chamava pelo curioso nome de capital social, a moeda das redes era o número de contatos que cada pessoa tem³¹¹ – contatos os quais disparavam doses e mais doses de ocitocina, saúde e rentabilidade.

Não à toa, uma moça com cinco mil amigos na rede podia dizer, sem disfarçar o orgulho, que as pessoas lhe respeitavam única e exclusivamente em função do número de contatos ostentados no site³¹². Contando não conhecer pessoalmente sequer a metade de seus contatos, dizia ter encontrado pessoas as quais jamais iria conhecer no dia-a-dia, e que nunca teve quaisquer problemas com seus amigos virtuais. O que parecia vigente, porém, era tão somente o benefício pessoal do reconhecimento propiciado pelo espantoso número de amigos: para além do prestígio, as amizades não lhe serviam para inventar a própria vida de modo diferente. Assim, era bastante óbvio que ter muitos usuários na rede social pode ser sinônimo de popularidade, e um professor de redes sociais – o estrangeiro pensava: que estranho território este que criara tal profissão! – de um curso de marketing digital afirma que isto não é demérito algum. A lógica, segundo ele, é a mesma do colégio, da faculdade e do escritório, onde todos querem ser mais populares – lógica pisada e repisada nos filmes americanos tão assistidos nos cinemas da terra de onde viera o viajante: ter amigos é sinal de prestígio e alta posição na hierarquia social.

O professor de redes sociais alertava, porém, que uma pesquisa divulgada recentemente concluiu que pessoas que adicionam muitos amigos na rede social têm traços

³¹⁰ idem, *ibidem*, p. 48.

³¹¹ idem, *ibidem*.

³¹² Vilela e Petró, 2012.

narcisistas – traços, aliás, que parecia ao estrangeiro estarem por toda parte daquela estranha cidade. O estudo, realizado com duzentos e noventa e quatro estudantes do Ensino Médio mostrou que aqueles que tinham mais amigos marcaram mais pontos no Inventário de Personalidade Narcisista. São eles, também indicavam os resultados do estudo, os que mais trocam a foto do perfil e publicam mais postagens na rede social. O criador da pesquisa não temia dizer haver pessoas as quais buscam o site a fim de reparar um ego danificado o qual pode, em casos mais graves, tirá-las da realidade.

Para uma psicóloga especialista em terapia familiar, a qual agora fazia parte do animado debate de rua em torno do qual estava o curioso estrangeiro, a rede social é uma vitrine em que as pessoas, além de se comunicarem, podem se mostrar e se propagandear – colocando somente o que é lindo e positivo. Segundo ela, em casos extremos, as pessoas têm uma espécie de vida dupla: tímidas na vida real, populares na vida virtual. Dizia a psicóloga: "Elas não têm contato com as pessoas, acabam tendo muitos amigos, mas não conseguem se relacionar com todos eles da melhor maneira. Ter contatos sociais reais é muito importante", dizia ela. O estrangeiro tinha vontade de perguntar, mas não o fez: importante para quê? Afinal, que tipo de contatos sociais reais deveriam ser estimulados de acordo com a psicóloga especialista em terapia familiar? Em que tipo de amizade e em que mundo ela apostaria e ajudaria a construir?

O estrangeiro desgostava dos amigos feitos cifras, lógica que, ao menos à primeira vista, lhe parecia premente nos subterfúgios do encontro entre o silício e a amizade. Naquelas redes sociais com as quais tivera contato, os imperativos da amizade seguiam muito próximos aos percebidos junto ao colóquio de especialistas em saúde: paradoxalmente, a amizade se prestava à individualização. Ele seguia com a questão a tiracolo – em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra e em construção? –, e apostava, agora, que era necessário conjurar quase tudo aquilo com que havia se deparado até então: parecia-lhe que a necessidade de reinventar as amizades era, sobremaneira, a necessidade de reinventar um mundo por ora insuportável. Ele lembrava de leituras

precedentes: era necessário encontrar algo que não fosse o inferno e a isto valorizar e abrir espaço, era necessário fazer da própria vida uma obra de arte.

Zanzando pela cidade em outro dia, encontrava um outdoor o qual anunciava: Guaraná Antártica, cinco milhões de amigos. A placa lhe parecia didática em relação ao mundo isuportável que havia diagnosticado anteriormente: fantasiando consumidores em contatos em redes sociais, gabava-se de um número enorme de pessoas as quais ingeriam determinado líquido – e, sem vergonha, nomeava-os amigos.

Era, de novo, um caminhão de discursos ditatorias: discursos que ditavam modos de vida, discursos que faziam valer o governo de existências outras. Todas aquelas falas – do professor de redes sociais ao publicitário, da psicóloga ao neurocientista – poderiam enfraquecer os passos do estrangeiro. Quantificar, calcular e fazer render eram gestos que lhe pareciam plenamente vinculados a uma lógica de captura das existência de toda e qualquer vida que habitasse aquele território. O efeito, porém, era contrário: mesmo trêmulos, os passos cada vez mais sentiam-se ávidos por criar, naquele mesmo território que se apresentava cada vez mais fechado a invenções de modos de vida, brechas nas quais outras amizades pudessem aparecer. Ele já sabia: sob as amizades que aprendia, era um mundo que aparecia. Era, pois, um outro mundo que deveria aparecer sob os auspícios de outras amizades. Não era pouco, e era urgente: era preciso abrir espaço. Instigado pela dúvida, o estrangeiro achava de bom grado perguntar novamente, modulando de modo diferente a questão, desta feita como quem opera um rasgo violento em uma trama fechada: em que mundos apostar nestas amizades ainda em guerra, ruína e construção?

O viajante tomava fôlego a fim de montar o relicário o qual lhe parecia tão urgente quanto difícil. Querendo produzir pensamentos que se fazem acompanhados de um corpo que erra, lia outras coisas, se distraía e anotava na caderneta: “Eu queria iniciar uma experiência e não apenas ser vítima de uma experiência não autorizada por mim, apenas acontecida³¹³”. Não eram respostas: eram mais perguntas que advinham: neste mundo visto por ele como cheio de experiências de amizade não autorizadas, prenhe de vítimas de acontecimentos instaurados sem validação por outros, poderia ser justamente nas relações de amizade que algo por ele iniciado e apenas acontecido consistiria?

De volta ao banco daquela mesma praça onde tantas vezes antes havia estado, o estrangeiro dedicava-se ao ócio atirado ao léu. Mesmo assim, um sábio – mais um! – parecia disposto a dar lições ao estranho que inadvertidamente puxara papo. Ao atônito estrangeiro, dizia: “Você tem amigos simplesmente porque gosta de estar com eles, certo? Errado. Você continua fazendo amizades por puro interesse – no caso, alimentar o seu cérebro com uma substância chamada ocitocina³¹⁴” – substância apresentada ao estrangeiro pelo programa de televisão logo no início da jornada, e que agora passava a ecoar como refrão de canção pop em um passeio em um mundo cada vez mais sufocante. O sábio lhe ensinava que a ocitocina era a substância responsável, por exemplo, pelo afeto que a fêmea desenvolve pelo macho e pelo amor incondicional que a mãe tem pelos filhos. É a ocitocina, portanto, que faz com que a espécie se reproduza com sucesso e, mesmo que outros animais também produzam-na, entre os humanos ela é muito mais potente do que nos demais.

³¹³ Lispector, 1999, p.19.

³¹⁴ SuperInteressante, 2011, p. 46.

Segundo aquele expert que ofertava lições no banco da praça, experiências comprovaram que, quando se conhece uma pessoa que pareça confiável, o nível de ocitocina no cérebro inevitavelmente aumenta – o que faz com que haja uma maior propensão a criar uma relação com aquela pessoa. “Ou seja: graças à ocitocina, o cérebro aprendeu a transformar algo que era necessário à sobrevivência – a cooperação – em prazer”³¹⁵. A ocitocina “faz com que tratemos estranhos como se fossem nossa própria família. E a amizade é exatamente isso”³¹⁶. O estrangeiro tinha dúvidas se era aquele o conceito de amizade com o qual gostaria de passear e criar a própria existência como uma obra de arte – mas, mesmo em dúvida, permanecia escutando o empolgado especialista dizer que ter amigos só trazia benefícios. Quanto mais, aliás, melhor. Porém, ressaltava ele, infelizmente havia um limite cerebral: cento e cinquenta é o número máximo de amigos que uma pessoa consegue ter simultaneamente, já que o sistema nervoso humano não está apto a comportar dados relativos a uma quantidade superior de pessoas – e o estrangeiro lembrava que a questão, agora científica, havia sido um problema também para Aristóteles havia milênios. Para os cientistas, este foi o modo como o cérebro conseguiu administrar aquilo que se tornaria, ao longo do tempo, “o bem mais importante da espécie humana: a rede social”³¹⁷.

As dúvidas mais uma vez apareciam no pensamento do estrangeiro: não sabia se considerava de fato a rede social como o bem mais importante da espécie. As intenções de sua viagem não eram aquelas – e lhe parecia que aquele sábio não havia o compreendido bem. Ainda assim, mais uma vez decidia-se a seguir escutando atentamente o que aquele empolgado otimista tinha a dizer: era com aquelas palavras – junto a tantas que já lhe haviam tocado – que ele poderia fazer do presente um instante heróico e transfigurado, contemporâneo e conterrâneo a tudo aquilo que acontecia e passava junto a si.

³¹⁵ idem, ibidem, p. 48.

³¹⁶ idem, ibidem, p. 46.

³¹⁷ idem, ibidem, p. 49.

O homem trazia de volta as minúcias do silício, explicando que aqueles internautas que querem uma trama mais pessoal e se sentem constrangidos em negar pedidos de amizade nas redes sociais agora tinham uma nova opção. Tratava-se um site focado em compartilhamento de fotografias, mas com um detalhe novidadeiro³¹⁸: cada pessoa pode ter no máximo cinquenta amigos. Em contraponto à tendência da maioria das redes sociais, em que a inclusão de um número cada vez maior de amigos é encorajada – o capital social, lembrava o estrangeiro –, a proposta do projeto é garantir uma comunicação efetiva entre pessoas já conhecidas: a ideia é que se compartilhem fotos através do celular – e que os internautas fiquem, assim, conectados quase em tempo integral. Segundo o que houvera lido, o líder deste projeto dizia acreditar que o “futuro da internet será mais pessoal. Foi preciso que toda a informação da web fosse organizada pelo Google e depois socializada por sites como o Facebook para que chegássemos a esse ponto onde o pessoal é a próxima fase³¹⁹”. O limite de cinquenta amigos não era à toa: segue as conclusões daquele estudo realizado por um psicólogo, já mencionada pelo homem que lecionava em praça pública, segundo o qual o cérebro humano consegue administrar no máximo cento e cinquenta pessoas em seu círculo social – mas que cinquenta é o limite comum das redes sociais na vida real.

Deslumbrado com as benesses da tecnologia, o sábio do banco da praça contava que no ano de 1937, em uma universidade americana, teve início o maior estudo realizado acerca da saúde humana. O projeto, ainda vigente, acompanha milhares de pessoas as quais são avaliadas em diversas valências. Voluntários de todas as idades e perfis têm sua vida analisada, passando por entrevistas e exames periódicos os quais têm a intenção de propiciar respostas à seguinte pergunta: o que faz uma pessoa ser saudável? A conclusão do estudo, dizia o sábio, é surpreendente: o fator que mais influi no nível de saúde das pessoas não é o dinheiro, os genes, os elementos da rotina ou a alimentação, mas os amigos”. As informações já não causavam surpresa ao estrangeiro: laços fortes de amizade aumentam as expectativas de vida em até dez anos, além de previnirem uma série de doenças. Pessoas

³¹⁸ O Globo, 2010.

³¹⁹ idem, ibidem.

com mais de setenta anos, por exemplo, têm maiores chances de chegar aos oitenta caso mantenham relações de amizade fortes e ativas. O especialista se esbaldava: dizia haver até o cálculo da quantidade mínima de amigos que alguém precisa ter a fim de tornar-se menos vulnerável a doenças. De acordo com os pesquisadores, este número era preciso: quatro. Pessoas com um número inferior de amigos, por exemplo, têm risco dobrado de doenças cardíacas. De acordo com um psicólogo britânico, o círculo de amizades mais íntimo não passa de cinco pessoas. Seus estudos baseiam-se em pesquisas neurológicas, usando ressonância magnética, e que mostram a capacidade humana de se conectar com outras pessoas³²⁰. Porém, alguns estudos certificam que amigos antigos infelizmente não estimulam a liberação de ocitocina – exceto se há um reencontro após tempos de afastamento. Por isso, alertava ele, tão importante quanto ter amigos do peito é fazer novas amizades durante toda a vida.

O estrangeiro olhava ao redor e se via ambivalente: não sabia se ria de toda aquela precisão ou se saía correndo convidando pessoas a serem suas novas amigas: argumentos não lhes faltariam. Era uma ambivalência infernal, a qual lhe convidava a fazer novos amigos ininterruptamente para que pudesse liberar uma quantidade ótima de ocitocina e, assim, tornar-se e permanecer saudável e apto aos combates da vida e pleno de capital social. Ele já não tinha mais dúvidas de que as amizades construíam modos de vida, e aquilo que se anunciava em seu passeio parecia lhe colocar em um dispositivo o qual lhe exigia fortemente que estivesse apto a enfrentar o peso de uma batalha de todos contra todos.

O especialista lhe dizia ainda mais. Em uma outra pesquisa, descobriu-se o óbvio: que as pessoas se consideram mais felizes quando recebem aumento de salário ou ganham um novo amigo. Mas a pesquisa cruzou as duas informações e chegou a uma conclusão espantosa: “ganhar um amigo equivale a receber R\$ 134 mil a mais de salário anual³²¹”. O estrangeiro, mesmo que duvidasse do cruzamento de dados, não se furtava a comentar para si mesmo: era a plenitude irônica e calculada do capital social. Antes de se despedir, tão liso quanto chegara, o especialista deixava um alerta ao estrangeiro: “Quando uma pessoa se torna obesa, seus amigos tem 45% mais risco de engordar³²²”.

³²⁰ Buscato, Karam e Ayub, 2012.

³²¹ O Globo, 2010, pp. 52-53.

³²² idem, ibidem, p. 53.

Eram dados e mais dados os quais lotavam os registros do estrangeiro: ele já sabia que as amizades eram capazes de lecionar mundos. Todavia, sob o quilate daquele monte de informações precisas, ainda achava razoável insistir e perguntar: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Não restavam mais dúvidas ao viajante: naquela terra estranha, a amizade fazia parte de um consistente dispositivo – entendido como “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”³²³. Eram os dispositivos – engrenagem na qual se montava a amizade – aquilo que inevitavelmente e intencionalmente implicava em um processo de subjetivação, ou seja, um processo de produção de um sujeito – o qual, por sua vez, seria o resultado “da relação, e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos”³²⁴. O estrangeiro apercebia-se de que havia, naquele mundo no qual se perdia e se fazia, uma desmedida dos dispositivos à qual correspondia igualmente uma proliferação de processos de subjetivação – nos quais grande parte das amizades com as quais se encontrava e se debatia se davam e junto aos quais era convocado a existir: valores em papelotes de pós brancos, discursos televisivos em uma sexta-feira qualquer, sábios e mais sábios propalando a saúde corporal, redes de capital social incentivadas pela potência do silício. No ritmo das lembranças destas demarcações importantes da viagem, o viajante constatava mais uma vez: estas amizades lecionavam um mundo, fornecendo pistas acerca dos modos de existência vigentes naquela estranha cidade insular.

No movimento destas constatações e lembranças, o estrangeiro recordava-se de leituras anteriores à viagem as quais indicavam que, de acordo com os postulados do direito romano, sagradas ou religiosas eram as coisas as quais de algum modo eram pertencentes aos deuses – e, portanto, subtraídas ao livre uso dos homens. Sacrílego, por sua vez, era todo e qualquer ato que violasse ou transgredisse tal indisponibilidade de uso. Poder-se-ia

³²³ Agamben, 2009, p. 40.

³²⁴ idem, ibidem, p. 41.

definir religião, de acordo com esta perspectiva etimológica, como “aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e as transfere a uma esfera separada³²⁵”. Sob tal tradição, o termo religio não derivaria, conforme uma ampla divulgação fazia crer, do vocábulo latino religare. O termo religio derivava de relegere, vocábulo que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquietada hesitação de releitura perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. Religião, portanto, não é aquilo “que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos³²⁶”.

Nesta genealogia terminológica, a profanação seria “aquilo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido³²⁷”. A experiência do estrangeiro até então lhe fazia crer que os processos nos quais via envolta a amizade davam conta de uma lógica que se dava a generalizar e extremar os processos separativos os quais seriam definidores de um ato religioso: ele gostaria de chamar capitalismo àquela religião que via consagrar relações de amizade naquele passeio repleto de intrigas e problemas. Era uma terra estranha: era a sua terra – uma terra da qual aquela religião havia se dedicado a territorializar.

Esta religião – o capitalismo – realizaria a pura forma da separação – aquela que quase já não tem mais nada a separar e, portanto, a consagrar. Qualquer coisa que se movesse era um alvo, batizada tão logo viesse à luz. E, tudo feito mercadoria, far-se-ia do mundo – dos homens e de todas as suas dobras – um fetiche inapreensível: tudo que era feito, produzido e vivido – e, claro, também as amizades – acabava sendo deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso criativo de uma ditosa infantilidade – conjurando o camelo no homem, instaurando a vida como obra de arte da própria vida – torna-se impossível.

O estrangeiro ressaltava a si mesmo: sob tais lições e dispositivos diabolicamente sacros, era já por uma função produtiva e intocável que deveriam vigir o mundo e as amizades. Nesta religião, o espaço no qual se situa aquilo que se separou do uso comum dos homens chama-se consumo: é a esfera, simultaneamente separada e exibida, onde

³²⁵ idem, *ibidem*, p. 45.

³²⁶ idem, 2007, p. 66.

³²⁷ idem, 2009, p. 45.

todas as coisas convertem-se em mercadorias³²⁸, radicalmente impossibilitadas de uso. Se profanar significava restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado consumo, a religião capitalista daquelas terras lhe parecia estar voltada, segundo lhe mostravam as amizades que até então perscrutara, para a criação de algo absolutamente improfanável³²⁹ – e, justamente por isso, de tão urgente profanação. Mais uma vez ele lembrava-se: sábios ditadores transmutados em pregadores não davam folga. Era o discurso incessante e imperial da religião daquele território no qual o estrangeiro criara-se a si desde sempre – discurso incessante e imperial o qual sacralizava tudo aquilo que tivesse a ousadia de existir.

Daquilo tudo que aqueles especialistas plenamente vinculados à ética de seu tempo e de seu espaço se orgulhavam – a saúde, a longevidade, a produção, o capital social – o estrangeiro intuía que era fundamental promulgar viagens e amizades intempestivas e contemporâneas, as quais não coincidem perfeitamente com seu território e não estão adequadas às suas pretensões. Exatamente por isso, através desse deslocamento e desse anacronismo, a viagem que engendrava seria capaz de perceber e apreender aquilo que ali se dava de modo infernal. Mesmo não tendo nada contra a saúde, a longevidade e a produtividade, ele intuía que era necessário ser contemporâneo a fim de manter “fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo entendido justamente como aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente³³⁰”. O estrangeiro era um contemporâneo, mas não só: era também um conterrâneo. Se contemporâneo é o que estabelece com o tempo uma relação de inatualidade – um anacrônico, que vê como um defeito, ou ao menos com desconfiança, o que seu tempo vive com orgulho – o conterrâneo é aquele que fabrica um novo espaço naquele mesmo espaço onde está: questão de solo, e não questão de sangue. De novo: a estranha terra era a sua terra – desde que nela fosse possível operar o distanciamento a partir do qual uma outra terra seria inventada e abria espaço a possibilidade de invenção de um outro si em outras amizades.

³²⁸ Castro, 2012.

³²⁹ Agamben, 2007.

³³⁰ Agamben, 2009, pp. 62-63.

Assim, contemporâneos e conterrâneos seriam aqueles raros os quais recebem em pleno rosto o facho das trevas de seu espaço-tempo. Era esta a viagem que ele precisava empreender caso de fato quisesse conjurar aquele modo de amizade tão bem ofertado e tão bem iluminado naquele território pelo qual perigosamente se aventurava. Como estrangeiro, ele não precisava se integrar³³¹, mas era convocado a tanto – e precisava preferir não. O discurso religioso inflamava a todos: a cáfila de camelos seguia pujante, saudável e lonjeva, consumindo amigos e secretando ocitocina como quem vai à feira buscar hóstias. Mais uma vez o estrangeiro recordava-se: era uma religião que não se furtava à multiplicidade dos dispositivos – eles talvez nunca tivessem sido tantos e tão potentes. Em busca de uma outra amizade, era necessário profaná-los – era necessário saber criar dispositivos anti-despositivos a fim de fazer da vida e mundo uma obra de arte.

Andando à toa, desenxabido com a quantificação individualista e produtiva que a quase todo momento encontrava cercando o centro vazio das amizades naquele território sacro, o estrangeiro dá de encontrar ao acaso com o profeta que tempos atrás havia anunciado as três transformações do homem – camelo, leão e criança. Suas palavras agora eram diminutas, mas nem por isso importavam menos ao estrangeiro. Eis tão somente o que dizia para toda a gente e para ninguém: “És escravo? Então não podes ter amigos. És tirano? Então não podes ter amigos³³²”.

Ele via subsumidas nas relações pequenas tiranias e pequenas escravidões, subreptícias naquela lógica produtiva e sufocante a qual catapultava tudo o que existia ao altar de uma religião sem altar e de uma terra santa sem santos: quanto mais ficava naquele estranho território e se sentia convocado a chamá-lo de seu, via sua vida ser convocada à sacralidade útil, saudável e produtiva. Será que os santos daquela religião eram de barro? Fossem ou não, de todo modo o estrangeiro fazia crer que adviria

³³¹ Foucault, 2006j, p. 298.

³³² Nietzsche, 1965, p. 45.

novamente a questão, ainda tantas vezes quantas fossem necessárias: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

O estrangeiro já não estranhava um outdoor que perguntava: fazer compras com os amigos faz vocês feliz? Ele achava que lugar de ser feliz não é supermercado – mas também achava que a pergunta fazia todo o sentido naquele território de dispositivos sacros com o qual já havia se acostumado. Via na placa publicitária um convite forte e menor à escravidão da relação, sacrificada à profecia segundo a qual a tensão havia acabado e tudo agora era produto. Era uma estranha religião a daquele povo, a qual intencionalmente confundia céus e infernos no jogo manso articulado por mãos invisíveis e incompetentes. Haveria algo a ser feito: ainda era possível profanar em amizades um mundo que se fazia improfanável modulando sacras amizades?

À noite de luar, andando juntos aos ébrios desapoderados, o estrangeiro lembrava-se de uma história antiga a qual narrava a construção da muralha da China³³³. Aqueles que lhe contaram a história diziam que o imperador resolvera construir um muro em torno das suas terras a fim de proteger-se da invasão dos povos nômades – todos aqueles que não se prestavam ao sedentarismo da identidade. Assim, com tal meta, ergueu-se um bloco de pedra em um ponto, outro bloco de pedra mais à frente, um terceiro em outro ponto – e assim por diante, em um trabalho paciente através do qual o mapa deveria ser fechado. Os narradores contavam que, mesmo que todos imaginassem uma planificação total a qual promulgaria a clausura completa das fronteiras do tal império, a muralha fez-se descontínua e sem lógica – e, portanto,

³³³ Kafka, 2002.

porosa à entrada de povos estranhos os quais desfiavam o mapa. Sob tal descontinuidade, a ameaça nômade concretizou-se: entre as brechas das pedras postas a esmo, aqueles que tanto ameaçavam o império e o imperador instalaram-se pouco a pouco no coração central do território identitário.

O viajante tomava aquela história como uma lição de ética à viagem que empreendia: naquele mundo por onde errava, de fronteiras as quais se queriam herméticas e no interior das quais a religião dos dispositivos se fazia pujante, talvez já houvesse os nômades que, desentendidos dos códigos, profanavam a trama geográfica do poder sem sequer saber. O estrangeiro animava-se com a aposta: profanar o improfanável era a tarefa política junto a qual buscava encarnar um conceito de amizade o qual desequilibrasse a vida desprovida de criação em mundo cujas fronteiras talvez fossem mais porosas do que faziam crer as falas uníssonas que ouvira. A história antiga que lhe ocorrera à noite, retumbando na viagem, retinha o ímpeto de um mundo todo, vergando uma cidade e um si prestes a serem invadidos pela estranha acepção da estrangeiridade – e era com esta história feita lição de ética que ele daria passos potentes em direção à criação de outras amizades nos rasgos que violentamente se faziam no centro daquela modulação constante e infernal com a qual tantas vezes se deparara desde que aportara naquela urbe ilhada.

Abrindo o jornal no começo do dia, vitaminado pela história da noite anterior, reaprendia aquilo que tão bem já sabia: diversos estudos apontam que ter amigos faz com que se viva mais. Cientistas, desta feita australianos, concluíram que pessoas com um amplo círculo de amigos têm vinte e dois por cento menos chances de morrer em comparação aos riscos corridos por indivíduos com poucos amigos – e mais uma vez o viajante ria da suposta exatidão da pesquisa, riso este agora que se fazia profano e destruidor de fronteiras. Todavia, o jornal lhe ensinava que os benefícios da amizade a longo prazo eram percentualmente ainda maiores: pesquisadores concluíram que fortes laços de amizade mantêm a saúde cerebral à medida em que as pessoas envelhecem. De acordo com a publicação, outra pesquisa, realizada com quinze mil pessoas, mostrou que a memória dos

indivíduos socialmente ativos era melhor do que entre os mais solitários. O discurso, cada vez mais forte, se espraíava convincentemente tal qual muralha em todo e qualquer panfleto que houvesse: as amizades, afinal, serviam para alguma coisa – e esta alguma coisa não era a dimensão através da qual o sujeito podia fazer de si mesmo uma obra de arte. Era o cercado da verdade, sem margens ou brechas, o qual definia e colonizava a estirpe de relação a qual fizera com que o viajante se pusesse em movimento: sob imperativos fluidos, a vida ganhava contornos quase definitivos. A história antiga, porém, debochava de tais definições: no próprio coração de onde as fronteiras se queriam definitivas talvez houvesse um bando de nômades inomináveis, profanos impessoais, aptos a conjurar a força dos múltiplos dispositivos religiosos. Era esta a aposta a qual lhe fazia reincidir em dúvidas simultaneamente cada vez mais novas e mais antigas: em que amizade apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Sob a batida das dúvidas que iam e vinham, o estrangeiro andava. Ainda que saturado por tudo aquilo que se lhe havia grifado no corpo desde que se pusera em viagem – os números, os indicadores, as falas fracas dos pequenos ditadores – o sufoco se desfazia em lufadas de ar sob as possibilidades que via de criar um mundo justamente naquela que parecia a mais territorializada das terras. Tais possibilidades, todavia, não se modulavam em um otimismo pueril. Ao andar pelo calçadão do centro da cidade, efervescência de tudo que há na urbe, via os camelôs ofertarem seus itens pirateados – mas em nada clandestinos em relação à lógica vigente naquele grande comércio religioso que era o mundo de fronteiras porosas. Eram eletrônicos, eram malhas, eram games, eram chocolates, eram ensinamentos as mercadorias expostas sob o sol escaldante daquela cidade ilhada e, àquele momento, tropical.

No final de uma lição de segunda mão, um ambulante sem diploma que vendia palestras como um sábio apontava à audiência – da qual, de soslaio, fazia parte o viajante quase nômade – que os estudos mostram que uma das melhores coisas que um homem pode fazer por sua saúde é se casar com uma mulher. Com uma retórica exemplar, dizia ele que o casamento aumenta a longevidade e o bem-estar pessoal.

Sobre as mulheres, curiosamente, o palestrante dizia algo diferente: por sua saúde, elas precisam cultivar relacionamentos com as amigas. Segundo ele, estudos realizados – o palestrante não sabia exatamente onde, mas ressaltava que eram cientificamente neutros e que não estava mentindo – mostravam que as mulheres se conectam de maneira diferente dos homens, fornecendo sistemas de apoio que as ajudam a lidar com experiências estressantes e difíceis em suas vidas. Segundo a lição ofertada em via pública pelo camelô, o tempo passado com as amigas é muito significativo no nível fisiológico, ajudando a produzir uma quantidade maior de serotonina – um neurotransmissor que auxilia no combate à depressão e cria um sentimento geral de bem-estar.

Segundo as pesquisas invisíveis e científicas nas quais se embasava o vendedor, mulheres têm o costume de ter mais amigas do que os homens: cultivam, em média, cinco grandes relações; os homens, quatro – e o estrangeiro, agora, já sabia estes números de memória. Os laços emocionais que existem entre as amigas reais e leais contribuem para redução dos riscos de enfermidades, pois diminuem a pressão arterial e normatizam os níveis de colesterol. Os estudos indicam, inclusive, dizia o vendedor, que esta pode ser uma das razões pelas quais as mulheres vivem mais tempo do que os homens. Aquelas que confiam em suas amigas superam mais facilmente momentos difíceis, como a morte do cônjuge³³⁴ – ao menos era isto que dizia o palestrante a uma audiência cada vez maior e mais interessada.

As mulheres tendem a compartilhar seus sentimentos, enquanto os homens geralmente se conectam em torno de tarefas. O conferencista ambulante sublinhou – fazendo valer os vetores biológicos que tanto se repetiam naquela viagem e puxando gargalhadas estrangeiras incompreendidas pelos outros – que o tempo gasto com amigas é tão importante para a saúde das mulheres quanto ir à academia. De fato, dizia ele, há uma tendência a se pensar que é quando nos envolvemos com alguma atividade física determinada que estamos fazendo algo de bom para o nosso corpo, enquanto que quando falamos com as nossas amigas, desperdiçamos o tempo em vez de fazer algo mais produtivo. Na verdade, o orador se comprazia em salientar que não criar ou não manter relacionamentos de qualidade com outras pessoas prejudica a nossa saúde física

³³⁴ Pinheiro, 2006.

tanto quanto ou mais do que a ausência de exercícios físicos ou de uma dieta balanceada. Portanto, cada vez que as mulheres sentam para conversar com uma amiga, é importante congratularem-se de estarem fazendo algo benéfico para a sua saúde.

O estrangeiro não compreendia: afinal, qual era o produto que aquele camelô do saber ofertava à audiência? Qual era o peixe que ele estava vendendo? Fato é que via, ao final da fala, pingarem uma quantidade enorme de notas e moedas no chapéu que ele fazia passar de mão em mão. As pessoas se cotizavam a fim de sustentar aquele que lhes ofertava tais ensinamentos para uma boa vida. O estrangeiro ficava intrigado: o que, afinal, aquelas pessoas compraram? Em que amizade e em que mundo apostavam aquela audiência e aquele orador – que, afinal de contas, pareciam ser o mundo todo encastelado nas fronteiras de uma muralha porosa?

A vida como obra de arte, a distância onde habita a diferença, a aurora ininterrupta de um camelo que se faz leão que se faz criança, a beleza que inexiste na própria matéria, uma experiência iniciada, profanações, um dispositivo anti-dispositivo: pontas abertas, desviantes e instáveis de um programa vazio sob o qual o estrangeiro não se cansava de estranhar a força das fronteiras dentro das quais uma certa amizade e um certo mundo consistiam. Não lhe interessava, por hora, traçar a transversalidade destas pontas e delas engendrar a simplificação de um direcionamento único e pedagógico. Mais pertinente era deixá-las como pontas soltas as quais, polifônicas e ensaísticas, auxiliariam a que o mundo e as amizades se mantivessem infindos e instáveis: pontas inconclusas de inconclusas modulações de nós.

Saindo da palestra intrigado e capturado pela fome, solvitur ambulando sob as pontas soltas da viagem, parava em um restaurante do centro da cidade a fim de almoçar. Entre goles e garfadas o estrangeiro agora sabia que além de melhorar a saúde

e prolongar a vida, a amizade poderia também turbinar carreiras para além das redes sociais do silício. Era isto que lhe dizia o administrador de empresas sentado à mesma mesa do restaurante: “Amizades e contatos pessoais são essenciais para o sucesso profissional. É um erro imaginar que uma pessoa é contratada só por ser amiga de alguém, mas isso abre portas, sem dúvida”. Ele não tinha dúvidas, e não se constrangia em dar exemplos pessoais: “Já fui indicado pelo marido da sócia da minha mulher. De outra vez, o presidente da empresa era o melhor amigo do meu cunhado. Recentemente, recebi uma proposta de uma multinacional. Desde que comecei minha carreira, há catorze anos, foi a primeira vez que me submeti a uma entrevista de trabalho³³⁵”. A advogada, acidentalmente sentada a seu lado na mesa do almoço, intrometia-se na conversa e concordava: “Tenho pelo menos cinco amigos do trabalho com quem posso tratar qualquer assunto da minha vida. Confio neles para tudo, inclusive para decisões profissionais. Sinto que isso faz toda a diferença. Construir esse tipo de relação na empresa fortalece o sentimento de grupo, de equipe, de união. Não tenho dúvida de que esse ‘salário ambiente’ é algo altamente recompensador e influencia na minha satisfação pessoal com meu emprego³³⁶”. Por fim, o empresário que completava a mesa ia na mesma batida ao explicar a relação que desenvolvia com o sócio: “Nós nos conhecemos desde os 12 anos. Trabalhamos, almoçamos, saímos juntos. Nossa ligação é tão intensa que, sem querer, um acaba namorando a namorada do outro. Já aconteceu três vezes. Nunca brigamos. Costumamos brincar que nossa relação é melhor do que qualquer casamento. Poder contar com a cumplicidade de um amigo no trabalho é algo essencial. Tenho certeza de que nossa sólida parceria influencia positivamente nossos negócios³³⁷”. Os livros de autoajuda pareciam cada vez mais próximos de festas das empresas, as quais pareciam cada vez mais próximas do cerne do que as amizades majoritariamente representavam aos habitantes daquela cidade. O estrangeiro, porém, já não via mais com peso aquelas apostas: acreditando na porosidade das fronteiras de um império repleto de ditadores, dava-se ao ziguezaguear clandestino o qual, tão longe e tão perto daquele punhado de direcionamentos, apostava em outros modos de amizade em um mundo que já poderia ser outro.

³³⁵ idem, ibidem.

³³⁶ idem, ibidem.

³³⁷ idem, ibidem.

Os comensais, porém, seguiam lhe explicando. Entendidos do assunto, diziam que estudos dos mais respeitados centros de pesquisa do mundo constataram que a amizade influencia de maneira ainda mais decisiva do que se supunha a vida pessoal e profissional de cada um. Está cientificamente provado que um sólido círculo social é capaz de evitar doenças, amenizar o sofrimento, prolongar a vida, catapultar carreiras e até mesmo melhorar a forma física. Segundo os trabalhadores, um dos maiores levantamentos já feitos sobre o efeito das amizades na vida prática valeu-se de cerca de nove milhões de entrevistas feitas em cento e quatorze países a fim de identificar a relação entre amizade e satisfação profissional. De acordo com este estudo, as pessoas que têm um grande amigo no trabalho são até sete vezes mais produtivas, mais criativas e mais engajadas nas propostas da empresa do que aqueles que não se relacionam bem com os colegas. Aqueles que têm três bons amigos apresentam oitenta e oito por cento de chances de serem mais felizes na vida pessoal do que aqueles isolados ou tímidos. De acordo com a pesquisa, o fato de ter amizades sólidas com os colegas de escritório aumenta em cinquenta por cento a satisfação do empregado. Em plena concordância, os três comensais, repletos de dados, se esforçavam em lecionar para o estrangeiro os ditos benefícios de um bom círculo de amizade no trabalho – e o estrangeiro, já acostumado à força deste discurso, achava tão somente estranho e ainda preferiria não se imiscuir naquelas linhas – das quais, agora, tal qual um nômade que não vê as pedras que delimitam territórios, já quase não sentia mais o peso.

Mas os discursos não davam trégua: afinal, dizia o enfático empresário, a maior parte das pessoas passa no trabalho mais de dois terços do tempo em que está acordada. Aqueles que trabalham fora de casa, ressaltava ele, costumam inclusive conviver mais com os colegas do que com a própria família. Portanto, ter alguém com quem conversar, trocar confidências, pedir conselhos ou mesmo partilhar um olhar de cumplicidade faz toda a diferença. A advogada voltava à carga, dizendo que amigos têm a capacidade de inspirar e instigar o outro, seja para desenvolver talentos pessoais, seja para fazê-los perceber as próprias habilidades. O estrangeiro não sabia bem os motivos, mas a hora do almoço parecia o momento ideal no qual aqueles profissionais gostariam de lhe convencer a participar de um mundo sob o qual tudo era negócio e negociata, mercado e mercadoria: eram discursos de religiosos, convocando à conversão de tudo que se move ao maquinário sacro. Segundo aquele discurso de dia-a-dia, estudos relevantes – não

lembrava onde os havia visto, mas tinha certeza de que eram confiáveis – mostram que o chamado efeito bebedouro – ou seja, o ato de trocar opiniões com o colega fora da sala – é um grande manancial de ideias. Em um outro estudo, realizado com engenheiros, pesquisadores descobriram que oitenta por cento das novas sugestões são resultado de um contato amistoso ao vivo. A situação oposta tem efeitos negativos: a chance de quem não tem amigos no escritório se empenhar em um projeto é de uma em cada doze vezes.

Enquanto os comensais se empolgavam com o próprio discurso, a amizade empresarial parecia ao viajante um legítimo ato de biopoder: captava tudo, sempre em busca de uma maior produtividade. Isto parecia óbvio, já que, se o critério econômico deverá servir para a compreensão de fenômenos sociais e políticos diversos, a economia de mercado deve necessariamente funcionar como um princípio de inteligibilidade das relações sociais e dos comportamentos individuais. É o chamado capital humano: o homem torna-se capital para si mesmo. Tornando-se seu próprio recurso, deve esforçar-se ao máximo para retirar de si todo o lucro possível – e para isso as amizades eram sobremaneira importantes naquele estranho mundo ilhado e religioso no qual o viajante gostaria de impingir leveza.

Os comensais da hora do almoço pareciam muito próximos de todos aqueles sábios dos quais o estrangeiro estivera tão perto desde os primórdios da jornada. Seus discursos eram tão entusiasmados quanto repletos de certeza, apostando em amizades das quais o estrangeiro já tanto se aproximara e tanto se distanciara. Ocitocinas, bebedouros, redes sociais: tudo lhe parecia modulações diferentes de um grande maquinário que havia tempos lhe constrangia a existir – sob um império, porém, visto agora como as porosas fronteiras de um mundo onde as existências talvez pudessem fazer valer, justo nas amizades, as vidas tais quais obras de arte.

O estrangeiro ouvia tudo com leveza: o discurso, porém, não cessava. Segundo a advogada, ao versar sobre um grande amigo, os pesquisadores deste estudo referem-se a alguém com quem realmente se possa contar – e não a qualquer contato mais ou menos amistoso no ambiente laboral. Tal relação cria uma aura de segurança essencial para suportar as pressões profissionais cotidianas. Sem medo de errar, ela dizia que o amigo pode até desconhecer detalhes da vida íntima do outro, mas é um porto seguro para enfrentar as intempéries naturais de qualquer carreira. É o que eles, em um anglicismo

unísson, chamaram de workshop – um neologismo o qual associa diretamente trabalho e amizade: uma relação que significa mais do que um contato social, porém menos do que um amigo de infância. Diz ela: "É um fenômeno novo. Estabelece limites seguros em relações profundas. Acredito ser ainda melhor do que uma amizade tradicional, pois existe uma tênue distância que preserva o relacionamento das confusões trazidas pela intimidade completa³³⁸".

Eles tinham uma infinidade de dados a passar ao estrangeiro: haviam estudado bastante o tema da amizade, pois, segundo diziam, queriam extrair o máximo de suas próprias carreiras. Ensinavam que especialistas "afirmam que a amizade passa por uma tremenda crise de identidade. No passado, a diversão se dava na companhia da família em aniversários, casamentos, festas de Natal e almoços de domingo. Hoje, os parentes têm seus próprios problemas e os casamentos já não duram tanto tempo. O afeto dos amigos se tornou uma espécie de refúgio"³³⁹. Abriam-se mais asas: "Eles são importantes porque funcionam como uma válvula de escape. Lidar com coisas profundas o tempo todo é pesado demais. É ótimo ter alguém para pedir conselhos, mas não precisar convidá-lo para jantar", afirmara uma psicanalista³⁴⁰ em trabalho lido pelo empresário interessado em fazer de si mesmo uma mercadoria. Em um novo cálculo, dizia-se que talvez fossem necessários dezoito amigos para lidar com as pressões normais de um cotidiano de trabalho – e o estrangeiro, antes confuso com tantas exatidões desviantes, já debochava dos números que se apresentavam nesta conta que jamais fechava.

Os funcionários em horário de almoço, porém, eram unânimes em afirmar: certas amizades passaram a ter papel relevante no que se refere à ascensão profissional. Eles traziam o assunto de volta à tona em uma velocidade estonteante. Diziam que o importante é o que se chama de networking: uma maneira de as pessoas se ajudarem, como ocorre em tantas outras esferas da vida. Segundo eles, uma pesquisa envolvendo dezoito mil profissionais mostrara que quase metade das contratações foram realizadas através de indicações de conhecidos. Outro levantamento, lido por todos eles, apontou

³³⁸ idem, ibidem.

³³⁹ idem, ibidem.

³⁴⁰ idem, ibidem.

que setenta por cento das relocalizações de executivos se dão pela mesma via. "Entre duas pessoas com o mesmo currículo e competência, certamente quem veio indicado leva vantagem", afirmou um diretor de consultoria de recursos humanos o qual ouvira o papo alheio enquanto escolhia a sobremesa como quem escolhe amigos.

Não restava mais a menor dúvida: a relação de amizade havia sido modulada com fins pragmáticos e lucrativos naquela cidade tão estranha onde o estrangeiro dera de se perder. Ele já não se surpreendia – ao contrário, lhe parecia muito harmonioso – ver, na fila do caixa, o cheque de um banco no qual, logo após o nome do cliente, lia-se: amigo desde novembro de 2001. O portador, corretor de seguros, aliás, orgulhava-se de exercer uma profissão a qual tem mais do que clientes: tem amigos – e o cinismo da divulgação também não surpreendia o viajante. Todavia, a despeito de todo aquele arsenal dispositivo, o estrangeiro, cada vez mais leve e mais descrente de um mapa subjetivo que se fechava em modos de amizade os quais capturavam a existência em consumo, saúde e competição, via-se em dúvida ainda e, encorajado pelo arsenal clandestino que havia produzido, fazia a questão ininterruptamente retumbar: em que amizades apostar naquele mundo em guerra e em construção?

O estrangeiro não encaixava a amizade as tais virtudes: passeando havia já algum tempo por aquela estranha cidade, já acreditava que elas tinham tal flexibilidade que lhes era possível imputar tarefas na construção de um mundo – de vários mundos, talvez. Via os discursos se chocarem – a virtude, a retórica, a neuroquímica, a saúde, o capital humano – e entendia a amizade como algo, sempre, a ser construído ao mesmo tempo em que as apostas éticas se fazem vigentes. Não sossegava: era andando, tão curioso como sempre naquela jornada, que ele mais uma vez se perguntava: em que amizade apostar?

Era assim, de soslaio e à cata de amizades estranhas ao estranho mundo que se via modular, que ouvia alguém dizer: “Há frases insignificantes que têm tanto charme e

mostram tanta delicadeza que, imediatamente, você acha que aquela pessoa é sua, não no sentido de propriedade, mas é sua e você espera ser dela. Neste momento nasce a amizade. Há de fato uma questão de percepção. Perceber algo que lhe convém, que ensina, que abre e revela alguma coisa”. Abrir e revelar alguma coisa: abrir e revelar, talvez, a porosidade das fronteiras de um mundo que jamais se fechava. Mundo pleno de forças, mundo apto a que outras modulações pudessem se fazer, talvez, através de outras amizades.

Era no sono de banco de praça, sob um céu mais uma vez cheio de estrelas, que um sonho tão popular quanto didático advinha. Nele, o estrangeiro se via prestes a fazer o check in em um aeroporto reluzindo de novo. No derradeiro momento, porém, a reserva de assento que havia feito não era encontrada nos registros digitais do voo. Irritado, ele trata de tentar entrar no sistema da companhia aérea, mas não consegue recordar sua senha de acesso. Certo de que havia feito a aquisição da passagem corretamente, busca acessar o próprio e-mail a fim de verificar os dados, mas também já não lembra como fazer para enfiar-se nos registros digitais. Sob a fluidez daqueles códigos cifrados, a consequência era de que não poderia entrar no voo e no sistema – e não poder entrar era um pesadelo terrível.

Era um pesadelo o qual, porém, virava sonho rapidamente tão logo o estrangeiro acordava. Ele lembrava-se de outras modulações históricas, segundo as quais aqueles que não estavam adequados à normalidade eram postos em instituições a fim de serem corrigidos: tempos pesados da disciplina. Sob o sonho, dava-se conta que o maquinário social vigente naquela viagem era justamente oposto: empreendia-se a tarefa de cada qual a fim de que, com as senhas de acesso, pudessem entrar em um mundo quase insuportável – e junto as amizades feitas senhas muita coisa já havia se dado. Despertar do pesadelo que se fazia sonho lhe fazia novamente lembrar-se de uma ditosa clandestinidade, na qual a impossibilidade de matrícula nas impossibilidades de uso de uma religião totalitária e voraz poderia ser vista como uma atitude quase artística.

Se talvez não quisesse entrar, porém, o estrangeiro tinha a certeza de não querer sair daquele mundo. Tal qual os nômades do império chinês, o que ele queria era persistir na

habitação estranha a um estranho mundo – uma habitação, portanto, clandestina. Seguir habitando aqueles códigos, interrogando e desdobrando suas modulações, cultivando ervas daninhas e tratando de abrir espaço e valorizar as possibilidades de amizades e mundos nos quais vigissem a ética de uma distância radical, a ética de uma vida a ser criada como obra de arte justamente através das amizades. Era tão somente esta intenção de persistência clandestina em relação à entrada nos códigos que o fazia repetir a pergunta: em que amizades apostar naquele mundo ainda em guerra, ruína e construção?

Após o pesadelo que virava sonho, o viajante já podia finalmente se dar conta de algo que supunha havia muito tempo: aquele lugar estranhíssimo por onde viajava nunca lhe fora estranho – e nele, evidentemente, o viajante também não era estranho. Ao contrário, era onde sempre estivera: eram aquelas as linhas as quais sempre o fizeram existir – desde antes de seu nascimento até o momento em que mais uma vez se punha a andar. Tramas mais ou menos fascistas que, moldando amizades junto a um potente maquinário, não mais se viam distantes: ao contrário, era o fascismo que o atravessava e o fazia existir. Eram, portanto, tais linhas as que se faziam importantes de conjurar na construção das tais amizades outras³⁴¹ que ele gostaria de, a partir da viagem, saber criar – para, no limite, outro mundo e outro si também criar. Reconhecendo-se partícipe nativo de tudo aquilo que havia vivido, não lhe cabia fazer outra coisa se não se perguntar: como parar a máquina governamental e religiosa tão azeitada naquele território o qual parece ter convocado e atraído todas as linhas de força da política e da ética da amizade? Como, afinal, fazer acontecer naquele mesmo território uma política e uma ética de uma outra amizade? De novo: em que amizade apostar?

O estrangeiro – agora reconhecendo-se nativo em sua própria estrangeiridade – tinha em mente um modo de comunidade cuja divisão e partilha fosse puramente existencial. Ou seja, uma comunidade em que a política seja a amizade³⁴² – mas não

³⁴¹ Foucault, 1984.

³⁴² Scramin e Honesko, 2009.

aquelas modulações de amizade com as quais vinha taciturnamente esbarrando naquela viagem por entre sábios e mercadores da existência. Se, conforme já sabia, profanar era “assumir a vida como um jogo o qual retira as coisas da esfera do sagrado”³⁴³, o alerta que aquelas amizades feitas vitamina e negociata faziam era para o fato de pouco viger uma arte de viver – arte de viver que era o espaço da mais séria e mais alegre profanação da vida. Ele já visava uma arte e uma amizade infantis, conforme anunciado pelo profeta de praça pública dias atrás em sua jornada: de camelo em leão, de leão em criança – e, finalmente infantil, uma outra amizade em um mundo outro. Amizade necessariamente clandestina, amizade noturna prenhe de uma comunidade que vem – dita que vem não por estar à espreita em um futuro utópico, mas por estar nas sombras ainda não iluminadas pelos saberes ciumentos do presente. Era, enfim, de um cuidado de si que se tratava: algo que, arrancado dos gregos, ajudasse a conjurar este mundo repleto de vetores que, sob dispositivos, estancavam modos de existência. Era, pois, a invenção de outro mundo, a fim de que uma ética e uma estética de si pudessem consistir na amizade, impedindo que o mapa da religião do capital se fechasse e fechasse a vida: a isto valorizar, a isto abrir espaço era a tarefa de quem, nativo e estrangeiro, se poria doravante a fazer da amizade o dispositivo anti-dispositivo de conjuração de um império tão poderoso quanto vazado.

Deambulando e lendo conceitos de chamas e cristais, ressaltava ao estrangeiro uma curiosa assertiva a qual transpunha à caderneta que levava a tiracolo: “Por outro lado, e inversamente, eu diria que, se agora me interesse de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social”³⁴⁴.

Seria este um recuo gaguejante de Foucault?

³⁴³ Assmann, 2007, p. 13.

³⁴⁴ 2006b, p. 276.

O viajante imaginava que alguns dos tais modos talvez fossem de fato propostos, sugeridos, impostos por determinada cultura, sociedade ou grupo social: dispositivos eletivos nos quais cada qual fabricava a si mesmo. Achava, porém, que sob a lógica profana e infantil de uma amizade feita dispositivo anti-dispositivo, era necessário não sabê-lo, tomando a amizade como dimensão de uma radical inventividade de existências inauditas.

Por isso era importante arrancar dos tais dispositivos a possibilidade de uso das amizades que em um momento imponderável as capturaram quase definitivamente. Era necessário ousar profanar o improfanável território³⁴⁵, dando à amizade e ao mundo a abertura sólida e sombria da arte da existência, mantendo as coisas exatamente como são, apenas e radicalmente um pouco fora do lugar – sempre embaralhadas e à mercê daquilo que ainda não houve. Talvez fosse tão somente esta outra amizade que pudesse conjurar o modo pesado e seco como se arquitetava aquele mundo no qual sempre se perdera o estrangeiro. Tão longe e tão perto dos códigos, restava-lhe reincidir nas questões: restava-lhe a persistência de invasão estrangeiro em um mundo que se fazia quadriculando vidas e amizades – e o resto era perfumaria.

Era aquela amizade na qual o estrangeiro por ora podia apostar: pululando rara e invisível, impedia qualquer fechamento de mapa em quietudes quaisquer. Eram, por outra, estratégias de amizade as quais davam-se a abrir o mapa de fronteiras encasteladas em reforços identitários que só faziam repetir o mesmo pelo mesmo. A amizade que ele tanto buscara mantinha a instabilidade das coisas – operando sutilmente a possibilidade de consecução de um jogo vital em que as invenções ainda não se haviam furtado à existência. Porém, sem ingenuidade – ao menos naquele momento – o estrangeiro sabia que naquele território no qual se perdera havia tempos – e o qual só agora percebia conhecer tão bem e há tanto tempo – a amizade não escaparia facilmente dos dendritos religiosos e imperiais. Não eram poucos os discursos que lhe ensinado isto.

Era aquele mundo, que se queria dia a dia mais sacro, repleto de muralhas tais quais a muralha da China. Era um mundo de fronteiras, as quais, no vocabulário filosófico,

³⁴⁵ Agamben, 2007, p. 79.

estabelecem uma metáfora que ao viajante parecia suficientemente clara e concreta, próxima a tudo aquilo que havia até então experienciado: sob uma certa acepção, fazer vigentes as fronteiras era “desenhar um traço em redor de algo dando-lhe uma forma bem definida, evitando que ele se espraie, se derrame em direção a um infinito onipotente”³⁴⁶. A fronteira – esta com a qual ele tantas e tantas vezes havia se encontrado, atento às amizades que estava em um passeio corrosivo – se prestava à contenção e à manutenção de algo, evitando que este algo – o indivíduo em seu castelo? – transborde: aquilo que se chamava fronteira definiria, pois, os limites e os contornos de um território, estabelecendo as limitações de um domínio. Não era à toa que o conceito de fronteira remetia a um contexto jurídico de delimitação territorial – entre a cidade e o campo, entre várias propriedades fundiárias, entre territórios nacionais, entre indivíduos quaisquer, entre amigos, afinal. Trata-se, pois, de uma linha a qual não pode ser transposta impunemente, aduana a qual demarca até onde pode ir cada qual – a fim, também, de que não perca a própria identidade em encontros e em misturas imprevisíveis.

Porém, ele também sabia que os limiares de onde os amantes e os amigos sugam suas forças não se haviam fechado naquele mundo ainda em guerra e em construção. Diferentemente das fronteiras – as quais com tanto afincos os dispositivos com os quais havia se encontrado ajudavam a produzir – o limiar cumpria uma função de transição: ou seja, permitir que se transite, sem grandes dificuldades, de um espaço diferente a outro. O limiar não opera tão somente a separação entre dois territórios – assim como o faz a fronteira –, mas possibilita justamente a transição entre dois territórios, sendo justamente esta característica – a possibilidade de transição e mudança àquele que por ele passa – o que o faz existir³⁴⁷. O limiar faz lembrar fluxos, contrafluxos, viagens e desejos³⁴⁸ – e talvez doravante pudesse fazer lembrar amizades nas quais habitassem a distância radical da presença de uma diferença, a possibilidade de se fazer da própria vida uma obra de arte em infantis dispositivos anti-dispositivos.

Não era, porém, à intersubjetividade – àquilo que se passa entre dois sujeitos, mas que jamais transversaliza o que quer que seja – que o estrangeiro se referia ao

³⁴⁶ Gagnebin, 2010, p. 13.

³⁴⁷ Collomb, 2010.

³⁴⁸ Gagnebin, 2010.

lembrar-se dos limiares. O ponto final desta noção de intersubjetividade é a potência da amizade como respeito à alteridade, o que lhe parece muito fraco se a intenção das amizades era conjurar a delimitação das fronteiras em um território repleto de vetores. Repetindo a pergunta que se fizera diversas vezes – em que amizade apostar? – talvez pudesse buscar junto ao limiar, quase no lado oposto à intersubjetividade, um viés dessubjetivante: uma ética do anônimo e do impessoal a qual suplantasse o mero respeito à diferença em um pulular de criações intermitentes em que já não houvesse as identidades ensimesmadas a serem respeitadas em sua propalada minoria ou maioria.

O estrangeiro recorria novamente à caderneta de anotações encarnadas. Relia que, na análise de Foucault – em esteira posteriormente seguida e atualizada por Agamben – a vida biológica ocupa cada vez mais o centro da vida política: é a politização da zoé. Zoé – vida biológica, o simples fato da vida – e bios – a vida política, a vida qualificada – tornam-se, através dos dispositivos, indiscerníveis. Neste processo violento que talvez seja um bom paradigma de compreensão daquilo que se passara na viagem, não caberia suprimir os dispositivos ou, de modo ingênuo, criar para eles um bom uso: urgia profaná-los em nome de uma amizade violenta a qual desafia as linhas duras desta subjetivação também violenta. Era hora de apostar em um choque de sabres.

Assim, o conceito de amizade que o estrangeiro tanto buscara poderia se aproximar de uma “des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si”³⁴⁹, o com-sentimento do puro fato do ser, a condissão que precede toda divisão, “porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida: gestos de amizade – pontuais, instáveis, impessoais, longínquos de toda interioridade, em um ponto já quase fora de um jogo de rentabilidades saudáveis identitárias. E é essa partilha sem objeto que constitui a política³⁵⁰ – ou a política da amizade com a qual, por ora, ele passaria a andar. Para tanto, o mundo em que é dado consumir as coisas – este no qual o estrangeiro se pusera em viagem e que sempre fora o seu – deveria, antes de tudo, ser cirurgicamente destruído, para que, em uma transformação assustadora sob os vapores da pólvora, o eu já não possa mais dizer eu – mas

³⁴⁹ Agamben, 2009, p. 90.

³⁵⁰ idem, *ibidem*.

a amizade possa, diferenciada, seguir cada vez mais e de modo menos submisso dizendo-se amizade.

Se de fato detectava-se naquela viagem a vigência de uma resignação a um curso inelutável da infelicidade, sob o ambíguo nome de progresso – uma necessidade para além da história da ocitocina, do silício, do network e de tantas outras apropriações típicas de uma modulação que clama por operatividade em tempo integral – detectava-se também algo que não poderia mais tomar em mãos sua história e agir sobre o presente e no presente, fixado-se ao passado e se abstendo de inventar o futuro³⁵¹. O estrangeiro visava uma destruição necessária, a sua própria destruição e, mais profundamente ainda, a destruição de um tempo e de um espaço que teriam a pretensão de se perpetuarem a si mesmos sob a alcunha de um final de história: era, sob as amizades, o apelo imperceptível e lancinante a que se interrompa o “escoamento moroso da infelicidade cotidiana, instaurando o perigoso transtorno da felicidade”³⁵² em um tempo e em um espaço – ou em uma viagem – ainda movediços: o resto eram as brechas não iluminadas das amizades contemporâneas e conterrâneas – a despeito de tudo aquilo que tanto brilhava sob as luzes dos ditadores sacros.

Era já nos derradeiros passos e olhares, ainda e sempre miúdos e convexos, que o estrangeiro deparava-se novamente com os mesmo monumentos com os quais se encontrara no início incerto da jornada naquela cidade então estranha e ora habitual. Vivia ali cotidianamente, conservando-se em um nível da vida o qual exclui a possibilidade de um começo³⁵³: tratava-se, pois, de uma experiência de viagem

³⁵¹ Gagnebin, 2005.

³⁵² idem, ibidem, pp. 128-129.

³⁵³ Blanchot, 2007.

cotidiana, a qual põe todos os acontecimentos sempre em meio ao andar – na qual, enfim, se está sempre no meio. Já se reconhecendo nativo de uma terra estrangeira e estrangeiro em uma terra nativa, aquele cotidiano tornava-se algo jamais visto uma primeira vez, mas sempre e especialmente revisto³⁵⁴.

Conforme supunha de antemão, a homenagem à guerra seguia brilhando, a homenagem à amizade seguia opaca: ele já não via problemas nesta dissimetria didática de luzes. Ao contrário, talvez lhe desagradassem justamente os focos cotidianos sob os quais se agitavam algumas amizades: os papelotes, a ocitocina, a gripe, a depressão, a rede de empregos. A poça de água que refletia a luz neon estava ainda no mesmo lugar e o avião de uma companhia aérea pedia mais uma autorização para aterrissar: talvez fosse ainda o mesmo mundo, a mesma cidade, talvez ele mesmo fosse o mesmo – mas já não poderia ter certeza, pois tudo já era diferente.

Todavia, não eram os monumentos que lhe interessavam sobremaneira no momento em que paradoxalmente se preparava para dar fim à viagem e nela eternamente permanecer: as vistas que se erguiam sobre os passos errantes seguiriam míopes, atentas à política invisível e radicalmente concreta a qual atualizava as forças do cotidiano e junto as quais um mundo infindo e tenso seguiria vigente e apto aos mais distintos abalos. Sob esta mirada, era de um mundo ainda em guerra e em construção que se tratava em um caráter tão inacabado quanto era possível nas questões que não cessavam de se produzir em cada canto do cotidiano. Se tudo parecia seguir igual sob as sombras dos monumentos, o caráter destrutivo da viagem, porém, parecia ter aberto espaço para que algo diferente pudesse acontecer – e de fato já acontecia. O estrangeiro repetia: era como se tudo já fosse diferente naquela cidade, naquele mundo e naquele si os quais, cultivando ervas daninhas na própria carne, tanto questionaram as amizades que lá se deram.

O estrangeiro – agora não mais viajante, mas para sempre estrangeiro àquela viagem que se desprendia dele como a folha de outono desprende-se do galho – dava-se a se perder novamente no próprio cotidiano, desta feita reinventando – ou apto a reinventar – os gestos de amizade impessoais com os quais aquilo que chamavam vida era moldado. Desviar minimamente da infernal luta de todos contra todos – do

³⁵⁴ idem, *ibidem*.

maquinário subjetivo no qual os modos de amizade eram parte importante e com os quais havia se deparado naquela jornada sem métrica. Ao contrário, tudo agora era amizade em um sentido controverso àquele: amizades conspiratórias as quais partilhavam a alegria de um mundo disponível a ser inventado. Era aquele modo de amizade que impedia que estas mesmas amizades de miúdas governamentalidades religiosas vigessem sem que fossem incomodadas pela ousadia de fazer da própria vida uma obra de arte. Tudo ao redor era igual, apenas um pouco diferente – e já era um outro mundo que existia, pois já eram outras amizades que existiam: era hora de a isto valorizar e a isto abrir espaço.

4. detrás da janela.

Determinar pontos, refazer o caminho, mirar o horizonte como quem já não sabe se é pampa, cidade ou mar – mas com a impressão de que é sempre e inevitavelmente mais: uma cidade ilhada cujos apelidos são mundo e vida. Nela, o ponto de onde se supõe a partida: um território, um emaranhado de incertezas, tempos e espaços específicos e quaisquer. Nela, o meio do caminho onde sempre se está: um território, um emaranhado de incertezas, tempos e espaços específicos e quaisquer. Nela, o ponto final aonde jamais se chega: um território, um emaranhado de incertezas, tempos e espaços específicos e quaisquer. Afinal, a tarefa ininterrupta de um mundo e uma vida a se construir.

A partida, o meio, a meta: um mundo e uma vida – uma geração, talvez. Justamente aquela da qual tantas vezes se disse ser e a qual se identificou como a geração de uma juventude sem causa, vivendo sob a sombra das dores e das delícias míticas daquela virtuosa quimera real que a antecedeu. Geração de uma juventude sem causa, porque, afinal, a geração que crescia após o declarado e espraiado fim da história – junto ao qual todas as batalhas já haviam sido desarmadas. Aquela geração que, nascida nos estertores da ditadura civil-militar brasileira, agradecia a tantos que batalharam pelo seu fim – e, também por isso, supostamente já não encontrava a solidez de um inimigo para democraticamente se contrapor. Geração curiosa: aquela que, ainda deslumbrada com a beleza dos ideais comunistas, sonhava com uma estética da igualdade – mas já nascera decepcionada e vacinada pela concretude das experiências lideradas por Joseph Stalin, Mao Tsé-Tung e Pol Pot. Aquela que, ao som comprimido e espetacular nos mp3 da vida, ainda tinha os mesmos ídolos de seus pais, via e revia o desbunde de Woodstock e do Flower Power – mas a qual nascera depois que o sonho já havia acabado, sobrando apenas como resíduos noturno e purpurinado no dial dos brechós radiofônicos que tocavam heróis que não mais morriam de overdose. Aquela que aos vinte anos se encantava com o rizoma, com o acontecimento e com o inconsciente maquínico – mas aos trinta já fazia de toda a filosofia da diferença um novo modo de extração da mais-valia criativa em estranhíssimos empreendimentos imateriais e lucrativos. Enfim, aquela geração cuja vida poderia e deveria, toda ela, ser sacralizada sob os auspícios da rentabilidade, já que, nela, cada qual deveria ser e era um frenético empresário de si.

A despeito de tudo isto, era uma geração que, criada distante dos templos fabris dos tempos modernos do trabalho em linhas fordistas de montagem, se prestava a tentar fazer da vida algo diferente da normalização e da normatização – normalização e normatização para as quais, inclusive, sequer era ininterruptamente instada. Geração, portanto, convidada e constrangida a criar-se a si, customizando as vestes com as quais se exibia e se protegia de tudo aquilo que não fosse eu em conversas sem interlocutores e cheias de espelhos.

Mas, nela e dela,urgia perguntar, ainda: o que fazer quando a competição já se dá em nome de quem produz prá si o melhor modo de existência? Era a justa vigente nos interstícios de um estado de coisas desta estranha juventude: competição para ver quem viaja melhor, competição para ver quem assiste aos melhores filmes, competição para ver que tem a vida mais bem sucedida, competição para ver quem compete menos. Era, enfim, a geração do *mise en scène* do si: dava-lhe gosto deslumbrar-se com os possíveis ofertados em prateleiras, achar o máximo a liberdade de escolher a cor da embalagem, adquirir subversão em dez prestações pelo mercado livre, coadunar com tudo o que seja necessário e tocar a vida sem se incomodar com operar a crítica a si e ao mundo: era a geração à qual bastava avançar.

Portanto, geração a qual vivia em um nivelamento universal e customizado sob a lei do capital, a qual ameaçava “transformar a experiência mais sublime numa nova mercadoria lucrativa”³⁵⁵ – e era sob este nivelamento que as amigas pareciam ser convocadas a existir naquele território. Naquele tempo e naquele espaço, o indivíduo tornava-se um elemento único e indiferente, dentre tantos outros elementos, no grande edifício das trocas mercantis – e o amigo, *idem*. Não era pequeno o risco de não se ousar mais experimentar a intensidade da vida como algo a ser delicadamente criado: vigia uma confusão de linhas de força na qual a multiplicidade da vida se transmutava em uma existência administrada – experiência de indiferenciação e indiferença singularizada em todo canto.

Era, pois, uma geração a qual, sob todas estas rubricas, talvez abanasse de bom grado as brasas de um mundo infernal e acreditasse piamente no fim da história que lhe era vendido: talvez seja a triste geração que se junta justamente a fim de operar este fim,

³⁵⁵ Gagnebin, 2010, p. 18.

ironicamente trajando as mesmas barbas e camisas de flanela trajadas por quem, décadas atrás, queria a revolução – desta feita, porém, produzidas com tecidos ecologicamente corretos e à venda nas vitrines de lojas descoladas e caríssimas. Sob tais vestes, era a geração que jamais se perguntava como emperrar ou sair da violenta máquina a qual lhe convidava a existir – e que, ao contrário, ininterruptamente a azeitava e nela tratava de tentar entrar a todo custo: geração funcionária do fim da história.

E?

Em *Os detetives selvagens*, o escritor latino-americano Roberto Bolaño³⁵⁶ narra a história de um grupo de poetas: eram os chamados realistas viscerais – mexicanos perdidos no México. Bêbados, pobres, ladrões de livros, caçados pela polícia, os poetas encarnavam a poesia que acreditava no mundo – e que pagava as contas de não se prestar à máquina do mercado. Desaparecida havia décadas, Cesárea Tinajero – a grande inspiração do grupo, a primeira realista visceral, misteriosa poeta da vanguarda mexicana no começo do século XX – era a busca mítica dos detetives. Eram os detetives de Bolaño, pois, laterais àqueles que – deslumbrados com personagens que iam de Michel Foucault a Mané Garrincha, de Gilles Deleuze a Nelson Cavaquinho, de Karl Marx ao Profeta Gentileza, de Franco Basaglia a Cara de Cavalo – também procuravam atualizar nas brumas incertas e constrangedoras do presente o passado imaculado de uma idealizada poesia incomparavelmente maior: os poetas de uma história que não poderia se fechar – mas que tristemente parecia cada vez mais próxima do fim.

Dos modos de se fazer poesia, o realista visceral Juan Garcia Madero ensaia em seu diário enigmas na forma de desenho: um mexicano visto de cima, um mexicano fumando cachimbo, um mexicano de triciclo. É assim que ele apresenta, após o frustrante encontro de alguns elementos do grupo com Cesárea Tinajero, um punhado de figuras às quais são seguidas da mesma pergunta: o que há detrás da janela? As respostas: detrás da janela havia uma estrela, detrás da janela havia um lençol estendido. Mas afinal, o que havia detrás da janela atrás da qual talvez não houvesse mais nada que não as fronteiras vazadas de uma moldura encarquilhada?

³⁵⁶ 2006.

O que havia, afinal, detrás da janela da geração do presente?

Em entrevista, Roberto Bolaño disse certa vez que gostava de jogar. Parafraseando o que dizia Che Guevara – aliás, outra das possíveis atualizações do presente nas brumas do passado de uma poesia sempre maior, já transfigurado em Homer Simpson e em Seu Madruga em camisetas orgulhosamente trajadas por jovens da geração do fim da história – sobre os aventureiros, afirmava acreditar haver dois tipos de jogadores: aqueles que se retiram e aqueles que não se retiram. Em outras palavras, há os que fingem apostar na vida e há os que apostam na vida. Isto, dizia Bolaño, é o que determina, finalmente, a natureza de todo jogo: é o que faz, afinal, com que o jogo seja um exercício de escravidão ou um exercício de liberdade. Era plenamente plausível recordar-se do debate entre o imperador dos tártaros e Marco Polo e de suas implicações na viagem de um estrangeiro que se perdera em seu próprio mundo: no inferno havia dois modos de não sofrer, radicalmente diferentes um do outro.

Estas janelas sob as quais os enigmas poéticos de Juan Garcia Madero apareciam eram um modo de ver o mundo: estas janelas eram um modo de jogar e, portanto, um modo de existir. Estas janelas eram uma carta de amor de Bolaño à sua geração – aquela outra, dos intelectuais latino-americanos fugidos de ditaduras de condor em busca de uma literatura ainda não inventada, os quais deparavam-se sem descanso com escombros e com cadáveres justamente onde gostariam de ver liberdade e poesia: junto às veias, eram os poetas das janelas abertas da América Latina – eram os poetas das janelas abertas de um mundo ainda apto a ser inventado.

Detrás da derradeira janela enigmática, onde supostamente não havia mais nada – porque toda abertura e toda saída já foram vedadas em uma micropolítica governamental e religiosa – poderia ainda haver uma aposta na vida como um exercício de liberdade: detrás da janela talvez houvesse um jogo em que mundos e amigos poderiam ser impiedosamente criados por aqueles que não desistiam de arriscar o prêmio sempre inconcluso de suas próprias vidas e de suas próprias gerações. Cada vez mais era hora de perguntar: em que amizade apostar neste mundo ainda em guerra, ruína e construção?

O estrangeiro partia – pouco importava como e para onde, desde que para muitos lugares. Desfeito o bloco de concreto, ele seguia sem ter nada a perder – conforme, aliás, sói ocorrer às boas viagens: ele sequer poderia retornar, descrente tanto da existência quanto das benesses de um legítimo ponto de partida. Desvanecido o rosto, sorria um sorriso tão novo quanto as pegadas que pesam e somem na areia, moldadas pela frágil identidade de um corpo e desfeitas pelas ondas do mar que é o mundo em construção. Eis a viagem, e era simplesmente uma vida que se ia – pouco importava como e para onde. A viagem parecia não existir mais: impressa em tinta ruim, desaparecia lentamente a fim de que outras passagens e narrativas pudessem advir. Instantes antes de entregar-se ao vento, certificava-se de que havia algo detrás das janelas ainda e sempre abertas da sua geração: vidas tais quais obras de artes, coadunadas à persistência de uma história que não se prestava à empáfia violenta, aleivosa e infernal de um ponto final.

5. referências.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios.* Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. *Profanações.* São Paulo: Boitempo, 2007.

ALBERONI, Francesco. *A amizade.* Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

ALVAREZ, Johnny e PASSOS, Eduardo. *Cartografar é habitar um território existencial.* Em: PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virginia e ESCÓSSIA, Liliana da (orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.* Porto Alegre: Sulina, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Livro VIII.* São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Ética a Nicômaco Livro IX.* São Paulo: Martin Claret, 2003.

ASSMANN, Selvino J. Em: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações.* São Paulo: Boitempo, 2007.

BALEIRO, Zeca. *Bienal. Álbum Vô Imbolá.* Deck Disc, 1999.

BAPTISTA, Luis Antonio. *Tartarugas e vira-latas em movimento: políticas da mobilidade na cidade.* Em: JACQUES, P. B. e BRITTO, F. D (orgs.). *Corporidade: debates, ações e articulações.* Salvador, EDUFBA, 2010.

_____. *O veludo, o vidro e o plástico: desigualdade e diversidade na metrópole.* Niterói: EdUFF, 2009.

_____. *A fábrica de interiores: a formação psi em questão.* Niterói: EdUFF, 2000.

BARROS, Manoel de. *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010.

_____. *Memórias inventadas – a segunda infância*. São Paulo: Editora Planeta, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. Em: Obras escolhidas, Volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Sobre o conceito de história*. Em: Obras escolhidas, Volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia*. Em: Obras escolhidas, Volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Em: Obras escolhidas, Volume 3. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BEY, Hakim. *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001.

BLANCHOT, Maurice. *A fala cotidiana*. Em: A conversa infinita 2: a experiência limite. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Pour l'amitié*. Farrago: Tours, 2000.

_____. *L'amitié*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

BOLAÑO, Roberto. *Os detetives selvagens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BORDES, Xavier. *Da amizade em Roma.* Em: Amigos & Inimigos: como identificá-los. São Paulo: Landy Editora, 2008.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas de Jorge Luis Borges, volume 2.* São Paulo: Globo, 2000.

BORGES, Jorge Luis e FERRARI, Osvaldo. *Sobre a amizade e outros diálogos.* São Paulo: Hedra, 2009.

BOSCO, Francisco. *Banalogias.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

BRANCO, Guilherme Castelo. *Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault.* Em: Albuquerque Júnior, Durval Muniz de, Veiga-Neto, Alfredo e Souza Filho, Alípio de (orgs.). *Cartografias de Foucault.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BRENTANO, Laura. *Orkut se renova e apresenta criação de círculos de amizade.* Retirado de <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2010/08/orkut-se-renova-e-apresenta-criacao-de-ciclos-de-amizade.html>. Acesso em 24/08/2010.

BUSCATO, Marcela, KARAM, Luiza e AYUB, Isabella. *Como fazer amigos de verdade em tempos de Facebook.* Em: Revista Época Número 749. ISSN 14155494. Setembro de 2012.

CALVINO, Italo. *Coleção de areia.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *As cidades invisíveis.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Por que ler os clássicos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANGUILHEM, Georges. *O que é a Psicologia?* Revista Tempo Brasileiro (30/31). Ano: 1972.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CHALITA, Gabriel. *Pedagogia da amizade – bullying: o sofrimento das vítimas e dos agressores*. São Paulo: Editora Gente, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. *A amizade*. São Paulo: Editora Escala, 2006.

COHEN-LÉVINAS, Danielle. *Entre eles – Maurice Blanchot e Emanuel Lévinas... Onde eles estão, chegar ao impossível*. Em: QUEIROZ, André; ALVIM, Luiza; OLIVEIRA, Nilson (orgs.). *Apenas Blanchot!* Rio de Janeiro: Pazulin Ed., 2008.

COELHO, Marcelo. *A amizade imperfeita*. Em: Novaes, Adauto (org.). *Vida vício virtude*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, Edições Sesc SP, 2009.

COLLOMB, Michel. *Limiars, aprendizagem e promessa em Infância em Berlim por volta de 1900*. Em: Otte, Georg; Sedlmayer, Sabrina; Cornelsen, Elcio (orgs.). *Limiars e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CORTÁZAR, Julio. *Rayuela*. Buenos Aires: Editora Alfaguara, 1996.

DAMIÃO, Carla Milani. *Sobre o declínio da “sinceridade”: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005a.

_____. *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pré-Textos, 2005b.

_____. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Em: Deux Régimes de Fous : textes et entretiens 1975-1995. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.

_____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2004.

DIÁRIO DO VALE. *Comércio tenta esquentar vendas com Dia do Amigo*. Retirado de: <http://diariodovale.uol.com.br/noticias/4,43528,Comercio-tenta-esquentar-vendas-com-Dia-do-Amigo.html#ixzz1ShE50UrY> Acesso em: 20/7/2011.

DISLAVO, David. *Redes sociais: o universo do encontro virtual*. Em: Revista *Mente e Cérebro*. Ano XVII. Número 208. Maio de 2010.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Felix Guattari: uma biografia cruzada.* Porto Alegre: Artmed, 2010.

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FONSECA, Tania Mara Galli. *Modos de trabalhar, modos de subjetivar como práticas sociais.* Em: ARANTES, Esther Maria M., NASCIMENTO, Maria Livia e FONSECA, Tania Mara Galli. *Práticas PSI inventando a vida.* Niterói: EdUFF, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A vida dos homens infâmes.* Em: Ditos e Escritos, volume IV. Estratégia Poder-Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Conversa com Michel Foucault.* Em: Ditos e Escritos, volume VI. Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Da amizade como modo de vida.* Em: Ditos e Escritos, volume VI. Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *O que é um autor?* Em: Ditos & Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *A vida: a experiência e a ciência.* Em: Ditos e Escritos volume II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A psicologia de 1850 a 1950.* Em: Ditos e Escritos volume I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. Em: Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. *Polêmica, política e problematização*. Em: Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006d.

_____. *A escrita de si*. Em: Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006e.

_____. *O uso dos prazeres e as técnicas de si*. Em: Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006f.

_____. *O cuidado com a verdade*. Em: Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006g.

_____. *O retorno da moral*. Em: Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006h.

_____. *Uma estética da existência*. Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006i.

_____. *Verdade, poder e si mesmo*. Ditos e Escritos volume V. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006j.

_____. *O que são as luzes?* Em: Ditos e Escritos, volume II. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*. Em: **Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul**. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *O olho do poder*. Em: **Foucault, Michel**. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Sobre a geografia*. Em: **Foucault, Michel**. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979b.

_____. *O nascimento da Medicina Social*. Em: **Foucault, Michel**. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979c.

FOUCAULT, Michel e DELEUZE, Gilles. *Os intelectuais e o poder.* Em: **Foucault, Michel.** *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREITAS, Romero. *No limiar do Lógos: mimesis, cidade e infância no pensamento de Walter Benjamin.* Em: Otte, Georg; Sedlmayer, Sabrina; Cornelsen, Elcio (orgs.). *Limiares e passagens em Walter Benjamin.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

GAGNEBIN, Jean-Marie. *Entre a vida e a morte.* Em: Otte, Georg; Sedlmayer, Sabrina; Cornelsen, Elcio (orgs.). *Limiares e passagens em Walter Benjamin.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *O método desviante.* Disponível em: <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2807,1.shl>. Acessado em 21/10/2009.

_____. *O olhar contido e o passo em falso.* Em: *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas.* v. 11, n.19, jan./jun. 2008.

_____. *As formas literárias da filosofia.* Em: *Lembrar esquecer.* São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Sete aulas sobre linguagem, história e memória.* Rio de Janeiro: Imago, 2005.

_____. *Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta.* Em: *Obras escolhidas, Volume 1.* São Paulo: Brasiliense, 1994.

GONÇALVES, Letícia. *Dia do amigo: oito benefícios que a amizade traz para sua vida.* Retirado de <http://msn.minhavidacom.br/conteudo/13143-Dia-do-amigo-oito->

beneficios-que-a-amizade-traz-para-sua-vida.htm?ordem=8#gal, Acesso em:
18/07/2011.

GROS, Frédéric. *Caminhar: uma filosofia*. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.

_____. *O cuidado de si em Michel Foucault*. Em: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Situação do curso*. Em: Foucault, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUATTARI, Felix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *As três ecologias*. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

HEMINGWAY, Ernest. *O velho e o mar*. Porto Alegre, RS: RBS, 2004.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JETTEN, Jolanda; HASLAM, Catherine; HASLAM, Alexander; BRANSCOMBE, Nyla. *O poder terapêutico dos grupos*. Em: Revista Mente e Cérebro. Ano XVII. Número 208. Maio de 2010.

KAFKA, Franz. *Durante a construção da muralha da China.* Em: *Narrativas do espólio.* São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

MAIRESSE, Denise. *Cartografia: do método à arte de fazer pesquisa.* Em: FONSECA, Tania Mara Galli e KIRTS, Patrícia Gomes. *Cartografias e devires: a construção do presente.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MELO, Itamar. *Confira dicas para aproveitar o melhor das amizades.* Retirado de: www.zerohora.com.br. Acesso em: 8/7/2012.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen. *Segmentariedades: passagens do Leme ao Pontal.* São Paulo: Editora Plêiade, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios. Volume 1.* São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

MOREIRA, Fernando. *Mais de 56% dos internautas usam redes sociais para espionar.* Retirado de: <http://oglobo.globo.com/blogs/pagenotfound/posts/2012/05/17/mais-de-56-dos-internautas-usam-redes-sociais-para-espionar-445653.asp>. Acesso em: 17/05/2012.

MOURA, Maria Lucia Seidl de. *Projetos de pesquisa: elaboração, redação e apresentação.* Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.

NEALON, Jeffrey. *Foucault beyond Foucault: power and its intensifications since 1984.* Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2008.

NEGRI, António. *Cinco lições sobre Império.* Rio de Janeiro: DP & A, 2003a.

_____. *Kairós, Alma Venus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. São Paulo: Edições e publicações Brasil Editora S. A., 1965.

_____. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

O GLOBO. *Conheça a Path, nova rede social na qual não se pode ter mais de 50 amigos*. Retirado de: <http://oglobo.globo.com/tecnologia/mat/2010/11/19/conheca-path-nova-rede-social-na-qual-nao-se-pode-ter-mais-de-50-amigos-923054482.asp>.

Acesso em: 19/11/2010.

_____. *Estimular o contato do parceiro com os amigos pode ser a solução para seu relacionamento*. Retirado de:

<http://oglobo.globo.com/vivermelhor/mulher/mat/2011/10/03/estimular-contato-do-parceiro-com-->

[samigospodesersoluçãoparaseurelacionamento2549000.asp#ixzz1Zkx0aPPZ](http://oglobo.globo.com/vivermelhor/mulher/mat/2011/10/03/estimular-contato-do-parceiro-com--samigospodesersoluçãoparaseurelacionamento2549000.asp#ixzz1Zkx0aPPZ). Acesso em: 3/10/2013.

OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

OLIVEIRA, Nilson. *Uma vida – noutra*. Em: QUEIROZ, André; ALVIM, Luiza; OLIVEIRA, Nilson (orgs.). *Apenas Blanchot!* Rio de Janeiro: Pazulin Ed., 2008.

ONFRAY, Michel. *Teoria da viagem: poética da geografia*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade.* São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

_____. *Amizade e estética da existência em Foucault.* Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PAIVA, Antonio Cristian Saraiva. *Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-fascista.* Em: **Albuquerque Júnior,** Durval Muniz de, **Veiga-Neto,** Alfredo e **Souza Filho,** Alípio de (orgs.). *Cartografias de Foucault.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PASSETTI, Edson. *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida.* São Paulo: Imaginário; CAPES, 2003.

PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virginia e ESCÓSSIA, Liliana da (orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.* Porto Alegre: Sulina, 2009.

PLATÃO. *Carta aos amigos (Carta VII).* Em: *Amigos & Inimigos: como identificá-los.* São Paulo: Landy Editora, 2008.

PLUTARCO. *Amigos e inimigos: como identificá-los.* Em: *Amigos & Inimigos: como identificá-los.* São Paulo: Landy Editora, 2008.

QUINTANA, Mário. *Apontamentos de história sobrenatural.* São Paulo: Globo, 2005.

RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas. *O conceito de biopoder hoje.* Em: *Política e trabalho.* Revista de Ciências Sociais no. 24 Abril de 2006 - p. 27-57 ISSN

0104-8015. Disponível em [http://pt.scribd.com/doc/56285092/O-Conceito-de-Biopoder-
Hoje-Rabinow-Paul-Rose-Nikolas](http://pt.scribd.com/doc/56285092/O-Conceito-de-Biopoder-
Hoje-Rabinow-Paul-Rose-Nikolas). Acesso em: 12/02/2012.

RAMIL, Vitor. *A estética do frio: conferência de Genebra = L'Esthétique Du froid: conférence de Genève*. Porto Alegre: Satolep, 2004.

RAZAC, Olivier. *Avec Foucault Après Foucault: disséquer la société de controle*. Paris: L'Harmattan, 2008.

RODRIGUES, Ana Cabral. *Subjetividades e espaços: narrativas incompletas*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2006. Disponível em: http://www.slab.uff.br/dissertacoes/2006/Ana_Rodrigues.pdf Acesso em: 27/06/2010.

SARAMAGO, José. *Caim: romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SARLO, Beatriz. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

SCRAMIN, Susana e HONESKO, Vinicius Nicastró. *Apresentação*. Em: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

STAROBINSKI, Jean. *É possível definir o ensaio?* Em: Remate de Males. Volume 32, número 2: Da utopia à ficção científica. ISSN: 0103-183X. Campinas: Unicamp, 2012.

TANIZAKI, Junichiro. *Em louvor da sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

VERÍSSIMO, Luis Fernando. *O mundo é bárbaro e o que nós temos a ver com isso.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

VILELA, Iara e PETRÓ, Gustavo. *Mulher que tem 5 mil amigos no Facebook não conhece nem a metade.* Disponível em:
<http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2012/05/mulher-que-tem-5-mil-amigos-no-facebook-nao-conhece-nem-metade.html>. Acesso: 30/05/2012.

Filmografia.

BERTOLUCCI, Bernardo. *O céu que nos protege.* Itália/Inglaterra, 1990.

CAMPANELLA, Juan José. *Luna de Avellaneda.* Argentina/Espanha, 2004.

GATLIF, Tony. *Exílios.* França, 2004.

OLIVEIRA, Roberto de. *Chico Buarque: Meu caro amigo.* Brasil, 2005.