



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS
PROGEL

HELITÂNIA DOS SANTOS PEREIRA

**UM *BANQUETE* NOS TEMPOS LÍQUIDOS: O AMOR E A AMIZADE
NO ROMANCE *OS ÍNTIMOS*, DE INÊS PEDROSA**

Feira de Santana, BA
2014

HELITÂNIA DOS SANTOS PEREIRA

**UM *BANQUETE* NOS TEMPOS LÍQUIDOS: O AMOR E A AMIZADE
NO ROMANCE *OS ÍNTIMOS*, DE INÊS PEDROSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Estadual de Feira de Santana como requisito final para obtenção do título de Mestra em Literatura.

Orientadora: Prof.^a Dra.^a Alessandra Leila Borges Gomes.

Feira de Santana, BA
2014

Ficha Catalográfica – Biblioteca Central Julieta Carteado

P491b Pereira, Helitânia dos Santos
Um *Banquete* nos tempos líquidos : o amor e a amizade no romance *Os Íntimos*, de Inês Pedrosa / Helitânia dos Santos Pereira. – Feira de Santana, 2014.
105 f.

Orientadora: Alessandra Leila Borges Gomes.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2014.

1. Literatura portuguesa – Estudo e crítica. 2. Amor – Aspectos sociais. 3. Pedrosa, Inês – Crítica e interpretação. I. Gomes, Alessandra Leila Borges, orient. II. Universidade Estadual de Feira de Santana. III. Título.

CDU: 869.0-31.09

HELITÂNIA DOS SANTOS PEREIRA

**UM *BANQUETE* NOS TEMPOS LÍQUIDOS: O AMOR E A AMIZADE
NO ROMANCE *OS ÍNTIMOS*, DE INÊS PEDROSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, como requisito para obtenção do título de Mestra em Literatura e Diversidade Cultural.

Aprovada em 18 de agosto de 2014.

Prof.^a Dr.^a Alessandra Leila Borges Gomes
Orientadora – UEFS

Prof. Dr. Márcio Muniz (UFBA)

Prof. Dr. Francisco Lima (UEFS)

Dedico as alegrias pela conclusão desta etapa aos amores
que me deram vida:
Pai e mãe (ouro de mina), “se eu tivesse mais alma pra
dar, eu daria”.

AGRADECIMENTOS

Atingir uma meta é, sem sombra de dúvidas, o sentimento mais gratificante que o ser humano pode experimentar. É um dos poucos instantes de plenitude em que a vida se enche de sentido e cor. Concluir este trabalho não teria sido possível, contudo, sem a contribuição e o apoio de tantas pessoas que construíram comigo esse momento.

Ao sublime Amor

Agradeço à comunidade celestial, a quem devo tudo o que sou: o Pai criador, pelo dom da vida; o Filho que se fez homem, presença perfeita e real em todos os instantes do meu existir; o Espírito iluminador, por me conceder a graça de mais uma realização. A esse Deus todo amor e toda bondade, glórias sejam sempre dadas!

Ao amor-família:

Aos meus pais... “esse imenso, desmedido amor!”

À minha mãe, Olga, pelas preces elevadas aos céus pedindo para mim proteção e luz; pelo cuidado constante, pelos cafés da manhã levados na cama nos dias em que escrever era a coisa mais importante de todas; e por me mandar dormir quando já era tarde ou quando a minha expressão denotava mais cansaço que inspiração... Amo-te para além da vida, minha mãe! Amor imorredouro!;

Ao meu pai, Affonso, de quem devo ter herdado a paixão pelas letras; grande incentivador, sempre preocupado em tornar o ambiente propício para os meus estudos, zelador do silêncio, da boa iluminação e até da necessidade de adotar uma postura corporal adequada durante as leituras. Que as minhas realizações sejam vossas;

Aos meus irmãos, Anderson e Alex, os outros galhos da árvore família, que participam de bem perto das minhas lutas e vibram com as minhas conquistas;

Aos vínculos institucionais

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Álex Leila, exemplo de compromisso e seriedade, pela confiança depositada, pelas leituras atenciosas ao meu texto, as sugestões sempre sagazes e a prontidão durante todo o percurso, meu muito obrigada;

Aos professores que compuseram a banca de qualificação:

Prof.^a Dr.^a Alana Freitas, inspiradora, que me apresentou à literatura portuguesa ainda na graduação; pela leitura atenta e sensível e pelos encaminhamentos seguros que fez ao meu texto;

Ao Prof. Dr. Francisco Lima, grande mestre, por ter apontado aspectos basilares para o bom desenvolvimento do meu trabalho. Espero ter correspondido às inestimáveis contribuições de vocês;

Aos professores de todas as disciplinas, pela riqueza das discussões, pelo saber compartilhado, pelo convívio, pelos conselhos, por exercerem essa tão grandiosa missão;

Aos funcionários do prédio da pós-graduação, na pessoa de dona Branca, pelo zelo e dedicação para que tudo esteja em perfeitas condições e pelo afetuoso “Deus acompanhe” quando me via sair de mochila nas costas e braços cheios de livros;

Aos meus muito caros colegas de turma, em especial, Mary Barbosa, alegre reencontro da graduação; Nanda, a quem muitas vezes confidenciei o medo de não conseguir chegar; Gleide e Gilson, garantidores do riso; Vel, Roberto e Vanessa, parceiros de viagem; Meg e Angélica, companhias nas idas para a rodoviária; Aquilino e demais participantes das *Tiurias de quinta*, momentos ímpares; Paula e Mariana Paim, as outras amantes do amor e todos os outros que, de alguma forma, fizeram dessa uma trajetória enriquecedora e exitosa. Foi muito bom estar com todos vocês!

Aos amores amigos...

A Elis Franco, pessoa que acreditou antes de mim que seria possível ingressar no mestrado de Literatura após ter concluído uma Especialização em Linguística; por avisar-me sobre a seleção, emprestar-me seus livros e por ter conferido os resultados de cada uma das etapas até a notícia final. Você foi fundamental para que tudo isso acontecesse;

A Sandra e Tati, que me permitiram permanecer em sua casa durante o período de cumprimento das disciplinas; pelas conversas animadas noite adentro e os cafés que se tornaram a cada semana mais requintados. Meu muitíssimo obrigada;

A Déa, presença amiga desde a graduação, que me inspira pelo exemplo de força e perseverança, pela palavra sempre firme e pelo incentivo de sempre;

Ao Prof. Dr. Antônio Gabriel, pelas conversas-aula que aconteciam em qualquer lugar que nos encontrássemos na UEFS (biblioteca, cantina, pracinha, corredor, embaixo de qualquer árvore ou mesmo sob o forte sol). Obrigada pelo carinho e amizade;

Às amigas Prof.^a Dr.^a Ana Célia e Prof.^a Ms. Angélica Maria, as únicas pessoas cuja primeira pergunta nos nossos reencontros é “como vão os estudos?” ao invés de “já

casou?”. (Nada contra o casamento, mas, convenhamos, não é lá tão confortável dar conta do que não existe). Agradeço o incentivo e entusiasmo;

A William, pela torcida e apoio, pelo auxílio nas atividades gráficas e também pelos livros sugeridos e emprestados. Namastê!;

A Jan, amigo da Especialização, pelo apoio, presença e pela generosidade em revisar este trabalho. Muito obrigada, JanZito!

A Daniel Avelino, pelas sábias instruções acerca da Filosofia, pelas sugestões de leituras e por disponibilizar-me muitas delas. Shukran!;

A Fabi (de Desenho), Manu e Sol (Linguística) e Jó (Literatura UNEB) embora tenhamos trilhado caminhos diferentes, compartilhamos juntos das ansiedades pelo ingresso no Mestrado... e conseguimos!;

Aos amigos do CELEM-Saubara, em particular, Mércia e Dri, e aos da SEDUCS (Secretaria de Educação de Saubara), Diego, Rose, Israel, Mila, Gabi e Anthony, pessoas que se tornaram mais que colegas e que, por isso, fazem do local de trabalho um lugar de alegres encontros. Obrigada pelo riso, pelo afeto e compreensão. Sem esses laços verdadeiros, certamente a tarefa de conciliar trabalho e estudos tornar-se-ia bem mais difícil;

Aos meus alunos e ex-alunos, que, sem saber, salvam meu dia quando me chamam do outro lado do corredor ou da rua para mostrar um coração com as mãos; ou quando se aproximam para um abraço afetuoso. Em meio a tanta agitação e cansaço, esse carinho é como um bálsamo;

Às sempre amigas do Quarto 3 da Residência Universitária (Juli, Tami, Lenna, Julie e Val) por preservarem o sentimento de irmandade mesmo depois de termo-nos dispersado; pela alegria dos reencontros, pela força nas dificuldades, por continuarmos dividindo as dores e as delícias mesmo distantes fisicamente.

Este trabalho, que põe em pauta o amor e a amizade seja uma homenagem a todos vocês.

“[...] É ele [o amor] que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; inculcando brandura e excluindo rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer; propício e bom; contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses; invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados”

Platão

RESUMO

Neste trabalho faz-se uma leitura das representações do amor e da amizade no romance *Os íntimos*, da escritora portuguesa contemporânea Inês Pedrosa. A obra retrata a amizade entre cinco homens que se reúnem para falar sobre temas diversos, principalmente o amor. Essa configuração da cena do romance faz recordar a clássica obra do filósofo Platão, *O Banquete*, primeiro e maior tratado sobre a natureza do amor. Pretende-se evidenciar como as representações literárias da obra em questão estão em consonância com as concepções presentes na chamada modernidade líquida. Para esta análise, realiza-se uma abordagem teórica das tendências da sociedade moderna a partir da teoria de Zigmunt Bauman, bem como um percurso histórico das concepções de amor, (May e Branden), amizade (Aristóteles e Cícero) e masculinidade (Courtine, Corbin, Vigarello, Oliveira e Nolasco) no sentido de melhor compreender as transformações que se fazem sentir nos tempos atuais (Paz, Zeldin, Giddens). Chama-se atenção para a polifonia das vozes enunciadoras do romance e a isso se relaciona o fato de ser a modernidade um palco onde convivem lado a lado concepções díspares.

Palavras-chave: Modernidade líquida. Inês Pedrosa. *Os íntimos*. Amizade. Amor.

ABSTRACT

This study makes a reading about love and friendship representations on the novel *The intimate*, by the contemporary portuguese writer Inês Pedrosa. The work portrays the friendship between five men who meet to talk about several topics, especially love. This configuration of the novel's scene recalls the classic work of Plato, *The Banquet*, the first and greatest treatise about the love's nature. It is intended to show how the literary representations of the work in question are in line with the present concepts in the so called liquid modernity. For this analysis, was taken a theoretical approach of the modern society trends from the Zigmunt Bauman's theory, as well as a historical path about conceptions of love (May and Branden), friendship (Aristotle and Cicero) and masculinity (Courtine, Corbin, Vigarello, Oliveira and Nolasco) in the sense to better understand the transformations that are felt in current times (Paz, Zeldin, Giddens). Necessary to draw attention to the polyphony of announcer voices of the novel and this relates the fact that modernity is a stage where live side by side disparate conceptions.

Keywords: Liquid modernity. Inês Pedrosa. *The intimate*. Friendship. Love.

SUMÁRIO

1 CUMPRIMENTOS	12
2 AO AMOR E À AMIZADE: O BRINDE	15
2.1 AMIZADE E MASCULINIDADE: A CONFIGURAÇÃO DE SUAS RELAÇÕES NA NARRATIVA DE INÊS PEDROSA	15
2.1.1 Um auxílio imprescindível: a amizade	15
2.1.2 O viril e o masculino: apogeu e declínio	19
2.2 CONCEPÇÕES DE AMOR: DAS SOCIEDADES TRIBAIS À MODERNIDADE LÍQUIDA	27
2.3 UMA NOVA CONFIGURAÇÃO SOCIOCULTURAL: OS TEMPOS LÍQUIDOS	33
3 “O BANQUETE”: CINCO VERSÕES PARA O AMOR	40
3.1 O ROMANCE: CONSIDERAÇÕES SOBRE O GÊNERO	40
3.2 O “LUGAR DE FALA” DA AUTORA: AMOR LUSITANO	44
3.3 CINCO MODOS DE AMAR: ANÁLISE DAS <i>PERSONAE</i> DO ROMANCE	47
3.3.1 Afonso, o narrador	48
3.3.2 Pedro, o repúdio às mulheres	54
3.3.3 Guilherme, “romântico e predador”	57
3.3.4 Augusto, o amadurecimento do amor	63
3.3.5 Felipe, “monogâmico obsessivo”	66
4 CONFABULAÇÕES EM TORNO DOS TEMPOS LÍQUIDOS	69
4.1 A AMIZADE NA SOCIEDADE DE MERCADO: UMA “ÁREA CINZENTA”	69
4.1.1 “Luluzinhas” e “Bolinhas”? : diferenças entre a amizade de homens e mulheres..	72
4.2 OS PAPEIS SOCIAIS DO HOMEM E DA MULHER NO SÉCULO XXI	77
4.2.1 “Relacionamentos puros”	77
4.2.2 A noção de família	81
4.2.3 Liberdade x promiscuidade: impasses	86
4.2.4 Mas afinal, o que é o amor?	90
4.2.4.1 O amor divino	93
4.2.4.2 O amor conjugal	95

4.4.4.3 Paternidade/maternidade: a eternidade do amor	96
5 DESPEDIDAS	99
REFERÊNCIAS	102

1 CUMPRIMENTOS

Amor e amizade, podemos afirmar, são as duas grandes forças que movem as relações humanas. Todas as grandes aventuras, as desventuras, conquistas e desastres acontecem em torno desses dois pilares: por existirem ou por carecerem. Na tradição literária, são inumeráveis as representações dessas temáticas que são, por isso, basilares. Para citar apenas alguns, como não lembrar a relação de Dr. Watson e Sherlock Holmes? Ou de Sancho Pança e Dom Quixote? Representações de amizades leais e cumplicidade devota. No campo do amor, quantos Romeus e Julietas, Abelardos e Heloíças e, para falarmos mais de perto, quantos Bentinhos e Capitus reinventados em tramas diversas, em dramas semelhantes e finais reconhecíveis? Tanto na arte quanto na vida há de se ter amor e amigos para que os enredos tenham sentido.

O romance *Os íntimos*, de Inês Pedrosa, traz à tona estas duas temáticas em planos diferentes: a amizade, sentimento que tão notoriamente liga as personagens a ponto de ser aludida no próprio título; e o amor, enquanto tema principal da conversa e da vivência das personagens. Afonso, Pedro, Filipe, Augusto e Guilherme reúnem-se num bar de Lisboa para conversar. São unidos por um forte laço de amizade e encontram uns nos outros o amparo de que necessitam para aliviar as tensões do dia a dia. A autora utiliza-se dessas cinco vozes para trazer à tona a abordagem de temas muito pertinentes no contexto da sociedade atual. No âmbito das discussões sobre as relações amorosas e humanas, a narrativa de Inês Pedrosa tem importância singular porque, de um lado, destaca a amizade entre um grupo de homens, de outro, traz a profundidade das reflexões acerca dos homens e mulheres contemporâneos, empreendidas durante a conversa. Assim como em *Os íntimos*, as demais obras de Pedrosa, sob perspectivas variadas, revelam um acentuado vigor para tratar de temáticas marcantes.

Falar da escrita de Inês Pedrosa é contemplar um dos modelos romanescos mais representativos da literatura portuguesa contemporânea. Dona de uma das vozes femininas de grande projeção no cenário literário português, Inês Margarida Pereira Pedrosa nasceu em Coimbra, em 15 de agosto de 1962. Iniciou seu percurso com as letras já aos 14 anos de idade, quando teve um texto publicado na revista *Crônica Feminina*. Aos 21 anos, começa a trabalhar como estagiária no periódico *O jornal* e, no ano seguinte, passa a ser redatora do *Jornal de Letras*. Seu primeiro livro data de 1991, e foi dedicado ao público infantil, intitulado *Mais Ninguém Tem*. Em 1992, escreve seu primeiro romance, *A instrução dos amantes*, que narra os impasses vividos por um grupo de jovens descobrindo os segredos da

vida e os mistérios do amor. Cinco anos mais tarde, lança o seu segundo romance, *Nas tuas mãos*. Nele, a autora traça um perfil das mudanças ocorridas nas últimas décadas da nação portuguesa por meio do registro das subjetividades de três mulheres de gerações diferentes: a avó, a mãe e a filha. Esse romance lhe rendeu o primeiro Prêmio Máxima de Literatura, mas é em 2003, com o lançamento de *Fazes-me falta*, que Inês Pedrosa ganha projeção como romancista de renome no cenário contemporâneo.

Tematizando dois assuntos de interesse universal, o amor e a morte, o enredo de *Fazes-me falta* é o diálogo entre duas personagens: uma feminina e uma masculina. A aceitação do público foi tanta que a obra já teve mais de 60 mil cópias vendidas. Ainda em 2003, a autora lança o livro de contos *Fica comigo esta noite*, conjunto de 12 histórias retratando temas caros aos dramas humanos contemporâneos. Inspirada nestas duas últimas obras citadas, Pedrosa estreia na dramaturgia com a peça *12 mulheres e uma cadela*, no ano de 2005. Em 2007, lança *A eternidade e o desejo*, romance ambientado no Brasil que refaz os caminhos percorridos pelo Padre Antonio Vieira. *Os íntimos*, de 2010 — que será abordado mais detalhadamente ao longo deste trabalho — vem coroar a sua trajetória de escritora já consagrada. Com ele, a autora conquista, pela segunda vez, o Prêmio Máxima da Literatura.

Dentre suas produções, figuram também biografias, coletâneas, publicações infanto-juvenis e antologias. Destas, cite-se a antologia *20 mulheres para o século XX*, publicada no ano 2000. A obra ressalta a importância de mulheres que se destacaram neste século, época crucial para a emancipação feminina. A publicação mais recente da autora é o romance *Dentro de ti ver o mar*, lançado em 2012, que traz à tona a questão da identidade. Atualmente, Inês Pedrosa é diretora da casa Fernando Pessoa, em Lisboa.

Voltem-se, pois, as atenções para o texto foco desta análise. Vão todos reunir-se para “o banquete”. Uma tasca de Lisboa em que as mesas são cobertas por folhas de papel pode não ser o ambiente mais propício para um banquete, (leia-se, episódio farto e pomposo), mas, o que ocorre em volta da mesa simples arranjada por Pedrosa, assemelha-se ao que fez Platão, ao reunir pensadores para apresentar suas ideias sobre a natureza do amor. Assim, a alusão a “banquete” no título deste trabalho aparece nestas duas acepções; ora alternada ora simultaneamente. Eis a razão destes “Cumprimentos”: o abraço ou o aperto de mãos que introduz os partícipes no contexto do encontro. Seja este o sentido destas palavras iniciais.

Após as saudações, o brinde é o primeiro ato num encontro entre amigos. No primeiro capítulo, este brinde é “Ao amor e à amizade”, conceitos primordiais para o estudo da obra. A noção de amizade é explorada sob os pontos de vista, principalmente, dos pensadores Aristóteles e Cícero. Sobre o amor, apresenta-se um percurso histórico deste conceito

articulado às deambulações dos significados diretamente relacionados a esta compreensão (família, papéis sociais do homem e da mulher, casamento). No sentido de melhor compreender as vozes dos enunciadores do romance, apresenta-se também a trajetória da noção de masculinidade/virilidade segundo pensadores contemporâneos. O capítulo encerra-se com uma breve explanação das características dos tempos atuais, denominado por Bauman de tempos líquidos, conceituação adotada neste trabalho.

No segundo capítulo tem-se o (duplo) banquete. Em Platão, foram as vozes de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Ágaton, Sócrates e Alcibíades que elucidaram, cada um a seu modo, a perspectiva do amor. Em Pedrosa, Afonso, Pedro, Guilherme, Augusto e Filipe o fazem de modo semelhante, ainda que não sistematicamente como n' *O Banquete*. Vale ressaltar que a aproximação entre as duas obras, neste trabalho, não quer evocar nenhuma outra afinidade senão a identidade temática e a similitude entre os sujeitos enunciadores (homens e com discursos polifônicos). As cinco personagens do romance representam cinco versões de mundo distintas. Polifônicas, estas vozes apresentam suas respectivas visões de amor e modos de vivenciar a amizade. Antes, porém, da explanação dos perfis das personagens, faz-se uma breve abordagem sobre o gênero romance, situando a obra de Pedrosa no rol mais amplo dos sentidos do gênero e delineando caminhos para a leitura da narrativa. Ainda neste capítulo, ressaltam-se aspectos da escrita da autora que estão intimamente ligados à sua posição de sujeito lusitano, constatando que desde a nomeação das personagens até a caracterização de ambientes, a obra está imbricada de relações com o sentimento telúrico, traço marcante dos autores portugueses.

O terceiro capítulo, “Confabulações em torno dos tempos líquidos”, situa a discussão nos tempos atuais. Na primeira seção, aborda-se a temática da amizade, os caracteres com que se veste na sociedade de consumo e as diferenças entre a amizade entre homens e a amizade entre mulheres, e na segunda seção são tratados os temas relativos ao amor: as novas concepções de relacionamento, a remodelação da noção de família e os impasses da liberdade sexual, ideal contemporâneo das relações amorosas. O capítulo termina com uma abordagem geral sobre o que é o amor. A partir de falas de personagens do romance à luz do pensamento de teóricos em diferentes tempos, busca-se não responder a essa questão, antes, reunir essas pontuações no intuito de, contemplando-as, vislumbrar possibilidades de vivenciar esse sentimento que, nos tempos atuais, escorre entre os dedos, cabeças e corpos dos homens líquidos.

2 AO AMOR E À AMIZADE: O BRINDE

2.1 AMIZADE E MASCULINIDADE: A CONFIGURAÇÃO DE SUAS RELAÇÕES NA NARRATIVA DE INÊS PEDROSA

2.1.1 Um auxílio imprescindível: a amizade

Ninguém optaria por viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens.
(ARISTÓTELES, 2007, p.235)

Elencado entre os temas mais produtivos da literatura de todos os tempos, a amizade é discutida desde a Antiguidade grega por Aristóteles. Pelo menos duas de suas obras tratam do assunto: a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco*. Aristóteles inicia o livro VIII da *Ética a Nicômaco* afirmando que a amizade “constitui uma das exigências mais imprescindíveis da vida” (ARISTÓTELES, 2007, p.235)¹. Dispondo que nenhum homem optaria por viver sem amigos, ele define amizade como sendo o querer para alguém o que se pensa ser bom ou o que ele pensa ser bom. Sendo a amizade um querer bem, tem-se que objetos inanimados não podem ser passíveis de amizade, pois não pode haver reciprocidade entre estes e os humanos. Assim, vê-se que a finalidade da amizade é o interesse do outro, não o próprio interesse.

Nesse sentido, passa a delimitar o campo das coisas passíveis de amor (*philia*)²: o que é bom ou o que é prazeroso ou o que é útil. A partir dessa percepção, Aristóteles distingue, então, três tipos de amizade: amizade segundo a utilidade, amizade segundo o prazer, e amizade segundo a virtude (que outros intérpretes irão traduzir como o próprio bem). Para Giannotti (1996), filósofo leitor de Aristóteles, esses três modos de amizade não são formas separadas, nem se pode encontrar diferenças fundamentais entre elas.

A amizade segundo o bem, para Aristóteles, seria a amizade perfeita – que já faz subentender a existência de amizades imperfeitas ou inferiores. Para ele, amizade perfeita é aquela que se dá entre indivíduos que são bons por natureza, pois eles desejam o bem entre si

¹ A obra de Aristóteles citada neste trabalho é uma reedição datada de 2007.

² *Philia* é a palavra grega que se traduz por amor-amizade. Assim como *eros* designa o amor erótico e *ágape* o amor universal. Essas categorias serão definidas mais detalhadamente ao longo do trabalho.

de forma natural, não de modo forçado, pois faz parte de suas naturezas serem bons. Nessa forma de amizade, “cada uma das partes recebe da outra benefícios idênticos ou similares, atitude correta que se espera de amigos” (ARISTÓTELES, 2007, p.241). Assinala ainda ser esse um tipo raro de *philia*, pois, além de serem poucos os indivíduos capazes de cultivá-la, ela demanda tempo e familiaridade bastantes para que ambos experimentem juntos de situações que provem serem dignos de tal afeição.

Por outro lado, as outras formas, embora pressuponham a bondade, o seu fim está situado na utilidade ou no prazer. Aqueles cuja amizade está pautada na utilidade que o amigo pode lhe ter não o amam por si mesmo, mas por aquilo que este pode proporcionar. Do mesmo modo, aqueles cuja amizade repousa sobre o prazer. Nesses casos, a ligação dos indivíduos subsiste apenas enquanto persistirem as forças motivadoras: utilidade ou prazer. Diz ainda que a amizade segundo a utilidade é mais suscetível de ocorrer entre as pessoas mais velhas e aquelas para as quais o maior objetivo de vida é o ganho. Estas costumam construir vínculos em busca de adquirir vantagens. Já os jovens são propensos a desenvolver a amizade segundo o prazer, uma vez que essa é a fase da vida na qual se busca com mais vigor a vivência de emoções.

Numa análise do pensamento aristotélico acerca da amizade, Gianotti (1996) ressalta a importância desta para o autoconhecimento:

[...] Assim como, quando queremos ver nosso próprio rosto, nós o vemos olhando no espelho, de modo semelhante também, quando queremos conhecermos a nós mesmos, poderemos conhecer-nos olhando para o amigo. Pois o amigo é, como dizemos, um outro eu. Se é então agradável conhecer-se a si mesmo e não é possível ter esse conhecimento sem um outro como amigo, o autossuficiente precisa da amizade para a si mesmo conhecer-se (GIANNOTTI, 1996, p. 175).

Tem-se, portanto, que o amigo funciona como um outro eu. A reciprocidade da relação faz com que a identificação seja tal que é possível conhecer-se através do outro. O encontro de amigos, para esse autor, é uma dádiva da divindade. Ele afirma que há uma tendência natural de semelhantes irem ao encontro de semelhantes, guiados pela divindade. Nesse sentido, para Aristóteles, a amizade, ou a perfeita *philia*, tem um valor superior até mesmo às uniões que envolvem o vínculo sexual. Aquela, seria a forma suprema de amor, uma vez que nesta a aproximação dos amantes é motivada pela esperança de prazer, e não pela simples e gratuita identificação.

É importante frisar, nesta concepção de Aristóteles, o conceito atribuído à ideia de semelhança. Esta noção não está ligada somente às virtudes, “mas também seu status social, bem como todos os prazeres e vantagens que proporcionam um ao outro” (MAY, 2012, p.86). Logo, ao grupo de semelhantes estariam excluídos homem e mulher (pois se acreditava ser a mulher eticamente inferior ao homem), pais e filhos, senhor e servo. Isso implica dizer que entre estes, a amizade não poderia, sob nenhuma hipótese, acontecer.

Há, no entanto, alguns pensadores que vão de encontro a esse postulado aristotélico acerca da amizade. De acordo com o levantamento de Simon May (2012), românticos como Rousseau, cristãos como Santo Agostinho e pessimistas como Proust apregoam que a amizade é uma espécie débil de amor; uma distração do amor espiritual. Essa divergência, segundo o autor, não foi resolvida até hoje. Ele conclui explicando que o amor erótico e o amor amizade são duas espécies muito distintas entre si. Prova disso pode ser percebido na questão da reciprocidade: é admissível a existência de amor não correspondido; a amizade, no entanto, para sê-lo, precisa ser retribuída.

Do lado romano, outro pensador que trata do tema da amizade é o filósofo Cícero. Para esse pensador, a amizade é um atributo próprio do ser social. Dessa forma, há uma tendência inata à aproximação entre os indivíduos, quer esses partilhem de pensamentos ou experiências parecidas, quer sejam completamente diferentes uns dos outros. Trata-se de uma aproximação que, segundo o autor latino, é “um acordo benevolente e afetuoso entre todas as coisas divinas e humanas” (CÍCERO, s/d, p.36). O pensador afirma, ainda, que a amizade é uma “benquerença mútua”, capaz de enobrecer e felicitar a vida. Nas palavras de Cícero, “é difícil tolerar a adversidade sem aquela pessoa para a qual ela é mais penosa que para nós mesmos” (CÍCERO, s/d, p.37). Tal concepção de afeto demonstra o forte vínculo solidário que vigora entre as pessoas ligadas por laços de amizade. Por essa visão, o amigo vive a vida do outro como se fosse a sua mesma, de forma a experimentar os dissabores por ele vivenciados com a mesma profundidade daquele que os sente, pensamento esse que se assemelha ao postulado aristotélico.

Cícero assinala, portanto, que a virtude é condição necessária para existir amizade. Se ser amigo é expressão de benevolência, um espírito vicioso não estaria apto para ser ou ter amigos. Por outro lado, afirma que sem benevolência e amizade nem as famílias nem as cidades poderiam subsistir. Logo, as virtudes seriam a condição básica para a persistência da vida em sociedade e a mola propulsora de todos os benéficos efeitos da amizade. O amigo liga-se a outro sem nenhuma expectativa de vir a receber algo em troca. Isto é, segundo essa concepção, a amizade não deve ser interesseira. Nas palavras de Cícero:

Assim da amizade captam-se os maiores benefícios porque sua verdadeira e sólida origem está na natureza e não na fraqueza. Fosse verdade que o interesse sustenta a amizade, desfeito que ele fosse, também cessaria a amizade, mas, como a natureza não pode sofrer mudança, então por tal razão as amizades autênticas são eternas (CÍCERO, s/d, p.44).

Não obstante defender a eternidade da amizade quando autêntica, o filósofo considera os casos em que esta é posta em risco. Para ele, a cobiça de riquezas é a maior causa de contendas entre amigos. O desejo exacerbado de possuir bens pode levar o indivíduo a atos inimagináveis, podendo mesmo fazê-lo desconsiderar relações em que se verifica estreita amizade.

Outro vício que pode vir a contaminar as relações entre amigos é quando uma das partes impõe à outra situações delicadas que exigem ações capazes de ferir a moral ou ultrapassar as barreiras do bem. Daí, Cícero assevera que é uma lei da amizade “apenas pedir a nossos amigos coisa honesta.” (CÍCERO, s/d, p.50). Nesse sentido, o pensador romano ressalta a necessidade de privilegiar a autoridade quando for necessário dispensar bons conselhos em forma de admoestações. Para repreender o amigo, vale até mesmo o uso da severidade, desde que essa atitude vise reconduzir o outro a práticas virtuosas. Uma única situação é considerada digna de exceção a essa regra:

Se, eventualmente, ocorrer a necessidade de prestar assistência a amigos envoltos em situação difícil pelas conjunturas da vida, nas quais estão em jogo ou a vida mesma ou a fama, então é exequível um desvio da reta, desde que não resulte daí um cúmulo de insanidade. É quando se pode fazer alguma exceção à amizade (CÍCERO, s/d, p.61).

Percebe-se com isso que a preservação da vida e da fama tem prioridade nas relações de amizade. Quando essas estão em risco, é permissível ao amigo ser complacente com desvios à virtude, mas, para enfatizar que essas práticas não devem ser rotineiras, o filósofo estabelece que os bons não podem ser amigos dos maus e nem os maus dos bons. A diferença de costumes entre eles conduzi-los-ia a conflitos constantes e exigiria a prática de atitudes desviantes em ritmo prejudicial.

Por fim, Cícero discorre sobre os meios de se conservarem as amizades. É necessário, antes de tudo, fugir do demasiado apego afetivo. Isso pode fazer com que o amigo dispense conselhos que impeçam o outro de seguir o seu destino, o que “demonstra uma natureza

enferma e frouxa, além de inadequada para a amizade.” (CÍCERO, s/d, p.72). Aconselha, também, que a admoestação seja isenta de aspereza e a repreensão, livre de ofensa, fatores passíveis de pôr termo às amizades. Infere-se, portanto, que a virtude tanto é essencial para conciliar as amizades quanto para conservá-las, de modo que, de acordo com esse ensinamento, uma não existe sem a outra.

Essas considerações são importantes para que se compreenda a natureza da amizade que une as personagens do romance a ser analisado, uma vez que tal sentimento é um traço marcante da narrativa. Outro aspecto que merece destaque, diante da configuração do enredo criado por Inês Pedrosa, é a reflexão sobre o ser homem (sexo masculino) na contemporaneidade. Antes, porém, de chegar à compreensão da figura masculina no contexto atual, faz-se mister um breve retrospecto de como essa condição de sujeito foi historicamente definida em nossa cultura ocidental.

2.1.2 O viril e o masculino: apogeu e declínio

Seja um homem, meu filho!

(CORBIN, 2013, p.9).

As configurações de gênero são uma discussão que a cada dia vem ganhando mais contorno na contemporaneidade. As reflexões sobre o “ser homem” e o “ser mulher”, no contexto líquido moderno tornam-se cada vez mais pertinentes. A constituição do masculino enquanto gênero dominante remonta a tempos distantes e culturas diversas. A ideia de virilidade como valor intrínseco do sexo masculino fez com que essas noções muitas vezes fossem vistas como sinônimas³. A seguir, um breve histórico de como se formou a noção de virilidade e masculinidade em algumas civilizações e épocas.

³ Não é objetivo deste trabalho contemplar as tão acaloradas, nos dias atuais, discussões sobre gênero. As considerações que serão aventadas têm o objetivo apenas de traçar um breve percurso histórico do viril/masculino, a fim de melhor compreender as transformações ocorridas na contemporaneidade. Jean-Jacques Courtine *et al* (2013) não entendem virilidade como sinônimo de masculinidade, pois masculinidade se opõe a feminilidade e, segundo eles, pode existir homens que não possuem características viris sem que, no entanto, se possa pôr à prova seu caráter másculo. Na sua análise, eles falam em termos de virilidade, referindo-se à noção de masculinidade apenas quando estas, de alguma forma, aparecem imbricadas.

A primeira civilização (de que se tem conhecimento) a oferecer valioso exemplo de como foi concebida a noção de virilidade é a grega. O termo grego para falar de virilidade é *andreía*. Designa, sobretudo, coragem, não só física como moral, e é menos sumário, frisa Maurice Sartre, que a expressão homérica “ser um homem”. Nestes termos, foi possível atribuir *andreía* também às mulheres, como fica claro em textos de Sófocles, referindo-se a Electra e Ártemis, personagens cujas ações denotavam possuir características heroicas muito próximas às esperadas pelo viril. Nesse caso, o gênero não foi definido pelo sexo, mas por comportamentos e virtudes.

Para ficar evidente a natureza do aspecto viril da cultura grega, faz-se necessário expor os meios pelos quais se dava a educação dos meninos. Em Esparta, eles eram, desde cedo, agrupados por faixa etária para receberem treinamento específico. Essa separação não somente tem o intuito de garantir a progressividade da instrução, mas, principalmente, tinha-se o intuito de consolidar em cada grupo, o espírito competitivo, por um lado, e por outro, o espírito de solidariedade do grupo em relação aos outros. A educação espartana valoriza primordialmente, assim, o desenvolvimento da coragem para a guerra; para eles, o verdadeiro padrão de virilidade. Não obstante, a *andreía* não há de ser pura e simplesmente o exercício da coragem, e sim uma junção desta com a obediência. Desse modo, ao homem não é permitido, por exemplo, demonstrar coragem individual se a isto lhe dever o descumprimento das normas da cidade.

Em outra parte da Grécia, cultivou-se um modelo diferenciado de educação – semelhante ao modelo dos chamados sofistas – que foi chamado de educação nova. A educação nova ensina, por sua vez, os benefícios de frequentar boates, em detrimento dos ginásios, e suprime o sentido de respeito aos pais e anciãos em geral. Em Atenas, a educação dos sofistas favorece a eclosão de um aspecto da *andreía* menos voltado ao contexto militar. O foco está na formação da personalidade intelectual, valor que, de resto, não deixa de estar voltado aos interesses da *pólis*, uma vez que à política faz-se mister a existência de cidadãos com tais valores.

A chegada à idade adulta é celebrada com rituais que marcam não meramente uma mudança etária, mas a passagem “de uma virilidade potencial a uma virilidade assumida” (SARTRE, 2013, p.36). A beleza masculina é exaltada e a representação da sua nudez é uma forma de expressar esse valor. A prática de esportes é uma oportunidade de manifestar um lado menos guerreiro da *andreía*. Conservar valores morais como o respeito aos homens e servir à pátria, frequentar os ginásios e o *symposíon* são atributos que devem ser seguidos por todos os homens, independentemente de classe social. No entanto, a competição esportiva é

privilégio apenas da elite. Esse é um diferencial da Grécia com relação a Esparta, onde não se costumava impor tais distinções.

A noção de virilidade no mundo romano também agrega caracteres significativos. Na raiz latina, o termo *vir* é, inicialmente, diretamente relacionado a homem, no sentido de “macho”. Nas palavras de Thuillier, “vir não é homo, se é que assim podemos ousar nos exprimir” (THULLIER, 2013, p.73). Para os romanos, o primeiro sinal de chegada à idade de homem é o aparecimento da barba. Só então ele é levado a cortar os cabelos então longos, traço marcante da infância e adolescência. O adolescente se torna verdadeiramente homem, *vir*, após a primeira experiência sexual com uma mulher. Prática que, recorda o autor, assemelha-se ao cultivado no final do século XIX quando o indivíduo antes de casar havia de, obrigatoriamente, visitar um bordel.

No que concerne à aparência física, o porte da barba foi, por longo tempo, um indicativo de virilidade, passando depois a simples modismo. Segundo o autor, “a prática de barbear-se começou por volta de 300 anos antes de nossa era” (THULLIER, 2013, p.104). O porte atlético era sinônimo de aptidão para guerrear, isso não só em Roma como em outros lugares e tempos (Até hoje, na nossa cultura, existe certa relação entre força física e virilidade). Além de forte, era necessário que o homem fosse bronzeado. O corpo não bronzeado era sinônimo de feminilidade. O romano viril deveria necessariamente estar envolvido em atividades físicas e esportivas ao ar livre, de onde provinha a tez bronzeada.

Mas, para os romanos, o *vir* será também designativo de virtudes, dentre as quais figura com maior ênfase, a coragem. Nessa dimensão ética também estão inclusos a constância, coerência e fidelidade aos valores principalmente da pátria. A um homem não conviria trair Roma.

A Idade Média será palco de importantes cenas para a compreensão da noção de virilidade. Para Oliveira (2004), que usa o termo masculinidade ao invés de virilidade, na era medieval, coragem e ousadia eram virtudes essenciais para todo homem honrado, e isso era provado nos duelos entre os cavaleiros. Dos duelos, que eram um “combate à espada entre dois homens diante de testemunhas e uma série de outras regras ritualísticas” (OLIVEIRA, 2004, p.24), podiam sair três resultados: manutenção, obtenção ou perda de símbolos de honra e de *status*. O ideal de masculinidade é, portanto, levado a termos práticos. O objetivo não era, em suma, matar o oponente, mas mostrar destreza e habilidade no uso da espada. As cicatrizes adquiridas nos combates eram sinais de triunfo para os combatentes, pois testemunhavam ousadia e destemor.

Thomasset (2013) apresenta uma descrição quase cênica de um combate em que se pretende adquirir honrarias por meio da prova de maior aptidão física:

Coragem, força, virilidade, todas estas qualidades necessitam de encenação, visto que a ostentação é um dos primeiros deveres da afirmação viril. Ela indica, claramente, um poder que tranquiliza a coletividade. O homem dispõe de um cavalo que lhe proporciona velocidade. A declividade do terreno, o impulso, a soma da massa cavalo-cavaleiro concentra o máximo de energia passível de reunir. Esta energia se concentra na extremidade da lança, que prolonga o bloqueio muscular do braço, e que, obviamente, protege o corpo inteiro do cavaleiro, numa superfície ínfima. Após o choque, caídos por terra, os adversários lançam mão da espada: começa então uma esgrima, não cavalheiresca, mas impiedosa. Todos os golpes são desfechados com a máxima potência: os combatentes são obrigados a deslocar o escudo do adversário, falsear e cortar as malhas de suas vestimentas, fazer saltar de sua testa o capacete, cortar ou perfurar. Um combate energeticamente exaustivo (THOMASSET, 2013, p.157).

A descrição do autor permite perceber o tom sério e enérgico dessas disputas e como isso está impregnado na ideologia da época. Numa análise mais empírica das implicações dos papéis sociais de homem e mulher, Oliveira (2004) traça um perfil comparativo da ideia de masculinidade na era medieval e na era moderna, para então compreender sua configuração atual. Para esse autor, existem descontinuidades e permanências entre o ideal masculino medieval e o moderno. Assim sendo, a passagem de um para outro feitiço cultural acarreta modificações e acréscimos aos papéis sociais masculinos. Ao ser assimilado pela burguesia, classe que emerge com o declínio da Idade Média e o despontar da era capitalista moderna, o rito dos duelos ganha novos contornos. Um dos sinais mais notáveis dessa ressignificação, segundo Oliveira (2004) é a transferência desses eventos para espaços privados, marcando o aburguesamento do ritual. Também o ato simbólico do aperto de mãos ao final do combate, passa a denotar o caráter menos ferrenho da disputa. Do século XIX para o XX, a ideia de galgar a honra pelo uso da força passa a soar ultrapassada. A tradição dos duelos, então, vai rareando até desaparecer.

No entanto, no limiar da modernidade, os ideais de combate são transferidos para outras esferas. Assinalem-se as lutas armadas entre os Estados modernos, por exemplo. Pode-se dizer que são elas a transmutação do ímpeto medieval de duelar. Na configuração moderna, a ideia de autonomia está ligada ao domínio de uma nação sobre as outras. Isso pressupõe um exército bem preparado e armado a fim de garantir a defesa de uma causa nobre, que é a honra

do país. O treinamento desses militares se dá com base no que se tinha de mais relevante da ideologia masculina: espírito aguerrido, virilidade, destemor. Assim, o conceito de masculinidade aparece agora imbricado com os de nacionalismo e militarização, de modo que os termos *potência*, *poder* e *posse* servem igualmente para definir uns e outros ideais.

Vale ressaltar que, até o início do século XIX, as normas de diferenciação entre homem e mulher eram basicamente fisiológicas. Por esse critério, conhecido por *one-sex-model*, a mulher era vista como um “homem imperfeito” ou um homem invertido. A ausência da anatomia fállica era considerada uma castração ou uma inversão orgânica: os órgãos reprodutores femininos, que são internos, corresponderiam a uma versão dos órgãos reprodutores masculinos, que são externos. Assim, na aparência orgânica do homem estava a representação da perfeição, que lhe conferia superioridade; já a mulher, menos desenvolvida na escala da perfeição, seria inferior, devendo ser subordinada. Essa visão só deixa de vigorar no século XIX, quando se passa a considerar o chamado *two-sex-model*. Aí, tudo o que era efeito torna-se causa. “A diferença dos sexos passou a fundar a diferença de gênero masculino e feminino que, de fato, historicamente a antecederam.” (SILVA, 2006, p.125). Nessa segunda concepção, a mulher deixa de ser um homem invertido para ser o seu complemento, o que não altera tão significativamente o seu papel de segundo lugar em relação ao homem.

Essa contribuição do naturalismo, todavia, de algum modo constitui o limiar de muitas mudanças que viriam a ocorrer a partir daí. No século XX, “a representação belicista foi perdendo, aos poucos, seu prestígio. A cultura da vitória se enfraqueceu. O dever e o saber morrer pela pátria se tornaram obsoletos.” (CORBIN, 2013, p.11). Segundo Jean-Jacques Courtine (2013), é na virada dos anos 1960 “teatro de tantas subversões na definição das identidades sexuais” (COURTINE, 2013, p.7) que o Ocidente irá experimentar o chamado mal-estar masculino. O despontar das ideias de igualdade entre os sexos provocam o declínio dos ideais de virilidade, que se veem confrontados com a contestação de seus privilégios.

Um dos motivos apontados para esse declínio é a mudança estrutural por que passa a sociedade nos seus meios de produção. A revolução tecnológica, aliada a outros fatores socioculturais, provoca uma alteração substancial no modo de conceber as relações entre os indivíduos. Nos contornos da sociedade de consumo, um dos campos mais evidentes da mudança de papéis de homem e mulher é a entrada desta no mercado de trabalho. As novas demandas do mercado exigem um número maior de mão de obra, de modo que o grupo hegemônico (homem branco heterossexual), apenas, não supre essa necessidade. O aumento significativo da participação da mulher no mercado de trabalho — assim como de outras minorias políticas — contribui para o fortalecimento desses grupos, fazendo surgir

movimentos organizados como o movimento feminista e o movimento *gay*, que, por sua vez, provocam o enfraquecimento da ideologia masculina vigente.

Ainda no século XX, outro movimento que contribuiu para o fortalecimento dos novos ideais acerca da concepção de homem e mulher foi a chamada contracultura. Deu-se o nome de contracultura ao conjunto de movimentos ocorridos em diversos países do ocidente, protagonizado pela juventude, cujo objetivo era contestar a ordem social e cultural vigentes. Uma forte representação dessa ideologia foi, nos Estados Unidos, o surgimento dos *hippies*. No Brasil, as mais significativas reverberações desse momento histórico surgem na década de 60, com os movimentos musicais *rock* e tropicalismo. Vistas como meras construções socioculturais, a existência das instituições básicas foram postas em xeque. A contracultura propõe uma forma alternativa de pensar a vida rompendo com a cultura convencional. Segundo Pereira (1992) o espaço privado da família foi um dos maiores alvos da contestação da contracultura. A expressão “guerra de gerações” ganhou conotações políticas significativas, e a valorização da liberdade individual tornou-se a bandeira primordial.

Essa contestação do valor da família afeta diretamente a figura do homem/pai. Para Silva (2006), os estudos masculinistas iniciam-se em reação a essa chamada crise da masculinidade contemporânea. Esses estudos têm por objetivo propor soluções para o mal-estar do homem contemporâneo. Silva (2006) define tais estudos: “Entendemos por literatura masculinista a produção literária dos *men’s studies*, ou seja, aquela que desconstruiu uma identidade masculina baseada nos ideais de masculinidade oitocentista, tradicional, e que viu na pluralidade do gênero uma espécie de “feminilização” do masculino.” (SILVA, 2006, p.120).

O chamado mal-estar masculino refere-se à desestabilização da identidade do homem, uma vez que se passa a valorizar, no campo do masculino, elementos antes tidos como próprios do feminino. Esse fato vai gerar conflitos também na relação entre as noções de sexo e gênero. Nessas novas masculinidades assiste-se à validação e incentivo por parte de alguns segmentos — como a mídia, por exemplo — de modelos em que os homens adotam práticas como cuidar da beleza, levar os filhos à escola e trocar fraldas (NOLASCO, 1995), situações que, pouco tempo atrás, seriam consideradas inadequadas.

Nesse sentido, Nolasco (1995) faz uma análise dos movimentos de afirmação tanto feminino como masculino:

Que interesses estariam fazendo com que pensássemos que a tutela sobre o processo vivido pelos homens fosse do movimento de mulheres? A direção

adotada tanto pelo feminismo quanto pelos Grupos de Homens⁴ é a da busca de autonomia, de crítica à relação de dominação a que os indivíduos estão expostos diante do modelo político do Ocidente. O feminismo aparece como referência reflexiva para os homens que estão revendo a condição masculina, como também para os grupos que sofrem discriminação social e de escolha sexual, como é o caso de negros e homossexuais. Contudo, caracterizar a organização dos Grupos de Homens por meio do que aconteceu com as mulheres, negros e homossexuais é cometer um engano de reduzi-la às características de um movimento político, coisa que ela, nesta definição inicial, não é (NOLASCO, 1995, p.20).

As observações de Nolasco lançam luz ao debate dos estudos de gênero na atualidade, fazendo com que se perceba a questão sob um ângulo menos estreito, saindo da superficialidade que pode levar a ver o problema como mera “guerra dos sexos”. Tanto homens quanto mulheres, para esse autor, estariam em busca de alternativas para se livrar da opressão a que são impostos os indivíduos de modo geral. Nessa ótica, poder-se-ia dizer que, assim como a situação de submissão feminina é opressora, os rótulos que historicamente são atribuídos ao papel masculino também o são.

Em sentido oposto a essa compreensão de Nolasco, tendo em vista a crise da masculinidade, nasce o conceito de masculinidade hegemônica. Na definição de Robert Collier, o que se chama de masculinidade hegemônica é uma

configuração de gênero que incorpora a resposta atual aceita para o problema da legitimidade do patriarcado, garantindo a posição dominante dos homens e a subordinação das mulheres. A hegemonia será estabelecida somente se existir correspondência entre o padrão cultural e o poder institucional, seja ele coletivo e/ou individual. Quando as condições para a defesa do patriarcado mudam, as bases para a dominação ou hegemonia de uma masculinidade particular são gradualmente destruídas. A hegemonia é vista como historicamente mutável (COLLIER, Robert in GARCIA, 1998, p.46 *apud* SILVA, 2006, p.121).

Vê-se, portanto, que a ideia de masculinidade hegemônica visa recuperar a imagem masculina tradicional: superior, viril, corajoso e heterossexual. Embora a configuração cultural tenha passado por modificações, a submissão feminina deve permanecer. Várias são as críticas tecidas a essa corrente, cite-se uma delas, apresentada por Connell e Messerschmidt (2013):

⁴ Os Grupos de Homens são sociedades organizadas e cadastradas que têm o objetivo de discutir as novas formulações atribuídas ao homem contemporâneo ou as novas masculinidades.

Collier vê como um defeito crucial no conceito de masculinidade hegemônica o fato de que esse exclui o comportamento “positivo” por parte dos homens – quer dizer, o comportamento que talvez sirva aos interesses e aos desejos das mulheres. Esse não é um problema uma vez que nós avancemos a marca rígida da teoria da personalidade. Muitas abordagens sobre a masculinidade hegemônica incluem ações “positivas”, como trazer para a casa um ordenado, sustentar uma relação sexual e ser um pai. De fato, é difícil enxergar como o conceito de hegemonia seria relevante se apenas as características do grupo dominante fossem a violência, a agressão e o egocentrismo. Tais características talvez signifiquem dominação, mas raramente constituiriam hegemonia – uma ideia que embute certas noções de consenso e participação dos grupos subalternos. (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p.255).

Os valores masculinos sustentados pelos adeptos da chamada masculinidade hegemônica, segundo a citação de Collier, podem ser facilmente associadas a polos negativos, como a associação com a agressividade e a violência. Isso, tempos atrás, era visto com naturalidade, no entanto, numa sociedade em que os debates sobre os direitos humanos de igualdade estão cada vez mais acalorados, tais ideias soam dissonantes, como ecos de uma realidade que ficou para trás. Embora se encontre, ainda, resquícios dos formatos mais tradicionais da opressão masculina, já não se pode dizer que esses achados são regra.

Esse percurso, embora sumário, faz-se necessário para compreender a condição das vozes das personagens do romance: homens no início do século XXI, viris ou não viris, experimentando as vantagens e desvantagens de ser homem num momento em que as definições dos rótulos, por não ter a rigidez de tempos atrás, passam a representar um novo desafio. Quando se fala desse homem inserido no contexto das relações amorosas, esse desafio se intensifica. O amor, outro conceito ao qual se vêm agregando novos elementos ao longo do tempo, tem sido compreendido de formas muito diversas. As transformações sociais e culturais, inevitavelmente, interferem significativamente no modo como se relacionam os indivíduos. A próxima seção é dedicada a uma abordagem acerca da noção de amor em diferentes tempos e culturas.

2.2 CONCEPÇÕES DE AMOR: DAS SOCIEDADES TRIBAIS À MODERNIDADE LÍQUIDA

Se todos nós temos necessidade de amor, é porque todos precisamos nos sentir em casa no mundo. (MAY, 2012, p.19)

Não é por acaso que o amor é o tema mais decantado na literatura universal. Atravessando tempos e ultrapassando espaços, a temática amorosa não se esgota nem se desgasta, é, antes, continuamente renovada pela ânsia humana de responder as perguntas que se vão modificando infinitamente. Ao longo do tempo e nas diversas culturas, a união amorosa foi compreendida de diferentes formas. De acordo com Branden (1982), o olhar que se lançou para esse aspecto sociocultural passou por avanços e retrocessos, até se chegar à compreensão de amor romântico e, *a posteriori*, suas contestações.

Nas sociedades tribais, assinala Branden, a força motivadora da união de homem e mulher era a economia, uma vez que o foco era a necessidade de sobrevivência da tribo. “Vínculos passionais individuais são, evidentemente, vistos como ameaças aos valores e à autoridade tribais” (BRANDEN, 1982, p.22). Não se atribuía valor algum à personalidade individual ou ao aspecto emocional do indivíduo. Vínculos passionais eventuais eram logo desencorajados, pois, na leitura da época, comprometeriam os valores e a coesão das tribos.

Os gregos, que prezavam pela dicotomia alma-corpo, entendiam o amor como sentimento sublime, por ser uma necessidade da alma; em contrapartida, a união sexual era meramente necessidade do corpo, portanto, posta num patamar inferior. Na concepção de Platão, o objetivo final do amor é alcançar o paraíso. A atração física dos amantes seria, assim, o início de uma caminhada rumo à perfeição. O amor é, assim, a virtude suprema capaz de elevar o indivíduo a uma vida florescente (MAY, 2012). Autor de um dos mais influentes estudos sobre a temática amorosa do Ocidente, *O banquete*, Platão discute algumas concepções de amor que são até hoje difundidas. São elas: “o amor nos torna inteiros”; “o amor é despertado pela beleza”; “o amor nos permite ir além de uma relação superficial com o mundo físico”; “o amor extrai o melhor de nós como indivíduos”.

Quanto à noção de casamento por amor era tão distante do pensamento grego como o foi do homem primitivo (BRANDEN, 1982). Nesse contexto, as noções de sexo, amor e casamento são vistas como realidades distintas, não necessitando estarem sempre imbricados.

Outra dicotomia estabelecida na cultura grega era a evidenciada pelos termos razão e paixão. A razão era compreendida enquanto uma desvinculação de toda a carga emocional, e a paixão, uma falha da razão. Os filósofos gregos concebiam a inferioridade da mulher em relação ao homem tanto no aspecto físico quanto mental. Assim, o amor entre homem e mulher era tido meramente como jogo de prazer, sem nenhuma relevância de fato. O casamento simbolizava um estorvo para a liberdade masculina, no entanto, fazia-se necessário apenas para que dele saísse o filho que o homem devia ao Estado e à Religião.

Também entre os romanos não havia o casamento por amor, e sim por questões políticas e financeiras. A paixão também era concebida como uma espécie de loucura, e o envolvimento passional significava um obstáculo à busca do dever, segundo os ideais estoicos. Contudo, com o passar do tempo, o casamento ganha contornos legais e políticos mais profundos que na Grécia, fato que dá maior visibilidade à noção de família e consequentemente, à relação homem-mulher. Nesse momento, pela primeira vez, é atribuída certa equidade a um e outro no âmbito da relação. Já se pode encontrar, neste contexto, relações estáveis e duráveis, embora o índice de adultério fosse bastante difundido tanto por homens quanto por mulheres, sob a justificativa de que esse é o meio necessário para aliviar as tensões e o tédio existenciais.

Com a queda do Império Romano, no segundo e no terceiro séculos (Idade Média), emerge uma nova força cultural e histórica no ocidente, o Cristianismo. Aqui, o desprezo aos aspectos terrenos desemboca numa concepção de sexo como prática menor, meramente carnal, desprovida de espiritualismo. Segundo São Paulo, “o corpo é apenas uma prisão no qual a alma está encarcerada. É o corpo que impele uma pessoa ao pecado.” (BRANDEN, 1982, p.28). O casamento foi considerado remédio para a imoralidade, uma concessão do Cristianismo contra a depravação da natureza humana; e, ainda assim, deveria ser contido e limitar-se à necessidade de procriação. Essa visão de amor cultivada na era medieval deu origem a um ideal de relacionamento amoroso a que se chamou de amor cortês. Surgido no século XI, no sul da França, o amor cortês era o amor idealizado do trovador por uma senhora casada. Era, portanto, um “adultério espiritual” (VAINFAS, 1986), uma vez que a união dos amantes não se consumava.

Na análise de Simon May (2012), os moldes do amor cortês são uma inovação radical naquele contexto medieval. A primeira revolução está em ter instituído o culto por uma “mulher terrena”, distanciando o divino como único digno objeto de amor e ao mesmo tempo

atribuindo a esta um repositório de virtudes⁵. A segunda revolução diz respeito à legitimação do desejo adúltero, numa sociedade dominada pelos ideais cristãos. Pondera, porém, que embora esse adultério seja a base do *fin' amor*, não existe o real objetivo da posse. Para este autor, não significava que o amor cortês fosse impossível dentro do casamento, “mas o casamento não tendia a encarnar o amor celebrado pelos trovadores: o tipo que, seja ou não consumado, purifica e rejuvenesce o amante através das práticas das virtudes do *fin' amor*” (MAY, 2012, p.163). Além do mais, essa é uma orientação de autoridade atribuída à condessa de Champagne, no século XII num Tribunal do Amor:

Declaramos e sustentamos como firmemente estabelecido que o amor não pode exercer seus poderes entre duas pessoas casadas entre si. Pois amantes dão todas as coisas um ao outro livremente, sob nenhuma compulsão ou necessidade, mas os casados são compelidos pelo dever a ceder aos desejos um do outro e a não se negarem um ao outro (MAY, 2012, p.163).

Para o código do amor cortês, portanto, o casamento não é espaço apropriado para a manifestação do sentimento amoroso, pois este se caracteriza pela livre manifestação de seus anseios, enquanto no âmbito do casamento as trocas se dão por convenção. Em suma, o filósofo conclui que esse amor não pode ser realizado não pelo mero gosto pela busca de obstáculos, mas porque o caminho rumo à perfeição não deve ter um ponto final em que sejam plenamente alcançados.

Embora “adúltero”, o amor dos trovadores preconiza a fidelidade. Para este código, minuciosamente exposto no *Tratado do Amor cortês*, de André Capelão, o amor, para sê-lo, deve desejar única e exclusivamente os cuidados da amada, por mais atraentes que possam ser outras mulheres. Isso fica justificado na própria etimologia da palavra amor, que segundo Capelão, vem do verbo amar que significa prender ou ser preso. Os amantes, uma vez enlaçados por este sentimento veem-se rendidos um ao outro. No entanto, é preciso delimitar o campo propício à manifestação do amor cortês. O autor dispõe detidamente sobre os meios de se tornar amável, os impedimentos ao amor e principalmente os joguetes da conquista amorosa.

⁵ Segundo Simon May (2012), por meio do culto à figura feminina, o *fin' amor* assemelha o amor à dama ao ideal platônico de amor como caminho para o enriquecimento espiritual rumo à perfeição. Assim, de modo inconsciente, os trovadores contestam a visão da mulher enquanto introdutora do pecado no mundo. Visão que tem origem na narrativa bíblica de Adão e Eva. A associação entre mulher e pecado, herança de Eva, será depois redimida pela figura de Maria (Ave). A inversão dos termos (Eva e Ave) denota também a substituição de uma imagem corrompida para uma purificada.

Três qualidades são indispensáveis para tornar-se um ser amável, segundo Capelão: “belo físico, excelente moralidade e extrema facilidade de elocução”. (CAPELÃO, 2000, p.16)⁶. Por outro lado, há os fatores que impediriam o florescimento do amor: a cegueira, a idade e o excesso de paixão. A cegueira seria um obstáculo porque o nascer do amor estaria diretamente relacionado à visão do ser amado e apreciação de sua beleza física; quanto à idade, existe um parâmetro ideal: nem muito jovem, pois a capacidade de amar ainda não está desenvolvida, nem de idade avançada, pois o corpo já não estaria apto a proporcionar prazeres e o humor já não é favorável à oscilação dos joguetes amorosos; o terceiro fator, o excesso de paixão, está relacionado à capacidade de manter-se constante. O homem propenso a impetuosos desejos será levado a querer experimentar paixões sucessivas, o que não é propício ao amor. Isso vale também para a mulher. Diz o código que, quando esta se entrega sem hesitar aos cortejos de um homem e repete a aceitação a um segundo pretendente, não é própria para vivenciar adequadamente o amor verdadeiro.

O *Tratado do Amor cortês*, obra dividida em três partes distintas, estabelece ainda uma rígida hierarquia entre as classes (nobres, plebeus, camponeses e cortesãs) e fixa modos de proceder específicos para os casos em que amantes de diferentes classes venham a se envolver. André Capelão descreve minuciosamente as regras para os casos em que nobres apaixonem-se por plebeias ou plebeus por nobres (considere-se aí a baixa e a alta nobreza). Mas é ainda mais enfático ao tratar do amor dos camponeses e das cortesãs. Os rústicos, como são chamados os camponeses, não são afeitos à arte do Amor. No máximo, o que sabem é entregar-se ao instinto natural como o faz “o cavalo e o mulo” (CAPELÃO, 2000, p.206). Também não lhes convém aprender a corte do amor, uma vez que a estes “bastam os incessantes trabalhos da terra e os prazeres ininterruptos da lavoura e da charrua.” (CAPELÃO, 2000, p.207).

Além do mais, corre-se o perigo de causar-lhes desinteresse pelo trabalho que lhes é próprio (fazer produzir a terra) caso venham a conhecer as finezas da corte do amor. Com efeito, aconselha-se a não amar as camponesas, mas caso isso ocorra, a orientação é que a elas dirijam muitos louvores, do contrário não se terá êxito na conquista. Elas são pudorosas ao extremo e resistem com afinco aos apelos do amor. O código do amor cortês ensina ainda não perder a oportunidade, quando possível, de possuí-las à força. Já das cortesãs deve-se evitar o amor por não serem estas afeitas a amar com pureza. “Raramente uma cortesã se entrega a alguém sem antes ter recebido um presente que lhe agrade” (CAPELÃO, 2000, p.208). Ainda

⁶ A obra de Capelão datada de 2000 aqui aludida trata-se de uma das suas reedições.

que venham a apaixonar-se por algum homem, trata-se de um amor funesto, e logo deve ser rejeitado, sob pena de perder a boa reputação. Assim sendo, a essas mulheres não cabe sequer dar a conhecer as regras do amor cortês, pois sempre hão de ceder sem que sejam necessários muitos pedidos.

Após dispor largamente sobre as técnicas do amor, o autor do *Tratado do Amor cortês*, na terceira parte do livro (Da condenação do amor), faz o que parece ser a negação da natureza do amor defendida nas partes anteriores. Utilizando-se de muitos argumentos, ele exorta seu interlocutor a fugir das malhas desse sentimento, agora descrito como pecado capaz de conduzir o indivíduo a todos os tipos de males: homicídio, adultério, perjúrio, roubo, mentira, cólera, ódio, incesto, idolatria. Além do mais, insiste o autor, o amor deve ser evitado também porque é um pecado que – diferente dos demais, que corrompem apenas a alma – pode, a um só tempo, contaminar tanto a alma quanto o corpo.

Outros pontos que entram em choque nas duas partes da obra é a visão de adultério e a imagem da mulher. Nas duas primeiras partes do Tratado, o desejo adúltero é a regra da corte do amor, na terceira, ele infringe rígidas críticas a todo amor ocorrido fora do casamento. De modo semelhante, tem-se a construção da imagem da mulher. Anteriormente retratada como digna dos cortejos amorosos, agora é retratada com todas as insígnias da perfídia. São diversas as especulações acerca dessa contradição no interior de uma das obras mais notáveis do período sobre a temática amorosa. Parece ser mais lúcida a que defende ser essa dualidade além de metáfora do próprio jogo retórico e dialético no qual é construída a obra, um reflexo do contexto da época medieval, bipartida entre duas morais opostas.

Do Renascimento ao Iluminismo prevalecia ainda a dicotomia alma-corpo e o sentimento de culpa pelo prazer carnal. A Igreja perde força com o surgimento do protestantismo e o casamento cada vez mais se apresenta como instituição necessária:

Houve então um crescente esforço para achar um meio de integrar amor e casamento, de criar uma moldura onde pudesse ser encaixada a expressão da sexualidade humana, e onde sentimentos de amor, ternura e afeição pudessem coexistir com sentimentos de desejo. Porém, apesar dessa ênfase, a cultura puritana que sucedeu ao Catolicismo no domínio que tinha sobre muitos países ocidentais permaneceu, no íntimo, anti-romântica, em seu menosprezo pelos valores terrenos, assim como severa repressora nos regulamentos do comportamento sexual (BRANDEN, 1982, p.35).

Ainda nesse período, assistimos ao ressurgimento da dicotomia entre razão e paixão, cultivada pelos gregos. Jonathan Swift irá dizer que o amor é uma ‘paixão ridícula, que existe somente em peças teatrais e romances’ (BRANDEN, 1982, p.36). Em outras palavras, retomase a máxima grega que prega que a paixão é uma falha da razão.

O surgimento do capitalismo abre novas perspectivas também na concepção das relações entre homem e mulher. A ciência, a tecnologia e a Filosofia política passaram por avanços explosivos. É nesse contexto do industrialismo e do capitalismo emergentes no século XIX que surge o conceito de “amor romântico como valor cultural aceito e como base ideal para o casamento” (BRANDEN, 1982, p.38). Nas palavras de Branden:

[...] o industrialismo e o capitalismo foram além da expansão do bem-estar material. Pela primeira vez na história humana reconheceu-se, explicitamente, que os seres humanos *deviam ser livres para escolher seus próprios assuntos*. A liberdade intelectual e a econômica surgiram e floresceram juntas. Os seres humanos descobriram o conceito dos *direitos individuais*. O *Individualismo* foi a força criadora que revolucionou o mundo – e revolucionou os relacionamentos humanos. (BRANDEN, 1982, p.39, grifos do autor).

Esse período histórico está intimamente relacionado com o momento em que surgia o Romantismo enquanto movimento literário. Até aquele momento (final do século XVIII e início do século XIX) a literatura ocidental era marcada pela ideia de destino. “Homens e mulheres eram apresentados como brinquedos [...] de um destino inexorável, fora de suas escolhas, desejos ou ações”. (BRANDEN, 1982, p.43). A literatura romântica prima por representações de sujeitos livres, que lutam pelas metas traçadas, exercem sua individualidade.

Na segunda metade do século XIX, essa visão do amor romântico foi modelada, passando a ser “um conveniente acessório do casamento” (BRANDEN, 1982, p.47) e, por sua vez, o matrimônio e a família foram idealizados como instituições necessárias à estabilidade social. No entanto, a nova configuração da sociedade propiciou outras mudanças de pontos de vista. A posição ascendente da mulher na sociedade foi um dos fatores basilares para que o matrimônio deixasse de ser cada vez menos um compromisso religioso. Da mesma forma, as possibilidades de divórcio, a partir de mudanças na legislação, facilitaram as negociações de troca de parceiro e contribuíram para uma visão menos sacralizada do casamento.

A vinculação da busca do amor ao ideal de casamento foi, talvez, o ponto nevrálgico dos embates que viriam a surgir acerca da temática amorosa. Essa discussão é trazida por Zigmunt Bauman no livro *Amor Líquido* (2004). Nele, o autor faz uma análise das relações amorosas na sociedade atual, perscrutando quais as reais motivações para as uniões amorosas nos tempos atuais. Bauman, que defende a teoria de que vivemos numa sociedade que leva ao extremo as características da modernidade, afirma que os relacionamentos amorosos tendem a assimilar a lógica do consumo, valor vigorante na contemporaneidade. E, se “o que caracteriza o consumismo não é acumular bens [...] mas usá-los e descartá-los em seguida a fim de abrir espaço para outros bens e usos” (2004, p.67), como ficam as relações humanas se essa lógica é aplicada aos relacionamentos? Esse é o ponto crucial das abordagens que aqui serão alçadas. As flutuações do pensamento inevitavelmente conduzem a impactos diretos na forma de conceber o conjunto dos eventos práticos da vida cotidiana, e, assim, alterar a noção de valores, de certo, errado, possível, aceitável.

2.3 UMA NOVA CONFIGURAÇÃO SOCIOCULTURAL: OS TEMPOS LÍQUIDOS

É o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos... (...), todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo que é sólido se desmancha no ar...

(Marx e Engels).

O sociólogo Zigmunt Bauman utiliza a expressão “modernidade líquida” para falar dos tempos atuais, assim como outros autores dirão “modernidade tardia”. Há, ainda, os que consideram que vivemos numa “pós-modernidade”, pois os padrões estabelecidos na era moderna já se teriam rompido. Neste trabalho, será adotada a nomenclatura cunhada por Bauman, quando afirma que a marca destes tempos é a liquidez; não apenas se vive numa ordem sem bases rígidas como também existe certo repúdio a tudo que se pretenda sólido, fundado.

Esse tempo, assim, apresenta uma feição sociocultural que muito difere das configurações já construídas ao longo da história. O período mais ou menos exato em que passam a dissolver-se as características da modernidade ainda é controverso, mas alguns

teóricos consideram que é na década de 1970 que as mutações mais significativas deixam-se perceber. O período atual tem favorecido o surgimento de um modelo cultural que, de modo talvez nunca visto, devido aos mecanismos peculiares à própria época (cite-se como exemplo a difusão tecnológica), influi diretamente na formação das consciências e na identidade dos sujeitos.

A ideia de que a contemporaneidade é o lugar da desordem não é ocasional. Para isso, contribui uma série de eventos teóricos e empíricos desencadeados a partir de momentos pontuais da história recente da humanidade. Para Stuart Hall (2004), as bases do que viria a ser a pós-modernidade serão lançadas no século XX, a partir de, basicamente, cinco formulações filosóficas de notável impacto sociocultural. Esses cinco eventos — que Hall irá chamar de “descentramentos” do sujeito — são, segundo o autor: 1) as novas leituras que se fez da teoria marxista, em que o sujeito seria limitado pelas condições sociais, sendo, portanto, assujeitado da história, ao invés de senhor dela; 2) a descoberta do inconsciente por Freud, que destrona o *cogito ergo sum* do sujeito cartesiano, pretensamente fixo e unificado; 3) a teoria da linguagem proposta por Saussure, que firma o fenômeno linguístico como fato social, antes que individual, (desse modo, o indivíduo não é responsável pelo significado dos enunciados que produz, pois esses são construídos em sociedade); 4) os estudos de Foucault acerca das relações de poder entre as instituições, ao qual ele chamará de “poder disciplinar” cujo objetivo é produzir indivíduos “domados”; 5) o impacto provocado pelo florescer dos ideais do feminismo, tanto como movimento social quanto como crítica teórica.

Essas formulações têm em comum o fato de deslocar o sujeito do lugar central. Na sua dimensão histórica, psíquica, linguística, social e sexual, o homem passa a ser repensado, redimensionado; o que implicará transformações basilares na compreensão e nas noções relativas às práticas desses sujeitos.

Outro traço da modernidade tardia, este assinalado por Giddens, é a recusa da tradição. Enquanto nas sociedades antigas o passado e os símbolos são valorizados, por guardarem a experiência de gerações, no pensamento moderno pouco importa o legado da tradição. Para Giddens, a tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, (GIDDENS, 2002). As sociedades modernas, por sua vez, não se organizam a partir de princípios unificados ou centros fixos: a fluidez é a marca da modernidade. Antes mesmo que uma estrutura seja consolidada surgem outras a alçarem o lugar prevaiente.

Momento de rupturas, ressignificações de valores e crises de toda a ordem, o sujeito moderno estará igualmente desorientado, uma vez que os antigos eixos de referência em torno

dos quais se organizava a vida social estão agora dispersos. Um dos grandes desafios dos tempos líquidos é a noção de identidade. Nas palavras de Bauman, a modernidade líquida é “constante apenas em sua hostilidade a qualquer coisa constante” (BAUMAN, 1998, p.21). E esse frequente mover-se dos modos de conceber e estruturar a vida provoca impactos diretos na noção de identidade do sujeito moderno. Se antes as identidades eram tidas como fixas, centradas e coerentes, na modernidade tardia a única constância de que podem valer-se é a fugacidade.

Segundo Laclau “as sociedades da modernidade tardia [...] são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’ — isto é, identidades — para os indivíduos.” (Laclau *apud* HALL, 2004, p.17). A fragmentação e diluição das identidades configuram uma situação de crise do sujeito, que já não pode pensar-se centrado, como nas sociedades pré-modernas. Ainda segundo Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2004, p.13).

Para Bauman, “no pós-moderno as identidades tornam-se questão de construção, enquanto na pré-modernidade era de atribuição.” Diz ele que

A construção [de identidades] requeria uma clara percepção da forma final, o cálculo cuidadoso dos passos que levariam a ela, o planejamento a longo prazo e a visão através de consequências de cada movimento. Havia, assim, um vínculo firme e irrevogável entre a ordem social como projeto e a vida individual como projeto, sendo a última impensável sem a primeira (BAUMAN, 1998, p.31 *apud* MOCELLIM, 2008, p.22).

As identidades individuais, portanto, estavam necessariamente vinculadas a um projeto social, que as abarcava. Desse modo, ao sujeito caberia enquadrar-se, assumir a pertença a determinado grupo. O que se pode perceber na modernidade tardia é que a liberdade individual se sobrepõe. Ainda segundo Bauman, nestes tempos, “a liberdade individual reina soberana; é o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supraindividuais devem ser medidas”. (BAUMAN, 1998, p.9).

Não seria exagero afirmar que essa supervalorização da liberdade individual é uma das mais agitadoras mudanças operadas na modernidade líquida. O afrouxamento das amarras sociais permite ao indivíduo a abertura de um enorme leque de possibilidades de atuação, o que, por sua vez, desencadeia conflitos em diversos aspectos do humano e das instituições reguladoras da ordem. O prevalecer da vontade individual pode configurar, assim, um estado de extrema desordem, visto que indivíduos geograficamente próximos podem adotar estilos de vida pouco conciliáveis. Nesse contexto, Giddens, no entanto, assinala que

Na alta modernidade dispomos de uma pluralidade de escolhas em relação ao nosso estilo de vida. Isso não significa que todas as possibilidades estão abertas para todos, nem que as pessoas façam suas escolhas sabendo de todas as alternativas disponíveis. A seleção de estilos de vida é influenciada em grande parte por pressões de grupo e pela visibilidade de determinados estilos, ou limitada a determinadas condições socioeconômicas. (GIDDENS, 2002, p.81 *apud* CASTELLS, 2008, p.17).

Um fator importante nesse paradigma da escolha dos estilos de vida é a presença da mídia, que funciona como influenciadora de determinados estilos em detrimento de outros. Ela possibilita, ainda, que os indivíduos conheçam o modo de vida de outros muito distantes geograficamente e temporalmente, sem falar que é poderoso instrumento de manipulação no que concerne à valoração de certos comportamentos.

Bauman (1998) estabelece relação direta entre a fluidez das identidades e a organização da vida em torno do consumo. Para ele, quando a sociedade estabelece a vida em torno da produção, tende a ser organizada, regulada por leis que garantam a produtividade. Por outro lado, as sociedades que se organizam em torno do consumo, como a atual, são desprovidas de normas; bastam a sedução e o desejo para que se tenham os resultados esperados. Assim, a fragmentação das identidades teria estrita relação com a lógica do consumo: a cultura do descartável e do transitório.

Para Bauman, “No líquido cenário da vida moderna, os relacionamentos talvez sejam os representantes mais comuns, agudos, perturbadores e profundamente sentidos da ambivalência” (BAUMAN, 2004, p.8). Relacionar-se não deixou de ser uma das metas de vida dos indivíduos, no entanto, os objetivos e os meios de fazê-lo são cada vez mais inovadores, para não dizer questionáveis. Pode-se afirmar que se vive um período acentuado de ressignificação cultural, quando o conjunto de conhecimentos, crenças, hábitos, costumes, moral – elementos que para Tylor compõem o quadro do que se denomina cultura – estão sendo questionados.

Embora exista ainda forte conspiração social em prol das uniões, dos encontros, do *se relacionar*, as regras da convivência a dois tendem a acompanhar as tendências culturais da sociedade. Assim como os bens consumíveis têm por propriedade a descartabilidade, assim também as relações amorosas devem ser “leves e frouxas” de modo que possam romper-se sem traumas. Bauman (2004) questiona:

será que os habitantes do nosso líquido mundo moderno [...] estão mesmo procurando relacionamentos duradouros, como dizem, ou seu maior desejo é que eles sejam leves e frouxos, de tal modo que, [...] possam “ser postos de lado a qualquer momento”? Afinal, que tipo de conselho eles querem de verdade: como estabelecer um relacionamento ou – só por precaução – como rompê-los sem dor e com a consciência limpa? (BAUMAN, 2004, p.11).

O indivíduo do mundo líquido moderno rejeita tudo que seja duradouro; desse modo, relacionamentos amorosos que implicam compromisso são vistos como amarras, empecilhos para o exercício da liberdade individual. Cultuadores do instantâneo, os sujeitos contemporâneos repudiam a permanência. Estar relacionado por um longo período significa estar fechado para as inúmeras possibilidades que a vida tem a oferecer. Por outro lado, estar só é igualmente assustador. No mundo da conexão, é inevitável que se estabeleça redes, contatos; resta, porém, que essas redes sejam frágeis, podendo desfazer-se a qualquer momento.

É nesse contexto que ganham corpo as relações virtuais. Segundo Bauman, essas têm a medida da sociedade atual. Nas relações virtuais, tudo é tão intenso quanto passageiro. Criam-se laços com a mesma facilidade que se desfazem. Diferente das relações reais, que não terminam sem que deixe nos envolvidos marcas, inquietações, dúvidas, dores, as relações virtuais são, em geral, de fácil trato. Embora se tenha relatos de casos em que a relação transpõe a tela tomando corpo no plano do real - com desfechos tanto trágicos como felizes - a regra é que tudo permaneça na esfera do virtual, de modo que romper, assim como atar, dependa apenas de um mover de mãos a comandar um aparelho eletrônico.

Outra analogia apontada por Bauman para definir a natureza das relações amorosas na modernidade é a comparação entre relacionamento e investimento (no sentido contábil do termo). Para o autor, pensa-se na relação na perspectiva do lucro, como nas transações comerciais. Nesse balanço, quase sempre estar relacionado significa estar em prejuízo. Contraditoriamente, a solidão também é um estado de insegurança. De forma que apenas se desloca a fonte da negatividade.

Nesse campo de concepções, constituir família configura uma realidade ainda mais evitada na modernidade tardia. Os filhos passam a ser vistos como um perigo de dimensões incalculáveis, o casamento, um “tiro no escuro”. A lógica adotada, de se prezar pelo que pareça menos inseguro, acredita, portanto, que quanto menos investimento nas relações, menor é a exposição ao sentimento de frustração. Em contrapartida, a prática sexual descompromissada é vista como a grande sacada das relações amorosas: garantia de prazer sem exigência de obrigações. Ainda segundo Bauman (2004):

Graças a um inteligente estratagema publicitário, o significado vernáculo de “sexo seguro” foi recentemente reduzido ao uso de preservativos. O slogan não seria o sucesso comercial que é se não atingisse um ponto sensível de milhões de pessoas que desejam que suas explorações sexuais sejam garantidas contra consequências indesejáveis (BAUMAN, 2004, p.69).

Em meio à ambiguidade na visão do encontro sexual (seria o passo inicial na construção de um relacionamento ou sua coroação e término?), passa-se a conceber essa prática como meio unicamente de obtenção de prazer, uma vez que as consequências indesejáveis podem ser controladas. Desse modo, a prática sexual deixa de ser vista unicamente no âmbito de um relacionamento estável para ser encarada como episódio, que pode ocorrer ao livre gosto de seus parceiros.

Essa nova percepção da relação sexual, desprendida do sentimento amoroso, (à qual Bauman tece significativas considerações), representa o ápice do ideal moderno de fixação da sociedade de consumo: a possibilidade de possuir o outro para e enquanto fins consumíveis, do mesmo modo que se faz com os objetos. Em suma, tem-se que toda a configuração sociocultural da sociedade líquida moderna influi diretamente na forma de os indivíduos conceberem os relacionamentos. Os traços definidores dos tempos líquidos — negação da tradição, valorização da liberdade individual, culto à lógica do consumo — são assimilados também na vivência dos relacionamentos humanos.

Em *Os íntimos*, Pedrosa apresenta um quadro diversificado das concepções de amor a partir das vozes das personagens Afonso, Pedro, Filipe, Augusto e Guilherme. Afonso, o que mais aparece na narrativa, sofrera uma vez por amor a uma mulher e, por isso, procura adotar uma postura passiva diante delas; Pedro, profissional de informática, nunca soube lidar com as mulheres. Considera-as demasiadamente complexas e, portanto, prefere não tê-las; Guilherme, que passara a infância e parte da juventude “aprisionado” num colégio militar, é o *Don Juan* do grupo. No entanto, à sua fama de conquistador, assinala-se um fator importante:

a sinceridade. Deixa claro para as mulheres o caráter leviano da relação, elas aceitam por concordância; Augusto e Filipe, um administrador e outro, artista, mantêm uma relação também de patrão e empregado. As considerações que são feitas acerca dos dois exemplificam o que foi apontado pelo pensador romano Cícero sobre a natureza da amizade e dos motivos que podem destruí-la. No que concerne à visão de amor, Filipe é o mais tradicional dos cinco rapazes. Preza pela monogamia desprezando a vida desregrada dos demais.

Vê-se que o romance de Pedrosa possibilita um amplo leque de discussões sobre as quais é possível vislumbrar muito claramente os conceitos teóricos que norteiam esta análise. A multiplicidade nele presente pode ser lida, também, como metáfora da sociedade contemporânea, onde se pode verificar um acentuado confronto de forças em defesa de ideais diversos e divergentes.

3 “O BANQUETE”: CINCO VERSÕES PARA O AMOR

3.1 O ROMANCE: CONSIDERAÇÕES SOBRE O GÊNERO

A literatura retrata as mudanças da sociedade. Também as prepara e as profetiza.
(PAZ, 1994, p.122).

Antes de iniciar a análise do romance em questão, cabe tecer algumas breves considerações sobre este gênero. Consagrado como a narrativa da modernidade, o romance nasce com a necessidade de adaptar a forma de narrar às estruturas socioculturais emergentes com o advento da era moderna. Walter Benjamin (1980), no texto *O narrador*, fala que o narrar é uma atividade inerente ao ser humano. Ele explica que nas sociedades antigas o ato de narrar tem estrita relação com as atividades cotidianas dos indivíduos no mundo do trabalho. Para explicitar a importância das narrativas nessas sociedades, o autor cita como exemplos o que seriam duas figuras arquetípicas do narrador: o camponês e o marujo. O primeiro, possuidor de um saber local, conhecedor de narrativas transmitidas de uma geração a outra, fala de um conhecimento temporal; o segundo, desbravador de paisagens e de experiências e lugares variados, fala numa perspectiva espacial – aquele que sai e volta com o repertório de narrativas enriquecido. As narrativas do marujo encantam pela curiosidade que despertam, as do camponês pela força de sabedoria que encerram.

Para Walter Benjamin, apesar de ser a arte de narrar indissociável à condição humana, essa prática perde espaço na modernidade. Os novos contextos em que se inserem as relações humanas favorecem a perda da sensibilidade e mesmo da habilidade para o ato de narrar. Um dos fatores por ele apontados para essa perda é a experiência da guerra. Benjamin avalia a guerra como experiência traumática. O indivíduo que vai guerrear, ao invés de voltar cheio de histórias, como se espera daquele que se desloca do seu *locus*, volta mutilado também na sua capacidade comunicativa. A modernidade traz o avanço da técnica e dela torna-se vítima. O romance é, assim, um gênero pensado para o isolamento, em contraposição aos agrupamentos humanos propícios às narrativas orais. A era industrial, que marca a fragmentação do trabalho e, conseqüentemente, da noção de tempo e espaço, exige uma postura individualista e competitiva, ao invés de social e gregária. É esse o contexto de surgimento do romance.

Benjamin contrapõe duas distinções da categoria narrador: o narrador clássico e o narrador do romance. O narrador clássico é aquele cujo discurso pretende transmitir algum

tipo de ensinamento. Este narrador fala de modo exemplar, para doutrinar os seus ouvintes. Já o narrador do romance não pode mais falar de modo exemplar, por um lado porque a configuração social anterior (grupala) entra em decadência, por outro, porque já não existe ensinamento a ser transmitido. Com a queda dos valores da tradição, as noções de bom e verdadeiro serão também questionadas, de modo que as antigas referências culturais dissolvem-se.

Anterior a Benjamin, por sua vez, já se encontrava em voga um dos estudos mais estimados acerca da natureza do romance, que é a Teoria do Romance do filósofo Lukács. Em 1916, este autor anuncia que o romance é um gênero fadado ao fracasso. No entanto, uma série de acontecimentos o fazem repensar sua teoria, de modo que ele sequer chega a concluí-la. O sociólogo Fehér, estudioso do grupo de Lukács, desenvolve, então, um estudo analítico destacando os principais pontos apontados pelo seu predecessor e argumentando em sentido contrário à morte anunciada do romance. Fehér, numa visão marxista, explica que o romance é o gênero por excelência da sociedade capitalista. Diz ele:

[...] o que é especificamente perfeito no romance, este gênero artístico original produzido pela sociedade burguesa, é que comporta na essência de sua estrutura, todas as categorias que resultam do capitalismo, a primeira sociedade fundada sobre formas de vida “puramente sociais”, que então não são mais, doravante, “naturais”. Toda a “informidade”, todo o caráter “prosaico” do romance, apresentam aproximadamente uma correspondência estrutural com a disformidade do progresso caótico no seio do qual a sociedade burguesa aniquilou as primeiras ilhas de realização da substância humana, trazendo consigo o desenvolvimento infinitamente desigual das forças inerentes (FEHÉR, 1972, p.11).

Para Fehér, o romance encerra, assim, as necessidades e exigências da sociedade em que nasceu. Desse modo, as características que, *a priori*, podem parecer problemáticas ao gênero, devem ser antes vistas como apropriações ao momento histórico no qual ele se manifesta. Para mostrar como o romance está alinhado às exigências do mundo capitalista, o autor faz uma comparação entre este e as epopeias, o gênero de narrativa que vigorou em épocas passadas. Ele diz que, assim como o capitalismo, o romance tem uma tendência original para o futuro. Isso se evidencia pela atividade do herói da narrativa, que funda seu próprio mundo. Já na epopeia, o universo do herói já está pronto, faltando-lhe apenas a ação para cumprir a trajetória que lhe havia sido designada. Com isto, as narrativas épicas tenderiam a não causar no leitor o mesmo impacto que o romance, pois a predestinação não se faz atrativa como o “elemento surpresa” fruto do livre arbítrio dos heróis do romance.

Um dos temas mais presentes nas representações romanescas desde as suas origens é a questão familiar e suas degenerescências. Marx celebra a ambivalência do romance enquanto propagador da ruptura dos laços familiares, pois acredita ser esta uma das etapas de emancipação do homem. Esse empreendimento da sociedade burguesa contra “os laços de sangue” eram, na concepção de Marx “uma condição importante do progresso no caminho da formação do homem” (FEHÉR, 1972, p.35, 36). Como, para este pensador, a família é o primeiro modelo de opressão criado pela sociedade, nada mais propício que a disseminação de suas mazelas numa perspectiva de “desmascaramento” do que seria a inviabilidade desse agrupamento em nome de uma suposta libertação do indivíduo.

Com base nessas representações recorrentes no gênero, vale ressaltar o que diz Júlio Cortázar (2006) acerca do papel do romance desde o seu surgimento até os dias atuais. Diz ele:

Creio poder afirmar que, à margem de suas imensas diferenças locais e pessoais, o romance do século XIX é uma resposta multifacetada à pergunta de *como* é o homem, uma gigantesca teoria do caráter e sua projeção na sociedade. O romance antigo ensina-nos que o homem é; nos começos da era contemporânea indaga como ele é; romance de hoje perguntar-se-á seu *porquê* e seu *para quê* (CORTÁZAR, 2006, p.66).

Essa compreensão de Cortázar ajuda-nos a olhar com mais nitidez as narrativas romanescas ao longo do tempo bem como o papel social que desempenham. Assim como no século XIX, as representações estavam centradas na problemática da teoria do caráter, - o que o homem é e o que ele figura ser em sociedade – o romance dos dias atuais está pautado numa perspectiva mais fluida: interroga o porquê e o para quê do sistema de normas e valores no qual a vida está estruturada. Essa noção clarifica os rumos para a abordagem da narrativa fonte deste trabalho.

O romance de Pedrosa é narrado em primeira pessoa. A personagem Afonso, uma espécie de líder do grupo de amigos, apresenta cada um dos rapazes cedendo, vez ou outra, a voz para que cada um fale por si. Em consonância com as tendências do romance contemporâneo, a narrativa não é linear. A autora utiliza-se também da metalinguagem e da conversa com o leitor, mediada pela voz do narrador. No trecho que segue, vê-se como é feita a apresentação da obra para os leitores:

Sou feito de papel e tinta, pelo menos neste momento em que os vossos olhos deslizam sobre esta página. Nem sequer ainda me vislumbraram os contornos, e já sabem que me dedico a aventuras sexuais pouco ortodoxas e que sou vaidoso. O conteúdo antes da forma, a moral de perna ao léu, correndo do fim da história para o seu início, poupando-vos a mariquice das entrelinhas. O caos em vez do corrimão do aforismo. Convém-vos? É-me indiferente o que vos convém, o modo como vos ensinaram a ler. Introdução, desenvolvimento, conclusão. Um enredo amorosamente bordado, capítulo a capítulo, com personagens espreguiçando-se nos lençóis da prosa, despindo-se da banalidade inaugural para nos desvendarem as suas almas repletas de cambiantes até ao clímax, de preferência trágico (PEDROSA, 2010, p.13, 14).

A autora, pela voz da personagem, estabelece, com o leitor, a chave para a leitura da obra: o tempo é psicológico, na exposição das figuras humanas apresentadas, o conteúdo é anterior à forma e o caos prevalece à ordem. Segundo Silviano Santiago (1989), a narrativa em primeira pessoa seria mais autêntica com relação às narrativas em terceira pessoa. No primeiro caso, tratar-se-ia de contar experiências vivenciadas, ao passo que no segundo, as experiências são observadas. O narrador pós-moderno, na sua teoria, é aquele que imprime maior distanciamento entre si e o fato narrado. Neste caso, as narrativas em terceira pessoa. Se a perspectiva do autor for pertinente, pode-se afirmar que o narrador (ou os narradores) de *Os íntimos* são narradores pós-modernos no sentido de que existe uma impossibilidade de identificação entre a autora e os narradores (indivíduos do sexo masculino) caracterizando assim o distanciamento necessário para uma experiência observada.

O romance em questão é, em suma, um apanhado de questões sobre as demandas do amor e dos relacionamentos. As diferentes personalidades apresentadas, como se verá a seguir, são retratos de diferentes formas de conceber e de viver a vida. Não existem mocinhos ou vilões, felizes ou infelizes, bons ou maus; todos são tudo à medida que assumem posicionamentos passíveis de qualquer criatura que, no grau de progresso a que chegou a humanidade, busca dar sentido ao estar no mundo contemporâneo. Ainda para Cortázar, o romance moderno não possui personagens, e sim cúmplices e testemunhas, que “sobem a um estrado para declarar coisas que – quase sempre - nos condenam” (CORTÁZAR, 2006, p.68); quando estes dão testemunho a favor, acrescenta ele, “nos ajuda a compreender com mais clareza a natureza exata da situação humana de nosso tempo.” (CORTÁZAR, 2006, p.68). E, nessa justa perspectiva de saber mais sobre o homem do nosso tempo, no que concerne à vivência das emoções amorosas, prosseguiremos ao estudo de cada uma das personagens do

romance *Os íntimos* buscando, tanto quanto possível, desvelar possíveis associações implícitas.

3.2 O “LUGAR DE FALA” DA AUTORA: AMOR LUSITANO

*Cesse tudo o que a Musa antiga canta
Que outro valor mais alto se alevanta.
(Os Lusíadas, I, 3, 7-8. CAMÔES).*

Não se pode falar de um autor português sem buscar em sua obra as referências que a instauram no universo lusitano. O sentimento de pertença e louvor pela história da nação, comum entre os autores portugueses, deixa-se de tal modo transparecer que a obra ganha contornos identitários inconfundíveis. No romance de Pedrosa, essas referências aparecem de diversas formas: nos nomes das personagens principais, na descrição de paisagens urbanas e nas menções a figuras históricas e mitológicas da história de Portugal.

Os cinco amigos protagonistas da obra recebem nomes de reis: Afonso, Pedro, Filipe, Guilherme e Augusto⁷. Há de se chamar atenção também para as diversas referências diretas às cidades do Porto e de Lisboa presentes na obra. O fato de estar o grupo de amigos assistindo a uma partida entre os dois maiores rivais do futebol português - o time do Porto e o Sport Benfica, da cidade de Lisboa - favorece a discussão sobre as respectivas cidades, mas não se trata apenas da mera citação. Em alguns momentos, a caracterização do lugar é tomada como metáfora para o sentimento das personagens, num movimento que coloca a terra como parte constituinte dos seres, configurando o sentimento telúrico de devoção ao lugar.

Afonso, o narrador do romance, nasceu na cidade do Porto, mas viveu boa parte da infância na África, em Lourenço Marques, antiga capital de Moçambique. Conta que ao voltar ao Porto, na sua juventude, sente seu mundo estreitar-se. Em Lourenço Marques “o tempo e o espaço se confundiam, e o horizonte não tinha uma linha terminal” (PEDROSA, 2010, p.79). Já na idade adulta, ele opta por viver em Lisboa, mas o seu vínculo com a cidade do Porto vai além da paixão pelo time de futebol. Diz ele:

⁷ Cada personagem será apresentada em seções distintas a seguir.

Leonor dizia que o Porto arranha na pele da alma como o beijo de um homem com barba de três dias. Sim, é malcomportado o meu Porto, desbocado e de palavras de honra. Fala grosso e a direito, dá-se mal com as palavrinhas redondas dos sonsos, é esquinudo, zagarateiro e genuíno. O meu Porto é uma cidade de rapazes boêmios – nela fui menino e fui moço, bebia leite com canela mal chegava a casa para disfarçar o cheiro da cerveja das primeiras noites longas (PEDROSA, 2010, p.81).

A cidade natal passa a fazer parte das suas memórias. O Porto lhe é agradável, mas Afonso justifica sua mudança de cidade dizendo que o seu amor pelo Porto “tem cheiro a casamento” (PEDROSA, 2010, p.89), casamento este que se desfizera com a morte precoce de Leonor, a única mulher com a qual casara. Em contrapartida, Lisboa representa a transitoriedade, a inconstância:

Lisboa é uma dessas cidades-manequim de que toda a gente é íntima sem nunca a ter visto. Amar uma cidade dessas é simultaneamente um orgulho e um vexame; é amar o invejável e o óbvio. As declarações de amor diretas não lhe servem; escorregam pelas suas colinas sonsas, enredam-se nas suas vielas fadistas, tornam-se clichês. Sempre que tentam prende-la a uma imagem fixa, Lisboa escapa-se – a sua alma turbulenta disfarça-se de outro lugar. Foi sempre uma cidade de partidas e chegadas, a cidade-porto onde partiram os navegadores nos séculos XV e XVI, a cidade-refúgio dos judeus europeus durante o Holocausto nazi. E é a cidade desta turba de benfiquistas incuráveis que são os meus amigos (PEDROSA, 2010, p.89).

A identificação da personagem com uma cidade que representa partidas e chegadas não é casual. Como se verá a seguir, a estabilidade não é uma marca do seu caráter. Afonso prossegue reconhecendo similitudes entre a cidade e o seu modo de ser:

Gosto da chuva morna de Lisboa, do modo como ela se alia ao vento para combater os seus infieis, virando guarda-chuvas, fazendo com que as pessoas sejam obrigadas a dançar. Os portugueses, de um modo geral, não gostam de dançar. Mesmo os que dançam, não chegam a desconcentrar-se o suficiente do corpo para poderem levitar. Temem o ridículo. Olham demasiado uns para os outros. O vento de Lisboa ri-se da compostura dos humanos. O vento de Lisboa ri-se no meio do choro da chuva. Foi com ele que aprendi a rir; [...] Digam o que disserem, a luz de Lisboa só é especial quando chove. Com sol, qualquer cidade é bonita – é como a juventude nas mulheres. Difícil é manter o halo da beleza quando a cinza cobre tudo. É esta a dificuldade que Lisboa ultrapassa, como se nada fosse. (PEDROSA, 2010, p.16, 17).

Essas descrições inscrevem a obra num campo ao qual não se pode negar a identidade lusitana. Permeada por essas marcas (personagens cujas características confundem-se com as do lugar), a escrita adquire cor e tons próprios. Também é comum que essa caracterização apareça com referências a personagens históricas importantes. Duas dessas associações são o velho do Restelo, personagem da obra prima de Camões, *Os Lusíadas* e a obra *Leal Conselheiro*, de D. Duarte. A primeira menção é uma fala de Augusto para Pedro numa breve discussão sobre política. Diz ele: “– O que vale a opinião sobre Portugal daqueles que nunca de cá saíram? Tu és descendente do velho do Restelo, meu filho. Um menino da mamã com uma visão de quintal.” (PEDROSA, 2010, p.25). O velho do Restelo é um dos episódios de *Os Lusíadas* em que se mostra uma visão pessimista dos empreendimentos da navegação portuguesa, ditas pelo velho do Restelo. Segue um trecho de sua fala:

Ó glória de mandar! Ó vã cobiça
 Desta vaidade, a quem chamamos Fama!
 Ó fraudulento gosto, que se atiça
 C'uma aura popular, que honra se chama!
 Que castigo tamanho e que justiça
 Fazes no peito vão que muito te ama!
 Que mortes, que perigos, que tormentas,
 Que crueldades neles experimentas! (CAMÕES, 2008, p.67).

Pedro, como se verá a seguir, é um técnico em informática que vive com a mãe e se furta a qualquer tipo de envolvimento com mulheres. Um traço marcante de sua personalidade é o pessimismo, daí a associação do amigo com essa figura. A outra referência é um comentário de Afonso sobre Augusto, quando este faz uma glosa sobre sua mulher, Joana. “– Acho que a Joana não te faz bem. É uma miúda. No sentido mais primário da palavra. Augusto, sempre artilhado de Leal Conselheiro.” (PEDROSA, 2010, p.128). O *Leal Conselheiro*, segundo Márcio Muniz (s/d) é um tratado de filosofia moral e política escrito por D. Duarte a pedido de sua esposa Leonor. No romance, o narrador assim se refere ao amigo por ter emitido um comentário com força de juízo de valor.

Outras alusões podem ser encontradas em situações similares fortalecendo a inserção da obra no universo lusitano. Na seção a seguir, serão apresentadas as personagens masculinas pontuando as concepções de amor explicitas nos enredos de cada uma.

3.3 CINCO MODOS DE AMAR: ANÁLISE DAS *PERSONAE* DO ROMANCE

Mas o amor é uma das respostas que o homem inventou para olhar de frente a morte. Pelo amor roubamos ao tempo que nos mata umas quantas horas que transformamos, às vezes, em Paraíso e outras em Inferno. (PAZ, 1994, p.117)

Os íntimos são um grupo de cinco amigos que se reúnem periodicamente numa tasca, espécie de barzinho popular, para comer, beber e conversar. No tempo do romance, eles acompanham uma partida de futebol. Cada um conserva sua individualidade e seus modos de ser próprios. A amizade do grupo não é sustentada por afinidades de pensamento ou de atitudes. O grupo é um meio de desligarem-se do mundo e dos conflitos individuais enfrentados por cada um. Afonso assim resume o sentido da cumplicidade entre eles:

É também por isso que preciso destes amigos. Como uma espécie de conspiração contra o individualismo imperial, que brada aos valores com o único fito de valorizar os interesses econômicos dos seus pregoeiros. Essa pregação esbarra na couraça da nossa inteligência gregária, que se contenta em existir sem o exibicionismo de *cabaret* das letras em que se transformaram todas as discussões do nosso tempo. Às vezes vem mais alguém, um extra variável selecionado entre os nossos conhecidos. Podemos olhar nos olhos uns dos outros sem experimentar o cansaço que nos provocam os olhares convencionais: o olhar das mulheres, turvo de expectativas de mudança; o olhar dos colegas de serviço, carregado de jogos de poder; [...] Nós olhamo-nos como se nos víssemos ao espelho. Ritual espontâneo de reconhecimento, olhamo-nos com a alegria de estarmos vivos e inteiros. A calvície que avança, o vinco que se acentua entre as sobancelhas, a barriga que cresce e amolece. Envelhecemos juntos, barafustando e rindo em volta de uma mesa (PEDROSA, 2010, p.19).

A ideia aristotélica de amizade enquanto reconhecimento mútuo uns com os outros, como num espelho, é recuperada pelas personagens do romance. Entre eles não há fusão de personalidades nem de perspectivas, nem é necessário. Todo o sentido se encerra em estarem juntos, em comunidade, compartilhando não de tudo, mas apenas do que convém, pois, para

eles a amizade entre homens é, sobretudo, liberdade: “homens não se ofendem com o alheamento dos amigos” e, sobretudo, “sabem que há coisas que não são para resolver”. (PEDROSA, 2010, p.139). Não se permitem prender nem sufocar. A seguir, a apresentação das cinco figuras que, com seus dramas e inquietações, levantam questões caras à vivência das relações de amor e amizade nestes tempos líquidos.

3.3.1 Afonso, o narrador

Afonso é uma personagem de destaque na narrativa. Os demais componentes do grupo são apresentados por ele, a quem Pedrosa cede mais espaço e voz dentre o grupo. Médico oncologista, Afonso perde mulher e filha precocemente. Fatos que marcam indelevelmente sua vida. Sua esposa, Leonor, morre em suas próprias mãos. Vítima de um câncer, Afonso foi o seu cirurgião. O próprio confessa tê-la matado por negligência:

Matei três pessoas por negligência. Uma delas a minha própria mulher. Das três vezes, a minha negligência foi batizada como excesso de empenhamento. Uma aposta radical: ou extirpava o sacana do tumor e o doente ressuscitava para uma vida nova, ou o doente finava-se. Nesses três casos os doentes foram-se. Um deles era a Leonor (PEDROSA, 2010, p.20).

A morte de Leonor desencadeia a segunda tragédia na vida de Afonso, que é a perda da filha Mariana, então aos nove anos. A menina, em viagem ao exterior, para onde foi levada para tentar esquecer a traumática morte da mãe, há pouco ocorrida, despenca de uma ribanceira, durante as férias de verão para a qual foi inscrita. O pai sente-se culpado por ter dado ouvidos aos apelos que o incentivaram a mandar a garota em viagem. Caso estivesse viva, completaria vinte e cinco anos.

Os encontros periódicos do grupo de amigos na tasca de Lisboa iniciam-se nesse período de intenso sofrimento na vida de Afonso. Sempre na data da morte de Leonor. “Ninguém de nós menciona a data, ou o nome dela. Nem sei de quem foi a ideia” (PEDROSA, 2010, p.20). O contato com os amigos tem grande significado para Afonso:

O barulho das vozes dos amigos sossega-me. Não o que eles dizem. Às vezes nem os ouço. Não é para nos ouvirmos que nos encontramos – apenas para estarmos juntos. Cada um de nós é uma trave mestra da casa que somos

todos juntos. Augusto, Guilherme, Filipe, Pedro e eu. Bichos iguais a mim, familiares e contraditórios. Conhecemo-nos há décadas. Nunca entendemos o futuro como uma viagem marcada a um lugar conhecido. É nisso que somos iguais (PEDROSA, 2010, p.18).

A amizade do grupo funciona, assim, como “válvula de escape” para os problemas do cotidiano. Identificam-se na contradição. Não é necessário haver concordância para serem motivados a estar juntos. Quanto à forma de amar, ele se coloca como alguém que passou de um estágio menos para um mais amadurecido. Conta que, inicialmente, venerava as mulheres como deusas do Olimpo. Após ter sido ridicularizado por uma garota a quem se declarou por carta e ter sido traído pela primeira namorada, passou a tratá-las como “territórios infieis” (PEDROSA, 2010, p.64). Essa desilusão para com o universo feminino interferiu significativamente na sua forma de conceber os relacionamentos. Quando conheceu Leonor, estabeleceu com esta os princípios da convivência:

Quando casei com a Leonor, avisei-a de que nem tentasse lançar-me a coleira ao pescoço:

- Lealdade, sim, fidelidade não posso prometer.

Era ainda o tempo em que achávamos que podíamos pendurar a alma no cabide e usar o corpo, sem misturas. Leonor concordou com esse princípio, desde que eu o aplicasse também a ela. Acedi, porque nessa época eu acreditava que, ao contrário dos homens, as mulheres eram feitas de uma só peça, não tinham a faculdade de separar o corpo da alma. Não dizíamos alma, dizíamos espírito. Ou cabeça. O coração era uma víscera alienante. O importante era que não mentíssemos. Confundíamos o amor com a exigência da verdade. Estávamos ambos convictos de que, disséssemos o que disséssemos, nenhum de nós seria capaz de sentir desejo por outra pessoa (PEDROSA, 2010, p.126,127).

Vê-se que a norma estabelecida pela personagem funciona meramente como uma defesa contra sofrimentos futuros. O amor confundia-se aí com a verdade. Corpo e alma são concebidos como instâncias separadas. Segundo Octávio Paz (1994), a esta divisão deve-se uma das mais comprometedoras cisões na concepção de amor. Para ele, a noção de pessoa é a base para a formulação dessa ideia. Diz ele que

Sem alma - ou como queira se chamar a esse *sopro* que faz de cada homem e de cada mulher uma *persona* - não há amor, mas tampouco ele existe *sem* corpo. Pelo corpo o amor é erotismo e assim se comunica com as forças mais vastas e ocultas da vida. Ambos, o amor e o erotismo - dupla chama - se alimentam do fogo original: a sexualidade (PAZ, 1994, p.185).

Paz demarca os territórios do amor e do erotismo nas relações: para haver amor, é necessário considerar a existência de algo para além do corpo; aquilo que o anima. Na relação proposta por Afonso, no romance, pressupõe-se que fosse possível “pendurar a alma no cabide e usar o corpo, sem misturas”. Neste caso, estariam vivenciando a relação apenas no campo do erotismo. Este, por sua vez, é fator indispensável para o amor, segundo Paz. O autor chega a afirmar que “amor sem erotismo não é amor” (PAZ, 1994, p.97).

Essa discussão remete a uma longa tradição na história do amor no ocidente em que corpo e alma são concebidos quase sempre como antagônicos. Em Platão, o amor pelo físico é apenas uma forma de alcançar o amor espiritual. Segundo ele, todo amor começa na dimensão carnal e tende a amadurecer a ponto de elevar-se à dimensão do espírito, superior à carne. Na tradição cristã, corpo e alma são vistos como instâncias complementares. Apesar de condenar os maus desejos aos quais o corpo pode conduzir o indivíduo, ele é valorizado enquanto lugar de manifestação do divino: “o corpo é o lugar onde o humano e o divino se encontram originalmente e continua a sê-lo a despeito de sua degradação na Queda.” (MAY, 2012, p.136). São Paulo, autor de diversas cartas do Novo Testamento, chama a atenção para os exageros dos desejos do corpo e ressalta a importância de não ceder aos pecados a que este pode impelir. Exalta o matrimônio como meio de conter a lascívia e não como preceito a ser seguido. No Renascimento, quando se vive um retorno aos ideais gregos, percebe-se um acentuado culto ao corpo. No entanto, na análise de Simon May (2012), o imaginário renascentista está longe de ser pagão ou materialista. Para este filósofo, o homem nesse período experimenta uma profunda religiosidade. Nas palavras de May:

Ao celebrar a beleza do corpo humano, Michelangelo, em especial em seus últimos anos, o ama como uma emanção e corporificação do reino do espírito pelo qual anseia. Em nenhum lugar Deus se mostra “mais claramente sublime que na forma humana [...]” (MAY, 2012, p.182, grifos do autor).

Passa-se a conceber o mundo físico - a natureza de modo geral e nela os animais e o ser humano em seu aspecto corporal - como expressão de pertença à dimensão espiritual. Na contemporaneidade, porém, assiste-se à supervalorização do corpo destituída de todo e qualquer valor religioso. Pelo contrário, “nossa época nega a alma e reduz o espírito humano a um reflexo das funções corporais” (PAZ, 1994, p.115). A implicação imediata dessa

concepção é a redução do ser a mero objeto, uma vez que a noção de pessoa requer a compreensão do todo: uma alma imortal habitando um corpo mortal.

Inferre-se dessas considerações que o sentimento de Afonso por Leonor não era amor, tal como proposto por Paz, pois ele não a queria em sua totalidade, como uma *persona*, no sentido expresso por Paz. Isso fica evidente quando, mais adiante no romance, ele fala do seu vínculo com Joana, a mulher que sucedeu Leonor. Diz ele:

A verdade é que a Joana não quer trabalhar. Há nessa atitude qualquer coisa de arcaico e genuíno que me atrai. Poderia aprofundar as causas dessa atração. Não estou interessado. Gosto. A Joana é enervante, deprimente, castradora, egocêntrica. Mas eu gosto. Nesta época em que os discursos sobre as coisas as substituem, na era das metalinguagens, dos metassentimentos e das metaexperiências, a primeira, e imensa, qualidade da Joana é a de existir como um ser em ato compacto. Mexe-me com o fígado e com o cérebro e com o coração e com os ossos. Sacode-me as entranhas. Uma experiência em primeiro grau (PEDROSA, 2010, p.127).

Joana não era mulher de grandes qualidades nem possuía atributos que pudessem ser admiráveis. Apesar de todas as suas características pouco atrativas, Afonso sente-se profundamente ligado a ela. “Como é que tu podes ter escolhido uma gaja tão insignificante, depois de teres vivido com algumas das melhores mulheres do país? Como é que me trocaste por esta pífia?” (PEDROSA, 2010, p.128), questiona Margarida. Essa postura da ex-namorada faz Afonso observar o que ele chama de eterna rivalidade das mulheres, e engrandece-se por Joana não apresentar essa característica:

Joana não tem qualquer espécie de competição com ninguém, nem consigo mesma: é capaz de andar uma semana seguida com a mesma *T-shirt* velha, não usa cremes para a celulite nem quer ser a melhor dona de casa, a melhor profissional e a mulher mais bonita e espirituosa, tudo ao mesmo tempo. Sobretudo tem a grande vantagem de não querer ser mãe. Está sempre zangada sem que se perceba com quê, e isso comove-me (PEDROSA, 2010, p.128).

Paz (1994), ao estabelecer e analisar cinco elementos constitutivos de nossa imagem do amor, fala sobre o paradoxo existente entre dominação e servidão. Segundo ele, “o amor é atração involuntária em relação a uma pessoa e voluntária aceitação dessa atração” (PAZ, 1994, p.114). Afonso desconhece os motivos por que gosta de Joana, dados os seus modos tão peculiares, mas admite: simplesmente, gosta. Na atração amorosa, não raro os amantes são

acometidos de um torpor que os direciona tão cegamente um ao outro a ponto de deixar sobressaltados os que o cercam. Daí a razão de conhecidos ditos populares como: “quem ama o feio, bonito lhe parece” e “o amor é cego”⁸. O amante vê no amado uma aura imperceptível aos demais. E, por isso, deseja servir-lhe e tornar-se, voluntariamente, prisioneiro dele. O livre-arbítrio e a vontade dos amantes são moldados pelo encantamento do amor, que age como um feitiço.⁹ Parafrazeando Paz, “o amor é um laço mágico que literalmente cativa a vontade e o livre-arbítrio dos apaixonados” (PAZ, 1994, p.114). É esse o sentimento que fica evidente na fala da personagem Afonso em relação a sua amada.

Em contrapartida, a esse encantamento da personagem interpõe-se um comportamento tipicamente contemporâneo. A Afonso não parece saudável estar “preso” a uma mulher. Ele hesita ao constatar essa realidade e, a esse propósito, busca meios de dissimular a si próprio alimentando uma relação extraconjugal: “Arrepia-me pensar que caí nas suas mãos. Mas penso pouco. Para pensar ainda menos, entrei num jogo erótico com Ana Lúcia.” (PEDROSA, 2010, p.127). O fato de ser fiel a uma mulher soa para a personagem como sinônimo de fraqueza, talvez. Mesmo admitindo a forte atração provocada por Joana, manter-se sujeito unicamente a ela não lhe dá segurança. O que o liga a Ana Lúcia, no entanto, é meramente a necessidade de dar vazão a qualquer coisa muito cara ao homem; algo que garante a elevação de sua masculinidade.

Por que me prefere, esta mulher tão poderosa que faz fantasiar tantos homens? Por que me é tão fiel há tantos anos? E por que razão não consigo largá-la nem escolhê-la? Numa dessas noites de especial desvario perguntou-me o que queria eu por ela. Disse-lhe:

- Gosto muito de ti. E gosto muitíssimo do teu corpo.

- Corpos há muitos – respondeu-me ela. – Põe-te na rua. Já. (...) (PEDROSA, 2010, p.184).

Volta-se à discussão sobre a diferenciação do corpo e da alma nas relações contemporâneas. Corroborando as ideias de Octávio Paz, considerar unicamente a dimensão corporal é desprezar a pessoa em sua integridade. Ana Lúcia lamenta o fato de não ter sido

⁸ O mito de Eros e Psique é um dos responsáveis pela ideia da cegueira do amor. Nele, Psique, (a alma) é vetada de ter a visão de Eros (o amor), sob pena de perdê-lo. A união dos dois está condicionada ao fato de não poderem ver-se; quando isso acontece, o encanto se quebra e dá-se a separação.

⁹ A ideia de que o amor é como um feitiço tem origem num dos mitos sobre o amor mais propagados no Ocidente: a história de Tristão e Isolda. O romance mítico narra o amor adúltero de Isolda e Tristão que se apaixonam após terem, equivocadamente, bebido um vinho ervado cuja propriedade era tornar apaixonados aqueles que dele provassem. O vinho havia sido preparado para Isolda e o rei, que queria desposá-la. Isolda, no entanto, apaixonou-se por Tristão e os dois passam a viver esse sentimento à margem das convenções morais. A história termina ao gosto dos grandes clássicos, com a morte dos amantes.

escolhida por Afonso. Saber que os interesses deste para com ela são meramente sexuais a faz refletir por um momento e, de súbito, repudiar o amante. Afonso, seguro de si e da força do sentimento que os atrai, sabe, porém, que esse repúdio é passageiro e desdenha a fúria de Ana Lúcia.

Neste ponto, cabem algumas considerações sobre a infidelidade conjugal e como essa prática ganha corpo na sociedade moderna. Para Denis de Rougemont (1988), um dos fatores que impulsionam o adultério é a degradação do casamento. Isso se deve, diz Rougemont, à ruptura nas três coerções a que, originalmente, estão ligadas a ideia de casamento: as coerções sagradas, coerções sociais e coerções religiosas. O desaparecimento de rituais antigos ou de práticas antes consideradas indispensáveis para o casamento aliado ao fato de que as determinações sociais são menos importantes que a decisão pessoal na escolha do par com quem se deseja unir-se matrimonialmente, fazem da instituição matrimonial uma realidade cada vez menos sólida. Por esse motivo, o adultério passa a ser mais comum e, conseqüentemente, menos escandaloso.

Rougemont defende ainda que a sociedade atual vive entre duas tradições de valores conflituosas: de um lado a chamada moral burguesa, de certa forma acolhida pelo cristianismo, para a qual o casamento tem fundamental importância, e de outro a tradição artística e literária que difunde ideais romanescos pouco compatíveis com as exigências da vida matrimonial. A vasta literatura e a música, para citar apenas alguns exemplos, estão impregnadas de referências que exaltam o amor paixão. Nestas, a paixão é um valor positivo; experiência pela qual todo ser humano deve passar. Para isso, vale ultrapassar quaisquer obstáculos, - aliás, é justamente isto que caracteriza o amor paixão: vencer os obstáculos para torná-lo possível. Na análise de Rougemont, as origens e os objetivos da paixão e do casamento são excludentes, e é nesse sentido que se torna uma força contrária à moral burguesa.

Um exemplo clássico de como a paixão é exaltada e desejada a despeito das convenções estabelecidas está na narrativa de Tristão e Isolda¹⁰, extensamente analisada por Denis de Rougemont (1988). O amor entre Tristão e Isolda é adúltero, mas nem por isso deixa de estar posto como exemplar. Tristão não é visto como transgressor e nem Isolda como traidora. O que confere beleza ao mito é o lirismo das ações das personagens para fazer vencer o amor. Indo ainda mais longe, o autor afirma que nove entre dez casos de amor-paixão abordados

¹⁰ Não serão tratados aqui os pormenores da narrativa expostos pelo autor e nem as digressões para explicar se a narrativa deve ser considerada literária ou mítica. O objetivo de trazê-lo como ilustração é simplesmente exemplificar a forma como o amor paixão é exaltado no nosso imaginário cultural mesmo quando vai de encontro a valores estabelecidos.

pela literatura ocidental envolvem o adultério. Isso implica dizer que, à medida que é retratado nas expressões artísticas, ele é, inevitavelmente, alimentado enquanto ideologia e, diz ele, subliminarmente transformado em modelo arquetípico.

3.3.2 Pedro, o repúdio às mulheres

Pedro é um técnico em informática que vive com a mãe e mantém uma relação conflituosa com as mulheres. Tal como Afonso, carrega a culpa da morte de uma mulher. Introspectivo, Pedro tentou ser ator, sem êxito. Não fugindo do ramo das artes, aventura-se em experiências criadoras engendrando personagens e enredos, como numa tentativa de transcender à monotonia da realidade. Os seus escritos são os meios por ele encontrados para viver as experiências que a vida lhe nega. Ele próprio admite ser “feito do carvão incandescente da escrita” (PEDROSA, 2010, p.33). A relação com os amigos é um dos únicos meios de fuga da realidade fria e monótona em que vive, entre máquinas e suas virtualidades. Pedro, cujo nome (não por acaso) significa pedra, tem dificuldade de compreender como os amigos são dados a aventuras com mulheres. Para ele, estas são figuras ambíguas e misteriosas:

O que eu sei das mulheres, meus amigos, é isto: elas são muita gente ao mesmo tempo. Como se trouxessem todas as variedades de vida dentro dos seus corpos. Elas são feiticeiras e anjas e putas. E homens, também. Todavia, são capazes de destapar o céu e agradecer. Nós não sabemos fazer nenhuma dessas duas coisas (PEDROSA, 2010, p.37).

A dificuldade de lidar com a própria afetividade faz com que a personagem sinta repulsa pelos amores carnavais, daí sua visão extremada de que a mulher é um ser nocivo. “As mulheres cobram sempre tudo. Fingem que se dão, mas cobram ao cêntimo e com juros.” (PEDROSA, 2010, p.35). Pessimista, Pedro chega a concluir que o melhor é prescindir das mulheres, ao que recebe réplicas dos amigos que argumentam ser esta uma ideia fundamentalista; “medo do conhecimento” e “uma espécie de devoção à ignorância que tira muito gozo à vida”. (PEDROSA, 2010, p.36). Um dos componentes do grupo questiona como pode Pedro viver sem sexo. Ele responde: “O sexo não nos distingue dos cães ou dos coelhos. A sociedade romantiza-o por razões puramente econômicas. O crescimento demográfico, a resignação da população, essas coisas. Vocês são muito submissos à publicidade.” (PEDROSA, 2010, p.36).

Esse posicionamento de Pedro levanta suspeitas até mesmo quanto à sua masculinidade. Afonso questiona-se: “será ele homossexual? Ou um extraterrestre casto?” (PEDROSA, 2010, p.42).

Habitado ao convívio sufocante com a mãe, controladora até mesmo dos seus escritos, a personagem evita todo tipo de relação concreta com mulheres. Tendo conhecido, certa vez, uma jornalista brasileira que por ele se apaixonara, Pedro correspondeu com bons ânimos enquanto o romance era apenas virtual. Disse que sua admiradora “possuía um talento particular para cartas de amor” (PEDROSA, 2010, p.93) e por isso a correspondia. Destaque-se, pela beleza e lirismo apresentados, uma das mensagens enviadas por ela a Pedro:

Meu sabiá,
 As flores respondem à carícia do sol. Algumas delas florindo escandalosamente. Porque será que as pessoas, que aparentemente sabem muito mais do que as plantas, temem a floração do toque?
 Que beijos são esses seus, apenas virtuais?
 Jamais pedi um beijo. Em menina eu os dava, simplesmente. Agora tenho remorsos desse beijo que pedi em vez de dar e você me negou. Medo de ter perdido o ímpeto confiante de beijar. Me sinto, como escreveu Clarice Lispector, sozinha na noite de outra pessoa – uma outra pessoa íntima e estranha, feita de pedaços de você e de pedaços de mim. [...] (PEDROSA, 2010, p.94).

Não obstante os apelos afetuosos da brasileira, que morava no Rio de Janeiro, Pedro não atendeu aos seus chamados. A mulher, então decidiu procurá-lo para dar corpo à iminente relação. Pedro, porém, esquivou-se de qualquer contato mais íntimo com a jornalista alegando ter sido a suposta paixão meramente um fruto de sua “caudalosa imaginação”. A brasileira acusa-o de tê-la seduzido para depois abandoná-la, mas Pedro não recua. No seu íntimo reflete que “uma coisa é alimentar a ideia da paixão na placidez asséptica do circuito virtual, palavra a palavra,” (PEDROSA, 2010, p.94) outra coisa seria confrontar-se com ela.

Sobre as relações que se desenvolvem em meio virtual, Bauman (2011) dirá que são a medida do mundo líquido moderno. “As relações virtuais contam com as teclas de ‘excluir’ e ‘remover spams’ que protegem contra as consequências inconvenientes (e principalmente consumidoras de tempo) da interação mais profunda.” (BAUMAN, 2011, p.23). Na análise deste autor, os relacionamentos virtuais atendem a um princípio da contemporaneidade, que é a inconsistência. Dessa forma, sustentar uma relação no campo da virtualidade pode ser tão

prazeroso quanto seguro, pois as situações desagradáveis, caso haja, são facilmente contornáveis ou solucionadas.

A negação do relacionamento com Jerusa, a jornalista brasileira da qual ele evita até mesmo pronunciar o nome, lega a Pedro o maior trauma de sua vida. Diante de suas negativas, Jerusa bebe demasiado a ponto de cair em coma alcoólico na porta do bar em que se encontraram. Pedro sente a culpa da morte da jornalista, embora Afonso o console afirmando que o suicídio certamente teve outras motivações, pois “nenhuma gaja se mata por causa de um homem.” (PEDROSA, 2010, p.191). Jerusa morre sem compreender a razão da recusa do amado: “Como é que você pode ser tão meu e não entender isso?” (PEDROSA, 2010, p.190). É ela quem dá o mote para a criação da personagem Bárbara, dos escritos de Pedro. Na noite no bar, ela observa uma mulher na cadeira de rodas sendo cortejada por um homem e confessa a Pedro desejar ser aquela mulher. Esse comentário dá origem a uma história fictícia iniciada por ela e continuada por Pedro cujo título é “Manuscrito de Bárbara”.

Pedro, assim como Pedrosa (e não se deve deixar de atentar para a correlação dos nomes), é escritor. Esta metalinguagem¹¹ merece destaque na obra visto que, em certo momento, a narrativa de Pedro, aparece na obra com a mesma vivacidade que o enredo principal. A articulação do drama vivenciado por Bárbara (personagem da personagem), cuja paralisia adquirida em um acidente transforma radicalmente a sua rotina, seria uma forma de autorrevelação da condição de seu autor (Pedro). Paralisado pelo sentimento de impotência e, mais, pela ausência de iniciativa, ele deixa de experimentar, tal como os demais amigos da tasca, das belezas e infortúnios da paixão amorosa.

A paralisia de Bárbara lhe rende o abandono do namorado, a permanência num centro de recuperação, o afastamento de amigos e a desaceleração de seu ritmo de vida. No campo da sexualidade, Bárbara vê decretado o fim de suas aventuras. Com metade do corpo morto, estaria para sempre condenada à prisão da cadeira de rodas. A mãe de Pedro o desdenha quando encontra seus manuscritos entre as suas coisas e pede explicações para tal “ordinarice”. Ele é tratado como uma criança que não cresceu; talvez seja esse o motivo de sua falta de iniciativa nos assuntos do amor. Pedro se autodeclara um incapaz. É, nesse sentido, um “sem lugar” no contexto ao qual está inserido. Numa sociedade que abriga os mais diversos modos de ser, a constituição dessa figura “deslocada” não seria mero acaso, e sim a representação de como os diferentes podem estar compartilhando a mesma mesa, habitando o mesmo espaço. Essa divergência ficará ainda mais clara quando, a seguir, se fizer

¹¹ De acordo com Samira Challub, metalinguagem “implica que a seleção operada no código combine elementos que retornem ao próprio código.” (CHALLUB, s/d, p.49).

conhecer a figura de Guilherme, o próximo componente do grupo a ser apresentado. No polo oposto ao de Pedro, Guilherme quer “empanturrar-se de mulheres”, mesmo que, posteriormente, essa característica se revele artificial.

3.3.3 Guilherme, “romântico e predador”

O terceiro componente do grupo, apresentado por Afonso, é Guilherme. “Guilherme” é uma variação inglesa de “William” (nome também de tradição real, principalmente no Reino Unido e nos Estados Unidos), do germânico Willahelm. Segundo o dicionário *online* de nomes próprios, significa protetor seguro e resulta da união entre Wil, que quer dizer “desejo” ou “vontade” e helm “proteção”. Ver-se-á que este nome muito diz do caráter da personagem.

A infância e adolescência de Guilherme são marcadas pela dura rotina de um colégio interno de regime militar. Essa experiência modela sua personalidade de tal forma que, privado de viver os sabores da existência na tenra idade, Guilherme terá uma vida desregrada na idade adulta. Sonhava com uma casa em que os objetos pudessem ficar desordenados, à sua maneira. “Estava farto de ordens, responsabilidades e punições.” (PEDROSA, 2010, p.57). Seu maior desejo após o internato era ser o inverso do que vivera penosamente durante caros oito anos de sua vida. A permanência nesse colégio cria nele uma oposição para com a figura do pai, o culpado pelo seu degrado naquele recinto hostil. Este o queria general ou doutor, apesar de, ele mesmo, não ter passado de sargento. Guilherme, para contrariá-lo, não quis ser nada do que o pai desejava. No entanto, essa vingança o fez fracassar consigo mesmo, pois nem chegou a projetar o que ele próprio queria ser na vida.

Guilherme é o tipo “mulherengo” do grupo, fato justificável pela conduta adotada por ele ao sair do colégio interno: “Quando saí do colégio, só pensava em arranjar uma casa, um emprego e namorar o mais possível sem nenhum compromisso.” (PEDROSA, 2010, p.57). A desordem sentimental virou uma meta de vida. Contrariando seus propósitos, apaixonou-se por Clarisse quando passou a trabalhar na farmacêutica, seu primeiro ofício após o retorno do colégio, mas esforçou-se por dissimular para si mesmo essa paixão “fornicando mulheres em série para apagar as marcas do seu corpo” (PEDROSA, 2010, p.59). Conta Afonso que Guilherme passou décadas convencido de que “o casamento era a derrota final, a desistência do lado bom da vida.” (PEDROSA, 2010, p.49). Porém, embora concebendo o casamento

como sinônimo de fraqueza, ele vem a casar e tem um filho. À revelia dessa condição de esposo e pai, o seu perfil conquistador não se altera.

Guilherme se reconhece um predador, mas frisa: “um romântico e um predador”. Afonso lhe diz da incompatibilidade entre as duas características, e ele evoca as figuras míticas de Don Juan e Casanova, pontuando possíveis semelhanças entre estas e a sua pessoa. Entretanto, existem diferenças substanciais na constituição das ações da personagem e dos mitos aludidos. Segundo Renato Janine Ribeiro (1988), o Don Juan é uma construção ficcional sem nenhuma referência real ou histórica, o que, para este autor, é um fator notável e intrigante, pois a tendência natural é atribuir algum parentesco histórico quando uma personagem ganha tamanha projeção no imaginário cultural. A figura de Dom Juan é um dos caros exemplos do poder *produtor* da literatura e não meramente *reprodutor* (RIBEIRO, 1988). Ele consegue transpor as páginas da literatura e transformar-se em mito, pois tantas foram as suas paternidades que quase não se conhece ao certo a sua origem criadora. Sabe-se que sua primeira aparição foi na peça de Tirso de Molina, mas será que ele é menos criatura dos tantos outros que o criaram, (re)inventaram e o conferiram imortalidade?

Pensar em Don Juan é associar, de imediato, a ideia de sedução. A ele importa seduzir o quanto mais possível:

Don Juan não ama as mulheres que seduz. Don Juan ama a sedução. Tanto isso é exato, quanto extensa é a lista das mulheres sucessivamente seduzidas. Tão logo bem sucedida a sedução, a seduzida cai no desinteresse e novas seduções ocorrem. Este é motivo da sedução donjuanesca (KOSSOVITCH *in* RIBEIRO, 1988, p.78).

Renato Mezan (*in* RIBEIRO, 1988) analisa o sentido da palavra sedução. Seduzir, de *seducere*, significa “levar para o lado”, “apartar”; o que pressupõe mudança de rota. Nesse sentido, seduzir seria “atrair para margens conotadas como sinistras, por oposição ao leito da estrada, que conduz ao Bem e à Verdade. Mas este desvio não se fará pela força: inclinar artificialmente, enganar arditamente” (MEZAN *in* RIBEIRO, 1988, p.88). A sedução estaria, assim, estritamente vinculada à caça, uma vez que o ardil do caçador vence a ingenuidade do animal. Quanto ao seduzido, resta-lhe a desonra, que em muitos casos é uma morte social. O mérito do Don Juan está, justamente, nessa habilidade de corromper a honra feminina. Para ele menos importa o gozo físico que a satisfação pela entrega de outrem.

O Don Juan mitológico seduz pela palavra. Não é tanto a sua sensualidade que encanta as mulheres, mas a sua “lábia irresistível”. Segundo Laymert Garcia dos Santos (*in* RIBEIRO,

1988), o que faz o seu falar tão eficaz não é a franqueza das palavras nem a emoção na voz, mas o cálculo e a velocidade de raciocínio. Ele usa argumentos lógicos para convencer a presa: assim como dois e dois são quatro é conveniente acatar o que ele diz. Nas palavras de Ribeiro, “Don Juan constrói para as mulheres uma série de espelhos falsos nos quais elas enxergam uma promessa de amor intenso, pleno, inigualável.” (RIBEIRO, 1988, p. 15). A mentira é, portanto, a base do seu jogo retórico: “ele mente sem a menor vergonha quanto ao que aparece como mais elevado e nobre na relação entre seres humanos: nas questões de amor, que mais confiança, absoluta mesmo, exigem.” (RIBEIRO, 1988, p.15).

Em sentido paralelo, tem-se a figura de Casanova. Casanova é um personagem histórico, autor de “Memórias”, cuja principal característica é apaixonar-se constantemente. Suas ações configuram-se num ciclo: apaixonar-se, possuir a amada para logo em seguida apaixonar-se por outra. Já aí se percebe uma diferença com o perfil do Don Juan, pois este último nunca se apaixona. A segunda diferença entre as duas figuras é que Casanova, embora partindo em busca de novas aventuras amorosas após possuir a amada, não a despreza nem a quer mal. O lema de Casanova é viver as oportunidades não devendo sacrificar os desejos em nome da moral da castidade. A partir dos seus escritos podem-se conhecer as diversas aventuras supostamente vivenciadas por ele e compreender a lógica da sua atuação.

Tendo como princípio dar vazão aos desejos sem, no entanto, fazer sofrer a amada, Casanova intenta artifícios os mais variados para não se reprimir nem desamparar. Sobre esse princípio, diz Ribeiro (1988):

A moral dá em desgraça, o prazer, desde que alerta, em *happy end*. É possível conciliar um uso livre dos prazeres, honesto embora pouco cristão, nada casto, com os procedimentos que geram a felicidade de *ambas* as partes. Casanova não é destruidor de corações. Inconstante, apaixonado sempre, por várias mulheres, o que faz é organizar o seu desejo e a satisfação delas. (RIBEIRO, 1988, p.11, grifos do autor).

Desse modo, a sua prática consiste em tentar ajuntar ganhos sem adquirir perdas, arrendar benefícios sem penalizar-se com custos. Diferente do Don Juan, que quer possuir mulheres pelo simples prazer de adicionar nomes à sua lista de seduzidas, Casanova quer apaixonar-se e viver essas paixões irrestritamente, sem os impedimentos das convenções sociais. Ribeiro pontua ainda, que nessa época o amor paixão já existia, não tendo sido, como muitos pensam, originário do Romantismo. Para este autor, o Romantismo é, sim, o período

em que este amor se rebela “e não aceita mais a lei do mundo, que se revolta, ainda que saiba vã a sua luta.” (RIBEIRO, 1988, p.12).

Entre a personagem de Pedrosa e as duas figuras arquetípicas apresentadas existe algum parentesco, mas não identificação plena, como sugere o próprio Guilherme. No romance, esta constatação já é pontuada por Afonso, ao falar sobre o amigo:

Entre o meu amigo e esses dois mitos existe uma diferença abissal, a diferença que fez do século XX um universo completamente novo: o alarde. A publicidade é uma atividade romântica; nasce da ideia de que podemos alterar o modo de pensar de milhões de pessoas ao mesmo tempo. Os predadores agem na calada, favorecendo a fama sussurrada que instaura o mito. Mesmo assim, tenho que admitir que o sucesso erótico do Guilherme me surpreende. Continuou a sua rotina de predador depois de casado. O seu truque é a sinceridade: informa-as logo à partida de que é casado, tem um filho e uma boa relação com a mulher. Acrescenta que adora a sua casa em Cascais, com um estúdio de fotografia que ele próprio montou e uma vista espetacular sobre a baía, e que por nada deste mundo largará aquela vida. As mulheres modernas adoram este gênero de desafios: um fulano que se apaixone delas com a conversa do casamento infeliz não obtém mais do que uns eflúvios de compaixão (PEDROSA, 2010, p.51).

Um ponto deve ser assinalado sobre essas considerações feitas por Afonso: o caráter público das “traições” de Guilherme. A sedução à moda de Don Juan e Casanova ocorre no silêncio. Ou seja, omitir uma paixão preexistente (ou simplesmente a ela não atribuir notoriedade) é uma das condições para o sucesso do jogo sedutor. Guilherme, porém, percorre o caminho inverso: avisa de antemão ser casado e feliz. Frisando que não pretende deixar o conforto da casa e da família por nada no mundo. Afonso confessa que o sucesso erótico de Guilherme o surpreende, levando-o a concluir que as mulheres modernas gostam de desafios. Um discurso de homem casado e infeliz não despertaria interesse; no mínimo, compaixão. Mas ao saber que o candidato goza de tranquilidade e alegrias no conforto do lar, passa-se a desejar o mérito de destronar a responsável por tal felicidade.

Mas a narrativa vai encontrar Guilherme numa situação pouco confortável. Apesar do sucesso obtido com incontáveis aventuras amorosas, o “predador” encontra-se tomado de paixão por Clarisse, a mesma pela qual se apaixonara anos passados e tratou de dissimular. Durante uma viagem com ela, Guilherme descobre que já não pode enganar-se e confia isto a Afonso:

- Ontem descobri a mulher da minha vida.
- Ah. Mas isso não é uma espécie mitológica?

- Deixa-te de porras, Afonso. Falar não é fácil.
- E onde é que a descobriste? No Porto?
- Não. Na viagem de regresso.
- Mas não me disseste que foste e voltaste com a Clarisse?
- Isso.
- Então não percebo.
- Nem eu. Nem me peças que te explique (PEDROSA, 2010, p.43, 44).

A redescoberta da paixão por Clarisse instaura no espírito de Guilherme muitas incertezas. Afonso, refletindo sobre a condição do amigo, diz que ele “empanturrrou-se de mulheres, pensando que se livrava das grilhetas do amor” (PEDROSA, 2010, p.50), mas é surpreendido pelas suas setas. Ele chega a conjecturar a possibilidade de deixar a mulher para viver com Clarisse, mas logo afasta essa hipótese pois admite não resistir viver sem o filho:

- Eu não admito viver sem o meu filho. Os juízes dão sempre as crianças às mães – a não ser que sejam drogadas em último grau. E mesmo assim. Até porque agora os juízes são quase todos, eles também, gajas. Às vezes sinto-me tentado a dar razão àquele cronista alegando que os homens têm um ritmo de maturação mais lento. No meu caso, é verdade: não me sinto suficientemente adulto para viver sem o meu filho. Mereço-o mais do que a mãe. Sou eu quem o leva e traz da escola, quem lhe conta histórias para dormir, quem brinca com ele. Toda a vida quis ser pai. Não está em mim ser um bom marido, mas sempre senti o instinto da paternidade. Também existe, caraças. O problema é que agora só as mulheres é que têm direitos (PEDROSA, 2010, p.44).

Apesar de manter uma relação conflituosa com o pai (e talvez por esse mesmo motivo), Guilherme revela possuir um instinto de paternidade. Pesa-lhe pensar na separação com o filho, com quem tem uma ligação muito mais consistente e verdadeira que com a mulher. Nestas reflexões, Guilherme acaba tecendo uma imagem da condição da mulher atual na visão masculina. Nas suas palavras, fica patente a compreensão de que os avanços alcançados em prol da mulher são entendidos como privilégios, enquanto o homem passaria a estar em condição inferior. Também é possível perceber, mesmo implicitamente, uma contestação do mito da maternidade¹², que apregoa serem as mulheres seres naturalmente programados para

¹² Outros textos de Pedrosa apontam para a desconstrução da ideia de que a mulher é naturalmente dotada de aptidão para a maternidade. O conto “Todo o amor”, do livro *Fica comigo esta noite*, narra a história de um casal que se separa devido ao mau relacionamento entre a mãe e os filhos. A mãe, mulher vaidosa, foge a todos os estereótipos de mulher protetora e cuidadosa, o que cria nos filhos, embora ainda crianças, certa aversão/antipatia. Ficam aos cuidados do pai, que os sabe compreender e amar devidamente. No entanto, o pai sofre com a partida da esposa, pois a ama imensamente. Encontram-se às escondidas, pois não é do agrado dos filhos vê-los juntos.

gerar e cuidar da prole, possuindo, assim, como dotes divinos, todas as capacidades inerentes ao exercício maternal.

Ao dar-se conta da situação em que se encontra Guilherme com relação a Clarice, Afonso, aquele a quem ele confiava suas confidências, no seu íntimo, teve medo de perder o amigo “para a hipnose do amor” (PEDROSA, 2010, p.81). A amizade dos dois em particular era alimentada por um pacto implícito que “implicava o reconhecimento da impossibilidade do amor recíproco e, por conseguinte, a subalternização do amor.” (PEDROSA, 2010, p.81). Ambos compartilhavam de modo semelhante dessa ideia e a cumplicidade era mútua. Quanto aos demais componentes do grupo, Guilherme declara serem estes necessários à sua vida. Diz que apenas quando olha para os amigos percebe fazer sentido o lema que aprendera no colégio: “Um por todos e todos por um”. Guilherme identifica-se com as histórias de vida dos companheiros: “Nenhum destes meus amigos é feliz, é também por isso que gosto deles. [...] Preciso dessa malta porque não sei sequer ser amigo de mim mesmo. Nunca soube.” (PEDROSA, 2010, p.59). A amizade para Guilherme tem o sentido do reconhecer-se no outro; de ver as suas dores e angústias refletidas; movimento esse que dá alento e encoraja na jornada.

3.3.4 Augusto, o amadurecimento do amor

A origem do nome Augusto é latina e significa “sagrado”. No romance, Augusto é administrador de uma empresa discográfica após ter sido militante do partido comunista na África durante a juventude. Para Augusto, assim como para Guilherme, a relação com os amigos é a recompensa por um tempo que não fora vivido como devera: “Estar com os gajos é a adolescência que não tive.” (PEDROSA, 2010, p.71). Ele mantém uma relação de amizade mais profunda com Afonso, com quem compartilha um blog. É para ele que confia os seus dramas mais íntimos. No entanto, alguns assuntos nunca são tratados entre os amigos. Falam de mulheres, mas “por atacado: esta tem ar de frígida, aquela deve ser uma bomba, a outra é boa como um cozido à portuguesa, a amiga não presta para nada.” (PEDROSA, 2010, p.28). Segundo Afonso, não é comum aos homens falar das mulheres próximas, das “concretamente amadas e desejadas”.

A concepção de amor de Augusto diferencia-se da de Afonso, Pedro e Guilherme. Casado com Margarida, personagem que já tivera relacionamento com Afonso (o que torna mais compreensível o fato de não falarem de mulheres específicas), Augusto revela ter encontrado nela o par ideal:

Nisto entendemo-nos. Nos sentidos. Não me canso dela como sempre me cansava das outras. A tese das almas gêmeas é uma fraude, mas é verdade que há uma pequena percentagem de corpos incompatíveis, uma alta percentagem de corpos compatíveis e uma minoria de corpos feitos um para o outro. Quando se tem a sorte de encontrar esse corpo que se funde no nosso como o mar com o horizonte num dia de verão, isso é a felicidade (PEDROSA, 2010, p72).

Augusto faz alusão ao mito do andrógino, uma das mais encantadoras versões sobre a natureza do amor da qual a teoria do amor romântico tira bom proveito. Esse mito, proferido por Aristófanes n’*O Banquete*, de Platão, narra que, num tempo remoto, os humanos eram seres polivalentes: possuíam aparência esférica, duas faces, olhos, narizes e os membros duplicados. Por isso eram muito velozes, e intentaram alcançar o céu, desafiando Zeus. Irado com essa prepotência, Zeus decepou-os ao meio, fazendo com que suas partes desgarradas ficassem errantes pela Terra. Daí em diante, achar a metade perdida passaria a ser o objetivo dos mortais.

Augusto confessa não crer na veracidade desse mito, que ele traduz como a “tese das almas gêmeas”, mas admite a existência de uma variação nos graus de compatibilidade entre os corpos, de modo que uns acomodam-se mais perfeitamente que outros. Numa das passagens mais líricas do romance, identifica a felicidade com esse encontro epifânico de corpos que se complementam numa perfeição comparável à do horizonte com o mar.

Augusto tece importantes considerações acerca da sua visão de amor. Referindo-se a Margarida, sua amada, ele insinua ter modificado seu modo de ser em função de tê-la conhecido: “Pensei que essa concentração da libido num só corpo me faria sentir diminuído. Mas é exatamente o contrário: deixar de ser escravo do sexo indiscriminado é uma libertação.” (PEDROSA, 2010, p.72-73). Seu testemunho é de quem atingira, na visão de amor, um estágio de maturidade. Esse perfil faz lembrar o discurso de Diotima, n’*O Banquete*, que supõe ser o caminho do amor uma escala ascendente de uma condição menos para uma mais madura; do físico para o paraíso. Diz Diotima que o primeiro estágio do amor é a apreciação da beleza física de um ser amado; após esse enamoramento pelo corpo físico de

um único ser, passar-se-ia à apreciação da beleza dos corpos em geral; num terceiro estágio, o amante desvia o foco do campo físico para o espiritual: ao invés de valorizar o belo no corpo, é a beleza da alma que passa a ser agora estimada. Esse pensamento que vê o amor como ascendência ao divino terá profundas implicações na concepção do amor no Ocidente. Uma delas, segundo Simon May (2012), é preparar o terreno para o Cristianismo fazer do amor o valor supremo da vida.

Quando se considera meramente o plano físico nas relações amorosas, uma consequência imediata tende a ser a prática indiscriminada do ato sexual.¹³ Augusto afirma ter superado essa fase e, assinale-se, ele considera esse modo de ser uma escravidão. Contrariamente à visão corrente segundo a qual a liberdade se identifica com a ausência de regras ou contornos para a prática de determinados atos, a personagem traz à tona uma concepção inversa:

[...] se eu me tivesse deitado com a Margarida aos vinte anos, teria certamente fugido dela com todas as minhas forças. Nessa época não só não acreditava no amor, como fazia da Liberdade uma espécie de deusa exigente erguida sobre um pedestal altíssimo. Livre sou-o agora quando entro no corpo da Margarida quando me inebrio com o cheiro e o toque da sua pele e deixo de saber quem sou (PEDROSA, 2010, p.72).

As palavras de Augusto reiteram a tese sobre o amor que acredita ser necessário atingir determinado grau de amadurecimento para poder compreendê-lo verdadeiramente. Na leitura de Simon May (2012), vê-se:

[...] quando somos jovens falta-nos a receptividade refinada que torna o amor não cego, como muitas vezes se pensa, mas como Platão salienta, potencialmente a mais clarividente das paixões; não fanático e afoito, mas um exemplo de ordem e forma; não uma glorificação extravagante, mas rendição perspicaz; não incondicional, mas inevitavelmente condicional; não iludido, mas consciente (MAY, 2012, p.79).

Tendo, pois, alcançado ciência necessária para compreender e aceitar as vicissitudes do amor, Augusto celebra a satisfação da união plena com o ser amado. Essa identificação ocorre de forma tal que ele admite perder a noção de sua própria consciência ([...] “quando me inebrio com o cheiro e o toque da sua pele e deixo de saber quem sou.”). Ele fala de uma

¹³ Ver a discussão aventada anteriormente na análise da personagem Afonso sobre a noção de “pessoa” enquanto integridade corpo + alma (Octávio Paz, 1994).

verdadeira fusão com o ser amado. Ideia que recupera a noção de que o encontro do amor nos torna completos, reportando, assim, ao mito de Aristófanes.

Conceber a procura amorosa como sendo motivada pela busca da completude perfeita pode ser problemático. Esse pressuposto implica acreditar que existe um ser dentre todos os outros, capaz de despertar no amante a sensação de paraíso, de perfeição, unicidade. Faz, ainda, crer piamente na existência desse ser portador de nossa outra metade perdida e que, como regra, a vida há de prover os meios da promoção do encontro. Tem-se aí colocados dois grandes problemas: pode a espera pelo ser amado contar tempo maior que o desejado (ou até mesmo não ocorrer o encontro), fazendo o indivíduo sentir-se profundamente frustrado e desencorajado diante da vida; ou “a outra metade” pode chegar revestida de promessas e o enlevo do encontro desgastar-se com o tempo, malogrando a extrema expectativa de completude perfeita.

Quanto à ideia de liberdade proposta por Augusto, é totalmente contrária ao que se pensa correntemente. Essa sua noção remete ao conceito de amor defendido por Simon May (2012). Para este autor, o amor se define por criar no amante uma promessa de enraizamento ontológico. Assim sendo, está longe de ser incondicional, ou imortal, por exemplo. Diz ele:

Se todos nós temos necessidade de amor, é porque todos precisamos nos sentir em casa no mundo: enraizar nossa vida no aqui e agora; dar à nossa existência solidez e validade; aprofundar a sensação de ser; capacitar-nos para experimentar a realidade de nossa vida como indestrutível (ainda que aceitemos também que ela é temporária e terminará na morte) (MAY, 2012, p. 19).

Nessa perspectiva, a experiência do amor se justifica pela entrega voluntária ao ser amado, pois este inspira nele “a esperança de uma fundação indestrutível” (MAY, 2012, p. 19). Assim como em Octávio Paz (1994), também nessa concepção de May, a liberdade consiste na livre escolha pelo “aprisionamento” do sentimento amoroso. Este autor salienta, porém, que essa promessa de enraizamento pode não se concretizar, causando a perda da sensação de fundação ontológica entre os amantes. Este fato seria uma prova da condicionalidade do amor: o estar com o outro nos traz benefícios. Se o amado deixa de oferecer esse bem-estar, desconfigura-se a necessidade da união com ele.

3.3.5 Filipe, “monogâmico obsessivo”

No romance, Filipe é um artista em busca de reconhecimento social e um monogâmico obsessivo que condena severamente as ações levianas dos amigos. O temperamento de Filipe difere de todos os outros amigos. Extremamente crítico e resmungão, ele não hesitava em disparar comentários ofensivos contra os amigos. No fundo, Filipe é um frustrado. Não teve êxito como artista e, com sua personalidade forte, vive arrumando intrigas no trabalho que lhe arranhou o amigo Augusto. Afonso diz que Filipe lhe inspira uma piedade que ele nunca desenvolvera para com seus doentes. Prossegue ele:

Sou amigo do Filipe desde o liceu. Comecei por me abrigar à sua sombra; ele era rezingão e impositivo e eu era triste. [...] Filipe vivia em contestação contínua. Era uma máquina crítica em constante laboração. Nada lhe agradava, e essa fúria metódica conduzia comigo (PEDROSA, 2010, p.154).

Fica evidente o desajuste de Filipe ao mundo que o cerca. Tudo ao seu redor lhe é insuficiente, deseja expandir-se, e, por não conseguir, frustra-se. No entanto, nutre pelos amigos o mesmo sentimento de piedade que ele lhes inspira: “Tenho dó de vocês. Acham-se os maiores e são uns tristes. Passam a vida a fazer concessões, a ser diplomáticos, a calar ofensas. Para terem carreira.” (PEDROSA, 2010, p.165). Os encontros do grupo para ele não se reveste da aura de satisfação e catarse como o é para os demais: “Saio destes jantares insatisfeito. Empanturrado e tenso.” (PEDROSA, 2010, p.165).

Filipe é representado como indivíduo ingrato. Afonso relata que, na ocasião da morte de Leonor, Filipe lhe telefonou para dar os pêsames, mas, não resguardando a ocasião, aproveitou para pedir-lhe emprego. Afonso intercedeu a Augusto e este o acomodara na discográfica. Mas Filipe, no próprio exercício do cargo, acaba por empreender ações que prejudicariam a reputação do amigo na empresa. Foi demitido após uma atitude torpe num evento do jornal para o qual fizera uma ilustração. Tendo sido convidado para um reconhecimento público pelo profissionalismo demonstrado, Filipe, mal humorado, “subiu ao estrado, e em vez de agradecer a distinção desancou a falta de profissionalismo do jornal, destacou a má paginação e a péssima impressão das suas obras” (PEDROSA, 2010, p.159). Passou a viver de migalhas. Guilherme, vez ou outra arrumava-lhe alguns grafismos de

folhetos “tendo o cuidado para não o pôr em contato com qualquer ser humano na farmacêutica” (PEDROSA, 2010, p.160).

Filipe atribui seu insucesso ao fato de ter nascido no Porto e por esse motivo ser ostracizado em Lisboa. Afonso argumenta que também ele é do Porto, ao que Filipe interpela que ele teve sorte. O inconformismo de Filipe é entendido por ele como um sintoma próprio de uma alma de artista. O seu espírito crítico não lhe permite acomodar-se às situações julgadas desagradáveis pelo que quer que seja: dinheiro, status ou amigos. Numa das reuniões Filipe, em tom de galhofa, dispara um infeliz comentário a respeito de Afonso atingindo-o no seu ponto mais sensível: “Vocês sabem que o nosso Afonso vai para o cemitério ler para os passarinhos? Pois é malta, o nosso doutor está a passar-se dos carros.” (PEDROSA, 2010, p.77). Afonso, pretendendo desconsertar o insultor, responde simples e firmemente: “– Enganas-te, Filipe. Vou ao cemitério regularmente, sim. É para a minha filha que leio.” (PEDROSA, 2010, p.77).

Os demais amigos que presenciaram a cena põem-se a defender Afonso expressando repúdio com o comentário de Filipe. Este tenta redimir-se, mas acaba por dizer coisas tão ofensivas quanto a primeira. Afonso, no entanto, confessa não ser capaz de odiar o amigo:

Não consigo deixar de estar ao lado de Filipe. Perdoo-lhe tudo, com a convicção íntima de que o perdão é o maior desprezo que se pode oferecer a alguém. Há um prazer obscuro nesta arrogância de parecer bom, de castigar com o perdão as falhas dos outros. É isso o que o Jacinto faz comigo: eu sou o Filipe do Jacinto, a sua confirmação de superioridade. Recusei a defendê-lo em tribunal. Faltei á festa dos seus cinquenta anos. Invennei uma doença e depois alguém lhe disse que me tinha visto, nessa mesma noite, num bar. Sina de país pequeno; até as mentiras são curtas, por falta de ar. (PEDROSA, 2010, p. 159).

Nesse sentido, a aparente benevolência para com o amigo é, na verdade, a afirmação de uma necessidade de sentir-se superior. Afonso exemplifica que sua relação com Filipe assemelha-se à dele com Jacinto, personagem secundária, amigo pessoal do médico. Era necessário perdoar sempre as insanidades de Filipe para assim, continuar exercendo seu desprezo, alimentando sua arrogância.

Em síntese, são estas as cinco representações humanas postas à mesa da tasca de Lisboa. Seus traços tão contraditórios parecem reunir, num único e restrito ambiente, protótipos de modos de pensar reinantes no campo aberto que é a contemporaneidade. Não menos notáveis são as temáticas por eles abordadas ou encenadas ou, ainda, as reflexões que

se pode aventar acerca da constituição da obra como um todo. No capítulo seguinte, debruça-se ante à mesa do “banquete” contemporâneo a fim de ler, nas linhas e entrelinhas, os sinais dos líquidos tempos pelos quais navegamos.

4 CONFABULAÇÕES EM TORNO DOS TEMPOS LÍQUIDOS

4.1 A AMIZADE NA SOCIEDADE DE MERCADO: UMA “ÁREA CINZENTA”

Agora posso ser apenas amigo de uma mulher. Apenas amigo – triste expressão, que diz muito sobre o tempo em que vivemos. (PEDROSA, 2010, p.73).

Se os tempos líquidos, para Bauman, são esses em que todas as coisas – inclusive as relações humanas – carecem de referenciais que os dê consistência, Pedrosa soube bem representá-los no seu universo de personagens ambivalentes protagonizando enredos familiares. Os dramas vivenciados pelas personagens encontram eco nas práticas e valores em voga na contemporaneidade. Além de *Os íntimos*, outras obras da autora apresentam como temáticas centrais ou periféricas o valor do amor e/ou da amizade e suas reconstruções no ideário contemporâneo. Em *Fazes-me falta*, terceiro romance da autora, ela aborda as fronteiras entre o amor e amizade, ou, as diferentes faces com as quais se reveste o amor; *A instrução dos amantes* fala do limiar desse sentimento na adolescência; na coletânea de contos *Fica comigo esta noite*, não é difícil perceber como as histórias são perpassadas por conflitos reconhecidamente contemporâneos: amor, desamor, casamento, separação.

Afora a discussão acerca da denominação que melhor define o tempo atual – se uma pós-modernidade (quebra do *continuum* dos princípios básicos da modernidade) ou apenas uma continuidade, um estágio avançado da mesma ordem prevalecente na modernidade – parece consenso entre os teóricos a percepção de que as transformações ocorridas atingem direta e notavelmente o ser humano em sua dimensão social. Segundo Bauman (2004), a sociedade líquida moderna é um período em que se nota um significativo enfraquecimento dos vínculos humanos. Esse fato estaria estritamente relacionado à consolidação da sociedade de consumo. Para ele, os agrupamentos humanos com suas relações de solidariedade mútua, que ele chama de a “área cinzenta” para a sociedade contemporânea, são avessos à chamada economia de mercado. Essa área cinzenta é representada por toda manifestação de compaixão, troca, ajuda e simpatia mútuas que “suspendem ou afastam a escolha racional e o autointeresse.” (BAUMAN, 2004, p.91). O mundo do consumo pressupõe a concorrência, que movimenta as relações econômicas. Logo, tudo o que seguir em sentido oposto a esse ideal deve ser evitado.

No entanto, assinala o sociólogo polonês, a necessidade de solidariedade não é um fator tão facilmente destrutível entre os humanos. Assim, a sociedade de mercado apropria-se também desse fato para barganhar fontes de lucro: “os especialistas em *marketing* levam sua engenhosidade ao limite para indicar maneiras de adquirir em lojas a solidariedade, o sorriso amigo, o convívio ou a ajuda no momento de necessidade.” (BAUMAN, 2004, p.91). Nada escapa às garras predadoras da necessidade de levantar capital. E quando se trata de um inimigo ameaçador, as artimanhas mercadológicas interpõem-se no intuito de pôr à venda uma versão falsificada do (agora) “produto”.

Do ponto de vista da sociedade ordenada hierarquicamente, à chamada “área cinzenta”, que é a amizade, é legado o lugar da anarquia. A anarquia, ou a oposição a toda a forma de “ordem coercitiva e imposta pelo poder” seria o terreno fértil para a existência dos valores gregários, pois pressupõe a imprevisibilidade da garantia de sobrevivência do grupo. Nas palavras de Bauman:

A sobrevivência e o bem-estar da *communitas* (e também, indiretamente, da *societas*) dependem da imaginação, inventividade e coragem humanas de *quebrar* a rotina e tentar caminhos *não experimentados*. Dependem, em outras palavras, da capacidade humana de viver com riscos e de aceitar a responsabilidade pelas consequências. São essas capacidades que constituem os esteios da “economia moral” – cuidado e auxílio mútuos, viver *para* os outros, urdir o tecido dos compromissos humanos, estreitar e manter os vínculos inter-humanos, traduzir direitos em obrigações, compartilhar a responsabilidade pela sorte e o bem-estar de todos – [...]. (BAUMAN, 2004, p.94, grifos do autor).

Em contraposição à sociedade anárquica, a instauração do Estado garante a ordem por meio do poder, ao passo que afasta as possibilidades de flutuação do bem-estar das comunidades. Estaria esclarecido assim o repúdio da sociedade de mercado pelas formas autênticas da chamada economia moral (definida na citação acima): este modelo em nada contribui para fomentar o consumo; pelo contrário, ele impulsiona a produção, que seria um valor adverso para este contexto. Em suma, o autor afirma que o estilo de vida consumista acarreta não apenas a perda da aptidão para a sociabilidade como também leva os indivíduos a tratarem seus pares como objetos de consumo e a medirem o seu valor “pelo volume de prazer que provavelmente oferecem e em termos de seu ‘valor monetário’”. (BAUMAN, 2004, p.96). Acerca disso, refere-se precisamente o narrador do romance numa passagem em que exalta a importância de estar em grupo: “É também por isso que preciso destes amigos. Como uma espécie de conspiração contra o individualismo imperial, que brada aos valores com o

único fito de valorizar os interesses econômicos dos seus pregoeiros.” (PEDROSA, 2010, p.19). Cultivar amizades torna-se, nesse sentido, um gesto de resistência; um nado em sentido contrário à correnteza.

Assim postas as coisas, passa-se a analisar qual o lugar do amor ao próximo em tempos em que se assiste à mercantilização dos valores da amizade e cuidado mútuo. Amar o próximo como a si mesmo, recorda Bauman (2004), é o maior dos mandamentos recebidos pelo Ocidente cristão. Esse postulado, prossegue ele, traz em si o pressuposto de que o amor-próprio é um dado inquestionável, até porque estaria ligado à própria sobrevivência. Assim como para os demais animais, o ser humano é levado instintivamente a proteger-se, defendendo-se dos perigos e ameaças à vida.

Essa força instintiva que conduz à autoproteção, por sua vez, nos humanos, nem sempre se traduz como amor-próprio. Assim como os demais animais, o homem pode sobreviver à revelia deste, bem como pode até mesmo rebelar-se contra a vida, se esta não caminha como o desejado. O autor conclui que essa relação ocorre em ciclo: o indivíduo se ama mais à medida que se sente amado. E indícios de sentir-se amado são percebidos

[...] quando falam conosco e somos ouvidos, quando nos ouvem com atenção, com um interesse que trai/sinaliza uma presteza em responder. Então concluímos que somos *respeitados*. Ou seja, supomos que aquilo que pensamos, fazemos ou pretendemos fazer é levado em consideração (BAUMAN, 2004, p.100).

Desse modo, o ciclo se prolonga quando, ao sentir-se valorizado/amado o indivíduo é impulsionado a devolver com suas ações o mesmo bem que se lhe fazem ao fazê-lo crer um ser humano cuja singularidade se nota. Nas relações estimuladas pelo mundo do consumo, esse grau de sociabilidade é dificilmente alcançado, pois, em estado de compra e venda, as amizades tendem à descartabilidade, deixando não mais que a sensação de vazio, quando os laços desfazem-se.

Em sentido contrário à cultura do amor ao próximo, vê-se propagar, com não surpreendente ênfase, ideais que pregam a necessidade de encarar as relações humanas do ponto de vista do postulado por Hobbes: “o homem é o lobo do homem”. Esta máxima demonstra uma face nebulosa do homem em suas relações sociais. Crer que o próximo é o seu lobo é a chave para desejar dele nada mais que o distanciamento, prezando uma atitude constante de desconfiança para com todos. O próximo é o potencial inimigo; predador e sempre suspeito. Bauman ressalta como essa imagem vem sendo incansavelmente vendida pela mídia principalmente nos chamados *reality shows*, programas como *Big Brother*,

Survivor, The Weakest Link e tantas outras releituras destes que ganharam projeção em diversos países. Nestes *reality* (atente-se para a pretensão da própria denominação), a mensagem transmitida é que se deve “colaborar na exclusão de muitas outras pessoas ávidas por sobrevivência e sucesso que estão bloqueando o caminho” (BAUMAN, 2004, p.109). O outro tem valor enquanto é um parceiro e contribui para o meu sucesso; basta se tornar um oponente no jogo para passar a ser indesejado, inútil; sem que fiquem vestígios do bem que fizera.

Do duelo entre essas duas concepções-chave (o homem como ser gregário por natureza e o homem como lobo de si mesmo) entre as quais caminha o homem moderno, parece vencer a segunda. A primeira, embora sentida como verdade necessária, passa ao lugar de um ideal inatingível. Como memórias de um tempo passado e não mais passível de ser retomado. Impera a desesperança na solidariedade. A sensação de se andar só no meio da multidão¹⁴. Aquele que está ao lado não está do seu lado: pode ser nocivo. E o caminhar com passos desconfiados e olhar suspeito vai fazendo as pegadas deste tempo insólito.

4.1.1 “Luluzinhas” e “Bolinhas”? Diferenças entre a amizade de homens e mulheres

Vê-se logo que a Ema Bovary é uma criação masculina. Nenhuma mulher experimenta aquele grau de tédio, garanto-te. Flaubert disse a verdade com a célebre frase ‘madame Bovary c’est moi’. Claro que era ele; um homem a brincar às mulherzinhas. (PEDROSA, 2010, p. 183).

Um dos aspectos que conferem engenhosidade ao romance de Inês Pedrosa é o jogo das vozes narrativas. Além de bem situar a polifonia dessas vozes, a autora encena com ares de realidade os discursos masculinos. Ao longo da narrativa, são vários os momentos nos quais se surpreende os rapazes a assinalarem particularidades entre os modos de lidar do homem e da mulher contemporâneos; ou ainda a fazer comparações de ordem histórica: a mulher de hoje, a mulher de outrora. A amizade por eles cultivada é frequentemente aludida, quase sempre para mostrar que o sexo masculino está apto a desenvolver laços mais autênticos, porque menos rígidos.

¹⁴ O contraponto multidão x solidão é primeiro estabelecido pelo poeta francês Baudelaire, quando pontua sobre a condição da poesia na modernidade, momento em que a emergência das grandes metrópoles propicia o surgimento de uma geração de indivíduos fechados em seus “casulos”, amedrontados e indiferentes. As multidões que movem as metrópoles são, por esse motivo, constituídas por pessoas solitárias e vazias.

Que homem e mulher possuem particularidades nos modos de agir e relacionarem-se uns com os outros, é um postulado já impregnado no senso comum. A citação acima, uma leitura bem-humorada da fala de Flaubert, aponta para esse aspecto, que será também confirmado pelas falas das personagens. Para melhor compreender a natureza da amizade entre homens, contudo, vale recorrer à história. À partida, se se levar à risca o que compreende Aristóteles acerca da amizade (amigos têm que ter natureza idêntica), ela só seria mesmo possível para homens entre si ou para mulheres, igualmente. No entanto, segundo Zeldin (2009), algumas civilizações cultivam fortemente a amizade entre homens e mulheres. Ele assevera que em diferentes momentos da história das civilizações é possível perceber que a ligação do homem com a mulher não se limita ao interesse sexual, e cita o século XII com a tradição marcante do amor trovadoresco.

Theodor Zeldin (2009) pontua que a intimidade teve significados diferentes ao longo do tempo. Sendo inicialmente sinônimo de recolhimento espacial e acolhimento, esse sentido foi ampliado pelos românticos, que entenderam ser a união sexual entre cônjuges o significado supremo de intimidade. Essa compreensão levou estudiosos a discutirem qual seria a forma mais autêntica de intimidade, se a união de corpos ou a união de espíritos. Outro dado importante por ele apontado é a natureza hostil da amizade em civilizações como a dos maias ou seus descendentes. Nestes agrupamentos, a necessidade de parcerias humanas era uma exigência da cultura: “o homem foi feito para sentir necessidade de que um *camarada* lhe assegure que, emocionalmente, não está sozinho.” (ZELDIN, 2009, p.390). Escolher um camarada envolvia todo um ritual mediado por um contrato formal entre os dois. No entanto, a camaradagem dificilmente durava por toda a vida. Os amigos orgulhavam-se um do outro a ponto de sentir ciúmes, caso o seu camarada demonstrasse interesse por outra pessoa. Esse era o principal motivo de rompimentos dos elos entre esses pares, de modo que a amizade terminava em inimizade.

Do lado americano do ocidente, “tinha-se como certo que homens e mulheres assumiam atitudes fundamentalmente incompatíveis em relação à amizade.” (ZELDIN, 2009, p.397). Para os homens, os amigos são os companheiros com os quais se faz as coisas juntos; as mulheres têm nas amigas pessoas com as quais devem compartilhar os sentimentos e emoções mais íntimos. Uma passagem de *Os íntimos* direciona para esta diferença:

Os homens não se ofendem com o alheamento dos amigos. Não fazem perguntas íntimas. Sabem esperar. Sabem aceitar. Sabem que não se pode estar sempre a acompanhar a realidade. Sabem que há coisas que não são para resolver. Não se põem resolver-nos os problemas, para depois nos

atirarem à cara os problemas que nos resolveram. Não nos culpam (PEDROSA, 2010, p.139).

A amizade entre mulheres reveste-se de um sentido mais íntimo que a amizade entre homens. Corroborando a percepção de Zeldin, para eles é suficiente a presença, a conversa trivial, a companhia no bar. As mulheres têm necessidade de pessoas que sejam extensões de si próprias; não suportam guardar sozinhas as emoções. Diz Afonso: “As mulheres falam. Livram-se das metástases, mesmo que morram delas. As mulheres morrem melhor do que os homens. Portam-se melhor nos hospitais. Não choram. Não gritam. Não sei como fazem.” (PEDROSA, 2010, p.89). Acostumado a lidar com o lado frágil do ser humano, devido ao seu ofício de médico oncologista, Afonso conclui que a força interior demonstrada pelas mulheres deve-se ao modo como costumam encaminhar as suas relações.

Onde existe grande expectativa, há sempre a possibilidade de grandes frustrações. A amizade dos rapazes do romance é duradoura exatamente porque as ofensas não são encaradas como crueldades imperdoáveis. Nesse sentido, diz o narrador:

Fomos treinados para transformar os desgostos em acasos, e para os sufocar na rotina do trabalho. Não exigimos aos outros um comportamento ético exemplar; guardamos as forças da exemplaridade para as grandes guerras, os momentos de catástrofe, se os houver. Quantas vezes Guilherme me falhou? Quantas vezes Filipe traiu Augusto? Quantas vezes Pedro nos decepcionou? No entanto permanecemos amigos, sabemos que podemos contar uns com os outros para o resto da vida, por mais que a preguiça, a cobardia, a luxúria, a ambição, a insegurança ou um misto de todas estas misérias humanas procure separar-nos. (PEDROSA, 2010, p.125).

A conduta impecável de uns para com os outros não é um pressuposto para a durabilidade da amizade. Colocações como essa parecem confirmar o pensamento presente ainda na contemporaneidade de que entre os homens existe maior flexibilidade no que diz respeito à tolerância por comportamentos incompatíveis nas relações de amizade. Como não se dão demasiado, também não se cobram para além de limites. A amizade para eles é como um bálsamo:

Podemos olhar nos olhos uns dos outros sem experimentar o cansaço que nos provocam os olhares convencionais: o olhar das mulheres, turvo de expectativas de mudança; o olhar dos colegas de serviço, carregado de jogos de poder; [...] Nós olhamo-nos como se nos víssemos ao espelho. Ritual espontâneo de reconhecimento, olhamo-nos com a alegria de estarmos vivos

e inteiros. A calvície que avança, o vinco que se acentua entre as sobrancelhas, a barriga que cresce e amolece. Envelhecemos juntos, barafustando e rindo em volta de uma mesa.” (PEDROSA, 2010, p.19).

Com menor rigor que com as mulheres, a amizade entre homens, segundo a fala da personagem, parece consumir-se nos momentos em que estão juntos. Os instantes de celebração são o ápice do sentido fraterno e especular do encontro. O olhar dos amigos é desinteressado; livre de joguetes de poder ou de cobranças. Neste outro trecho, Afonso mais uma vez sinaliza diferenças constitutivas desses dois universos:

Sou homem, não sou obrigado a ter nenhum argumento contra a estupidez. Ela pretende obviamente demonstrar-me que os meus cigarros são um sintoma. As mulheres veem sintomas em tudo. Por isso são excelentes médicas. Fazem questão de nos arrasar com a sua excelência. Não é uma coisa nova. O mundo é, desde o início, assim. Nós virados para a terra, à procura de pedras de arremesso, elas viradas para o céu, à procura de sentido e de aplauso. Só é nova a visibilidade do contraste, o choque de dois universos que existiram durante milênios sem se tocarem. Os sexos procuravam-se, uniam-se e separavam-se sem que houvesse qualquer contacto autêntico. Esta era a ordem do mundo. Crescei e multiplicai-vos. (PEDROSA, 2010, p.181).

A personagem propõe uma bipartição entre o ser homem e o ser mulher e instaura raízes históricas para essa relação binária. (“O mundo é, desde o início, assim.”). Os homens, mais aptos a acertar alvos, propensos à objetividade, teriam os pés no chão; as mulheres, por sua vez, viradas para o céu, subjetivistas, sempre em busca de sentido. Ele finaliza afirmando que os dois mundos (feminino e masculino) sempre caminharam em paralelo, e só agora ganha visibilidade o contraste entre eles existente. Essa talvez seja uma referência aos intensos debates em torno de feminilidade e masculinidade aflorados na atualidade em que ambas as identidades buscam afirmação sociocultural e, em última instância, a quebra das fronteiras que os separam.

São muitas as especulações no sentido de elucidar essas questões referentes aos gêneros. Algumas investem na ideia de que o masculino e o feminino são construções culturais; outras, em menor número, apostam na existência de uma natureza biopsíquica responsável por legar a homem e mulher boa parte da constituição de sua essência. Um dos estudos que se voltam para a defesa desse ponto de vista é o da pensadora Edith Stein, que, no conjunto de sua obra, traça um perfil da condição da mulher inclusive buscando oferecer para estas, um modelo de educação que favoreça fazer aflorar o que ela acredita ser a verdadeira natureza feminina.

Ancorada em bases teológicas e antropológicas, a filósofa afirma ser a mulher “não apenas diferente do homem, mas distinta dele” (PERETTI, 2009, p.185), de modo que caberia a ela descobrir sua maneira peculiar de ser. A ideia de igualdade, para ela, deve passar pela compreensão da diferença:

O respeito pela alteridade feminina é a condição para se entender o verdadeiro significado da igualdade entre mulher-homem. Não é uma igualdade que anula as diferenças entre os sexos, ou considera o masculino como protótipo do humano. Ao contrário, Edith Stein reconhece a igualdade indispensável para a reciprocidade entre mulheres e homens (PERETTI, 2009, p.184).

Nesse sentido, a igualdade, em termos de dignidade humana, deve passar pelo reconhecimento da diferença, que, segundo Stein, não é só fisiológica, mas “a vida toda no corpo é diferente, a relação entre a alma e o corpo é diferente, e no âmbito da alma difere a relação entre o espírito e a sensibilidade bem como a relação entre as diversas forças espirituais.” (STEIN *apud* PERETTI, 2009, p.185). Essa defesa da diferença de essência homem-mulher, no entanto, não implica a validação ou aceitação de subalternidade de um sobre o outro. O foco de sua tese é a necessidade de construção da singularidade nas identidades feminina e masculina. Para Stein, esse é um dos meios de escamotear as malhas do capitalismo, que usurpa a individualidade dos sujeitos em vista de sua coisificação – artifício para tornar exitosos os empreendimentos do sistema.

Em suma, estudos como os de Stein podem servir de sustentáculo para as peculiaridades pontuadas pelas personagens do romance, que também preenchem o senso comum e são exaustivamente alimentadas por canais de comunicação e entretenimento com o intuito talvez de formar e/ou manter um público consumidor. Ecos de concepções reinantes não apenas na sociedade portuguesa, as diferenças nos modos de agir de homem e mulher não se restringem ao campo da amizade. Na contemporaneidade, essas categorias passam por mudanças que caracterizariam uma inversão de valores, principalmente nas relações amorosas. A próxima seção abordará as remodelações na vivência do amor resultantes da sociedade líquida moderna e suas implicações, sobretudo na noção de família.

4.2 OS PAPÉIS SOCIAIS DO HOMEM E DA MULHER NO SÉCULO XXI

4.2.1 “Relacionamentos puros”

Se D. Pedro tivesse casado com Inês em vez de Constança, seria Constança a sua grande paixão, a sua rainha morta. O resto são tretas e literatura. Convence-te disso. (PEDROSA, 2010, p.36).

Na seção anterior discutiu-se como o sentido da amizade torna-se volúvel na sociedade de consumo. As coisas não diferem tanto quando se fala das relações amorosas. A ideia romântica de amor como acontecimento único e irrepetível e a busca por uma “pessoa especial” caem completamente por terra. Estar relacionado, nos tempos líquidos, é quase sinônimo de prisão, na acepção mais dolorosa do termo. Giddens (1993) assim define a natureza do relacionamento na contemporaneidade:

O termo “relacionamento” significando um vínculo emocional próximo e continuado com outra pessoa, só chegou ao uso geral em uma época relativamente recente. Para esclarecer o que está em jogo aqui, podemos introduzir a expressão relacionamento puro para nos referirmos a este fenômeno. Um relacionamento puro não tem nada a ver com pureza sexual, sendo um conceito mais restritivo do que apenas descritivo. Refere-se a uma situação em que se entra em uma relação social apenas pela própria relação, pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com outra, e que só continua enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada uma individualmente, para nela permanecerem (GIDDENS, 1993, p.68, 69).

Assim como nas relações de amizade, as relações de amor, no cenário contemporâneo, são permeadas por uma notável fragilidade. Na sua definição de relacionamento puro, Giddens explica que esse tipo de relação em nada comunga com o “até que a morte os separe” das uniões dos altares. No relacionamento puro, o “sempre” equivale ao tempo em que ambos podem extrair vantagens do convívio. A propagação desse modelo de união só foi possível graças à emancipação sexual feminina cujos brados mais estridentes datam da década de sessenta do século passado. Como contrapartida ao ideal de casamento por amor, a sociedade contemporânea cria um modelo ao qual Giddens chama de amor confluyente. No amor confluyente, a junção não se dá por identificação de traços desejados no outro, mas pela simples abertura, por parte de duas pessoas, para relacionar-se. Não existe a expectativa da

chegada de uma “pessoa especial”, muito menos a pretensão de que a união dure “para sempre”. Como sugere a citação que introduz essa seção, a “pessoa certa” é aquela com quem se está ao lado, e até o momento em que está. Nesse tipo de relação, presume-se “igualdade na doação e no recebimento emocionais, e quanto mais for assim, qualquer laço amoroso aproxima-se muito mais do protótipo do relacionamento puro”. (GIDDENS, 1993, p.73). A única regra preexistente é a inexistência de amarras ou obrigações.

Essas modelações do amor provocam profundas consequências nos papéis sociais que homem e mulher desempenham. Antes territórios bem delineados, na atualidade experimenta-se o desconforto masculino diante das transformações provocadas pela revolução feminina, o que chega a causar, em certos sentidos, uma inversão destes papéis. No romance, esse “confronto” é bem pontuado nas falas das personagens quando se referem às relações amorosas. O mal-estar masculino que se instaura por volta dos anos 1960 (Courtine *et al*, 2013), inclui também uma mudança na forma de os homens conceberem as mulheres.

Uma fala da personagem Afonso bem ilustra este fato: “Gostamos muito de mulheres, o que faz de nós uns bárbaros, agora que as mulheres não podem ser admiradas como enigma e maravilha conjunta. Cada um por si e um minuto de televisão para todos.” (PEDROSA, 2010, p.18). O desconforto manifesto nesta colocação revela como a revolução feminina afetou o sexo oposto. Segundo Giddens (1993), a época atual é o primeiro momento na história ocidental em que os homens avaliam a sua condição e descobrem a sua masculinidade como problemática. Ele ressalta que os homens foram afetados de uma forma diferente das mulheres durante os desdobramentos das concepções de amor, mais pontualmente quando da revolução do amor romântico como ideal para o casamento. Para Giddens, alguns homens foram mais fortemente influenciados por esses ideais e por esse motivo foram classificados como românticos, num sentido específico do termo. Esses romperam com a dicotomia entre mulheres imaculadas e impuras, até então fator preponderante para a sexualidade masculina. Por “sucumbirem ao poder feminino”, foram considerados “sonhadores adamados”. (GIDDENS, 1993, p.70).

A liberação feminina desconcerta o universo masculino e impulsiona uma revisão de sua forma de vivenciar as relações. A tão aclamada igualdade de direitos desacomoda os papéis historicamente estabelecidos não sem provocar estranheza. A fala da personagem induz que a situação anterior à galgada pela revolução feminina conferia uma aura de enigma à mulher, que era admirada como “maravilha conjunta”, ideia que remete ao modelo de amor cortês, quando a mulher era revestida de senhorio. Na sua nova condição, desfazem-se os

mistérios, pois é ela uma igual, restando o cumprimento do ordinário para uma relação saudável: “cada um por si e um minuto de televisão para todos”.

Numa outra fala, o narrador é ainda mais enfático quando reflete sobre a posição da mulher contemporânea: “Acabaram-se os bons sentimentos das mulheres: a timidez, o pudor, a culpa, a entrega desinteressada, enfim, a compaixão. É melhor nem pensarmos nisso.” (PEDROSA, 2010, p.29). A sensação de desamparo aparece agora com um misto de revolta: timidez e pudor são equiparados a “bons sentimentos”. Não é difícil concluir que o que passa, em verdade, é um deslocamento da zona de conforto masculina quando essas características, antes definidoras do feminino, deixam de ser centrais. Para o bem e para o mal, o universo feminino torna-se menos previsível, fugidio, incapturável.

Outra situação em que se pode evidenciar esse conflito no romance são as falas de uma personagem secundária, Jacinto, editor de um jornal e amigo pessoal de Afonso. Jacinto fora casado duas vezes. Ao término do primeiro casamento passou a lançar-se em aventuras amorosas sem compromisso, experiências às quais ele chamava de *test drive*. Ele declara a Afonso:

As mulheres devem escolher-se com o mesmo cuidado que os automóveis. Observar bem se não há problemas com a direção, se os faróis estão alinhados, se os travões funcionam. Requerem atenção intemporal: desconfiem das últimas modas. Mesmo porque a mulher da última moda já não é mulher; é um esqueleto faminto com *air bags* falsos (PEDROSA, 2010, p.84).

A comparação entre mulheres e automóveis é bastante fecunda. Direção, faróis e travões podem ser metáforas para as inclinações e temperamento da mulher. A direção rege a trajetória do veículo e os faróis iluminam o percurso. Desajustes nesses elementos são altamente perigosos, bem como o devem ser para os relacionamentos se o foco e as atenções da mulher não estiverem bem “ajustados”. Do mesmo modo, os travões, destinados a fazer parar o automóvel quando acionados, podem causar acidentes quando deixam de funcionar. Assim, a predisposição da mulher para “atender comandos” ou seguir instruções pode comprometer seriamente a relação amorosa. Já a referência a *air bags* remete aos meios artificiais de se alcançar a forma física perfeita, muito em voga na modernidade. Dessa forma, a metáfora do automóvel contempla estes dois aspectos da revolução feminina: no âmbito dos valores morais e do aspecto físico.

A personagem Jacinto vive outra situação bastante pertinente a essa discussão. Acusado de assédio sexual por uma estagiária do jornal do qual é editor, ele convida Afonso para

servir-lhe de testemunha de sua inocência, pedido ao qual Afonso lhe nega. Por ocasião deste ocorrido, diz Jacinto:

– Andaram as mulheres tantos anos a lutar para acabar com essa merda da reputação, e agora vens tu, feito virgem, atirar-me com a reputação à cara. Tu sabes que isto é uma infâmia, caraças. A miúda atirou-se para cima de mim com a artilharia toda. Nada contra. Mas dizer que a assediei... Eu é que podia queixar-me de assédio. Reescrevia-lhe as prosas todas, os artigos dela não tinham ponta por onde se lhe pegasse. Tu sabes isso. Fiz tudo pra que ela ficasse no jornal. A administração não deixou. Eu fui só o mensageiro. O pateta. Comido por ela, isso sim (PEDROSA, 2010, p.84).

A fala de Jacinto revela a dimensão do conflito que se instala na contemporaneidade ao lume das transformações abissais ocorridas mais precisamente no século passado. A mulher que denuncia o assédio é acusada de ter, ela própria, desencadeado a atitude do homem. Não obstante, esse ainda evoca as reivindicações femininas por igualdade de direitos inferindo que a atitude da mulher fora anacrônica, diante do discurso defendido e, em parte, conquistado pela mulher moderna. Numa outra linha de argumentação, ele defende-se afirmando ter sido benevolente com a moça permitindo os seus serviços ao jornal a despeito de sua capacidade: “reescrevia-lhes as prosas todas, os artigos dela não tinham ponta por onde se lhes pegasse”. Mais adiante, Afonso, seu interlocutor, endossando a fala do amigo, dirá: “o que lhe faltava em talento profissional sobrava-lhe na arte sensual” (PEDROSA, 2010, p.85).

Diante da configuração da conjuntura atual, existe a tendência de permanecerem “obscuras”, para o entendimento masculino, as fronteiras entre as permissividades e as interdições na relação com as mulheres, uma vez que nem todas adotam os ideais ditos “de vanguarda.” À partida, parece ser desfavorável a situação masculina, transitando em “areias movediças”, frente à forte dualidade de pensamentos entre o velho e o novo. Por outro lado, há os aproveitadores e os inoportunos, prontos a encontrar brechas para culpabilizar as vítimas. No caso do romance, o desenrolar na narrativa, com as declarações de Afonso sobre a estagiária (frise-se, ponto de vista masculino), leva a crer que Jacinto foi sim injustiçado, ao levantar informações sobre a conduta da mulher. Na outra face da arte – a vida real – no entanto, situações como essa não são tão facilmente solucionadas, e as consequências são moralmente danosas.

Ilustrações dos modos alternativos de relacionamento amoroso aqui citados podem ser vistos em *Os íntimos*, na relação de Afonso e Ana Lúcia, ao passo que essa aceita a condição de não ser a esposa (embora lute contra isso) em nome da satisfação do prazer experimentado nos encontros eventuais. Mas uma representação mais pungente deste modelo de amor talvez

esteja em *Fica comigo esta noite*, no conto “Como de costume”. A narrativa fala de um casal de ex-namorados que, após o término do relacionamento convencional, adotam a postura de continuarem encontrando-se esporadicamente e amando-se com mais tenacidade que antes. O grande diferencial foi o fato de terem rompido com o estigma do comprometimento, deixando implícito que a frouxidão dos laços confere mais vivacidade e alegrias à relação.

Nesse contexto nada propício ao surgimento e à manutenção de vínculos, como fica a noção de família? No cume da modernidade, qual a importância dessa instituição (antes) central na organização da sociedade?

4.2.2 A noção de família

Quanto menos investir no relacionamento, menos inseguro vai se sentir quando for exposto às flutuações de suas emoções futuras. (BAUMAN, 2004, p. 37).

No cerne dessa sociedade de relacionamentos líquidos em que os papéis sociais de homem e mulher já não se deixam perceber tão claramente, a noção de família bem como sua importância enquanto instituição *mater* também passa por transformações. Diz Bauman (2004) que a sociedade moderna líquida faz crer que “formar uma família é como pular de cabeça em águas inexploradas e de profundidade insondável.” (BAUMAN, 2004, p.60). São tantos os atrativos postos para consumo – tanto materiais quanto humanos – que assumir um compromisso sem prazo de duração equipara-se à maior das imprudências. Já os filhos são as “aquisições mais caras que o consumidor médio pode fazer ao longo de toda a sua vida.” (BAUMAN, 2004, p.60). E como todas as coisas são colocadas em termos contábeis, será que a relação custo-benefício é compensatória?

Bauman constrói toda a sua argumentação numa linha comparativa com o pensamento da sociedade de consumo. Ele diz que nas relações comerciais esforça-se para reduzir ao mínimo os riscos da transação. O lema dos vendedores é “satisfação garantida ou seu dinheiro de volta”. Quando se fala em formação de família não se pode ter as mesmas garantias. Os filhos são um investimento cujos gastos tendem a crescer com o passar dos anos e nunca se pode medir com precisão o valor das prestações. Numa sociedade que não oferece planos de carreira confiáveis, assinala ele, ter filhos seria “expor-se a um nível de risco atipicamente elevado” (BAUMAN, 2004, p.60). Em contrapartida, as indústrias de reprodução humana

prometem reduzir o medo e a ansiedade ao dispor “catálogos” com modelos ideais para escolha dos pais. Mas as perdas potenciais ao optar-se por gerar filhos não é apenas financeira. A liberdade e a individualidade dos pais, mais especificamente da mãe, são altamente comprometidas. Projetos de carreira, viagens, de desfrutar toda uma vida de “sedutoras alegrias consumistas” (BAUMAN, 2004, p.60) podem ser interrompidos em função da vida que chegou.

A chegada de filhos já fora sinônimo de benquerença, acrescenta o sociólogo, numa época em que esses contribuía para somar à renda familiar. Quando a divisão do trabalho incluía também a participação dos menores e a produtividade familiar garantia o bem-estar familiar, aumentar a prole era motivo de celebração. As crianças eram tratadas com a mesma rigidez de um trabalhador adulto; não haviam criado ainda as leis de proteção à infância. Também os filhos eram desejados na época em que grandes fortunas familiares deviam ser passadas para as gerações. Nesse sentido, estes eram também a garantia de imortalidade do nome da família. Não tê-los era vergonhoso e trágico.

Vive-se, porém, numa época em que gerar filhos é uma escolha, pois da união sexual se deseja apenas o prazer momentâneo. O sexo foi deslocado de suas funções reprodutivas e dele espera-se que seja “autossustentável e autossuficiente”. Desvinculado de qualquer tipo de compromisso ou mesmo do amor, passa a ser o produto ideal da era moderna. Os efeitos indesejados (leia-se filhos) tanto podem ser evitados (com os contraceptivos) quanto podem ser remediados (com as pílulas e demais métodos abortivos). Tal liberdade nos relacionamentos amorosos tem gerado, segundo Giddens, uma “sociedade separada e divorciada”, que, para ele, é o efeito da emergência do amor confluyente, e não sua causa. Por conseguinte, assiste-se também à resignificação da concepção de divórcio e das uniões ilegítimas. No romance, uma cena secundária reflete sobre essas questões. Dois velhos postos numa mesa ao lado no bar onde estão reunidos os amigos travam o seguinte diálogo, flagrado por Pedro:

— Trazem as namoradas, dormem com elas, põem música em altos berros, a gente quase tem de lhes pedir licença para estar na sala e ver o noticiário. Não querem casar, dizem que já não se usa. Claro: a mãe cozinha, arruma a casa, trata-lhes da roupa, não têm despesas nem responsabilidades, fazem o que lhes apetece.

— A minha esperança é que uma das namoradas do meu filho engravide e ele se torne um homenzinho.

— Estás maluco. Se isso acontecer, acabas por ficar com a criança a berrar-te no colo. Com sorte, ainda põem o berço no teu quarto para poderem continuar a vaguear pela noite. Criámos uma geração de vampiros, podes

estar certo disso. Não crescem, e hão de sugar-nos o sangue até a morte (PEDROSA, 2010, p.37).

Estas falas ilustram bem a natureza do amor confluyente designada por Giddens (1993). Os enunciadores referem-se a uma situação muito comum nos tempos atuais. Antes reservado apenas para o pós-casamento, os encontros íntimos entre jovens namorados ocorrem em suas próprias casas, afastando, assim, a necessidade de legitimação da união. Por um lado, porque já desfrutam das satisfações do encontro; por outro, porque não é confortável (nem desejável) pensar em construir laços duradouros. Consequentemente, a estrutura das famílias altera-se: num mesmo espaço passam a conviver além de pais, mães e filhos, os netos e muitas vezes os seus primos. Os avós, não raro, assumem a responsabilidade dos netos, enquanto os pais prosseguem com comportamentos próprios da juventude ou, enfim, saem para trabalhar ou estudar, livrando-se da obrigação de cuidar dos filhos. Nisto consiste a geração vampiro, mencionada no diálogo.

Mas esse não é o único efeito das relações em voga na modernidade líquida. O chamado amor confluyente não pressupõe a monogamia. Nem impõe qualquer restrição quanto ao potencial parceiro. Pode ocorrer, assim, de os envolvidos já terem um relacionamento preexistente, situação também mencionada no romance numa das poucas falas de Célia, a trabalhadora que serve os rapazes na tasca. Diz ela: “- Eu francamente não percebo o que é que leva uma mulher a meter-se com um homem casado. É desgosto garantido, e desfeitas umas atrás das outras” (PEDROSA, 2010, p.73). Tal posicionamento da moça vai de encontro aos ideais em voga na modernidade líquida, quando se apregoa a busca do prazer a qualquer preço. As relações extraconjugais não passariam de aventuras fortuitas, uma vez que a durabilidade é fortemente reprimida. A ideia de casamento é cada vez menos desejada. No seguinte trecho do romance, Afonso reflete sobre este aspecto:

Desde que se oficializou como fenômeno psicológico, a infância tornou-se duradoura. Substitui-se aos casamentos, que vêm com um arsenal de regras que já ninguém tem paciência para cumprir. É muito mais fácil sermos responsáveis pela qualidade da água e do ar e do solo e não sei mais o quê do que por um juramento de fidelidade. Criamos a era das responsabilidades impossíveis. Da bondade abstrata. As abstrações provocam-me um tédio avassalador (PEDROSA, 2010, p.15).

A era da velocidade e da praticidade não é terreno fértil para o cultivo de relações que exijam dos parceiros renúncias e entrega. Em tempos cujos discursos versam sobre as formas

mais eficazes de obter prazer e autorrealização o que menos se cogita é estar vinculado a um compromisso conjugal. Desse modo, os ainda solteiros tendem a fugir dessa realidade e os já casados procuram meios de dela se livrar. De acordo com uma fala do narrador do romance, a iniciativa do divórcio é, em grande parte, das mulheres, menos cômodas frente aos imperativos de mudança. Ele diz que

O divórcio é uma instituição feminina: as mulheres não conseguem perceber o que é gostar mais da lei e da ordem do que de si mesmas. Não são animais de hábitos, como os homens. Só os homens descendem do macaco e do seu cortejo de imitações; as mulheres são uma espécie felina, rápida e afeiçoada a metamorfoses (PEDROSA, 2010, p.46).

Não se perca de vista a necessidade de uma leitura sempre “desconfiada” daquilo que é dito por bocas masculinas acerca das mulheres. Nesse trecho, o narrador afirma ser a mulher mais predisposta às iniciativas de mudança e à concretização dessas¹⁵. Por outro lado, o diálogo que segue, entre Guilherme e Afonso, parece querer demonstrar ser também verdade que aquelas são mais facilmente propensas à paixão que estes:

— Nunca caias nisso: escreves duas vezes a palavra saudade e a fulana põe na pinha que estás apaixonado por ela. Daí às *sms* a horas inconvenientes é um passo; e daí até que a tua mulher te saque o telemóvel, te faça uma cena e te ponha as malas à porta, é um instantinho. — Afonso, uma vez mais ao leme dos acontecimentos. — Nenhuma mulher vale isso.
 — Nenhuma mulher vale o quê? — Guilherme de novo.
 — A troca, rapaz. Mesmo que penses que estás embeijado, isso passa com o casamento, como sabes muito bem. É um gastar de dinheiro e de energias completamente inútil, sobretudo quando um tipo tem filhos, como é o teu caso (PEDROSA, 2010, p.35, 36).

¹⁵ A temática do desprendimento feminino para com as questões familiares e superposição da figura do homem/pai como modelo de amor autêntico aparece também no conto “Fica comigo esta noite”, da obra de mesmo nome. Neste conto, assim como no já aludido no capítulo anterior, “Todo o amor”, a decisão de separação parte da mulher. Em “Fica comigo esta noite” o pai sofre a separação do filho, por quem nutre profunda admiração e amor. O título do texto é uma conclamação do pai para que o filho permaneça em sua companhia numa noite em que este é assaltado e procura o pai para dar-lhe socorro. A alegria do pai pelo reencontro é tamanha que ele deseja estender o quanto possível a visita. Ainda sobre a aptidão e sensibilidade do homem para o amor à prole, em *Os íntimos*, destaque-se também a emoção que reveste a fala de Afonso toda vez que se refere à filha morta Mariana: “[...] Como se os filhos fossem lâmpadas que se substituem. Sou ainda o pai de Mariana. Não há um só dia em que não me lembre dela. O mais simples dos instantes de felicidade traz o aguilhão da sua ausência. Tanta coisa que ela não experimentou.” (PEDROSA, 2010, p.87).

Pelo menos mais dois aspectos podem ser discutidos a partir destas falas. Primeiro, a questão das uniões extraconjugais como ameaçadoras da paz no convívio familiar; depois, a reafirmação da visão pessimista acerca do casamento, definido como espaço em que se gasta dinheiro e energias desnecessárias. Nesse sentido, a psicanalista Regina Navarro Lins discorre longamente no seu livro *A cama na varanda*. A obra, em sintonia plena com o que há de mais inovador no pensamento moderno sobre questões de amor e sexo, genericamente, traz uma parte histórica expondo a trajetória temporal e espacial destas concepções, seguida de análises e comentários de situações reais colhidas no exercício de sua profissão. Sobre a concepção de casamento, diz a autora:

As perdas parecem ser maiores que os ganhos. Casar soa como abrir mão da liberdade, sacrificar possibilidades pessoais e, em última instância, limitar a pessoa. Acentua-se o temor de que o casamento estrague a relação, que o compromisso transforme o sentimento em hábito e rotina (LINS, 2012, p.190, 191).

Ademais, ela alega que a aceitação social já não passa pela necessidade de casamento e até mesmo no plano jurídico já foram implementadas mudanças de modo que a coabitação comprovada já pode garantir os mesmos direitos do casamento. Lins prossegue expondo que o fato de a mulher estar cada dia mais conquistando autonomia financeira facilita a iniciativa na decisão de separação. Antes, diz ela, a manutenção dos vínculos era, em grande medida, devido à dependência econômica de um em relação ao outro: “Os homens e mulheres agricultores estavam ligados ao solo, um ao outro e a uma complicada rede de propriedades familiares. Nessas circunstâncias o divórcio não era uma alternativa adequada.” (LINS, 2012, p.217).

A autora desconsidera por completo qualquer valor que possa ter a união conjugal e, conseqüentemente, a ideia de família. Em declarações incisivas, ela afirma:

A vida a dois numa relação estável torna-se cada vez mais difícil de suportar diante das transformações e dos apelos da sociedade atual. *A família não é mais necessária para a sobrevivência da espécie* nem o casamento é um vínculo divino, uma aliança entre duas famílias ou uma união econômica, que durante tanto tempo justificaram sua existência. *O que ele proporciona hoje é um modo de vida repressivo e insatisfatório* (LINS, 2012, p.227, grifos meus).

O discurso defendido por Lins corrobora o modelo apresentado por Giddens do relacionamento puro, que gera o chamado amor confluyente. Lins acredita que o modelo de amor em que se deva conviver com uma só pessoa é limitadora e gera infelicidade. Em uma visão quase apocalíptica, ela chega a defender uniões em que sejam possíveis vários parceiros. Citando Bernardo Jablonski (1991), diz ela:

Vamos supor, por exemplo, que as atuais criancinhas de colo, ao chegar à idade de namoro, possam ter – socialmente legitimados – dois ou três namorados, simultaneamente. E que os filhos dessa geração possam ter mais de um cônjuge, igualmente legítimos. Como eles nos verão do alto (e ao lado) dos seus diversos pares (um para romance, um para sexo, um para filosofar, um para lazer etc.)? Não nos avaliariam, esses neopolígamos com os olhos marejados de piedade e compaixão? (JABLONSKI *apud* LINS, 2012, p. 230).

Percebe-se, pelo exposto, como é levada às últimas consequências a ideia de rompimento com o modelo dito repressivo de união conjugal. A conjectura de um modelo polígamo desfaz por completo a noção de família e conseqüentemente desconsidera o seu papel social. Liberdade sexual, rotatividade e multiplicidade simultânea de parceiros, repúdio à possibilidade de procriação, relações sem intercurso de compromisso parecem ser o sonho da sociedade moderna. Atingidos esses ideais, teriam os indivíduos encontrado a felicidade plena?

4.2.3 Liberdade x promiscuidade: impasses

Se a criatura humana se converte num objeto que pode ser substituído e duplicar-se por outro, o gênero humano se torna expendable: algo que pode ser substituído com facilidade, como os outros produtos da indústria. O erro dessa concepção é filosófico e moral. (PAZ, 1994, p.178).

Anular os modelos tradicionais é o principal alvo da modernidade em suas expressões mais elevadas. A instauração de uma ordem nova é, portanto, um grande desafio, visto não se poder ter garantias prévias de que o anverso da realidade repudiada é, de fato, um modelo possível e aplicável empiricamente. Octávio Paz (1994) situa o Ocidente como sendo a mais

cambiante das civilizações, seja isso bom ou mau. Para ele, essas mudanças refletem diretamente na imagem do amor e, por conseguinte, nos meios de vivenciá-lo.

Francesco Alberoni (1988) distingue tipos diferenciados de promiscuidade. Um deles, o que mais interessa a esta análise, consiste na recusa de um único objeto de amor. O indivíduo deseja passar de um a outro relacionamento com fins de satisfazer-se sexualmente. Alberoni analisa comparativamente os modos como se desenvolveu a promiscuidade na Europa e nos Estados Unidos. Segundo ele, na América desenvolveu-se um tipo de promiscuidade a que se deu o nome de *singles*, isto é, constituída de “sozinhos”. Os *singles* eram, até um tempo atrás, um *status* indesejado. O ideal era estar casado; solteiros, divorciados ou separados eram de certa forma repudiados, até porque representavam ameaça aos casais oficiais, uma vez que, para chegar ao estado ideal tenderiam a conquistar o marido/esposa de outrem. Nesse sentido, a sociedade americana tende a dissociar os indivíduos em comunidades de acordo com seus perfis: casados vivem e frequentam locais próprios para casados, *gays* vivem em comunidades *gays* e o mesmo aconteceu com os *singles*¹⁶.

No entanto, o número de sozinho cresceu de forma significativa, de modo que deixou de ser visto de forma estigmatizada. Contraditoriamente, esse perfil adquire certa aura nos tempos atuais. Ser sozinho significa estar aberto a experiências fascinantes, como se viu anteriormente. Mas o modo de organização permanece inalterado. Os *singles* se reúnem em locais específicos para práticas eróticas em que prevalece a permissividade. Na Europa, salienta Alberoni, embora exista a mesma variedade de categorias de indivíduos não se adota o mecanismo de segregação. Também os *singles* nunca foram encarados como uma ameaça aos casados. De forma semelhante, eles não são obrigados a adotar práticas promíscuas: tanto podem optar por trocar de parceiros rotativamente como podem permanecer sozinho à espera de “alguém especial”. Também aos casados não se impõe nenhum tipo de pressão para que assim permaneçam; em suma, todos são relativamente livres para mudarem de comportamento se assim o desejarem.

Francesco Alberoni (1988) assinala ainda que a temática da liberdade do amor já era discutida no século XIX em diversos círculos anárquicos europeus. Ele cita os ideais do socialista francês Charles Fourier, com o conceito de Harmonia. A Harmonia de Fourier é o estado utópico em que se encoraja a prática do amor coletivo. Concebendo o casamento como prática egoísta, ele defende a reunião do maior número possível de casais para que os filhos

¹⁶ Essa separação promovida pela sociedade americana ocorre também por grupos de profissões, status social e etnias. Destaque-se o *apartheid* racial que ganhou maior notoriedade internacional.

daquelas uniões sejam educados em comunidade ou fusão amorosa. No século XX, mais precisamente nos anos sessenta, podem-se verificar diversos desses movimentos incentivadores da liberdade erótica em várias partes da Europa e da América.

Octávio Paz (1994) avalia negativamente este fenômeno quando afirma:

A herança que 1968 nos deixou foi a liberdade erótica. Nesse sentido o movimento estudantil, mais que o prelúdio de uma revolução, foi a consagração final de uma luta que começou ao despontar o século XIX, preparada ao mesmo tempo pelos filósofos libertinos e seus adversários, os poetas românticos. Mas o que fizemos com essa liberdade? Percebemos, 25 anos após 1968, de um lado, que deixamos a liberdade erótica ser confiscada pelos poderes do dinheiro e da publicidade; de outro, o paulatino crepúsculo da imagem do amor em nossa sociedade. Duplo fracasso. O dinheiro corrompeu, uma vez mais, a liberdade (PAZ, 1994, p.142).

Paz irá defender que a liberdade erótica, ou liberdade nas expressões do amor, passa a ser mais um produto da sociedade de consumo. Diferentemente do que se idealizou (a liberdade sexual suprimiria o comércio dos corpos) ocorre a assimilação, pela sociedade capitalista, das técnicas da produção em massa na vida erótica. Ou seja, nas palavras do próprio Paz, “a modernidade dessacralizou o corpo e a publicidade o utilizou como um instrumento de propaganda” (PAZ, 1994, p.143). Fato facilmente observável nas práticas contemporâneas, o corpo torna-se um dos produtos mais expostos do mercado: “Todos os dias a televisão nos apresenta belos corpos seminus para anunciar uma marca de cerveja, automóvel, um novo modelo de carro ou meias femininas.” (PAZ, 1994, p.143). Essas associações conduzem ao plano da pornografia e fomentam o mercado da prostituição.

Nesse ponto, cabe analisar esses dois termos caros à temática em questão: pornografia e prostituição. Segundo Alberoni (1988), a pornografia constitui-se na satisfação de desejos por meio de figuras. Geralmente associada ao universo masculino, no plano da pornografia as mulheres são imaginadas como seres “fabulosamente sensuais” (ALBERONI, 1988, p.13). A prostituição, ainda segundo Alberoni, relaciona-se com a pornografia pelo fato de ser a prostituta a mulher idealizada na pornografia. Ela age como as personagens dos filmes e romances pornográficos, demonstrando desejo obstinado pelo homem e usando todas as armas sensuais possíveis para inebriá-lo. No entanto, também a prostituição não passa de uma experiência fictícia, no sentido de que as atitudes da prostituta são encenações, uma vez que o objetivo final de sua atuação é o dinheiro. Acerca destes aspectos, diz Octavio Paz:

No passado, a pornografia e a prostituição eram atividades artesanais, por assim dizer; hoje são parte essencial da economia de consumo. Não me alarma sua existência, mas sim as proporções que assumiram e a natureza que têm hoje, ao mesmo tempo mecânica e institucional. Deixaram de ser transgressões (PAZ, 1994, p. 144).

Paz impressiona-se com o caráter institucional que adquirem a pornografia e a prostituição. Segundo ele, a permissividade no campo sexual leva à servidão dos corpos, fato pouco percebido, porque mascarado pela ideia de liberdade. Por outro lado, o autor deixa claro não estar defendendo o retorno à moral das proibições e castigos, mas repudia a forma deliberada como a moral do lucro fez da liberdade de amar uma servidão.

Outro fator negativo observado na cultura da liberdade do amor foi a disseminação de doenças sexualmente transmissíveis, particularmente a Aids. Alberoni (1988) afirma que “nas comunidades dos ‘sozinhos’ a difusão da Aids está provocando um pânico difuso e uma confusão cultural”. (ALBERONI, 1988, p. 120). Isso se deu com mais ênfase nos Estados Unidos, ressalta ele, onde a cultura da promiscuidade se deu de forma mais acentuada e com tendências sempre crescentes. Octávio Paz também aponta para este fato ao sinalizar, atinadamente, que a morte é inseparável do prazer. Dissociado da função de procriar, o único fim da sexualidade é o prazer, e este leva à morte. Ele cita o exemplo do clássico *Decameron*, elogio do prazer carnal, que por sua vez inicia-se com cenas de morte: a peste que abateu Florença no século XIV. Lembra também do grande romance de Gabriel Garcia Marques ambientado em meio aos horrores da epidemia do cólera. Paz compara o surgimento da Aids com o aparecimento da sífilis, mas assinala que a cura para esse mal nos dias de hoje é mais difícil que há cinco séculos, pois hoje se tem uma fé quase cega na medicina. Isso, segundo ele, acaba por afastar o homem da natureza alterando o olhar que para ela se lança. Diz ele:

Não sei se a ciência logo encontrará uma vacina contra a Aids. Tomara que sim. Mas o que quero ressaltar é nossa condição psicológica e moral indefesa diante dessa doença. É claro que as medidas profiláticas – o uso da camisinha e outros recursos – são indispensáveis, mas também é óbvio que tudo isso não basta. O contágio está ligado à conduta, e assim na propagação do mal intervém a responsabilidade de cada indivíduo. Esquecer isso seria hipócrita e nocivo (PAZ, 1994, p.146, 147).

Paz é enfático ao defender que os modelos contemporâneos de vivência da sexualidade são os responsáveis pela disseminação da Aids e as medidas preventivas não são bastantes

para contê-la.¹⁷ A liberdade sexual, saída proposta por Lins (2012) como solução para a infelicidade, é colocada por Paz como propulsora de morte. Expulsar a alma do corpo ou expurgar o amor dos relacionamentos foi o caminho encontrado para o fim da repressão conjugal, mas o prazer puro parece não ser gratuito. Ele prossegue asseverando:

Um especialista no assunto escreveu: "A história da humanidade mostra que nenhuma doença foi eliminada unicamente com tratamentos. Nossa única esperança para conseguir deter a Aids repousa na prevenção, pois é pouco provável que consigamos dispor, num futuro próximo, de uma vacina que se possa aplicar em todas as pessoas; a única vacina de que dispomos no momento é a educação". Muito bem, nossa sociedade carece hoje de autoridade moral para pregar a continência, para não falar de castidade. (PAZ, 1994, p.146).

Não obstante os riscos acima elencados pelas colocações do pensador Octávio Paz, pontuando a continência como meio mais viável de controle da Aids, Bauman (2004), citando o terapeuta Volkmar Sigusch, apresenta dados importantes no sentido de contestar a eficácia desse modelo de amor contemporâneo como propulsor de “felicidade plena”. Segundo o terapeuta, as queixas dos seus pacientes revelam que “ao olharmos mais de perto e afastarmos a máscara, descobrimos anseios não realizados, nervos em frangalhos, amores frustrados, sofrimentos, medos, solidão, hipocrisia, egoísmo e compulsão à repetição” (SIGUSCH *apud* BAUMAN, 2004, p. 64). Em outras palavras, a fuga das relações repressivas e a troca por relacionamentos puros garantiriam não menos que uma pseudo-felicidade; máscaras para a não anunciada tristeza e solidão decorrentes do vazio interior.

4.2.4 Mas afinal, o que é o amor?

Uma pessoa saída do século XIX [...] se identificaria rapidamente com o que pensamos ser, ou dever ser, o amor. Único entre as grandes ideias que regem nossas vidas, ele parece estar congelado no tempo. Por quê? (MAY, 2012, p.10).

O primeiro aspecto a ser observado ao analisar o sentido da palavra amor são as nuances de que ela se reveste. O termo é usado indistintamente para designar aspectos muito diversos.

¹⁷ É importante salientar que Octavio Paz fala da AIDS num contexto em que a doença é um mal ainda mais assustador, início dos anos 1990.

Fala-se de amor aos pais, amor à pátria, amor à natureza, amor aos amigos, amor à profissão, amor a um ídolo, amor à divindade, amor aos filhos, amor fraterno e, por fim, amor conjugal. Pode-se mesmo afirmar que o uso demasiado e indiscriminado do termo leva a um esvaziamento de seu sentido primordial. A obra de Platão, *O Banquete*, aqui aludida, é, até hoje, uma das mais significativas no sentido de elucidar a noção de amor. A ela cabe, neste ponto, uma breve apreciação por meio da apresentação sintética dos discursos dos sete convivas.

Fedro é o primeiro orador. Na sua fala, ele faz o elogio do Amor dizendo que ele é o mais belo e o mais antigo dos deuses. Concordando com Hesíodo, diz que após o Caos nasce a Terra e logo em seguida, Amor. Fedro afirma ser ele a fonte de todo o bem, pois apenas a concretização do amor na vida de duas pessoas pode levá-las a atos benevolentes. Também é por ele que se tornam possíveis todas as grandes e belas obras, tanto nos indivíduos como nas cidades. Por fim, o amor é a fonte das virtudes, e inspira os homens que dele comunga a atos virtuosos.

Pausânias, o segundo orador, ressalta a natureza dúbia do amor e critica Fedro por abordar apenas uma de suas faces. Pausânias afirma que há o amor que conduz ao belo, mas também o amor que leva ao seu contrário, e portanto, deve-se escolher qual deles exaltar. O amor vicioso seria aquele que ama mais o corpo que a alma, enquanto o amor positivo seria o que preza pelas coisas espirituais. A explicação é simples: o corpo, matéria, é objeto inconstante, quando acabar o seu viço, acabará também o amor. Mas a alma, o caráter, é constante, o amor fundado na alma não está fadado a acabar.

O terceiro orador de *O Banquete*, Erixímaco, complementando a ideia de Pausânias, dirá que a dualidade do amor não está apenas nos humanos. Ele defende estar toda a natureza impregnada da conciliação entre contrários. Como médico, ele fala inicialmente da perspectiva da medicina, na dualidade existente entre saúde e doença, mas expande sua teoria para a arte de modo geral, e particularmente a música, (o harmônico e o desarmônico) e até mesmo para as estações do ano (quente e frio, seco e úmido). A neutralização desses contrários são o estado de equilíbrio do amor.

O discurso de Aristófanes, o quarto orador de *O Banquete*, salienta a dimensão do amor enquanto promessa de completude; sensação de eternidade. Já mencionado no capítulo anterior, o mito dos andróginos fala da ânsia de reencontro dos humanos com suas partes perdidas, para assim retornar a um estado inicial. Segundo o orador, “unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só” (PLATÃO, 2001, p. 61) é o desejo de todo ser humano. Nesta concepção, portanto, o amor define-se pelo desejo e procura do todo.

Acrescentando, Aristófanes dirá que a nossa raça seria feliz caso todos os humanos encontrassem-se com seus amados. Ele salienta, para isso, a necessidade de tornarem-se todos “amigos” dos deuses, a fim de alcançar deles esse favor (a graça do encontro com a parte perdida), pois foi decorrência da impureza humana a ira divina que resultou no castigo da separação.

Agatão, o quinto orador, diferente dos demais, que expuseram sobre os efeitos ou sobre a ambiguidade do amor, faz o seu discurso acerca da natureza de Eros. Agatão defende que, embora seja o amor o mais belo entre os deuses, ele não é o mais antigo, como afirmara Fedro. E, sendo jovem, se aproxima mais frequentemente dos jovens, enquanto foge da velhice. O amor também é delicado e por isso há de habitar apenas nas almas delicadas. Não é seco, de modo que possa sair despercebido de uma alma após nela ter penetrado; ele é úmido, isto é, está apto a modelar-se ao “terreno” onde chega. O ambiente propício ao florescimento do amor há de ser florido e perfumado, além do mais, justiça, temperança, coragem e sabedoria são definidoras do amor. Por fim, Agatão dirá que o amor é poeta, e assim não bastasse, ele faz poeta todos aqueles aos quais toca.

O sexto orador é Sócrates. O seu discurso é dividido em dois momentos: primeiro ele dialoga com Agatão apresentando questionamentos no sentido de demonstrar que todo amor é amor por uma ausência; ama-se o que não se possui. No segundo momento, Sócrates narra um suposto diálogo entre ele e uma certa Diotima de Mantinéia, mulher, segundo ele, entendida nas questões do amor e em muitas outras. Diotima começa por desconstruir a ideia de que o amor é belo e bom e de que, não sendo belo e bom, seja necessariamente feio e mau. Para ela, o amor está situado entre estes dois extremos. Em seguida, argumenta que o amor não é um deus e nem um mortal, e sim o mediador entre uns e outros. Questionada sobre a sua filiação, diz ela que o amor descende de Pobreza (a mãe) e Recurso (o pai) e por este motivo é sempre necessitado e aspira por possuir. Sempre lhe escapa o que consegue, não ficando ele, por sua vez, nem rico nem pobre. Em síntese, o discurso de Diotima mostra que o amor, em todos os aspectos, não está em nenhum dos dois extremos, e sim no interstício: entre o feio e o belo, o bom e o mau, a riqueza e a pobreza, a sabedoria e a ignorância.

O último discurso, o de Alcibíades, que chega embriagado após todos terem proferido suas falas, faz um elogio não a Eros, mas a Sócrates. Ele exorta a perspicácia de Sócrates e a sabedoria com que profere seus discursos e engendra seus pensamentos. Diz que este é um homem não comparável a nenhum outro, antigo ou moderno, dada a sua grandiloquência. No entanto, assinala ser Sócrates não um ser amoroso e sim um bem-amado, ao que exorta os convivas a não se deixar enganar.

Como também fica evidenciado em alguns discursos, é comum falar do amor compreendendo-o por termos opostos: contido ou intenso, desejoso de dar ou de receber, se nasce de forma instantânea ou duradoura, se é *eros* ou *ágape*. Compreender o amor como jogo de contrários, todavia, pode ser uma perspectiva infrutífera. Na fala de Pausânias, embora não sejam utilizados os termos *eros* e *ágape*, a distinção por ele apresentada assemelha-se à natureza dessas duas dimensões do amor. Numa outra perspectiva, é comum também diferenciar o amor a partir do que seriam graus de intensidade: amor de Deus para com os homens, amor de pais para filhos, amor de homem e mulher. A seguir, far-se-á uma breve explanação sobre esses três modos de amor no intuito de perceber se existem diferenças substanciais entre as categorias ou mesmo vislumbrar algum traço unificador entre elas.

4.2.4.1 O amor divino

“Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” é o mandamento maior da cristandade. Colocar o amor de Deus como parâmetro para o amor ao próximo é depositar no homem a crença de que ele pode viver de acordo com a sua natureza: imagem e semelhança de Deus. Como semelhantes a Ele, é possível imitá-lo na sua forma de amar. O amor de Deus pela humanidade, narram as Escrituras sagradas, é um amor levado até as últimas consequências. “Deus amou tanto o mundo que deu o Seu filho único” (Jo, 3, 16). A expressão máxima do amor divino é, portanto, primeiro a humanização do Deus, depois a sua morte de cruz. O amor de Deus é, assim, doação, entrega total e irrestrita. Até que ponto o amor humano pode incorporar esse sentido cristão?

O modo de amar divino é expresso por um termo específico, *ágape*, adotado preferencialmente quando da tradução dos escritos hebraicos para a língua grega, em detrimento do outro vocábulo que designa amor, *eros*. Assim adotada pelo cristianismo, *ágape*, amor benevolente e altruísta, tem seu maior arquétipo no amor de Deus pela humanidade, enquanto *eros*, amor egoísta e possessivo – de que deriva o termo *erotismo* – refere-se às relações homem e mulher. Na carta encíclica de Bento XVI sobre o amor divino (2006), o pontífice explica a identificação do Cristianismo com o amor *ágape*, ao invés de *eros*. Em rituais religiosos gregos, Eros era celebrado como força divina. Nos cultos da fertilidade, nos quais se praticava a chamada “prostituição sagrada”, Eros provocava uma

espécie de inebriamento que retira o ser humano da sua condição limitada fazendo-o experimentar “a mais alta beatitude” (BENTO XVI, 2006, p. 9).

Essa divinização de Eros contrasta com os ideais cristãos, primeiro por ser uma afronta ao monoteísmo, depois, por afetar a dignidade humana, uma vez que as prostitutas são tratadas simplesmente como instrumentos para provocar a loucura divina. Assim, esse Eros não é visto como elevação ao Divino e sim como degradação do ser humano. Ainda segundo o pontífice, o Cristianismo, porém, não rejeita a noção de *eros*, mas propõe a sua purificação, no sentido de disciplinar o ser humano a desejar não o prazer de um instante, fruto da sobrevalorização do aspecto instintivo, mas aspirar à beatitude eterna por um caminho que passa também por renúncias – ponto forte do ensinamento cristão.

A assimilação do *ágape* ao amor divino tornou-se tão perfeita, a ponto de São Paulo afirmar que Deus é amor. Antes, portanto, de ser fonte da perfeição amorosa, Deus é identificado com o próprio amor, passando este último a adquirir dimensão atemporal. É este o sentido das palavras da personagem Ana Lúcia, amiga de Afonso, na tentativa de consolá-lo quando da morte de sua filha: “o amor é o verdadeiro rosto de Deus.” (PEDROSA, 2010, p. 68). Sendo Deus imortal, o é também o amor. Esta é uma crença reconfortante e que confere maior sentido à existência humana, sobretudo diante da realidade da morte, da qual não se pode fugir.

A doutrina cristã ensina ser possível ter no amor divino o modelo de amor humano por se tratar este amor de uma experiência unificadora: o Deus que é uno e ama a humanidade conclama, pelo exemplo, que os homens façam o mesmo, reconhecendo em cada sujeito o próprio Deus e amando-os mutuamente conforme o seu próprio amor. Assim como o amor divino, o *ágape*, não ama apenas aquele a quem o agrada ou a quem o conhece, a humanidade é chamada a também assim proceder uns para com os outros: amar de forma gratuita, incondicionada¹⁸. Na leitura de Simon May (2012) a este ideal se deve grandes equívocos da concepção de amor entre os humanos. Os mortais teriam aprendido, erroneamente, que o amor é incondicional, por exemplo, como é o amor de Deus, e esta ilusão teria sido causa de frustrações e sofrimentos nas relações amorosas, uma vez que se passa a desejar nas relações

¹⁸ Simon May, na verdade, vê neste aspecto um duplo equívoco. Tanto ele questiona a capacidade humana de amar incondicionalmente quando afirma não ser o amor de Deus, ele próprio, incondicional. O autor chega a essa conclusão a partir de uma leitura, talvez deslocada e unilateral, de algumas passagens bíblicas, notadamente do Novo Testamento. Ele argumenta que, em última instância o amor humano está condicionado pela esperança de enraizamento ontológico: enquanto a existência do amado confere sentido e completude ao amante, existe amor; se esta sensação deixa de existir, rui-se o amor. Este pensamento é facilmente compreensível e aplicável tratando-se de humanos. Ao falar-se de Deus, porém, seria necessário um elenco maior e mais consistente de argumentos.

a perfeição no amar de que muito dificilmente encontrar-se-á correspondente no plano humano.

4.2.4.2 O amor conjugal

Embora tenham-se criado novas formas de relacionamento, reconstruindo a ideia de amor, o encontro amoroso não deixou de ser o grande ideal de vida dos indivíduos. A fala de Fedro afirmando que o amor deve dirigir toda a vida dos homens e que nem honras, nem riqueza, nem nada mais pode substituí-lo não se referiu a uma realidade apenas antiga; quando Comte-Sponville assegura que “o amor interessa a todo mundo e mais que tudo”, não se tratou de um evento situado no tempo. Segundo uma feliz observação de Simon May, uma pessoa do século XIX se identificaria facilmente com os ideais de amor vigentes nos nossos dias. Para ele, “o ‘amor livre’ não libertou o amor. No sentido de nos dar novas concepções dele. Ao contrário, as novas liberdades [...] ofereceram um número cada vez maior de oportunidades para se perseguir o mesmo velho ideal.” (MAY, 2012, p. 9, 10). Quais são, pois, os velhos ideais do amor ainda hoje aspirados pelos homens líquidos?¹⁹

O primeiro deles, pode-se dizer, é a eternidade, ou, mais exatamente a predisposição permanente do amado a manter acesa a chama do amor. Este critério, vale ressaltar, é quase sempre colocado como critério definidor do amor: se não é capaz de resistir ao tempo e suas intempéries, não é amor. O próprio Shakespeare expressa isso num poema: “Não é amor o amor/ que se altera quando alteração encontra”. Recorda May, Aristóteles é um dos poucos pensadores a admitir que o amor pode morrer. Para ele, o amor nasce de uma identificação com as virtudes do outro, se estas deixam de ser percebidas, de modo que o outro já não oferece nenhuma aura que o diferencie dos demais, o natural é que o amor desvaneça.

A personagem Ana Lúcia, na mesma carta acima aludida, afirma a Afonso que “O amor é eterno como as estrelas.” (PEDROSA, 2010, p.67). Esta parece ser uma boa comparação, pois embora pareçam, as estrelas não são eternas. Explica a física que, dada a distância entre elas e os humanos, a irradiação do seu brilho permanece por muito tempo

¹⁹ Quando se afirma que os ideais de amor nos tempos líquidos coincidem com os de séculos passados não se quer negar o que foi dito anteriormente sobre a tendência para os relacionamentos fluidos, laços frouxos e liberdade do amor. Afirma-se, sim, que, embora estes novos ideais tenham ganhado espaço, em algum momento da vida aspira-se ainda por amor como nos moldes antigos: eterno, incondicional, único. Seja no início das experiências amorosas, quando ainda pouco se conhece da vida e do amor, seja na sua maturidade, quando já se vivenciou diversificadas experiências, mas incapazes de destruir a sensação de vazio interior.

depois de sua morte, dando a falsa impressão de sua presença ainda ali. O filósofo Simon May segue afirmando que não raro, resta do amor entre duas pessoas apenas “o gênio do hábito”: o cômodo e enganador sentimento de se estar ancorado pelo fato de dividirem projetos em comum e mutuamente participarem deles. Mas, em suma, não seria isso amor? Ou pelo menos, parte dele?

Faz-se mister evocar aqui as três palavras gregas usadas para designar *amor* e as velhas oposições nelas incutidas. Ademais, *eros*, *ágape* e *philia* não precisam, necessariamente, ser postos em perspectivas contrárias. Entre eles pode-se reconhecer diferentes estágios do amor: inicialmente em forma de desejo (*eros*) por um ser que inspira a sensação de retorno à casa, reencontro da metade perdida; ao passo que o desejo transforma-se em posse, o impulso progride para a autodoação (*ágape*), caracterizada pela “rendição apaixonada à sua presença e acima de tudo à legitimidade de seu ser, que não estabelece qualquer condição adicional” (MAY, 2012, p. 319); com o passar do tempo, a rendição ganha caráter de *philia*: quando se passa a reconhecer no outro a própria face, a extensão de si mesmo. Atingindo, dessa forma, a estabilização do sentimento amoroso.

Por fim, diz Sócrates, o amor traz em si o desejo de procriação, seja no plano físico seja no plano espiritual. As artes, a filosofia e os atos virtuosos são manifestações de criação no plano espiritual. Filho de Pobreza e de Recurso, o amor sente-se vazio demais, sentindo necessidade de criar e ao mesmo tempo pleno demais, fator que possibilita a criação. (MAY, 2012). No plano físico, a criação traduz-se em filhos, com os quais se tem a perspectiva de imortalidade.

4.2.4.3 Paternidade/maternidade: a eternidade do amor

O Amor, vi-o, cintilante, nos teus dedos, enquanto acariciavas a tua filha morta, no caixão, como se de novo a acariciasse no berço, enquanto dormia. Não era uma despedida; era uma promessa de cumplicidade inesgotável, o que os teus dedos desenhavam, sobre o rosto e as mãos da tua filha morta. E essa promessa iluminava a capela, o caixão, o silêncio, cada uma das pessoas que chegavam para a cerimônia da despedida. *Parece-me que não há outra razão para ter filhos. Não há que temer perdê-los, porque o Amor não se perde, nem envelhece, nem morre. Basta olhar para as estrelas. Como eu olho para ti.* (PEDROSA, 2010, p. 68, grifos meus).

Se o amor por si só não pode ser imortal (“posto que é chama”), com o nascimento dos filhos ele tem suas dimensões temporais irrestritamente ampliadas. Tal como assinalou Sócrates, o amor quer procriar, e dessa forma tornar-se infinito. No entanto, o alemão Schopenhauer (MAY, 2012), potencializando o pensamento socrático, tanto considera serem os seres desejosos de eternidade como também defende que, mais que isso, todas as coisas vivas são animadas por uma impetuosa ânsia de procriar, fazendo desse o objetivo central de suas vidas.

Schopenhauer considera o impulso sexual o mais forte de todos os instintos, e diz que a causa primeira disso não é a expectativa do êxtase que dele provém, e sim a possibilidade de produzir filhos. Ele não despreza os demais benefícios do encontro amoroso – refúgio do medo e da solidão, conforto emocional, identificação de almas – mas argumenta serem essas expectativas secundárias. Prova disso seria o critério utilizado para definir o perfil do parceiro ideal. Embora isso permaneça inconsciente, diz Schopenhauer, homem e mulher são levados a atrair parceiros que reúnam as características desejáveis para a sua prole: gostar de homens inteligentes ou bem humorados é uma expressão inconsciente de que se pretende gerar filhos com esse perfil. Ainda segundo o pensador, na formação do perfil do par desejado, há uma tendência a manifestar apenas as características positivas, capazes de provocar admiração nos outros. Nesse conjunto, entram não somente aspectos relacionados a valores e virtudes. Os indivíduos têm também preferências na constituição estética, biológica e psicológica, geralmente mantidas no plano inconsciente.

Se os filhos são esperança de perpetuação, a morte destes é, para Luc Ferry (2013), uma das mais profundas dores que se pode experimentar. Talvez porque seja também a morte dessa promessa de “eternidade”. No trecho do romance acima transcrito, é possível refletir sobre essas relações singulares e caras à temática amorosa: amor x eternidade e amor x morte. A morte da filha de Afonso o marca de modo indelével. Em outra passagem do romance, ele confessa não desejar a própria morte pelo fato de, com isso, não restar mais ninguém para lembrar-se de sua filha, uma vez que nem as suas amiguinhas, muito pequenas que eram, não seriam capazes de mais recordá-la.

Apesar de não explicitamente, é íntima a relação entre o amor e a morte. Enquanto o amor une, a morte separa. Certamente um dos temas mais complexos de toda a tradição, Ferry argumenta que apenas a filosofia e a religião, sobretudo o Cristianismo, ousaram explicá-la, embora, afirma ele, sejam explicações que não dão conta da complexidade do tema. Entre amor e morte existe uma contradição (FERRY, 2013). Se o amor dá sentido à vida e a vida tem um fim, de que vale o amor? O Cristianismo oferece uma saída plausível. A vida não teria

um fim. A morte significa não mais que uma vida renovada, e, dessa vez, eterna. No entanto, para que essa vida eterna seja de plena felicidade, é necessário seguir alguns princípios nesta vida - os princípios cristãos - cuja maior expressão é a vivência do amor em seu mais amplo sentido. É uma perspectiva animadora, salienta o autor, mas para acatá-la há de se passar pelo intermédio da fé. O cristianismo, assim, não encobre o sofrimento que pode causar a morte das pessoas amadas, mas reveste a dor de uma esperança reconfortante; desconstruindo a relação entre morte e fim. Na fala da personagem (citação acima) fica clara essa compreensão de infinitude da vida por meio da descendência: “Parece-me que não há outra razão para ter filhos.”. E também a ideia de eternidade do amor mais uma vez aludida pela metáfora da estrela.

Com isso, a religião consegue concatenar estes dois aspectos anteriormente ditos contraditórios: se o cumprimento do mandamento do amor além de conferir valor à vida é garantia de uma vida futura, infinita e feliz, logo, o amor é a mais acertada escolha a fazer. Octávio Paz resume essa relação dizendo que “o amor é um das respostas que o homem inventou para olhar de frente a morte.” (PAZ, 1994, p.118). Neste sentido, deixa de existir contradição entre amor e morte, e sim uma necessária complementaridade. O mesmo Paz, em declaração não menos acertada, afiança que “o amor não vence a morte: é uma aposta contra o tempo e seus acidentes. Pelo amor vislumbramos nesta vida, a outra.” (PAZ, 1994, p.196).

5 DESPEDIDAS

O dono da tasca precisa fechar as portas do estabelecimento. Os rapazes se dispersam. Chega, pois, o momento da despedida. E, nessa hora, passo a apropriar-me das palavras em linguagem pessoal, no intuito de também dizer da experiência de participar desse encontro. Primeira declaração: escrever este texto não foi uma tarefa fatigante. Árdua sim, uma vez que se tem como algoz o calendário, impetuoso, a delatar decrescentemente a passagem dos dias, semanas, meses... Mas, como apetece aos bons encontros, saboreei cada detalhe. A literatura, sempre usei adjetivá-la com palavras do campo semântico do sabor. Um texto literário é para, antes de tudo, ser saboreado. Com esta escrita – que também marca o meu reencontro com os estudos literários – avento-me, por sua vez, a mais que saborear, degustar mais profundamente a sua composição. E isso foi feito colocando-me ante a mesa dos meninos de Pedrosa para perscrutar-lhes os porquês e para quês. Doce experiência. Para essa degustação, pois, foi necessário adentrar por vias diversas e acompanhar o desenvolvimento do pensamento humano (muito modestamente, diga-se) desde os antigos gregos até a atualidade, no que concerne às temáticas pertinentes à análise. (Grandeza da literatura: colocar o sujeito em contato com um mundo!). E entender a sociedade e o homem que nela habita fez-se primordial.

A modernidade desponta com propostas alarmantes. Questiona a noção de uma ordem estabelecida e rompe com os ideais preexistentes. Em sua versão mais elevada, liquefeita, ela busca instaurar valores não mais ancorados na tradição. A fragmentação do sujeito, que já não tem uma identidade predeterminada, provoca um estado de caos interior. Em paralelo, o crescimento exacerbado das cidades, o ritmo frenético das inovações tecnológicas e a consolidação e expansão da indústria dão origem a uma sociedade totalmente diversa. As grandes metrópoles, centros econômicos, passam a abrigar multidões. E, no meio da multidão, os indivíduos sentem-se cada vez mais solitários. Os meios de comunicação oferecem, uma após outra, promessas de manter todos sempre conectados. É a era de viver em redes. No entanto, o universo das virtualidades muitas vezes caminha em sentido contrário com o real, de modo que é possível ter centenas de amigos nas redes sociais sem que isso corresponda nem de longe ao que ocorre na vida real. O sentimento de solidão impera.

A consolidação da economia de base industrial altera por completo os meios de produção: agora o alicerce da economia é o consumo, ao invés da produção. A sociedade organizada com base na produção, dizem os teóricos, é, necessariamente, ordenada. O

contrário vale para as sociedades com base no consumo. A lei do consumo é a formação e manutenção de mercado consumidor. E, para alcançar essa meta, vale engendrar dos mais diversificados meios. O que ocorre de mais notável, nesse contexto, é o modo como os princípios do consumo são assimilados pelas relações sociais. Vimos como é forte a tendência de aplicar às pessoas a mesma lógica que se aplica aos objetos; e de usá-las e descartá-las quando já não proporcionam satisfação pessoal. Há um acentuado interesse em disseminar a ideia de que o outro é um inimigo em potencial, não se devendo, portanto, permitir a permanência de vínculos após o prazo mínimo necessário de, quem sabe, usufruir dele algum favor ou prazer. Vínculos autênticos e duradouros são uma ameaça à sociedade de consumo, pois vão de encontro ao ideal de autossuficiência, motor da lógica capitalista de mercado.

A amizade, de tão nobre, foi considerada por Aristóteles como privativa apenas de seres “superiores”. Ela nasceria da bondade e apenas na bondade poderia durar. Outros pensadores também revestiram a amizade de um sentido grandiosamente positivo, e alguns chegaram a atribuir-lhe importância superior ao amor. Para civilizações como algumas descendentes dos maias, ter um amigo (camarada) era tão importante que havia de ser devidamente registrado. No entanto, muito dificilmente se conseguiria manter até o fim da vida um contrato de camaradagem, tamanho era o sentimento de posse de um para com o outro. Na contemporaneidade, o sentido de amizade dissolveu-se. O advento das redes sociais, como foi dito, tornou a todos “amigos”, ainda que esbarrem todos os dias na mesma esquina e sequer se cumprimentem.

A compreensão do amor nos chega, a princípio, revestidas das explicações místicas e mitológicas. Passa depois a ser visto como ideal: irrealizável no plano tangível. Supremo, provinha do sagrado, à carne restaria o sentido do profano, corruptível, destituído de nobreza. A religião atenuou a compreensão de que seriam carne e espírito, amor e sexo, realidades inconciliáveis propondo a santificação das uniões por meio do casamento. O Romantismo reforça essa visão ao conceber que os seres humanos são dignos de amor, tal como antes deveria ser devotado apenas à divindade. Na contemporaneidade, o amor chega sem a aura que sustentou durante séculos. A modernidade questionará justamente essa necessária ligação entre a busca do amor para fins de casamento.

No âmbito dos relacionamentos amorosos, outra grande revolução alterará os meios tradicionais do encontro e consolidação do casal bem como da formação de famílias. As ressignificações das identidades feminina e masculina (a primeira, promovida pela revolução das mulheres, cujo ápice foi na segunda metade do século passado, e a segunda, o reconhecimento de um mal-estar no universo masculino, em parte, consequência do

movimento feminino). As novas concepções de “homem” e “mulher” questionam a necessidade de relacionamentos indissolúveis, endossam a urgência da saída da mulher do recinto fechado do lar (possibilidade ofertada pela industrialização), apresentam alternativas à, antes necessária, maternidade e, por tudo isso, deslocam as metas de vida dos indivíduos. A formação de uma família tornou-se um empreendimento altamente perigoso. Teme-se como a um animal selvagem abdicar da liberdade individual em nome de um investimento do qual não se tem garantias de benefícios duradouros. Em consequência, a estrutura das famílias vai-se alterando e o valor dessa instituição é colocado em questão. .

Não obstante todas essas transformações, amor e amizade estão longe de tornarem-se temas obsoletos. São sentimentos tanto presentes como almejados na vida de todos os indivíduos. Mesmo a ausência deles é constitutiva, dada a intensidade com que há de ser experimentada. Seja por uma poção mágica responsável por provocar inebriamento em duas pessoas, seja por fazer reconhecer no outro o lugar de morada da própria alma, seja simplesmente por estar com alguém que a esta união não criou objeções, o amor continua sendo incessantemente buscado. Mudam-se os formatos, alteram-se os objetivos, mas nada suspendeu ainda a necessidade da procura do amor. Há mesmo quem afirme que as remodelações só contribuíram para reforçar a mesma busca dos velhos ideais. Não parece ser uma ideia errônea. Afinal, a conclusão mais evidente após esse “encontro”, após olhar de perto a inquietação dos rapazes que, embora discordantes, sofriam dos mesmos males (vistos sob diferentes ângulos); a impressão que fica não é outra senão a de que, seja sustentado por mitos ou lendas, seja para sempre ou para um instante, seja sólido ou mesmo líquido... fundamental é mesmo o amor.

REFERÊNCIAS

- ALBERONI, Francesco. **O erotismo**. Tradução de Elia Edel. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudio Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskow. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BENTO XVI. Encíclica, *Deus Caritas Est*. [Deus é amor]. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BERTI, Enrico. A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles. **Analytica**, v.6, n.1. São Paulo, 2001-2002.
- BRANDEN, Nathaniel. **A psicologia do amor romântico**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- CAMÕES, Luis Vaz. **Os Lusíadas** (episódios). Cotia: Ateliê, 2008.
- CAPELÃO, André. **Tratado do Amor cortês**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CHALLUB, Samira. **Funções da linguagem**. São Paulo: Ática, s/d.
- CÍCERO. **A amizade**. Tradução de Luiz Feracine. São Paulo: Escala, s/d.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- CONNELL, Robert W. e MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica, repensando o conceito. **Estudos feministas**, Florianópolis, 21 (1), p. 241-282, jan/abr 2013.
- CORTÁZAR, Júlio. **Valise de cronópio**. Tradução de Davi Arrigúci Jr. e João Alexandre Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CORBIN, Alain. Introdução. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Orgs.) **História da virilidade**. Vol.2, O triunfo da virilidade: O século XIX. São Paulo: Vozes, 2013.

COURTINE, Jean-Jacques. Impossível virilidade. In: CORBIN, Alain. Introdução. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Orgs.) **História da virilidade**. Vol.3, A virilidade em crise?: Séculos XX-XXI. São Paulo: Vozes, 2013.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução: Sandra Castelo Branco. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

FEHÉR, Ferenc. **O romance está morrendo?** Tradução de Eduardo Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

FERRY, LUC. **Do amor**, uma filosofia para o século XXI. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

GIANNOTTI, José Arthur. O amigo e o benfeitor. **Analytica**. V.1, n. 3, São Paulo, 1996.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e identidade. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOMES, Alessandra Leila Borges. **Infinitamente pessoal**: modulações do amor em Caio Fernando Abreu e Renato Russo. 285f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

HIRONDINO. **História de Portugal**. 2012. Disponível em <http://www.hirondino.com/historia-de-portugal/>. Acesso em fevereiro, 2014.

LÁZARO, André. **Amor**, do mito ao mercado. Petrópolis: Vozes, 1996.

LINS, Regina Navarro. **A cama na varanda**. Rio de Janeiro: BestSeller, 2012.

MAY, Simon. **Amor**, uma história. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MOCELLIM, Alan. A questão da identidade em Giddens e Bauman. **Em Tese**. Revista eletrônica dos pós-graduandos em Sociologia política da UFSC. V. 5, n.1 (1) agosto-dezembro/2008.

MUNIZ, Márcio. **Leal Conselheiro e Livro dos Conselhos**: diálogos. Disponível em http://www.uefs.br/nep/arquivos/publicacoes/leal_conselheiro_e_livro_dos_conselhos_de_el-rei_dom_duarte_dialogos.pdf Acesso em abr de 2014.

NOLASCO, Sócrates. **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. **A construção social da masculinidade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

PAZ, Octávio. **A dupla chama**: amor e erotismo. Tradução de Wladir Dupont. São Paulo: Siciliano, 1994.

PEDROSA, Inês. **Os íntimos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

_____. **Fica comigo esta noite.** São Paulo: Planeta, 2010.

_____. **Fazes-me falta.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

PEREIRA, Carlos Alberto M. **O que é contracultura.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

PERETTI, Clélia. **Edith Stein e as questões de gênero.** Perspectiva fenomenológica e teológica. 2009. 302f. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, Rio Grande do Sul.

PLATÃO. **O banquete.** Tradução, notas e comentários de Donald Schuller. Porto Alegre: L&PM, 2001.

RIBEIRO, Renato Janine (Org.). **A sedução e suas máscaras,** ensaios sobre Don Juan. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ROUGEMONT Denis de. **O amor e o Ocidente.** Tradução de Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

SANTIAGO, Silviano. **Nas malhas da letra.** São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

SARAIVA, José Hermano. **História concisa de Portugal.** (S.l.): Europa-América, 1979.

SARTRE, Maurice. Virilidades gregas. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Orgs.) **História da virilidade.** Vol. 1, A invenção da virilidade: Da Antiguidade às Luzes. São Paulo: Vozes, 2013.

SILVA, Sérgio Gomes da. A crise da masculinidade: uma crítica á identidade de gênero e à literatura masculinista. **Psicologia, ciência e profissão,** 2006, 26(1). P 118-131. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/pcp/v26n1/v26n1a11.pdf>> Acesso em outubro, 2013.

THOMASSET, Claude. O medieval, a força e o sangue. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Orgs.) **História da virilidade.** Vol. 1, A invenção da virilidade: Da Antiguidade às Luzes. São Paulo: Vozes, 2013.

THUILLIER Jean-Paul. Virilidades romanas: *vir, virilitas, virtus.* In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Orgs.) **História da virilidade.** Vol. 1, A invenção da virilidade: Da Antiguidade às Luzes. São Paulo: Vozes, 2013.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão.** São Paulo: Ática, 1986.

VIGARELLO, Georges. A virilidade, da Antiguidade à Modernidade. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Orgs.) **História da virilidade.** Vol. 1, A invenção da virilidade: Da Antiguidade às Luzes. São Paulo: Vozes, 2013.

ZELDIN, Theodor. **Uma história íntima da humanidade.** Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: BestBolso, 2009.