

Luiz Carlos Teixeira Bohrer

Solidão Criadora
Milonga e Processos de Subjetivação

Mestrado em Psicologia Clínica

PUC/SP
São Paulo
2006

Luiz Carlos Teixeira Bohrer

Solidão Criadora
Milonga e Processos de Subjetivação

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, sob orientação da Prof^ª Doutora Suely Belinha Rolnik.

PUC/SP
São Paulo
2006

Banca Examinadora:

Agradeço a

Suely Rolnik, minha orientadora, apontando questões valiosas para esta dissertação.

Luiz B. L. Orlandi, pela inquietante contribuição na qualificação.

Guilherme Carlos Corrêa, grande incentivador e de generosa disposição e disponibilidade em inúmeras conversas.

Alexandre de Oliveira Henz, por ter-me incitado a desenvolver este tema; e pela enorme receptividade, juntamente com Érika Inforsato.

Colegas e professores do Núcleo de Estudos da Subjetividade do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, pelas importantes sugestões e discussões tanto nas aulas como no grupo de orientação.

Amigos e companheiros, de diversas acolhidas e grandes provocações: Adriana Barin, Rafael Frigo Flôres, Clarissa Magnago, Fabiano Fortes e Daniela Motta.

João Ernesto e Cariza, irmãos, parceiros desta empreitada e de tantas outras, cujo carinho e incentivo foram decisivos.

Luiz Carlos e Iza Neuza, meus pais, pelo apoio incondicional, acreditando sempre que valeria a pena, ajudando a superar os obstáculos da vida.

Letícia Marobin, cujo amor e companheirismo diário abriram espaço e tempo para que essa produção fosse possível.

Artur Marobin Bohrer, por brilhar a cada manhã, dando novos sentidos a conceitos, a esta empreitada e a outras que virão, a vida.

Resumo

(Objetivos) Esta dissertação se propõe a problematizar os modos de vivência da solidão preponderantes na contemporaneidade, em que se configuram conceitos como carência, melancolia e precariedade, aliados à concepção romântica de subjetividade, conferindo um status negativo à solidão. (Justificativa) Fazendo uso de referenciais teóricos de Deleuze, Guattari e Nietzsche, aponta-se para outras formas subjetivas de se relacionar com a solidão, formas estas mais desprendidas da compreensão de um ser humano enfraquecido, vitimizado. (Metodologia) Para tanto, este tema é tratado como um território de implicações múltiplas, sejam elas políticas, históricas, etc., o investigando criticamente. (Hipótese) Além disso, esta investigação se articula com um gênero musical difundido no Rio Grande do Sul e reconhecido enquanto melancólico: a milonga, que tem a solidão como tema freqüente de suas canções. (Resultados) Mesmo sendo reconhecida desta forma, a milonga apresenta variações de perspectiva sobre a solidão, o que entra em consonância com a proposta encontrada nos referenciais teóricos utilizados, servindo como máquina de produção de uma solidão aberta ao devir a partir da intensificação das experiências de si.

Abstract

This dissertation considers questioning the ways of experience the solitude preponderant currently, where they configure concepts as lack, melancholy and precariousness, allied to the romantic conception of subjectivity, conferring a negative status to the solitude. Making use of theoretical references of Deleuze, Guattari and Nietzsche, it points at other subjective forms of relating with the solitude, more unfastened forms of the understanding from a weakened human being, victimized. Thus, it deals with this subject as a territory multiple implications, being political, historical, etc., investigating critically. Furthermore, this investigation is articulated with a musical sort spread out in Rio Grande do Sul recognized as melancholic: milonga, that it has the solitude as frequent subject of its songs. Even being recognized of this form, milonga presents variations of perspective on the solitude, what it meets the proposal found in the theoretical references that it is used, serving like a production machine of a solitude wide open to the becoming since the experiences of self intensification.

A SOLIDÃO AMADURECE: NÃO PLANTA

- Friedrich Nietzsche

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: Solidão e solidões.....	15
CAPÍTULO 2: O cuidado de si.....	20
CAPÍTULO 3: As armadilhas da modernidade.....	29
CAPÍTULO 4: Solidão e linhas de fuga.....	45
CAPÍTULO 5: Afirmando a solidão.....	50
CAPÍTULO 6: Ritmo e corpo.....	56
CAPÍTULO 7: Milonga e solidão.....	59
CONCLUSÃO.....	67
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	71

Solidão criadora: milonga e processos de subjetivação

Introdução

Existe o pampa onde repousam coxilhas, ondas verdes, infinitas, emergências da ação do vento, do tempo, da terra. Em meio a este cenário habita um homem só. Um estancieiro que contempla o campo como a si mesmo. O pampa e si mesmo. Não há mais *ninguém*. As horas se perderam na repetição dos dias a esmo. Há muito se desfez da civilidade, dos amores, da família, da história, processou uma outra vida, mais plana, mais lisa. O vento minuano lhe exigiu isso. A cada golfada de ar, levantava a poeira, uma agitação de pequenas partículas, afecções efervescentes. Olha o horizonte e não vê nada. Angústia. Silêncio. Pega o violão. Milonga.

Alguns acordes. Quatro, para ser mais exato. O primeiro anuncia que algo está presente, diz “olha só...”, criando um território de espera. O segundo desconserta, quebra o ritmo, diz “ôpa...”, dando um laçasso no tempo, engana-o. O terceiro e o quarto acordes marcam o retorno ao território, retorno manso, devagar, como quem pisa em terreno desconhecido e embarca nele. Do vento sufocante fez ar, oxigênio. Das correntezas do tempo fez a pele, rugas. Trouxe as coxilhas para si, amou-as, como ao sol e o frio. Aquilo que habita este homem constitui o cenário deserto. Oferece essa melodia a tudo que lhe cerca, faz do ritmo da milonga uma brincadeira de captura de si, do mundo.

Ares de milonga

Vão e me carregam

Por aí, por aí

(“Ramilonga”, Vítor Ramil)

* * *

Esse trabalho busca, entre outras coisas, uma aproximação deste homem tomado como *personagem conceitual*¹, como emergência, como bolha na paisagem, algo que pertence e não pertence ao mesmo tempo àquilo que o produz. Isso porque a complexidade o singulariza e o põe à prova frente a essencialismos e abstrações, resistindo à sujeição identitária, movendo a si e a paisagem. Esta paisagem *passa pelo* pampa, como também *passa pelos* centros urbanos agitando os clichês de civilidade, das regras de convivência. Convém analisar as paisagens móveis, que se constituem e desaparecem junto às *formas de ser homem-solitário*, que compõem estas paisagens, ora aceitando, colaborando com paisagens disciplinadas/disciplinares (panorama), ora resistindo de diferentes modos, “positivos” ou não, muitos que se acreditam resistir mas acabam por reafirmar um panorama geral, estático, cristalizado, remetendo ao “já visto”, à “lembrança do vivido”, ao mesmo. Isto é percebido na música, em muitas milongas inclusive, como uma “promessa de singularidade”, mas que não passam de lamúrias, lamentações, cheias de saudade e ressentimento.

¹ Algo que “aparece em certos momentos, ou que transparece, e que parece ter uma existência fluida, intermediária entre o conceito e o plano pré-conceitual, indo de um a outro.” Deleuze e Guattari. *O que é a filosofia?*, p. 83. A forma como foi apresentado tal personagem acima encontra livre inspiração em dois personagens trabalhados por Deleuze: o Robinson de Tournier, no texto em Apêndice “Michel Tournier e o mundo sem Outrem”, in *Lógica do Sentido*; e Lenz de Büchner, no texto “The schizo’s stroll”, in *Anti-Oedipus*.

É possível pensar uma resistência efetiva? Provocar furos, ou linhas de fuga, ao invés de fugas reativas? Tem-se pensado muito, na psicanálise, numa nova economia libidinal, numa outra lógica das relações com o outro, que não se associe às normativas modernas. Mesmo em outras áreas pensa-se muito em outros modos de existência coletiva mais libertários, igualitários, que se componham com os modelos de sociabilidade contemporâneos, resistindo à comunicação fácil, aos convencionalismos, à sociedade de controle. Este trabalho busca pensar outra tarefa. Busca pensar uma solidão ativa, uma solidão capaz de se impor afirmativamente, de maneira criadora, produtora de sentidos e de si; capaz de resistir à própria resistência que se esgota infantilmente no ressentimento. O que este trabalho procura pensar é uma mudança de princípios: para além de um princípio do prazer (meta), ele busca a afirmação do desejo (princípio de afirmação diferencial); de um “assim não dá mais” niilista, da consciência, para um “já é” do corpo e do pensamento como potência, de colocar o corpo à disposição do acaso, não numa entrega cega às forças e sua desterritorialização completa que ora paraliza, ora enlouquece, tampouco uma racionalização em torno de objetivos pré figurados². Nesse “já é” processa-se um esvaziar, uma abertura de campo, a produção de um deserto povoado.

Para tanto, escolheu-se partir de uma outra noção de subjetividade aberta por um conceito contemporâneo de *dobra*. O conceito de *dobra* parece bastante útil para pautar este trabalho, pois oferece alternativas interessantes para se pensar alteridade, singularidade, interioridade e exterioridade, não deixando encerrar a

² Conceito de “tela branca”, a partir de Francis Bacon, em *Lógica da Sensação*, tradução ainda não publicada.

subjetividade num indivíduo acabado, centrado sobre si mesmo, o que desembocaria numa noção moderna, segundo a qual a solidão é remetida a um lugar, a um espaço de vivência da privacidade. A interioridade da *dobra* só é possível a partir de um vergar-se *do* fora, não se fechando em um “eu”, mas composta *com* o fora, impossibilitando este fechamento, atento ao fora, à alteridade, “outr’em mim”, “si”. Assim, pode-se começar a forjar uma solidão como afetação de si por si, em que é nesse “si” que reside a alteridade, como num simulacro que em busca do “mim” encontraria um “si”, potente; ou ao tentar fechar-se encontraria *dobras* infinitas, cósmicas, que acolhem a alteridade de forma singular. O capítulo *O cuidado de si* desta dissertação versa sobre o esforço dos gregos em empenhar a subjetividade *dobra* e o aperfeiçoamento desta pelos estóicos da forma que Deleuze apresenta, baseado no trabalho de Foucault, onde é tratado seu funcionamento junto com uma noção de solidão.

É preciso investigar as experiências singulares da solidão, onde ela não se sujeita, onde ela se diz de outra forma, que não a moderna, a partir das distinções e engendramentos das noções de indivíduo, privatismo, intimismo, presentes no capítulo *As armadilhas da modernidade*. Nestas outras experimentações, verificar-se-á as estratégias de resistência lançadas, as linhas que as compõem e a força disruptiva da angústia de estar só, apresentadas no capítulo *Solidão e linhas de fuga*. Trabalha-se angústia como um sinal tal como propôs a psicanálise, porém, tomando-a com um outro sentido que não seja a de uma patologia iminente mas como um sinal “de que há forças estranhas pedindo passagem” (Rolnik). O que se produz *com* essa angústia? A exigência de um novo corpo. Tentando dar conta dessa complexa relação e visando um outro estatuto para a solidão, o capítulo

Afirmando a solidão se impõe, trazendo autores como Espinosa e Katz para pensar uma outra solidão. Que máquinas são agenciadas para a produção de si na solidão? A *máquina-milonga* (ou milonga maquínica) se apresenta inscrita nessa relação, compondo com a angústia uma solidão singular:

¿Porque la noche es tan larga?

*Guitarra, dímelo tú*³.

Porém, não se trata do bálsamo, da redenção, como queriam os românticos. Trata-se mais de *umas* musiquinhas que se agenciam com a angústia, com o corpo solitário, produto e produtor, sentido e sentiente, levando este corpo a encontros caósmicos, atemporais. Movimentos trabalhados nos capítulos *Ritmo e corpo*, *Milonga e solidão*, e *Gênese da milonga*, este último em que a milonga é mais detidamente descrita. A angústia da solidão é a convocação de um novo corpo, a que milonga leva, criando território de passagem, território feito de marcas que se atualizam na criação da milonga solitária, entendida como *matérias expressivas*. Mas, como dizia, a angústia da convocação a outro tipo de constituição de si, outros agenciamentos, é tirar a solidão do relativo (à falta, à ausência de algo), levar para o absoluto, fazer andar, andança de velocidades, com a qual se precisa apenas dar passagem, “deixar rolar”, transversalmente

Nunca mais, nunca mais

(“Ramilonga”, Vítor Ramil)

³ Versos de *Guitarra, dímelo tú*, milonga de Atahualpa Yupanqui.

A andança da milonga do “nunca mais...” pode ser entendida como a própria despedida do Eu, despedida do ego, porque assim Ihe é demandado. Isso porque a solidão é povoada de estrangeiros, que levam ao estranhamento de si. Essa andança é a afirmação da constituição da subjetividade por estes estrangeiros, que exigem atenção na solidão. Milongas como ritornelos, no sentido em que ordenam o caos angustiante ⁴ criando territórios existenciais compostos de melancolia, isolamento e distância (marcas territoriais), cortes, linhas de fuga (fissuras de passagens) e acoplamentos no corpo, afectos (ritmo).

Por isso, a necessidade de cartografar as linhas do romantismo, sejam elas de fuga ou não, principalmente porque a milonga é uma máquina romântica também. Fazer uma genealogia, mesmo que breve, de onde a solidão moderna encontra outros ancoradouros que não apenas o ressentimento, a lamúria, o narcisismo, o humanismo demasiado humano e outros entorpecentes da subjetividade. Enfim, propor outras relações consigo e a solidão como exercício intensivo destas relações de si consigo, como uma dobra.

*O grande ritornelo ergue-se à medida que nos
afastamos de casa, mesmo que seja para ali voltar,
uma vez que ninguém nos reconhecerá mais quando
voltarmos. (Deleuze; Guattari, QPh,181, apud Alliez)*

⁴ Referência à p.116 do *Mil Platôs*, vol. 4.

Solidão e solidões

Em artigos, textos de diversas áreas, o termo “solidão” freqüentemente é colocado junto a expressões como “interioridade”, “individualidade”, “privacidade”, “isolamento”, “intimidade”, “eu-comigo-mesmo”, etc.. Quase nunca se tem uma preocupação em defini-los distintamente, pela simples falta de interesse em fazê-lo, já que, na maioria das vezes não se atribui à solidão um *status* positivo, especialmente em publicações na área de Psicologia Social, como aparece de forma bastante evidente neste ótimo texto de Deise Mancebo, utilizando-se da palavra “solitário” para designar algo (no caso inconscientes e personalidades) como apartados, separados, devido à exacerbação de práticas individualistas:

Os “interiores” expressam-se, sobretudo, em solitários e herméticos inconscientes ou personalidades, tornando a vida privada uma conquista individual à margem do social e da história. Levado a encontrar o sentido do mundo a partir de si próprio, o indivíduo volta-se para a elaboração cada vez mais elaborada de sua própria individualidade, fecha-se em sua particularidade, considerando a liberdade, principalmente, como a possibilidade de cultivar seus interesses privados...⁵

O problema aqui não seria tanto o sentido utilizado da palavra “solitário”, pois se trata de um texto bastante cuidadoso nesse aspecto, mas de como rapidamente se agencia essa expressão a uma sensação de privatismo, tudo relegado a uma

⁵ “Indivíduo e Psicologia”, in Jacó-Vilela e Mancebo. *Psicologia Social...*, p. 44.

vala comum, como se fossem uma única e mesma coisa, deslizando numa corrente associativa de sinônimos, opondo-se a “social”, “coletivo”... E lá se vão séculos de subjetivação, para se chegar e, rapidamente, num enunciado, tudo fica prolixo, vira o mesmo. Isso porque, contemporaneamente, a solidão encontra-se em geral associada à idéia de falta, carência, fraqueza, vazio; é uma experiência imersa num ambiente mórbido, numa negação da vida aparentemente irrevogável. Um ambiente fértil para composições artísticas marcadas pela melancolia, a lamúria e o sentimentalismo: rastros do romantismo presentes na atualidade, nos projetos de “inclusão social”, ou seja, a redenção DO diferente. Tais composições são veiculadas na mídia com a promessa de redenção – de um outro lugar, de um amor eterno –, produzindo modos de existência românticos, vetores de uma subjetividade da falta. Máquina de produção da falta que, muitas vezes, acaba por encobrir toda uma potência de vida presente no solitário, levando a justificar-se uma patologização dos estados de solidão.

Entretanto, pergunta-se aqui pelas linhas de fuga possíveis diante dessa massificação, pelas inquietações de um corpo que continua a se mexer mesmo quando o que se produz vai no sentido de imobilizá-lo e engessá-lo. Outros agenciamentos que permitam maior fluidez da subjetividade podem ser estabelecidos, agenciamentos que provoquem quebras, rupturas, que retirem o solitário do circuito reativo que o aprisiona: a começar por sua desconexão deste modo romântico de existência, que lhe promete a salvação numa estética da precariedade, na arte do lamento, da saudade chorosa, do ressentimento, como nessa canção de Paulinho da Viola, *Dança da solidão*:

Desilusão, desilusão
Dança eu, dança você
*Na dança da solidão*⁶

É preciso ouvir/ecoar outras vozes para esta solidão, vozes menos habituais, singulares, que abram para a experimentação do mundo, alterando as fórmulas românticas que insistem em comandar as relações cotidianas. É preciso fazer cantar a solidão, em seu sentido nietzscheano⁷, encarnando Dioniso como princípio absoluto que detona a diferenciação complexa do eterno retorno⁸, que irrompe em meio às forças degradantes da potência de vida, da repetição do mesmo.

Desta perspectiva, a condição solitária pode favorecer resistências às técnicas de disciplinamento, bem como às técnicas de controle já amplamente difundidas no contemporâneo. Tais resistências apontam para uma recusa do princípio identitário e seu efeito uniformizador, bem como do adestramento pelo utilitário⁹.

Um outro olhar para a solidão permite trabalhar esta questão sem o drama recorrente, mais arejada, vislumbrando o que há de potência na solidão: o vazio. Aqui já não se trata do vazio da falta, de um espaço que se abriu na ausência de algo, mas de uma “solidão povoada”, que irá promover devires-outros.

⁶ Existem muitas músicas que tratam a solidão em um sentido negativo, lamurienta, chorosa. Foi escolhido, talvez, o melhor dos exemplos, pois é interessante a idéia de se fazer a solidão dançar, ainda que a música inteira conta a história de um amor que não deram certo.

⁷ NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Ed. Formar. “Se não queres chorar, porém, chorar até o fim a tua purpúrea melancolia, precisas cantar, alma minha – Já vês: eu, que predico isto, eu mesmo sorrio” (p. 182).

⁸ ORLANDI, L. B. L.. *Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche*, p. 15.

⁹ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999. “Em uma palavra, as disciplinas são o conjunto das minúsculas invenções técnicas que permitiram fazer crescer a extensão útil das multiplicidades fazendo diminuir os inconvenientes do poder que, justamente para torná-las úteis, deve regê-las” (p. 181).

Quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente absoluta. Não se pode fazer escola, nem fazer parte de uma escola. Só há trabalho clandestino. Só que é uma solidão extremamente povoada. Não povoada de sonhos, fantasias ou projetos, mas de encontros. Um encontro é talvez a mesma coisa que um devir ou núpcias. É do fundo desta solidão que se pode fazer qualquer encontro.¹⁰

Outros encontros com a solidão e uma solidão com outros encontros. Fazer o solitário cantar a solidão é materializar os movimentos da sua subjetividade em devir nos encontros; fazer o solitário cantar, quem sabe, uma milonga. A solidão está muito presente nas milongas, que trazem como tema a lida solitária no campo, a prenda que se foi, as lutas pela terra, etc. Enfim, encontram-se vários temas e vários tratamentos dados à solidão na milonga, ora de uma solidão da escassez, ora da abertura, do devir, mas sobretudo de nomadismo. O nômade, num certo sentido, é aquele que arrasta o deserto povoado a qualquer lugar, mesmo na convivência urbana, se opondo ao eremita que busca os ideais ascetas para se purificar, para se preparar para a vida comunitária, traz o *socius* para o deserto.

Este texto se propõe a considerar estes conceitos, tensionando com a proposta de uma solidão afirmativa. Deleuzianamente, a produção de conceitos não se pode dar somente a partir de oposições, duplos de contrários, de “coordenadas”, apenas “quantidade extensiva” (vício estruturalista), produção de conhecimento “arborescente”, onde os encadeamentos de conceitos se dão verticalmente,

¹⁰ DELUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Ed. Escuta, 1998, p. 14.

complexificação de conceito a conceito, um (dois, três, quatro...) em decorrência do outro. Se se propõe produzir novos conceitos, deve-se iniciar com as multiplicidades concretas que afectam, trazer os “gritos”, que neste caso específico são, principalmente, as milongas. A ocorrência dos conceitos acontece a partir destas multiplicidades, do concreto a outro concreto, “rizomaticamente”, trazendo “ordenadas” intensivas que fazem vibrar, deslocando as coordenadas espaço-temporais de seus eixos, *out of joint*, dimensão intensiva que, nos seus cortes “maquínicos”, provoca a mudança.

“Operar” é trazer ordenadas para a elaboração de um plano conceitual, não trabalhar com unidades conceituais que se perdem nas divagações filosóficas, nos contrapontos, mas ir “*com-tá-minando*”, perfurando resistências, bloqueios, contenções, levar o conceito ao seu limite, ao devir. Assim, não basta tratar os conceitos de “interioridade”, “intimidade”, “individualidade”, “privacidade”,... como opostos, como se o conceito novo de solidão proviesse somente dessa oposição e se garantisse na sua defesa argumentativa. Isso seria inútil. Levar-se-á estes conceitos ao limite de se produzir algo novo; para tanto, tem-se que se preocupar em trazer o chão junto, sempre. É um alerta para o rigor. Não o rigor pelo rigor, representativo, científico, “molar”, mas para que se procure não se perder, um rigor mínimo, “molecular”, que se faz como quem anda.

O cuidado de si

O cuidado de si quer operar uma desregulagem da solidão individual, vai mostrar sua insuficiência – não se trata de invalidá-la, ou negá-la, mas de provocar uma derrapagem para fora do confinamento das subjetividades identitárias atreladas ao jogo das relações modernas de consumo, aos pares ressentimento-culpa, pureza-redenção forjados no cristianismo. Aquém disso, o cuidado de si também vai operar a relação de si com o processo de interiorização do homem, que busca uma completude inatingível que culminaria no fechamento deste homem em si mesmo, a solidão deste homem compõe-se indissociavelmente com a falta.

Portanto, não existe apenas este conceito de solidão, pensar a solidão exige considerar as suas múltiplas variações na história, como em um mesmo período histórico, numa mesma região, e até uma mesma pessoa pode experimentá-la de diferentes maneiras e intensidades; solidões podem coexistir. A solidão varia constantemente e não pode ser pensada isolada do acontecimento.

Na Antigüidade a solidão pode ser compreendida a partir da ênfase dada à articulação política. Pensa-se na polis e sua organização, onde a solidão praticável era a do exílio, do afastamento da comunidade, que acontecia por ocasião de uma punição imposta àqueles que violavam os direitos comunitários. Tratava-se de uma punição bastante severa, pois este era proibido de compartilhar destes direitos de um cidadão, passando a vagar errantemente, como um nômade. É necessário perceber como a solidão significa algo temível para os gregos antigos, solidão esta agenciada ao isolamento imposto nesta punição. Percebe-se aqui uma solidão

relativa à privação da presença dos outros, mas não só isso, como também a marca de não pertencimento ao lugar de origem e à condição privilegiada de ser um cidadão e dos usufrutos provenientes desse lugar, do convívio com os outros.

Porém, o período trágico dava conta desse isolamento de outra forma se lembrar da punição de Édipo na tragédia de Sófocles, na seqüência de Édipo-Rei. Sendo deposto de seu reinado quando da descoberta do parricídio, Édipo é expulso de Tebas e condenado a vagar errantemente, em condição semelhante a esta imposta na Antigüidade. Cego, Édipo aparece como um desgraçado pelo destino, tamanho seu infortúnio. Eis que o sentido trágico surge, dando outro tratamento a este episódio, para além do degredo, da vergonha e do isolamento, salvaguardando um crescimento pessoal deste herói trágico, que se torna um sábio. Evidente que o isolamento era algo terrível, um castigo, um fardo que Édipo teve que carregar, mas poderia se pensar num ganho diante disso se se analisar este crescimento pessoal, como uma superação de si.

Já para os hebreus é a própria condição de isolamento que favorece o crescimento pessoal:

Na literatura bíblica, pelo contrário, o deserto é um lugar privilegiado de retiro onde a comunicação direta com Deus é alcançada, e onde o povo Hebreu perseguido está livre do jugo opressor da sociedade pagã. (Sayre apud Tanis, 2003)

Não se trata mais, como na tragédia, de um modo de lidar com o isolamento, de uma saída, mas de o isolamento em si ter esse status positivo. O deserto, a montanha e outros lugares esmos tinham esta conotação. Para os hebreus neste isolamento, nesta relação distante afirmada nessa disposição espacial de retiro, experimentava-se a purificação dos homens através do encontro pleno com o divino.

Nos exemplos acima, a solidão aparece estreitamente ligada, a ponto de confundir-se, ao isolamento: um solidão relativa à convivência ou não numa comunidade. Nesse caso, o solitário é o que se afasta e é com seu afastamento forçado ou desejado que se possa perguntar pelas relações de que é capaz esse homem isolado. No impedimento de travar relações com os seus, a relação possível, então, é a relação consigo mesmo.

Neste campo das relações consigo, Foucault encontra um intrincado problema: desvencilhar “individualismo” das “relações de si para consigo”, visando desenvolver o tema a que se propõe, que é o “cuidado de si”. Trata-se de uma questão em que se remeteu ao período helenista e romano, ao qual se atribuía um crescente individualismo, decorrente e concomitante à “cultura de si”, que atingia seu apogeu. É freqüente a imputação do individualismo a explicação de quaisquer práticas de convívio menos socializado, menos coletivo. Mas é preciso, como Foucault chama a atenção, diferenciar os fenômenos entre si e os períodos históricos aos quais pertenceram estes fenômenos. Este trabalho não se assenta sobre o mesmo tema que o de Foucault, no texto *A cultura de si*; porém tem uma preocupação comum: distinguir e verificar as implicações de algumas estratégias e práticas de si com alguns conceitos — neste caso: individualismo, vida privada e

relações consigo, que se considerariam vizinhos, ou até como se fossem a mesma coisa.

*De fato, convém distinguir três coisas: a **atitude individualista**, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a **valorização da vida privada**, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais; e, finalmente, a **intensidade das relações consigo**, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação. É claro que essas atitudes podem estar ligadas entre si; assim, pode ocorrer de o individualismo exigir a intensificação dos valores da vida privada; ou ainda, que a importância atribuída às relações consigo seja associada à exaltação da singularidade individual. Mas esses vínculos não são constantes nem necessários.¹¹*

Estes esclarecimentos de Foucault são bastante úteis para pensar a solidão, já que ela pode, vez por outra, ser atrelada a um e outro destes conceitos. O próprio conceito de solidão que se procura estabelecer neste trabalho deverá vir, entre

¹¹ Foucault, Michel. *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. P. 48.

outras coisas, do tensionamento com estes conceitos/práticas. Procede-se, em seguida, uma aproximação da noção de solidão que se pretende neste trabalho com o que se define “intensidade das relações consigo”.

O cuidado de si era uma prática comum entre estóicos e epicuristas, prática que visava o controle do transbordamento das paixões. Tratava-se de evitar o sofrimento por meio do planejamento das ações futuras. Ater-se à ordem racional do homem grego era a forma de evitar este transbordamento entendido como algo negativo e ameaçador. O controle era exercido sobre os excessos, as tecnologias produzidas a partir deste cuidado de si se impunham sobre o excesso, e não sobre a falta, anunciada por Platão em “O Banquete”¹². Esta prática tratava da valorização do prazer consigo, mediados pela razão. “Cuidado”, aqui, é a estratégia utilizada para evitar sofrimento, planejar as ações futuras para que se sofra menos. Eram práticas que se aprendiam, com procedimentos padrões em vista do controle das *pathos* (paixões/doenças). Ora, quando se evitava este transbordamento das paixões, entendido como negativo, era porque se tratava de algo ameaçador à ordem racional, do *humano*.

A função do homem era a de tomar conta de si mesmo, para isso deus teria dotado o homem de razão, o cuidado de si como exame de si, o homem como objeto de conhecimento de si mesmo, tomar conta de si mesmo para tomar conta de todo o resto, já que os animais recebiam “tudo pronto”. O ganho não reside somente no domínio das paixões mas no prazer proveniente desse domínio de si, que já asseguraria uma certa liberdade, não no sentido liberal, evidentemente, mas a

¹² *Falta* na Grécia é uma emergência localizada no círculo de Platão e não uma regra de funcionamento de sociedade.

liberdade que o dominador tem sobre o dominado, domínio de si. Para se atingir esse domínio de si, foram desenvolvidas algumas técnicas amplamente difundidas e que demandavam certo tempo do cotidiano, tempo para si. Isso demonstra, também, que esse investimento em si mesmo não era um tempo ocioso, mas um tempo para o labor, para o trabalho de si, já que consistia em atividades práticas. Uma das técnicas empregadas era a técnica das provações que

Não são estados sucessivos de privação, elas são uma forma de medir e de confirmar a independência de que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável e essencial.¹³

Era, portanto, uma técnica que visava uma satisfação mais elementar, plena, mas que se baseava no receio à privação e ao sofrimento dela decorrente; uma preparação para participar da vida social sem isolar-se, porém, comedidamente, sem luxúrias. Neste sentido, o cuidado com o corpo também é importante. Diferente é o entendimento que se tem hoje em dia da relação com o corpo, como atenção ao vigor físico, de um lado e busca de experimentação dos limites do corpo, de outro; os estóicos procuravam sim uma medida para o corpo. Não a medida universal das fitas métricas, mas uma medida que afirma o domínio de si e dimensiona de forma diferencial a ação frente ao excesso: comedimento, atenção às disfunções, distúrbios, bem como a tudo no ambiente que pode ser ofensivo ao corpo, e que poderiam, por conseguinte, afetar a alma.

¹³ Foucault, Michel. *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. P. 64.

Tratava-se de exercício de disciplinamento do homem normal, como que premissa de pertencimento ao social que se organizava na *pólis*, uma prática de sociabilidade antes de tudo. A ética grega clássica se assentava num modo estético de uma existência bela. Assim, ninguém era obrigado a ter determinada conduta de contenção, de comedimento, porém como se quisesse ser respeitado, ter boa reputação e poder governar os outros, deveria comportar-se assim. Era uma escolha que se fazia, tratava-se de um modo de sujeição consciente, uma escolha pessoal. Diferentemente os estóicos, sobretudo os últimos, possuíam uma premissa bastante cara, a de que se deveria ocupar-se do cuidado de si, ser mestre de si, porque essa era a ordem do humano, enquanto ser racional, configurando-se, portanto, um outro modo de sujeição.

Percebe-se claramente que os gregos inscreviam os cuidados de si mais dirigidos à ordem social, pois existia um imperativo político e estético. Era, primeiro, uma preocupação apenas consigo e não com os outros, para então estabelecer-se numa relação dissimétrica de governabilidade, orientado para uma determinada atividade. Enquanto nos estóicos há ainda menos reciprocidade do que na relação dissimétrica dos gregos, já que a maestria de si concernia apenas a si, dirigindo-se, mais do que nunca à integridade física, ao autodomínio; daí o motivo das tecnologias de si terem avançado tanto com os estóicos.

Segundo análise de Deleuze (Foucault, p. 107-108), o movimento de subjetivação proposto neste exercício do cuidado de si é duplo: num primeiro momento há como que um vergamento de si para dentro em função da relação com os outros, ou seja, vergar o fora para dentro; num segundo momento este si adquire

independência derivada de uma regra moral, de uma cultura de si, regulando as forças que vêm do fora na constituição de si e se descolando do fora, que se traduz na relação da força consigo, poder de afetar a si mesmo, afeto de si por si. Isso não quer dizer que as forças do fora foram extintas ou diminuídas, mas dobradas nesse curvamento para dentro e redobradas para fora quando se fala em domínio dos outros, regra fundamental do homem livre. Em ambos, gregos e estóicos, percebe-se um culto à interioridade nessa relação consigo, que se aprofunda mais com os estóicos, mas que a conservam ainda bastante superficial, cujo efeito não era a produção de indivíduos, que se dobram, desdobram em organizações estéticas frágeis, apesar de todo aparato tecnológico (de si) é ainda uma experiência “inaugural”¹⁴, forças de disciplinamento mínimo, que desconheciam o universal.

Assim a sujeição foi-se transformando lentamente, passando de uma estética da existência, com os gregos e os estóicos, para uma renúncia de si na decifração de sua verdade, com o advento do cristianismo. Com o ascetismo cristão, o auto-exame é regulado por leis divinas, uma autodecifração segundo um código transcendental. A apropriação das técnicas de si dos estóicos e dos gregos por parte do cristianismo, tem desdobramentos outros, já que a finalidade neste caso é a pureza, a semelhança com o criador, domínio de si votado ao serviço de um deus único, cuja técnica é o poder pastoral, controle pastoral, o controle dos outros. Santo Agostinho é considerado o primeiro grande pensador cristão, cujo principal objetivo era de expandir a fé cristã, postulando que:

¹⁴ Deleuze afirma que Foucault tratou das relações consigo como a novidade dos gregos (F p. 107).

*O Mal não é um ser ou uma atitude, nem alguma matéria, uma oposição a Deus (como queriam os maniqueístas), mas **falta de Ser**, que só se estabelece com Deus, o Completo. Assim, através da Vontade livre os homens se afastam de Deus.*¹⁵

Dessa forma, inscreve-se no ser humano uma *falta* como uma carência primordial em que só a presença de Deus em cada um pode amenizar. Porém, esta presença de Deus requer uma série de rituais, como o batismo e a confissão, o regime da carne, dos desejos, vividos comunitariamente, através do exercício do poder pastoral, que reconhece o bom cristão e o salva. A solidão no cristianismo de Santo Agostinho é vista como a marca do carente, do faltoso e, portanto, do pecador, aquele que não participa da comunhão dos homens com Deus.

¹⁵ Katz, Chaim Samuel. *Coração distante: ensaio sobre a solidão positiva*. Rio de Janeiro: Revan, 1996. pág. 65.

As armadilhas da modernidade

Neste capítulo, pretende-se trabalhar com a importância que a modernidade tem na constituição da solidão, tal como ela é entendida hoje. Pergunta-se, aqui, pelas forças que concorrem para a emergência da solidão contemporânea, pela composição dessas forças. Dá-se continuidade àquilo que se vem fazendo nos capítulos anteriores e que constitui uma genealogia da solidão. Um mapa dos limites dessa solidão, suas fronteiras, vizinhanças, seus adversários e aliados modernos. Sob que condições a solidão se intensificou e que sentidos ela produziu? E seu contrário, em que medida foi enfraquecido, perdeu sentido, foi capturado?

Não há dúvidas que noções como privacidade, intimidade, individualidade serão companheiras quase constantes desta solidão moderna, não só porque estas noções se fortaleceram neste período, como, vez por outra, é no próprio terreno da solidão que elas fazem morada. Cultivada, sobretudo, a partir da fragilização das relações sociais, marcada pela compartimentação gradualmente efetuada na modernidade, a solidão, aliada sobremaneira do privatismo, virá a ser menos um estado do que um lugar privilegiado, que abriga a promessa de liberdade absoluta do homem moderno. É sob essa e outras formas que a solidão irá emergir positivada, sendo produto de desejo.

Será investigado como a solidão é articulada de formas diferentes e coincidentes, num mesmo cenário. Isso indica que a solidão não pode ser tratada homogeneamente, nem no mesmo período histórico, nem no mesmo cenário político e tampouco entre os mesmos atores sociais. Há de se procurar neste capítulo como

a solidão se impõe fugidia, promovendo fraturas de singularização no homem moderno, e não apenas procurar por seus estatutos positivos, pois mesmos nestes velam-se armadilhas.

O *regime comunitário* da Antiguidade era marcado por relações dissimétricas onde as hierarquias demarcavam as diferenças, mas onde havia um equilíbrio comum desejado por todos e que aproximava espontaneamente as pessoas na aceitação do destino. Já no *regime societário* da modernidade reduzem-se as diferenciações entre as pessoas devido à ênfase na igualdade liberal. A diferença passa a ser mais pessoal, determinada (mais ou menos) por estruturas estáveis como as instituições e seus papéis, e mais profundamente no indivíduo, superestimando o ego individual, entendido como átomo da sociedade, entra em cena o par eu/outro.

A partir destas novas relações, o indivíduo adquire uma importância maior, principalmente com uma política que se instaura com a modernidade: o liberalismo, que na sua origem “sustentava a tese dos direitos naturais do indivíduo a serem defendidos e consagrados por um Estado nascido de um contrato livremente firmado entre indivíduos autônomos para garantir seus interesses.”¹⁶ Entre esses direitos, destaca-se o direito à propriedade privada, espaço de usufruto da liberdade individual por excelência, aumentando o apego ao particular, ao individual. Eis o limite do Estado sobre o indivíduo, já que um de seus papéis era garantir este direito, de reservar a privacidade individual, legitimá-la. O indivíduo passa, então, a reivindicar seus direitos, desejando sua privacidade, calcada numa “liberdade

¹⁶ Figueiredo p. 129-130.

negativa”, que se instaura na ausência do controle do Estado, ou seja, no espaço mínimo da privacidade. Com isso, a família passa por um processo gradual de esvaziamento, onde em seu seio poderia haver o recato, vivência absoluta do privatismo mas, que em virtude do seu excesso de regras e medidas coercitivas, vai afastando seus indivíduos, afrouxando os vínculos familiares. Familiarismo e sua aliança com a privacidade: a família como espaço por excelência do privado. Vivência do privatismo público, apontado por Sennett: multidão de solitários, a inscrição do silêncio na esfera pública, do indivíduo fastiado pelas regras familiares. A preocupação com o coletivo, aqui entendido como soma das individualidades, era a de garantir a felicidade geral, de satisfazer os desejos da maioria.

No início do século XIX, articulou-se uma mudança significativa nas relações sociais, ilustrada sobretudo na música, no par artista-público. Tomar-se-á, junto com Sennett, a relação do artista com seu público na música romântica como analisador de tal mudança. Na primeira fase do romantismo, a criação musical era centrada na figura do compositor, que grandes esforços empenhava nas notações musicais, preocupado com a precisão de se executar aquilo que se compunha. Isso se revela nas notações de Beethoven, por exemplo, altamente descritivas, detalhadas e quase poéticas, do como se deveria ser executada tal peça. Entretanto, existia uma compreensão de que tal empreendimento era impossível, de que os sentimentos do compositor não seriam passíveis de descrição em notas e que sua transposição na execução não acontecia fielmente. Em Sennett encontramos a distinção de duas escolas de músicos que deram destinos diferentes a essa problemática. Uma primeira liderada por Robert Schumann e depois Brahms na Europa Central; e, na França, Bizet e depois Debussy, defendiam que “por mais

complexas e extramusicais que fossem as anotações, o texto como tal era o único guia para aquilo que a música deveria ser.” Em contrapartida, a segunda escola, liderada por Liszt, “concebia a música como uma essência para além do poder de notação. Tomava a crescente complicação da notação musical como apenas a admissão desse fato. O **executante** era a figura principal nessa escola: ele era o **criador**¹⁷, enquanto o compositor era seu instrutor.”¹⁸

Sem querer apontar a escola mais seguida, mais influente, observa-se na segunda um movimento que até então não ocorrera, indicando uma nova tendência de que decorrem desdobramentos interessantes. A focalização na figura do executante significava a relevância maior ao instante de produção da música, imediato, que Sennett denomina de “princípio da imanência”. A execução pública, neste caso, dependia da expressividade intensa de sentimentos do executante no momento em que tocava. O relacionamento do executante com o texto alterou-se, deixando de ser mero seguidor das notações para modelador, dando contornos outros para as peças, improvisando, deformando o ritmo, deixando-as até irreconhecíveis em alguns momentos. Assim, o artista intérprete tomou de assalto o texto, mesmo quando não era seu, personalizando-o, convertendo-o em si mesmo na execução de cada obra. Por conseguinte, a admiração a essa categoria de artista cresceu, como com Paganini, por exemplo, cujo virtuosismo, originalidade e criatividade fascinava a todos por onde passava. Mas que tipo de *acontecimento* era os seus concertos? Seu trabalho nos concertos era de, num primeiro momento, chamar a atenção do público para si, para então, chocar a platéia com a execução de uma obra familiar a todos de forma absurdamente diferente, própria, centralizada

¹⁷ Grifos meus.

¹⁸ Sennett p. 247.

no “eu” do artista intérprete. É aí, na espontaneidade e elevação do “eu” em suas interpretações/criações, que reside o traço romântico desses artistas em que “aqueles que podiam suscitar choques eram considerados pela platéia como pessoas poderosas e, portanto, como pertencendo a um status superior, ao contrário do status de criados que tinham os artistas do século XVIII.”¹⁹

Essa postura mais ativa dos intérpretes os coloca num nível superior em relação à platéia, deixa o público mais atento, relegado ao silêncio nas execuções, à passividade silenciosa diante do transbordamento emocional do artista. O êxtase de prazer momentâneo da platéia deveria ser silencioso, com a atenção total ao intérprete. Havia uma preocupação em produzir efeitos na platéia, de comovê-la, fazê-la entrar na música e orquestrar seus sentimentos, como bem chama atenção Figueiredo (p. 145-147) em relação a Wagner, sobretudo a partir desse status adquirido pelo artista e uma crescente valorização do palco, acarretando em a uma onda de construções de casas de espetáculos na Europa adequadas a essa nova realidade. Essa poder de dominador do artista (de chocar) se incrementava à medida que alimentava uma fantasia de como era na “realidade” esse artista, fantasia do autocontrole, da erudição. Enfim, a personalidade do artista moderno situava-se num pedestal muito alto para seu público. A comparação de si com o artista deixa o homem público muito embaraçado diante dos demais.

As regras da emoção passiva que as pessoas usavam no teatro, usavam também fora dele, para tentarem compreender a vida emocional num ambiente de estranhos. O homem público

¹⁹ Sennett, p. 255.

como espectador passivo, era um homem relaxado e liberado de respeitabilidade que carregava em casa e, além disso, estava liberado do agir, propriamente dito. O silêncio passivo em público é um meio de retraimento; na medida em que o silêncio pode ser conseguido, cada pessoa é livre dos próprios laços sociais.(...) aqui [nas ruas] ele [o homem público] está aprendendo uma verdade fundamental da cultura moderna: que a busca pela percepção pessoal e pelos sentimentos pessoais é uma defesa contra a experiência das relações sociais.²⁰

Esse retraimento do homem moderno, em seu apagamento público, ilustrado no silêncio passivo, remonta o culto a si mesmo na busca pelo conhecimento de si. Há uma valorização desses momentos e estados de retração em detrimento da defesa de sua singularidade individual. Então, estar sozinho além de propiciar uma reserva de si no encobrimento das emoções e um profundo conhecimento de si, era uma fuga do apagamento de si, de suas individualidades, no plasma cinzento crescente dos centros urbanos. Evidentemente que ainda não é a experiência que se vivencia hoje, haja vista a atual variedade de opções de escolhas de auto-referenciação, as subjetividades *prêt-à-porter* (Rolnik in Cadernos de Subjetividade, vol. 4, p. 93), mas já se estava aprendendo a lidar com uma espécie de não participação da vida pública, na multidão, em contradição com o “eu” espetacular dos artistas performáticos. Assim, o aspecto fundante dos distanciamentos nas relações sociais se assenta na lógica do ressentimento, no medo, no temor da censura. Antes, entende-se que esse ressentimento ataca as intenções e não as

²⁰ Sennett, p. 263.

ações vai contra aquilo que mais se valorizava na época, que é a personalidade (Sennett, p. 322). Isso não implica em um aterramento das relações sociais, mesmo com a crescente multidão de solitários, maravilhosamente ilustrada nas pinturas de Edward Hopper, numa certa perspectiva até ao contrário, pois incrementou o valor pessoal das trocas, tornou-a mais escassa, porém mais espontânea, mais profunda, mais íntima. Esse “sigilismo” exigia confiança, afinal o medo de uma censura estava na ordem do dia, e, portanto, fazia-se mister que aquele com quem a troca se estabelecia fosse alguém próximo, igual. Poder-se-ia pensar que a família voltaria à baila, mas deve-se lembrar que a família tem suas exigências, estava-se ressentido demais da família. Isso alimentou o surgimento de pequenos grupos por afinidades de companheiros com idéias “iguais às minhas”. As relações sociais estavam definitivamente estratificadas a partir de alianças por identificação, por reconhecimento mútuo, em função do ressentimento aos que são “diferentes de mim”, de um narcisismo social, projeção narcísica de eu mesmo no outro. Percebe-se, aqui, como o culto ao ego não só tornou as pessoas mais distantes mas também fundou aquilo que Sennett chamou de “*Gemeinschaft* destrutiva”, a comunidade dos iguais, como possibilidade de vida pública, mesmo que restrita a bairros, associações, partidos políticos, clubes, comunidades virtuais, etc. Todos os lugares onde só se aceita aqueles que compartilham realidades semelhantes.

Compreendem-se claramente as razões de tal movimento de fuga das relações de contágio com aquele que é “diferente de mim”. As relações sociais, de troca só se efetivam quando se estabelece um canal de comunicação, e se desejava e se esperava certa estabilidade de si com estas relações. Então, discutir o valor moral deste movimento desvia a atenção de um entendimento mais fundamental. E

é precisamente o que se tem feito contemporaneamente como imperativo de recodificação de formas de sociabilidade: ser gentil, respeitar as diferenças, dar “bom exemplo”. É incrível como esta recodificação obedece novamente à lógica do ressentimento, do “não-magoar”, ao invés de superá-la, porque esse acesso aos mesmos códigos viria a apaziguar a angústia da comunicabilidade com estranhos.

[...] imaginemos “o inimigo” tal como o concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu “o inimigo mau”, “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” – ele mesmo!... (Nietzsche, Genealogia da Moral, p. 31)

Assim, o homem “bom” encerrado em si mesmo, narcisista, faz do “outro” ameaçador seu inimigo, teme-o como a um inimigo, e nos seus refúgios na intimidade, tão cultuada, cria sua solidão, uma solidão da trincheira, do encerramento em si mesmo. Nietzsche indica que esse movimento é muito mais um apequenamento do homem moderno do que sua libertação na rejeição de um “outro”, fora de mim, que é condição de encapsulamento no Eu, fortalecido no distanciamento na cisão eu-outro, como suporiam seus “valores positivos”, produzida pelo ressentimento.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação.

Enquanto toda a moral nobre nasce de um triunfante sim a si mesma, já de início a moral escrava diz não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este – não é seu ato criador.
(Nietzsche, Genealogia da Moral, p. 28,29)

No romantismo, a nostalgia do cenário público da Antiguidade se impõe com força, afrontando o homem moderno estabelecido como individualidade ligada à função social, burocratizada. A passagem de um regime comunitário em que as relações sociais se dão espontaneamente na Antiguidade para uma sociedade onde o indivíduo tem o direito (e o dever) de construir sua própria história, deixa traumas que insurgem contra a política individualizante das relações vigentes na modernidade. O estatuto da solidão, nesta nostalgia moderna da Antiguidade, oscila entre algo bom, por não confabular no domínio público com essa política individualista, e algo ruim, por ser a própria solidão apontada como resultante dessa mesma política, no seu domínio privado.

Os movimentos românticos, na sua dimensão política, se apresentaram ora com uma face nitidamente conservadora e tradicionalista, buscando em formas arcaicas de organização social uma saída para os impasses do individualismo, ora como uma face revolucionária, lançando-se, então, na direção do futuro para a superação do individualismo ilustrado. Nem sempre as duas vertentes ficavam completamente separáveis uma da outra. De qualquer forma, ambas sempre corresponderam a um projeto de restauração.[...] Com o

romantismo, passa-se de uma noção de liberdade negativa – a liberdade exercida no terreno da não-interferência – para uma versão moderna na liberdade positiva – como ‘autonomia’ e auto-engendramento – processos estes que implicam tanto a transformação dos sujeitos naquilo que eles de fato são (a constituição de uma personalidade singularizada), como na permanente perda de suas identidades convencionais: o ‘tornar-se o que verdadeiramente se é’ contrapondo-se ao ‘conservar os papéis e as máscaras socialmente convencionadas’. (Figueiredo, p. 141)

A mudança paradigmática promovida pelo romantismo em relação à noção de indivíduo desdobra-se numa significação de indiferenciação, de indivíduos indiferenciados entre si. Com isso, o romantismo parte para uma outra definição, que dê conta do processo singular do projeto romântico, a noção de indivíduo transmuta-se em personalidade, como aquilo que diferencia os indivíduos entre si. Para se realizar tal projeto, as pessoas deveriam buscar sua verdade, solitárias, no âmago de suas vidas interiores, algo menos contaminado pelos convencionalismos sociais. Esta busca de um eu mesmo poderia ser traduzida como um retorno da dobra estóica, onde se queria o conhecimento de si. Porém, com a modernidade e suas práticas privatistas, no começo, cristalizadas pelo individualismo burocrático e intimismo, o romântico faz da subjetividade ainda algo mais fechado, aquilo que era excessivo para os estóicos, é “empobrecimento da vida”²¹ no romantismo a caminho da salvação.

²¹ Nietzsche, Gaia Ciência, p. 272.

Um romântico é um artista que o grande desgosto por si mesmo torna criador, alguém que desvia o olhar ou olha para trás de si mesmo e de seu mundo compartilhado. (Nietzsche. Sabedoria para depois de amanhã, p. 224)

Entretanto, não se quer, aqui, fazer da solidão um bálsamo para os males do liberalismo individual desumanizado, como quis o Romantismo, salvaguardando toda potência levando-a ao absoluto, uma solidão absoluta, molar. Pode-se considerar a solidão como um espaço constituinte, algo que vai se constituindo, exercitando, não como um refúgio na intimidade – autocentrado, consagrado pela modernidade. Interessa muito mais o que se faz com a solidão, com o que se acopla à solidão e o que se produz a partir disso.

A lógica das relações sociais modernas apresenta diversos valores fundamentais ao estabelecimento da “boa” relação com o outro. Dentro de um modelo que consagra a gratidão como base, tem-se o princípio do prazer como meta. Um desejo para uma finalidade, um prazer consumível como atualização deste desejo. Pratica-se boas ações com finalidades, presumindo-se obter, em troca, algum tipo de compensação. A infantilidade (no sentido freudiano) desse tipo de relação já em si mesmo tem alguma realização, satisfações libidinais primárias, narcísicas. Quando há uma certa frustração nesta relação, é o ressentimento que entra em cena para salvar o ego ferido.

O sistema capitalístico e a subjetividade do equívoco generalizado se sustentam na tangente da morte e da finitude para, no último

*momento, reterritorializar o sistema, refundá-lo sobre identidades personológicas, em uma dinâmica edipiana, uma hierarquização e uma alienação da alteridade que podem ser levadas até a paranóia, mas que geralmente mergulham em um morno infantilismo.*²²

O par gratidão/ressentimento efetiva-se de duas formas: de um lado, aceita o jogo, participa, corrobora e de outro lado nega, foge, utilizando-se de uma defesa também infantil, que se serve mais do ressentimento, que se funda a partir desse. Essa reação, mais defensiva, encontra na solidão moderna um espaço de acolhimento. É neste espaço que se poderá praticar modos mais liberais de relação com os outros, apoiados nos preceitos modernos de individualismo, privatismo, espaço de constituição de um “Eu” que se propõe bem delimitado, dimensionado, a salvo das relações comerciais fáceis, da comunicação rasteira, com um “Outro” também delimitado, esférico, individual, obedecendo a uma ética da assepsia, do não contágio. “Assim não dá mais”, diz o ego ressentido, que busca na solidão seu recato. As forças reativas desse ego ressentido são fundantes da solidão moderna, consagrada pelo romantismo, movimento de fuga de um jogo fácil para adentrar em outro mais sutil e também marcado pela modernidade, que se apropria desta solidão para fortalecer seu laço com o indivíduo, modelando-o à sua maneira. Então, essa fuga também é um movimento que reafirma lógicas modernas de relação, forças reativas que resistem infantilmente ao jogo da gratidão, do comércio dos afetos. O ressentimento encontra morada na solidão moderna, que leva junto de si esta mesma lógica. É uma espécie de captura da solidão, onde se utiliza da sua potência disruptiva de diversas formas. Seja como sinônimo de liberdade, para o Liberalismo;

²² Guattari. *Caosmose*, p. 86.

seja como sinônimo de higiene, assepsia; seja, até mesmo, para não se deixar capturar, por desespero, por rebeldia, como no niilismo romântico.

Da fuga do contágio angustiante, para a fuga da solidão igualmente angustiante, diante da incompreensão de que um outro estatuto para subjetividade se faz necessário. A bipartição eu/outro provém da cristalização de um Eu indivizível, noção moderna de indivíduo, abstraído, transcendentalizado, em que se perdeu o “sentido da terra”, como diria Nietzsche, a imanência, como diria Deleuze. Essa noção egóica é insuficiente para dar conta da constituição da subjetividade, pois, como foi visto, ela não é natural e sim construída historicamente, bastando observar os estóicos ou os gregos. E, principalmente na modernidade pode ser visto sua falência.

As diversas formas assumidas pela solidão na modernidade se apresentam concomitantes, entrelaçadas, concordantes e dissonantes. O vetor que parece atravessar estas formas é o de indivíduo como princípio, juridicamente defendido e cientificamente doente/curado.

Sobre os “venenos” do processo de interiorização do homem e da conseqüente busca da verdade nesse interior, vale a pena transitar por outras solidões, mais fechadas, normatizadas, encontradas, entre outros, em manuais de psiquiatria, como o DSM IV, na descrição das características diagnósticas do Transtorno de Personalidade Esquizóide:

*Eles preferem passar seu tempo sozinhos a estarem com outras pessoas. Com freqüência, parecem ser socialmente isolados ou "solitários", quase sempre escolhendo atividades ou passatempos solitários que não envolvam a interação com outras pessoas.*²³

Freud, Nietzsche e muitos outros alertaram para os “perigos” da má consciência e a interiorização de afetos que não puderam ser vivenciados em detrimento desta má consciência. Nietzsche descreve este fenômeno da seguinte forma:

Todos os instintos que não se descarregam para fora, voltam-se para dentro – isto é o que eu chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma.’ (Nietzsche, Genealogia da Moral, p. 72)

Naffah Neto, em *A psicoterapia em busca de Dioniso*, chama a atenção para este fenômeno, que eleva este afeto a uma abstração, no caso da neurose obsessiva, em que os rituais recaem sobre o indivíduo como uma ordem superior, “marca simbólica do campo de forças vencedor.”²⁴ E segue:

*O importante aqui, pois, é evidenciar as características **escravas** do circuito-obsessivo, as **forças morais, despóticas** que estão na sua gênese e a **forma abstrata, intelectualiva** dos*

²³ Quarta edição do respeitável DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), presente no portal de Psiquiatria Geral – PsiquWeb, da Internet: www.psiqweb.med.br.

²⁴ Naffah Neto, Alfredo. *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*. São Paulo: Escuta, 1994. P. 52.

*sintomas, gerada pelo tipo de código envolvido na produção da
neurose.*

Pode-se dizer desta interiorização do homem que ela desconecta a solidão de sua potência criadora e a torna patológica, repousada sobremaneira nos umbrais da *falta* que desloca estes afetos não vivenciados a uma ordem superior. Seguindo com a Psicanálise, “Freud nos faz compreender a natureza primeva da angústia. Atente-se para o fato de que, a partir dessas considerações, duas direções se estabelecem neste momento: a primeira nos fala da separação do objeto enquanto objeto da necessidade; a outra, da perda de um objeto já investido pulsionalmente.” (Tanis, p. 111) E, o próprio Freud estabelece que:

“O significado da perda do objeto como um determinante da angústia se estende consideravelmente além desse ponto, pois a transformação seguinte da angústia, a saber, a ansiedade de castração, que pertence à fase fálica, constitui também medo da separação e está assim ligada à mesma condição.” (Freud apud Tanis p. 111)

A precisão argumentativa daquilo que Freud nos brinda enquanto definição de angústia é inegável. Porém, ela só funciona se partimos de uma subjetividade que remeta ao par eu/outro já que esta angústia é experimentada como *perda do objeto* e conseqüente necessidade de repor esse objeto. A inscrição de uma outra noção de subjetividade, como apontado anteriormente, faz com que se mude também o estatuto da angústia. Um movimento que se faz necessário nesse sentido é retirar a

angústia de sua relação estreita com a produção de patologias, como na neurose obsessiva. Rolnik, no texto *Cidadania e alteridade*, aponta para esta necessidade de se mudar o postulado da angústia, como um sinal de que há forças estranhas pedindo passagem, e da necessidade de não só acolher estas forças como também desejá-las. Daí a hipótese de se subverter o sentido da angústia: ao invés de tentar abrandá-la – domesticá-la com ansiolíticos ou psicoterapias que insistem em trazer a solidão como ausência – produzir linhas de fuga.

Solidão e linhas de fuga

*Basta de vínculos, apenas contigüidade de velocidades.*²⁵

Deleuze apresenta a solidão positiva, afirmativa, e, sobretudo, potente, ainda que muito rapidamente na obra *Diálogos*, a idéia de uma “solidão povoada” (p. 14). Este entendimento acerca da solidão se destaca por sua aproximação, enquanto plano conceitual, com a milonga e suas figuras estéticas. Deleuze pensa uma solidão “não povoada de sonhos, fantasias ou projetos, mas de encontros.” E segue: “Um encontro é talvez a mesma coisa que um devir ou núpcias. É do fundo desta solidão que se pode fazer qualquer encontro” (p. 14). A solidão irrompe como resistência às formas humanas, à natureza humana com necessidade de complemento. Ao mesmo tempo fratura, corte da relação e abertura à alteridade. “Máquinas celibatárias”. Para tanto, isto faz pensar em alguns solitários.

Bartleby

Estratégia curiosa utiliza Bartleby, personagem de Herman Melville, trazido por Deleuze em *Crítica e Clínica*. Diante das freqüentes investidas de seu chefe para que Bartleby desempenhe sua função de copista, este responde *I would prefer not to* (“Preferiria não”), o que não diz que não quer, nem o que preferiria fazer a cumprir às ordens de seu chefe, que Pelbart aproxima a um personagem de Musil.

²⁵ Pavlovski. In: Pelbart, Peter Pál. *A vertigem por um fio*. São Paulo: Iluminuras, 2000. p. 88.

A grande particularidade desse homem é que ele não tem particularidade nenhuma, é o homem qualquer, o homem sem essência, o homem que se recusa a fixar-se numa personalidade estável. [...] Se Deleuze pode fazer o elogio dessa idéia de um homem impessoal, [...] é porque nesse apagamento, nesse desbotamento, há justamente um descolamento de códigos, uma espécie de descodificação, um desgarramento imperceptível que pode engendrar novas singularizações.²⁶

Sua resistência passiva desmonta toda e qualquer tentativa de filiação, pois nem nega, nem aceita, escapando às capturas identitárias, seu apagamento enquanto identidade pré-figurada a partir da “função paterna”, à qual ele resiste passivamente. Resiste, portanto, às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em individualizar de acordo com as exigências do poder e outra que o liga a uma identidade pré-concebida. O que faz Bartleby, diante da sujeição que procura encerrá-lo em um em si, é vergar-se para o fora através de um enunciado não-estratificado, sua forma de solidão.

Zaratustra

Zaratustra vive experiência semelhante. Depois de anos recolhido na sua solidão, em que sofreu a “transmutação de valores”, o personagem da tragédia nietzscheana desce aos homens para fazer a sua revelação: anúncio da morte de

²⁶ Pelbart, Peter Pál. *A vertigem por um fio*. São Paulo: Iluminuras, 2000. p. 85.

Deus e a fé no futuro dos homens em detrimento disso. Entretanto seu discurso não produz o efeito esperado.

Assim falava Zaratustra se inicia com Zaratustra em sua caverna, segundo comenta Machado (1997), “em estado de plenitude, de abundância, de excesso, depois de dez anos de solidão”, de uma solidão “luminosa”, em uma “evidente paródia do mito platônico, em cuja caverna o sol não entra” (p. 35). Através dessa paródia, dá para se vislumbrar o tratamento prestado à solidão por Nietzsche nesta obra, onde, para Zaratustra, “ser solitário é fundamentalmente ser criador, inventor de novos valores” (Machado, 1997; p.75-76). Se se promove a transmutação de valores a partir da solidão, pode-se pensar juntamente com a recusa aos valores prontos difundidos na sociedade, a qual Zaratustra se refere como “praça pública”, quando este aconselha um amigo a fugir para a solidão:

Tudo o quanto é grande passa longe da praça pública e da glória. Longe da praça pública e da glória viveram sempre os inventores de valores novos. Foge, meu amigo, para a soledade; vejo-te aqui aguilhoado por moscas venenosas.

Zaratustra, nessa primeira fase, ainda muito preocupado em salvar os homens, em mostrar-lhes o caminho, os valores transcendentais do super-homem, cai em desgraça quando adverte à população dos perigos do último-homem, que é exatamente a “desesperança” no homem, pois a população interrompe a fala dele para clamar pelo último-homem. Segundo Roberto Machado,

O que falta a Zaratustra no início de sua trajetória é a proximidade do niilismo passivo.²⁷

Isso porque Zaratustra está muito contaminado por esses valores transcendentais, dicotômicos e o que faltou a ele neste trecho, é o que Bartleby experimenta, ou seja, esse último homem, essa *não-referenciação*, esse apagamento, esse *nada de vontade*, que é a própria recusa da esperança, do futuro. Mais adiante quando passar por essa experiência, Zaratustra vai formular a idéia de “eterno retorno”, que rompe com o ideal de esperança, de jogar para o futuro, para uma supervalorização do instante, como se aquele instante fosse passar repetidas vezes. Essa idéia se opõe de forma radical ao pensamento de Schopenhauer, pois para esse a vontade é um sofrimento que deve buscar o seu recato.

Santa Teresa d'Ávila

Irmã carmelita, espanhola, Santa Teresa de Ávila se opunha a Santo Agostinho na medida em que estabelecia uma relação direta com Deus, que se corporificava em êxtases solitários. Enquanto Santo Agostinho pregava a comunhão como necessária ao encontro com Deus, como foi dito antes, Santa Teresa o experimentava na solidão, em detrimento da ascese²⁸. Também contrapô-se aos estóicos, já que

²⁷ Machado, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1999. p. 56.

²⁸ Katz, Chaim Samuel. *Coração distante: ensaio sobre a solidão positiva*. Rio de Janeiro: Revan, 1996.

*Santa Teresa não defendeu a clausura por ser austera, aprisionante, nem pelo seu aspecto disciplinar; ela sempre condenou a tristeza e considerou a melancolia uma doença, condenou os flagelos e as provações excessivas, condenou a regulação intelectual e racionalista da vida interior.*²⁹

O “fora” de Santa Teresa evidentemente é o exterior (forma espacial), o convívio social, em oposição à clausura. A sua interioridade na clausura que a mantinha em experimentação com o *fora* (forças informes), já que era nesta relação que ela se extasiava com Deus, um Deus imanente, do transbordamento, dionisíaco e não do domínio comedido, da interioridade anestésica que os estóicos buscavam. Santa Teresa dobra-se sobre o *fora* de si, dentro da própria paixão por Deus, asceta, compondo com esta paixão uma “solidão povoada” que foge às apreensões da moral cristã, levando-a a uma nova relação com Deus e consigo, afeto de si por si:

*O que me faz estremecer de amor não é o céu que tu me prometeste, o inferno horrível não me assusta..., se não houvesse céu, eu te amaria e se não houvesse inferno eu te temeria.*³⁰

E Bataille arremata:

*Na fé cristã, o resto é pura comodidade.*³¹

²⁹ Figueiredo, Luís Cláudio. “Uma santa católica na idade da polifonia”. In: *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação*. São Paulo: Ed. Escuta, 5ª edição, 2002. p. 74.

³⁰ Santa Teresa D’Ávila. In: Bataille, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ed. Ática, 1992. p. 28.

³¹ Bataille, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ed. Ática, 1992. p. 28.

Afirmando a solidão

Com os estóicos e os gregos clássicos, pode-se inferir que se era exatamente uma norma difundida no convívio social, este “afastar-se” deste convívio voltando-se para si poderia propiciar outra coisa, que não o controle das paixões, mas sim a produção de uma outra ordem, menos humana, demasiada humana. Estabelecimento de uma distância estética das ordens sociais de responsabilidade e comunicação. As próprias tecnologias de si podem produzir fraturas nas relações de governabilidade de si e dos outros, uma solidão. Ora, ao pautar-se a partir de uma ética da bela existência, e estabelecer este distanciamento, permitindo afetar-se por si, os gregos convertem a finalidade de governar os outros em resistência ao governo dos outros a si. Inventam, assim, uma outra relação consigo, compondo com a estética da existência.³²

Talvez o movimento da solidão seja precisamente este, de estabelecimento de uma relação consigo mesmo, porém, ao fazer isto se encontra multiplicidades e que não pertencem à *organização* consciente, pois esta consciência sempre chega atrasada, pega os efeitos como causas, transformando *sentiente* em *sentido*, *afecções* em *sentimentos*, idéias gerais, julgamentos já enquadrados pela Moral. Espinosa vai nos alertar para os limites do corpo, *o que pode o corpo?*, pois é já no encontro com o corpo que se fazem as composições. Trata-se, sim, de um exercício, mas de um “atletismo do intensivo”, um curvamento de si para tocar o intensivo³³. Não que haja, também uma superioridade do corpo sobre a mente, isto poderia

³² Deleuze, Gille. *Foucault*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991. p. 110.

³³ É interessante notar a relação das drogas com o corpo e com o intensivo. Elas permitem ao corpo tocar o intensivo, porém de uma maneira direta, sem “esforço”. Talvez por isso uma drogadição: o corpo que não conhece o exercício só concebe este caminho para o intensivo, corroborando com nossos tempos modernos, tempos de consagração do prático, utilitário, do caminho mais curto. E a reta é sempre mais rápida que a curva.

gerar um maniqueísmo infértil com uma simples inversão do privilégio concedido à mente pelos estóicos, por exemplo, sempre remetendo à mente a responsabilidade de ordenar a unidade humana. O pensamento intervém na *pré-para-ção* deste corpo, um pensamento que libere o corpo que faça produzir, dos encontros, “paixões alegres”. Livrar este corpo do próprio organismo é, talvez, a experiência limite de que falava Espinosa. Portanto, na solidão, seria voltar-se para si e criar um corpo sem órgãos,

*Ele (CsO) se opõe menos aos órgãos do que a uma organização que compõe um organismo com eles. O corpo sem órgãos não é um organismo morto, mas um corpo vivo, e tão vivo e tão fervilhante que ele expulsou o organismo e sua organização.*³⁴

Chega-se a uma primeira aproximação de um conceito de solidão afirmativa das forças da vida, em que se apreende matéria intensiva e não somente extensiva que determina o solitário enquanto “uno”, esfera indissolúvel.

Como propõe Chaim Katz, não há solidão enquanto “normalidade”, pois se codifica o solitário rapidamente com alguma categoria patológica. Evidentemente que há patologias relativas à solidão, mas são aquelas que não instauraram a solidão como linha de fuga, ou não traçaram linhas de fuga para a solidão, deixando-a ser capturada pela subjetividade dominante do contemporâneo, a que esvazia de sentido esta solidão. É a maneira como se lida com este estranhamento de si (e não

³⁴ Deleuze e Guattari. “Um só ou vários lobos”. In: *Mil Platôs: volume 1*. P. 43.

do eu) na solidão que determinará se se tratará de algo que compõe consigo, ou de algo que decompõe e que levará ao que Espinosa chamou de “paixões tristes”. O isolamento não é solidão porque trata das coordenadas, da relação já-dada do “Eu” com o mundo, de uma condição. Mas isto, evidentemente, não afasta a possibilidade de criar uma solidão nesta condição; talvez até o instigue, o provoque, na angústia comum a tal estado. Contudo, a simples fuga ou renúncia do espaço de convivência social, buscando um isolamento, não garante que se processarão mudanças significativas na subjetividade do solitário, pode-se, com isso, estar entrando em uma armadilha, já que este lugar privado do solitário na modernidade está devidamente implicado com a ilusão de uma subjetividade encerrada no indivíduo. Segundo Guattari e Rolnik (2000), “os indivíduos são o resultado de uma produção de massa. O indivíduo é serializado, registrado, modelado” (p.31) pela ordem capitalística; no caso da subjetividade do solitário, ela é identificada e codificada sob o signo da precariedade, da escassez, da miséria humana. Tampouco se trata de um calabouço, e é aí que se encontra o principal objetivo deste estudo, um outro modo de se relacionar com a subjetividade apresenta-se como possibilidade, em que o indivíduo solitário se desvincula do identitário, do igual, do massificado e passa a produzir outros sentidos num processo de singularização. Então:

*O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade
[essencialmente social e vivida por indivíduos particularmente]
oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e
opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal
como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na
qual o indivíduo se reapropria dos componentes da*

*subjetividade produzindo um processo que eu chamaria de
singularização.*

Desta forma, não há territórios necessariamente demarcados na solidão. Há dois vetores a serem destacados: (a) que compõe com o estranhamento, com o outro, se aproveitando deste distanciamento estético; (b) que se permite inundar por códigos, marcando negativamente este espaço. Então, vale aqui se perguntar se há mesmo uma solidão neste segundo caso, já que postulamos anteriormente que solidão é resistir à comunicação fácil, ao jogo dos códigos, da normalidade, como defende Chaim. Ora, convém ir mais além, trata-se de apropriar-se destes códigos, afirmar-se nestes códigos, tipo, se não se considera ‘normal’ aquele que é solitário, tanto melhor, permite-se que se componha de forma singular, “paixões alegres”.

Winnicott, em seus estudos com crianças, apoiando-se no conceito lacaniano de “estágio do espelho”, apresenta uma curiosa análise das obras de Francis Bacon, diante da constatação de que o artista “prefere que suas pinturas tenham vidro, porque, ao contemplá-las, as pessoas não vêem apenas uma pintura; poderiam, de fato, verem-se a si mesmas.” (Winnicott apud Alley. *Francis Bacon: catalogue raisonné and documentation*). Em uma nota de rodapé valiosíssima ele segue a análise: “Em sua introdução a este livro [de Alley], John Rotherstein escreve: ‘(...) olhar para um quadro de Bacon é olhar para um espelho e ver nossas próprias aflições e nossos medos de solidão, fracasso, humilhação, velhice, morte e a ameaça de inominadas catástrofes.’³⁵ Segundo Winnicott os rostos deformados de Bacon seriam o rosto da mãe, visto no “estágio do espelho” como o rosto do próprio

³⁵ WINNICOTT. p. 160.

bebê, onde ele se reconhece. Isto explicaria o mal-estar provocado pelas pinturas de Bacon, sensação de desamparo, de busca de reconhecimento de si no outro. Independente da hermenêutica simplista de Winnicott e da noção caduca de subjetividade empregada, é interessante como analisador esse efeito produzido por esse não reconhecimento de si, esse desamparo diante do rosto deformado e a solidão promovida no apagamento de si no outro.

Conclui-se, desde já, que o ‘problema’ não são os códigos em si, tampouco a própria condição do solitário, mas como se compor com este estranhamento, com essa angústia que exige de si um novo corpo, devires. Não é à toa que Deleuze, ao ser perguntado sobre por quê ele não gostava de viajar (e nem de passear, nos últimos anos), disse que era “para não espantar os devires”, não entrar no circuito dos códigos do turismo fácil, das relações marcadas.

*Um dia cansei de andar
E desejei novamente
Em vez de rio, ser barranca
Em vez de vento, moirão
Em vez de nuvem, semente
Em vez de estrela, ser chão³⁶*

Para tanto, como adverte Espinosa, não é através de uma reflexão da consciência que fazemos dos encontros, dos estranhamentos “paixões alegres”, mas, antes, trata-se de acolher esta força, fazendo a potência de agir aumentar, se

³⁶ Versos de uma milonga intitulada “Reflexão”, apresentada no festival Califórnia da Canção Nativa, em 1971.

alargar (“envergadura interior”, diria Nietzsche), para isso, uma Ética, uma *pré-paração*, vida como vontade de potência, trabalhando estas forças estranhas como algo de si para a vida, que aumenta a potência, alarga-se, produzindo paixões alegres. Muito diferente disso é a moral estóica, que se assenta no crivo da consciência reflexiva, da avaliação dos atos.

Ritmo e Corpo

A música afeta o corpo através do ritmo, não como uma flecha e seu destino, mas compondo com este corpo. O corpo in-corpora o ritmo e passa a ser produtor do ritmo onde ocorre uma indiferenciação, devir-música. Essa incorporação da música pelo ritmo se efetua produzindo um plano de imanência, em que afectos produzem diferenças. Portanto, o corpo não anula o ritmo, assim como o ritmo não disciplina nem controla o corpo. Ocorre, na verdade, uma dupla captura em que o ritmo suspende o corpo de sua forma, produzindo um outro modo, desterritorializa esse corpo.

Este corpo não pode ser tomado como um objeto, unitário, fechado. Em primeiro lugar porque este corpo “age” sob o ritmo, não sendo um mero receptáculo de estímulos. Por isso fala-se em afectos e não em sensações territorializadas pelos órgãos do sentido. Em segundo lugar porque esse corpo só se compõe incorporando, agenciando. São esses agenciamentos, conexões que irão dizer dos limites do corpo, movimentos de abertura e fechamento, corpos mais ou menos plásticos. Nesse sentido, a história fabrica corpos, são os momentos históricos que irão pautar essas aberturas e fechamentos. Como já foi dito anteriormente, na modernidade fornece algumas constituições para o corpo, modos de o corpo se movimentar. Se há um corpo que se paute a partir de uma falta, está-se produzindo um corpo que demanda sempre algo, ou alguma coisa, num movimento de abertura. Porém, com o capitalismo, esse modo tende a se reterritorializar-se logo em seguida, pois o mercado cria essa demanda, essa abertura ao persuadir este corpo com algum produto que idealmente iria dar conta dessa falta. Contemporaneamente,

aceita-se essa ordem mercadológica dos “prazeres efêmeros”, essa abertura esquizofrênica ao consumismo. Aceita-se até como natural essas exigências desenfreadas do corpo, sempre *excited* por um novo produto. É um arranjo daquilo que Foucault chamou de “corpos dóceis”, que nunca foram corpos mortos, calmos, mas, ao contrário, corpos que se quiseram fortes, “saudáveis”.

Esse encontro de ritmo e corpo é o que irá se configurar no plano de imanência da milonga e solidão. Milonga da cadência repetitiva e cambiante (claro, só se repete aquilo que se diferencia, pois a repetição do mesmo passa batido ou trava o processo), que instaura um tempo diferenciante, desacelera, suspende o corpo solitário, compõe com essa angústia que pede passagem. O corpo se enverga na desaceleração deste encontro, redobra e devém sob o que ele se curva. Então, este corpo não se entrincheira na sua intimidade, pois a tudo que dobra é o fora, presença viva da coletividade. Ao invés de trincheiras, territórios existenciais, de passagem, que salvaguardam a singularidade ao mesmo tempo em que permitem abertura à diferença. Produzir um corpo como uma caixa de ressonância é produzir um corpo vibrátil, que se permite instaurar outras relações com o espaço e tempo no encontro com o ritmo.

É a superioridade da música, que tanto fala Deleuze. Música que se faz afecção quando é incorporada descodificada, ou melhor, transcodificada pelos órgãos do sentido, que se perdem ao buscar apreender, circunscrever, dominar o ritmo. Ritmo que bate no corpo, que marca, cadencia, mas, sobretudo, vibra e faz vibrar. Por isso, a importância de se estudar a milonga inscrita nas categorias do *ritornelo*. São os *ritornelos* que promovem a passagem de um plano a outro,

territorializam e desterritorializam, ordena o caos. Ordenar o caos é compor com o caos, no caso do solitário é fazer de um deserto árido, um deserto povoado de multiplicidades, que só existem nos encontros.

Milonga e solidão

Pensar a solidão como conseqüência da vida moderna urbana, um de seus males, é uma tendência corrente quando se discute políticas das subjetividades contemporâneas. Porém, trata-se de um entendimento da solidão guiado por um projeto de produção de subjetividade que postula a solidão como oposição ao coletivo, enfatizando seu aspecto individualista. De fato, essa forma de produção coletiva institui o lugar da solidão como promessa de refúgio do indivíduo à massificação: a solidão fica marcada como “um porto seguro” do indivíduo a fim de atender às exigências do capitalismo industrial. Essa produção de “subjetividade capitalística”³⁷, como o nomeia Guattari, que fabrica o indivíduo, modelando-o, codificando-o, consagra, também, o lugar da solidão.

Porém existe uma subjetividade que vaza, que não se contém no seu molde individual, há uma força de expansão que extrapola os limites da satisfação mercadológica, que quer fazer outros sentidos. Dessa forma, a solidão pode vir a potencializar focos de singularização, de uma resistência efetiva à massificação - aqui não mais no sentido do território supostamente garantido do indivíduo, mas ao contrário, no sentido que nenhuma subjetividade pode ser totalmente absorvida, e a solidão pode ser um operador de seu desinvestimento de identificações que alimentam sua submissão. Cabe, então, um estudo acerca disto que escapa, na solidão, à constituição desse modelo individualizado.

³⁷ GUATTARI, F.; ROLNIK, S.. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000. “A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc. (...) em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo.” (p.42).

A milonga se insere neste contexto na medida em que é atravessada por diversas linhas, umas que lhe produzem contornos mais românticos, sentimentais, e outras, porém, que fazem irromper outros sentidos, traduzindo uma solidão povoada, linhas de fuga da forma homem/indivíduo, que abrem à experimentação de outros modos de existência mais fluídos. Popularmente a milonga é também, assim como a solidão, reconhecida como melancólica, triste, associada à imagem do gaúcho na vastidão do pampa. Mas é exatamente devido a isso que se torna ainda mais interessante investigá-la naquilo que se configura enquanto potência afirmativa.

Não se trata de procurar, com a milonga, dar conta de todas as questões que envolvem a solidão, já que se poderia trabalhar este mesmo tema a partir de outros campos teóricos e artísticos que tratam da invenção de novos modos para se lidar com a solidão (talvez o fado português, por exemplo, poderia ser utilizado com o mesmo intuito). A milonga, portanto, se configura como apenas um dentre os territórios fecundos para se problematizar a solidão contemporânea, aquele que este trabalho está privilegiando.

Sabe-se que a experiência da solidão foi celebrada pelos românticos também como algo negativo, digno de sofrimentos, lamúrias, da impossibilidade de sair disso. Da mesma forma é lamuriosa a idéia de *desejo* enquanto *falta*. Sabe-se que a imputação desta falta foi uma estratégia de apaziguamento do homem que precisava preencher esta lacuna da alma. Preencher com o quê? Com ideais forjados nunca atingíveis. As cópias de novo, transcendentalizando o desejo. Preencher com esperança.

No contemporâneo, o lugar da solidão guarda a mesma falência romântica, a mesma dor, o mesmo queixume imobilizador. Porém, o mercado se apropriou desse lugar, inventou novas formas de relação em que o solitário poderia prescindir dos encontros, dos “faça você mesmo” aos manuais de auto-ajuda, tão em voga em tempos de assepsia, de não contágio, de estratégias reativas. Contudo, também traz o *status* da escassez ou fragilidade nos vínculos, e é por esta brecha presente no romantismo, que se pode começar a tramar uma *solidão afirmativa da vida*, ou *positiva*, como propõe Chaim Katz [porém considero complicado falar em “solidão positiva”, pois abre precedentes bastante problemáticos, como é o caso da apropriação contemporânea da solidão visando atender a demanda do mercado, ou mesmo a dos estóicos, que são apontados neste trabalho: em ambos casos pode-se falar positivamente da solidão].

Um fator mobilizante dessa questão se encontra nas *milongas*, que são cantadas tão mansas, tão baixas, que se sentem altas demais, incompreensíveis, mas fazia vibrar algo, é uma “musiquinha”. Acredito que cantam a solidão do vasto pampa povoados de vazio, ou melhor, feito de “vazios povoados”. Canta devires, aberturas a encontros com o inumano. É atrás desta milonga maquínica que este trabalho procura ir, e aí se justifica o aporte teórico de Deleuze, um filósofo *menor*, das relações moleculares, micropolíticas. Somente com um filósofo molecular seria capaz de encontrar positividade tanto na milonga quanto na solidão.

Gênese da milonga

Faz-se interessante a análise da gênese da milonga, mesmo que de forma rápida e superficial (devido à própria falta de material para pesquisa), pois nela encontramos elementos de composição da milonga que atravessam conceitos, geografias. São estilhaços que pululam sob a subjetividade gaúcha, que incomodam, que lançam problematizações não somente na produção desta abstrata identidade do gaúcho, como também na potência dessa “musiquinha”.

O músico e “milongueiro” Vítor Ramil sintetiza, numa entrevista concedida a Paulo César Teixeira, em março de 2001, publicada pelo site “Não”, que

o que complica é que os historiadores se fixam mais na milonga porteña e não na campeira [do pampa, proposta neste trabalho], que é a que nos interessa e que é mais popular no RS. (...)

O único ponto a respeito do qual todos os historiadores parecem estar de acordo é o que diz respeito à etimologia da palavra milonga (com exceção de Josué Teófilo Wilkes, que defende que a palavra vem de melos-longa, melodia longa. Ele diz que milonga derivaria da melolonga humorística gitana, canto criado pelos gitanos malagueños ao redor de 1860, mas que só chega a Buenos Aires em 1880-90, onde tem duração efêmera. Acontece que muito antes disso a palavra já era de uso corrente às margens do Prata...). Pois bem, esses historiadores concordam que milonga é palavra de origem

africana, mais especificamente, quimbundo (falado pelos negros banguelas, malembos e mozambiques, dos quais havia muitos entre os escravos do Uruguai e Brasil). Seu significado: plural de "mulonga", palavra. Ou seja: "milonga" significa palavras. Em Montevideu milonga passou a significar a "payada pueblera", e aí começa a se misturar com a história musical.

Essa explicação vai-nos ser interessante à medida que se contrapõe a todo ideal de pureza que se acredita ter a cultura gauchesca, sobretudo em relação à cultura africana, repudiada pelos “puristas” (europeizados) como inferior. A singularidade de um traço de africanidade no seio da branquidade é realmente instigante, sobretudo se se pensar que na Argentina já quase não existam mais negros. Esta compreensão “molar”, por assim dizer, se contrapõe a uma experiência comum aos gaúchos: a de estranhamento.³⁸ Estranhamento este oriundo de um desconforto em relação a figuras identitárias difundidas no mundo a respeito do “ser brasileiro”, compartilhado por Vítor, e que o “gaúcho” se reconhece muito mais com os vizinhos uruguaios e argentinos. Para dar conta de territorializar o “ser gaúcho”, Vítor forjou uma *Estética do frio*, que ele apresenta rapidamente nesta mesma entrevista:

Pensei que havia uma distância entre nós, Rio Grande do Sul, e o Brasil, e que essa distância precisava ser rompida. Esse sentimento de exílio eu não podia sentir. Tinha que chegar no

³⁸ Sobre regionalismo e identidade, ver OLIVEN, Ruben George. *Velhos e novos regionalismos: o Rio Grande do Sul e o Brasil*. In: “Lugar comum – Estudos de mídia cultura e democracia”, Rio de Janeiro: UFRJ, n°4, pp.67-95.

Brasil numa boa, normal, sou brasileiro, não tinha que ter dúvida da minha brasilidade. E, no entanto, quando eu pensei: se eu fosse definir essa estética do frio em termos formais, que palavras definiriam essa estética do frio?

E quando eu pensei em como seria essa estética, eu pensei em termos de imagem: pensei num pampa muito liso, muito aberto, muito claro, pensei em paisagem, entendeu? Pensei naquele pampa que tu já sabe que tem uma figueira aqui, o pampa ideal, vamos idealizar o pampa. Um lugar plano, liso, com alguns elementos, aí eu disse: bom, o que é isso? Isso aí é rigor, concisão, clareza, melancolia, profundidade...

Alguns valores começaram a surgir na minha cabeça. Eu me imaginei inserido naquela cena. O que faria um gaúcho naquela cena? Qual é a música que uma pessoa faria naquelas condições? Não estaria todo o mundo sambando atrás de um trio elétrico num campo. Tu não vai encontrar isso aí dentro dessa imagem ideal. O que me veio foi a imagem de um gaúcho sozinho, o lugar me sugeriu solidão, intimidade, reflexão, e um cara tocando o seu violão. É a imagem de um milongueiro.

Aí me ocorreu que a milonga é uma música também plana, linear, reflexiva, rigorosa, que se repete, aí eu disse: espera aí, não é à toa que é uma música tão popular no sul.

É digno de nota que Vítor admite ser um “homem da cidade”, de pouca vivência no campo, talvez por isso tamanha facilidade em transpor “aquilo que é do campo” para experimentar na cidade, como é o caso da milonga. Não se trata de eleger a milonga algo que redime, salva, milonga “a redentora”, mas fazer a milonga, a “musiquinha”, organizar encontros ao invés de ser o bálsamo que ajuda a suportar a dor, os efeitos dos encontros, por isso uma milonga afirmativa, ativa e não reativa.

Este elemento repetitivo da milonga, trazido por Vítor, é especialmente interessante: repetição cambiante, andante. A milonga com suas voltinhas que preendem as forças, coagulam e as move, arrastam blocos de sensações, faz do milongueiro um “estrangeiro em seu território”, a dobra do gaúcho. Como um vetor que leva a solidão à multiplicidade, aos encontros, desterritorializando a milonga do pampa arrastando-a à urbanidade. Trazer o pampa junto, como espaço liso, aberto, em contraposição a certa idéia de cidade estratificada, afinal a cidade está repleta de clichês (está tudo posto, já-dado), que modulam, achatam, alisam, aplainam, esvaziam de sentido. A potência da milonga neste estranhamento de si: a milonga trazendo *ritornelos*, levando a esse estranhamento da terra ao cosmos compõe com essas forças estranhas e territoriais, torna audível as forças da terra: reterritorialização diferente.

Em “Ramilonga”, há como que uma produção dessa solidão povoada, uma apresentação de estratégias disruptivas e de potência em que o compositor - Vitor Ramil - passeia pela cidade de Porto Alegre em um devir-canção, explicitado inclusive no próprio título da música: “Ramilonga”, através de encontros com o

cenário urbano num jogo de captura e abandono:

*Chove na tarde fria de Porto Alegre/ Trago sozinho o verde do
chimarrão/ Olho o cotidiano, sei que vou embora/ Nunca mais,
nunca mais/ Chega em ondas a música da cidade/ Também eu
me tranformo numa canção/ Ares de milonga vão e me
carregam/ Por aí, por aí/ Ramilonga, Ramilonga/ Sobrevôo os
telhados da Bela Vista/ Na Chácara das Pedras vou me perder/
Noites no Rio Branco, tardes no Bom Fim/ Nunca mais, nunca
mais/ O trânsito em transe intenso antecipa a noite/ Riscando
estrelas no bronze do temporal/ Ares de milonga vão e me
carregam/ Por aí, por aí/ Ramilonga, Ramilonga/ O tango dos
guarda-chuvas na Praça XV/ Confere elegância ao passo da
multidão/ Triste lambe-lambe, aquém e além do tempo/ Nunca
mais, nunca mais/ Do alto da torre a água do rio é limpa/
Guaíba deserto, barcos que não estão/ Ares de milonga vão e
me carregam/ Por aí, por aí/ Ramilonga, Ramilonga/ Ruas
molhadas, ruas da flor lilás/ Ruas de um anarquista noturno/
Ruas do Armando, Ruas do Quintana/ Nunca mais, nunca mais/
Do alto da bronze eu vou pra cidade baixa/ Depois as estradas,
praias e morros/ Ares de milonga vão e me carregam/ Por aí,
por aí/ Ramilonga, Ramilonga/ Vaga visão, viajo e antevejo a
inveja/ De quem descobrir a forma com que me fui/ Ares de
milonga sobre Porto Alegre/ Nada mais, nada mais.*

Conclusão

O rigor deste trabalho se assume na sua radicalidade que gradualmente se aguça. Num início em que se fala de solidão, isolamento, recolhimento – apud Blanchot – de forma indiferenciada, pois não se trata de algo já-dado na relação com o mundo ou com os outros. O rigor, aqui, está em afirmar uma solidão que se produz primeiro numa relação com o mundo, sua história, enlaces e até vínculos, buscando, o seu fim, o apagamento do si, do “Eu” na obra. Entretanto, faz-se necessário uma trajetória em que se passa pelo tratamento da solidão no romantismo e suas manifestações. Aproximando e distanciando-se da solidão estoíca, chegamos ao rigor, do que Blanchot considera apagamento de si na obra.³⁹ A solidão não pode ser aqui entendida como um individualismo que cultiva o isolamento da pessoa, nem tão pouco ela se refere a um sujeito universal planando acima dos outros, mas antes é vista como uma entrega sem reserva, o momento por excelência que leva ao recolhimento mais profundo de si.

O silêncio, último sustentáculo da relação do “Eu”, imperativo necessário para que a fala ecoe e ao mesmo tempo o afaste, produz a solidão da obra, solidão do autor, passividade, ressonância, como na milonga, que se repete ao infinito até que o milongueiro se apague na sua própria música. Volteios que se repetem a esmo, que ressoam, construir para si uma caixa de ressonância, este o sentido da solidão e a saída apontada na milonga.

Milonga, uma música de se cantar sozinho.

³⁹ Blanchot, Maurice. *A solidão essencial*. In: **O espaço literário**. p. 12.

Qual seria o sentido de uma música que não se dirija ao outro? Talvez aqui se atinja um campo há muito esquecido, ou melhor, grandemente desinvestido. Aquele em que a música não é objeto de exibição, obra sendo mostrada ao público, artista-cantor mostrando sua capacidade vocal ou interpretativa. Escapamos, com essa operação simples – cantar sozinho – de todo espectro narcísico da solidão contemporânea, marcado pelo artista exibindo-se para sua platéia. Escapamos, assim, de um “vejam, estou só”. Mas isso não basta, é preciso escapar ainda de um “ajudem-me, estou só” e também de um “deixem-me só”.

Trata-se então de eliminar o outro? Seria a solidão mais solitária? O isolamento perfeito? Não.

Não se trata de eliminar o outro nem de ficar perfeitamente – em termos modernos – só. Cantar sozinho, aqui, é a operação que permite eliminar, espanar, raspar (operações feitas por Bacon quando se trata de agredir, de destituir do poder dos clichês que já se encontram na tela antes que se aplique sobre ela a tinta, antes que se desenhe sobre ela) a dualidade Eu/Outro. Trata-se de criar condições para o encontro, para o acolhimento das forças, seu redirecionamento, de movê-las – haveria aqui outra palavra senão *devir*?

Si yo le pregunto al mundo

El mundo me ha de engañar

Desconfia-se do mundo. Aprendeu-se que perguntas ao mundo sempre vêm

acompanhadas de respostas. Respostas. Aprendeu-se, seguindo as respostas que elas maltratam a vida por filiarem-se ao que quer de nós o nosso tempo, ou a sociedade, ou a tradição, ou a verdade.

Y paso las madrugadas

Buscando um rayo de luz

Porque la noche es tan larga

Guitarra, dímelo tú

A angústia que precede a noite. A experiência da solidão, do estar consigo, com a sua verdade. A extensão inegociável desse tempo solitário faz aparecer uma busca – “fixar um ponto frágil que é o centro”: buscar, na “larga noite”, um raio de luz.

Porque la noche es tan larga

A quem se faz esta pergunta? não ao mundo, não a um outro, não ao eu. Pergunta-se ao violão.

Guitarra, dímelo tú

A quem lê a letra dessa música nada vem em resposta à interrogação “?”, segue-se o vazio, não há comunicação, não há locução, não há nada.

Não há nada?

A quem ouve a música, e mais importante ainda, a quem canta a pergunta, o violão responde, a seu modo, com um floreio ingênuo e quase bobo, a resposta que não se espera do mundo. Uma linha de fuga, um desterritório, um encontro, ritornelo. Algo que se pode repetir e repetir e aí mesmo, nessa operação surge um território, uma calma – não uma pacificação, pois não é um ritmo que disciplina – uma nova força, uma indizível e incomunicável perspectiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. Trad. Celso Libânio Coutinho, Magali Montagné e Antônio Ceschin. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CADERNOS DE SUBJETIVIDADE, vol. 5. *Dossiê: corpo*. São Paulo: Educ, 1997.

CADERNOS DE SUBJETIVIDADE, vol. 4. *Dossiê: clínica*. São Paulo: Educ, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e os Signos*. Porto (Portugal): Ed. Rés, 1989

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas,

SP: Papyrus, 2ª Edição, 2000.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. Trad. Inglês Robert Hurley, Mark Seem e Helen Lane. Minneapolis (EUA): University of Minnesota Press, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2000.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de

Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FERRAZ, Silvio. *Música e repetição: a diferença na composição contemporânea*.

São Paulo: Educ, 1998.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação*. São Paulo: Ed. Escuta, 5ª edição, 2002.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1998.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KATZ, Chaim Samuel. *Coração distante: ensaio sobre a solidão positiva*. Rio de Janeiro: Revan, 1996.

JACÓ-VILELA, Ana Maria; MANCEBO, Deise (org.). *Psicologia Social: abordagens socio-históricas e desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

LINS Daniel; GADELHA, Sylvio (org). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

MARTINEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Rio de Janeiro: UFRJ Ed., 1996.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*. Trad. Cássia Zanon. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003.

NAFFAH NETO, Alfredo. *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*. São Paulo: Escuta, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Ed. Formar.

NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de

Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*.

Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Janni. São

Paulo. Martins Fontes, 2005.

OLIVEN, Ruben George. *Velhos e novos regionalismos: o Rio Grande do Sul e o*

Brasil. In: **Lugar comum – Estudos de mídia cultura e democracia**, Rio de

Janeiro: UFRJ, n°4, pp.67-95.

ORLANDI, Luiz B. L. *Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche*. In:

SANTOS, Volnei Edson dos (Org.), **O trágico e seus rastros**, Londrina: Eduel,

2002 (180 págs.), pp. 15-53.

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

PELBART, Peter Pál. *A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura*.

Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1993.

PELBART, Peter Pál. *A vertigem por um fio*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

ROLNIK, Suely. *Cidadania e Alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a*

reinvenção da democracia. In: SPINK, Mary Jane (org). **A cidadania em**

construção. São Paulo: Cortez, 1994. p. 157-176.

SAINT PIERRE. Isaure de. *Teresa de Ávila: ébria de Deus.* Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SANT'ANNA. Denise Bernuzzi de. *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea.* São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SENNET, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade.* Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

TANIS, Bernardo. *Circuitos da Solidão: entre a clínica e a cultura.* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a Realidade.* Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1975.