

Letícia Gualberto
Duarte

Graduanda em
Psicologia pela Uni-
versidade Federal
do Espírito Santo
– UFES.

Contato

leticia.duarte@
edu.ufes.br

Palavras-chave:

Políticas de amizade.
Literatura. Políticas
da escrita.

Keywords:

Friendship politics.
Literature. Writing
politics.

A COMUNIDADE LITERÁRIA EM URSULA LE GUIN: UMA INTERFACE ENTRE A POLÍTICA DE AMIZADE E A POLÍTICA DA ESCRITA

*The Literary Community in Ursula Le Guin: An Interface Between the
Politics of Friendship and the Politics of Writing*

Resumo: Este artigo de natureza teórica visa demonstrar, por meio de uma revisão bibliográfica diversificada e análise de casos de amizades formadas através da escrita, como o livro pode servir como um meio para promover políticas de amizade. A escrita é entendida aqui como um instrumento político e uma entrada democrática. Em contraste com os conflitos globais decorrentes da incitação das políticas de inimizade, a pesquisa bibliográfica revelou como a escrita pode funcionar como uma ponte para aproximar os indivíduos, estabelecendo laços de amizade.

Abstract: This theoretical article aims to demonstrate, through a diverse literature review and analysis of cases of friendships formed through writing, how books can serve as a means to promote policies of friendship. Writing is understood here as a political tool and a democratic gateway. In contrast to global conflicts resulting from the incitement of policies of enmity, the literature review has revealed how writing can function as a bridge to bring individuals closer together, establishing bonds of friendship.

INTRODUÇÃO

Este artigo surge de uma coincidência entre mim e meu professor-orientador. Durante uma troca de ideias em sala de aula, percebemos um interesse mútuo na escritora norte-americana Ursula Le Guin, especialmente em sua obra ficcional *A mão esquerda da escuridão* (2019). Inicialmente, o que nos chamou a atenção foi a singularidade da relação entre os personagens principais e como essa ficção se adequa bem a uma teoria que compreende a amizade como uma aposta política. Entretanto, com o amadurecimento das ideias, o que se destacava era como a escrita da autora convocava o leitor para a interlocução, de modo que as fronteiras entre realidade e ficção se atenuavam, estreitando os laços relacionais.

Além de ser o ponto de partida deste artigo, o livro também representa a experiência da capacidade de aliança encontrada na literatura. Assim, junto com esta obra, serão abordadas outras escrituras que serviram como ponte para que os interlocutores criassem uma amizade. Para isso, será necessário a equivocação da tradicional separação entre o real e o ficcional, pois baseado em Derrida (2014), Rancière (2009) e Saer (2012), entende-se que a ruptura com o logocentrismo literário é fundamental para defender uma política da escrita que não se pretenda hegemônica. O logocentrismo faz parte de uma tradição ocidental que centraliza o *logos* (palavra grega que pode significar razão) não só na escrita, mas também no pensamento.

Deste ponto de vista, a politicidade do livro é definida pela sua capacidade de criação comuni-

tária. É essa compreensão teórica da palavra escrita que permite a elaboração da amigabilidade da escritura – É preciso, no entanto, delimitar a conceituação da amizade, pois teóricos atribuem significados distintos a esse objeto. Primeiramente, será analisada a dicotomia entre o real e o fictício. Em seguida, será explorada a maneira como a politicidade está intrinsecamente ligada à palavra escrita. Por fim, será discutida a capacidade comunitária que emerge quando a escrita é compreendida como uma ferramenta de entrada democrática.

A SUBJETIVIDADE FICCIONAL E A OBJETIVIDADE POLÍTICA

Em uma das suas últimas premiações em vida, a influente Ursula Le Guin utiliza seu espaço no *National Books Awards* para dedicar seu prêmio a todos os outros escritores de ficção científica – ou “escritores da imaginação”, como a própria autora se define –, que por cinquenta anos viram ser premiados apenas os escritores realistas. Saer (2012), escritor e ensaísta, compreende essa hierarquização do realismo diante da ficção como uma expressão da valorização da objetividade em detrimento da subjetividade e, para o autor, esse fato só se concretiza no campo da “fantasia moral”. Essa expressão é usada para demonstrar que não há sustentação tangível para a submissão valorativa da ficção. Além disso, essa separação brusca entre a verdade e a ficção, o que para o próprio Saer (2012) é impossível por motivos práticos e filosóficos, positiva

a verdade na mesma medida que constrange e enclausura a ficção ao falso. Nesse sentido, Rancière subverte esses entendimentos, positivando a ficção:

Essa positividade implica, por si mesma, uma dupla questão: a questão geral da racionalidade da ficção, isto é, da distinção entre ficção e falsidade, e a questão da distinção – ou indistinção – entre os modos de inteligibilidade apropriados a construção de histórias e aqueles que servem a inteligência dos fenômenos históricos. Começamos pelo começo. A separação da ideia de ficção da ideia de mentira define a especificidade do regime representativo das artes. Este autonomiza as formas das artes no que diz respeito a economia das ocupações comum e a contra economia dos simulacros, própria ao regime ético das imagens. [...] Fingir não é propor engodos, porém elaborar estruturas inteligíveis (Rancière, 2009, p. 53).

A conceituação de Rancière embaralha o cruzamento da ficção e da verdade de uma forma que a difere da anteriormente apresentada. Ao contrário de Saer (2022), Rancière (2009) até supõe uma separação entre ficção e realidade. Entretanto, o efeito colateral não é o reforço da hierarquização dos gêneros, como poderia ser esperado, mas sim a impossibilidade da racionalidade da história e de sua ciência. Enquanto a “poesia” – termo utilizado por Rancière (2009) em referência à poética aristotélica – segue uma lógica causal determinada pela ordem dos acontecimentos, a história é restringida pela desordem empírica dos acontecimentos.

Esse dilema dialético também ressoa na escrita de Juan Saer (2012). Para o ensaísta argentino, a ficção já está relegada à inutilidade e à inferioridade da subjetividade e, por isso, são as escritas que se pretendem objetivas que deverão se mostrar verificáveis. Nesse sentido, quem sofre com uma certa indeterminação é a objetividade. A fuga que a ficção faz ao se esquivar dos métodos da verdade pode ser entendida como uma imaturidade ou irresponsabilidade autoral para não se comprometer com o rigor da verdade. Mas, se interpretada sem tanta desconfiança, pode-se entender que quando a ficção abre mão de uma verdade ambiciosa e só espera ser creditada enquanto ficção, novos rumos são dados a ela, pois essa é “[...] a condição primeira de sua existência, porque só sendo aceita enquanto tal, se compreenderá que a ficção não é a exposição romanceada de tal ou qual ideologia, mas um tratamento específico do mundo, inseparável do que trata” (Saer, 2012, p.3).

Para Derrida (2014), a crítica literária feminista, enquanto um fenômeno institucional e um agente desconstrutor, é perspicaz ao voltar-se para o “falocentrismo”:

Outra questão bastante difícil. Não é mesmo verdade que a crítica literária “feminista”, enquanto tal, enquanto fenômeno institucional identificável, é contemporânea do aparecimento do que se chama de desconstrução no

sentido moderno? Esta desconstrói, primeiro e essencialmente, o que se anuncia na figura do que propus de chamar de falocentrismo, para indicar, de fato, certa indissociabilidade entre falocentrismo e logocentrismo (Derrida, 2014, p. 87-88).

Considera-se pertinente inserir Ursula Le Guin (2021) e a sua teoria bolseira da ficção como uma importante peça desse movimento, pois assim como Derrida, a autora percebe a linha tênue entre o falocentrismo e o logocentrismo, a ponto da sua indissolubilidade dar sentido ao neologismo derridiano. Derrida (2014) forja esse conceito porque percebe uma hegemonia textual que articula o símbolo da virilidade (falocentrismo) com a razão (logocentrismo) de forma tão amalgamada que se torna quase uma coisa só, como se essas duas características se tornassem codependentes. Le Guin (2021), sendo parte integrante da crítica literária feminista, defende uma literatura e uma escrita que descentralizem o falo e o logo, isso significa gerar uma nova perspectiva que não opere unicamente pela razão masculina. O desdobramento e o rearranjo que a escritora norte-americana faz para pensar os livros como uma bolsa e não como uma espada é uma resposta ao “falocentrismo” literário. Em uma abordagem com nuances psicanalíticas, ela defende a literatura como um refúgio, e não uma arma. Isso ocorre sob a influência da historiadora Elizabeth Fisher, cuja perspectiva da história humana é contada a partir da bolsa e dos recipientes, transcendendo a compreensão universalista de que a evolução ocorre por meio da lança, da faca e da arma.

Em *Por que os norte-americanos têm medo dos dragões?*, um pequeno artigo de 1974, Le Guin apresenta sua compreensão de que o desprezo pela ficção é um sintoma viril. Logos e falo estão intrinsecamente ligados e, sendo assim, a ficção não é apenas compreendida como um gênero bobo e falso, mas também como um gênero feminino. Para a autora, essa resistência masculina à ficção priva os homens norte-americanos de viver a vida com mais prazer e encanto. Sabendo que essa resposta não será suficiente, ela argumenta que a ficção também serve para a compreensão de outros mundos e outros seres humanos – essa última defesa tem semelhança com o entendimento da ficção como uma antropologia especulativa (Nodari, 2015). Dessa forma, a ficção científica se transforma em um meio de conhecer mundos possíveis e tornar reais relações que antes residiam apenas no campo da ficção:

A antropologia especulativa é o saber desse como ser, ou melhor, a dimensão da perspectiva desse como ser. Portanto, a descoberta de um mundo pela antropologia especulativa não torna existente um mundo inexistente; torna existente uma relação antes inexistente (mas subsistente, que sempre foi possível) entre dois mundos, faz estes colidirem, se encontrarem; e faz o explorador redescobrir a si mesmo, isto é, mudar de perspectiva, mudar a perspectiva (Nodari, 2015, p. 83).

O que fica excluído nessas justificativas é que a ficção não é apenas uma forma de conhecer o mundo, mas sim de adentrar no mundo. O que a premiação da obra ficcional de Ursula Le Guin representa, além de tantas outras coisas, é sua entrada no mundo do visível e do dizível (Rancière, 2009). A rejeição total da ficção não nos empobrece apenas como possíveis espectadores e conhecedores de outros mundos, mas também como participantes desses mundos.

POLÍTICAS DA ESCRITA

A politicidade da escrita é construída aqui a partir das contribuições de Jacques Rancière (1995). Em vista disso, a escrita está sendo considerada como um artifício político devido à sua contribuição para a criação comunitária, e não por ser uma ferramenta de poder, muito menos por ser a suposta grande manifestação do saber. Logo, não há intenção de corroborar com uma ideia já preexistente nas sociedades ocidentais escolarizadas, que tendem a ilustrar a escrita como uma competência superior de conhecimento, para a qual é necessária a disciplinarização dos corpos visando à reprodução de uma técnica perfeita. Além disso, a apropriação da escrita e da fala não ocorre apenas pelo ato de saber falar e escrever. Portanto, neste texto, a politicidade da escrita é baseada na conceituação apresentada no prefácio do livro *Políticas da escrita*:

Escrever é o ato que, aparentemente, não pode ser realizado sem significar, ao mesmo tempo, aquilo que realiza: uma relação da mão que traça linhas ou signos com o corpo que ela prolonga; desse corpo com a alma que o anima e com os outros corpos com os quais ele forma uma comunidade; dessa comunidade com a sua própria alma (Rancière, 1995, p. 7).

A questão fundamental dessa comunidade é como os corpos a formam e a ocupam. Apesar de não estar sendo entendida assim aqui, é inegável que a escrita e a palavra podem se manifestar no exercício do poder e da tirania.

Quando Derrida (2014) defende a literatura como uma estranha instituição, os lugares políticos que são resguardados na “partilha do sensível” (Rancière, 2009) ganham novos contornos. A estranheza da literatura reside no fato de ela ser uma instituição que extrapola as próprias noções institucionais. Assim, a literatura, ao mesmo tempo que é uma ficção instituída, estabelece uma instituição fictícia (Derrida, 2014). Isso significa que ela desafia as normas e as leis vigentes que comumente são aplicadas às instituições. Ao contrário das instituições ordinárias, que necessitam de muros para protegê-las e resguardá-las, a literatura se utiliza de sua falta para alçar novos lugares. Sendo uma instituição sem fronteiras, ela adquire um caráter selvagem. Desse modo, a palavra percorre todo e qualquer lugar, sem rumo e sem saber ao certo com quem se deve encontrar, o que desafia as formas como

os corpos e as identidades ocupam os lugares de partilha do comum.

De acordo com Rancière, “a questão da ficção é, antes de tudo, uma questão de distribuição de lugares” (2009, p.17), e, nesse ponto, Derrida (2014) e Rancière (2009) convergem ao pensar a escrita e a literatura como agentes políticos. A escrita é um instrumento tão valioso de entrada na pólis que, em seu livro *A Noite dos Proletários: arquivos do sonho operário* (1988), Rancière documenta a dupla jornada de vários operários do século XIX, que passavam os dias nas fábricas e dedicavam as madrugadas à escrita, produzindo jornais, poemas e prosas. Essa é uma fuga do que o próprio filósofo chama de “ocupações”, termo utilizado com base nas ideias platônicas, referindo-se às atividades que não permitiam os sujeitos participarem da vida política da pólis grega. Da mesma forma, ele menciona a famosa passagem de Aristóteles: “Um animal falante é um animal político; no entanto, se um escravo compreende a linguagem, não a possui.” (Rancière, 2005, p. 16). É com essas divisões normativas e legais dentro de uma pólis que a literatura, pensada como uma estranha instituição, rompe. Se dentro de uma instituição a palavra tem um dono e uma direção, na liberdade que reside para além das fronteiras, ela não pertence a ninguém, ou pertence a qualquer um em potencial.

Para Rancière (2009), esse modo de circulação é o que caracteriza uma política estética. Apesar de o termo ter ganhado bastante repercussão nos últimos anos, para o filósofo francês, essa é uma marca originária da política. Evocando o *mythos de Fredo*, levanta-se o paradoxo da letra muda e, ao mesmo tempo, falante demais. A escrita, ao contrário da palavra, é muda, pois não há nenhuma voz legítima para acompanhá-la, nenhum enunciador competente — na pólis grega, têm direito à palavra comum aqueles que têm competência para tal — e um receptor autorizado. A escrita é um enunciado livre que deslegitima qualquer ordem ou lei na partilha do comum, por isso a letra morta é paradoxalmente falante demais — essa é a oposição de uma ideia consolidada na filosofia clássica. Para Sócrates, o discurso, isto é, a palavra viva, era excepcionalmente superior, pois a escrita era apenas a aparência da sabedoria, uma simples mimese da oralidade. No entanto, deve-se considerar que o método socrático é, em si, assistencialista: “Sócrates deve tomar o escravo pelas mãos para que esse possa reencontrar o que está nele próprio”. A demonstração do seu saber é, ao mesmo tempo, a de sua impotência: jamais ele caminhará sozinho [...]” (Rancière, 2007, p. 40). A pedagogia socrática é uma pedagogia que necessita a todo momento de uma voz competente, legítima e sábia para guiá-la. Por sua vez, Rancière (2007), inspirado pela história de Joseph Jacotot, propõe, em oposição a uma pedagogia do embrutecimento — para o autor, a pedagogia socrática se encaixa nessa nomenclatura —, uma pedagogia emancipadora.

O pedagogo francês Joseph Jacotot, no exercício da sua profissão, percebeu a potência emancipatória do livro quando se propôs a ensinar francês para falantes do holandês sem ele saber holandês e sem seus alunos saberem francês. Para isso, o professor apenas deu uma ordem inicial, sem explicações prévias, para que os alunos fizessem a leitura do livro *Telêmaco* acompanhados de uma tradução deste, podendo reler quantas vezes fosse preciso. Veja, não há nada em comum entre mestre e discípulos, nem sequer a mesma língua, a única coisa que fazia ponte era um livro. Como atividade, foi proposto aos alunos que escrevessem em francês o que tinham compreendido do livro. Jacotot não nutria grandes expectativas, entretanto, foi surpreendido ao perceber que os alunos, mesmo “abandonados” à própria sorte, escreveram como um cidadão francês poderia escrever. Esse evento culminou na pedagogia da emancipação e a abertura para os mestres ignorantes.

Não necessitar de explicações não significa que não era preciso a presença de um mestre. A popularidade de Joseph Jacotot era grande, suas classes extracurriculares eram noturnas, à luz de velas e em salas apertadas, mas eram lotadas e competiam com disciplinas curriculares que tinham condições físicas muito melhores. Esse método recebeu algumas críticas, sendo categorizado como uma “receita de mulheres”. De fato, o método de Jacotot desafia o “falocentrismo”, pois a possibilidade de existir uma “palavra sem Pai” — termo que Rancière usa repetidamente em diversos trabalhos — causa desconfiança. Mas, se essa crítica se repete tanto, deve haver um indício de verdade. O que talvez seja falso é que isso possa ser de alguma forma inferiorizante como prática pedagógica, já que a receita das mulheres para fazer seus bebês falarem, mesmo que elas sejam apenas “mestres ignorantes” ensinando aquilo que elas também não sabem, mostra-se incrivelmente eficiente:

[...] as palavras que a criança aprende melhor, aquelas em cujo sentido ela penetra mais facilmente, de que se apropria melhor para seu próprio uso, são as que aprende sem mestre explicador, antes de qualquer mestre explicador. No rendimento desigual das diversas aprendizagens intelectuais, o que todos os filhos dos homens aprendem melhor é o que nenhum mestre lhes pode explicar — a língua materna. Fala-se a eles, e fala-se em torno deles. Eles escutam e retêm, imitam e repetem, erram e se corrigem, acertam por acaso e recomeçam por método, e, em idade muito tenra para que os explicadores possam realizar sua instrução, são capazes, quase todos — qualquer que seja seu sexo, condição social e cor de pele — de compreender e de falar a língua de seus pais (Rancière, 2007, p. 19).

Além de despaternizar a palavra, o método de Jacotot reposiciona os lugares hierárquicos, contornando o logocentrismo. Seu método não é o do filósofo-sábio, mas o método do aluno. Em vez de classificar as inteligências como inferiores ou superiores, aqueles que explicam e

aqueles que não entendem, o professor aposta numa terceira inteligência, a da escritura. Esta é responsável por mediar a inteligência do mestre e do aluno, sendo um dispositivo de aproximação e não de hierarquia. Assim, esse “[...] privilégio que o método Jacotot concede ao livro, à manipulação dos signos, à mnemotécnica é a perfeita inversão da hierarquia dos espíritos que marcava, em Platão, a crítica da escrita” (Rancière, 2007, p. 49).

Ao participar dessa empreitada, a insurgência ousada de Ursula Le Guin se atualiza e se fortifica. Se sua ambição era apenas transformar a história das comunidades em algo interessante, ela vai além e transforma a história das comunidades em uma história política. Em seu ensaio intitulado *A teoria da bolsa de ficção* (2021), a escritora expressa seu desejo de se opor a um único modo de contar histórias e sua compreensão de como a história mítica do herói tem esmagado os outros tipos possíveis de histórias. Aqueles que monopolizaram a palavra e os espaços de partilha criaram para si a história mitológica que os representa, mas esse mito ganhou tanta potência universal que todos aqueles que não fazem parte (e talvez nem deveriam) começam a se sentir pressionados a operar nessa mesma narrativa. Para Derrida (2014), a filósofa existencialista Simone de Beauvoir (1960) é uma das grandes marcas da crítica feminista e algumas décadas atrás ela já tinha observado o fenômeno que Le Guin busca romper:

As mulheres, não se colocando como Sujeito, não criaram um mito viril em que se refletissem seus projetos; elas não possuem nem religião nem poesia que lhes pertençam exclusivamente; é ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham. São os deuses fabricados pelos homens que elas adoram. Estes forjaram para sua própria exaltação as grandes figuras viris: Hércules, Prometeu, Parsifal; no destino desses heróis a mulher tem apenas um papel secundário (Beauvoir, 1960, p. 182).

Esse tem sido um impasse comum na escrita feminina. A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi, em seu livro *O perigo de uma história única* (2019), explana como seu consumo ferrenho da literatura europeia moldou sua escrita no início de sua carreira. Para romper com esse modo único de contar histórias, necessitou de uma jornada de ruptura com os velhos paradigmas. É preciso um esforço intencional para se tornar um contador de uma outra história, uma história que ainda está por vir, e é isso que Le Guin e tantas outras autoras tentam fazer. É no espaço comum que a escrita de Ursula Le Guin e de escritoras como Virginia Woolf, Clarice Lispector, Sylvia Plath, Marjane Satrapi, Kabi Nagata e Chimamanda Ngozi existem. Todas essas escritoras estão partilhando o sensível e escrevendo o comum daqueles que não fazem parte da pólis, isto é, os incivilizados, aqueles que não são heróis. Essa escrita comumente se concentra nas escritas femininas, mas Franz Kafka também conta a história do homem que não tem aptidão

para ser herói e nem humano, mas apenas um inseto gigante. Logo, se na pólis grega escravos e mulheres podem até compreender o logos, mas nunca possui-lo, nas comunidades literárias desses escritores essa é a linguagem e inteligibilidade que os interessa.

COMUNIDADE LITERÁRIA

Antonio Brito Junior (2016), professor de teoria literária, parafraseando Herman Hesse, escritor alemão do livro *O lobo da estepe* (1927), afirma que, para um bom leitor, o livro é a porta de entrada para conhecer um estranho e fazer dele um amigo. O que Brito (2016) propõe é uma amizade orientada pela linguagem, mas há uma questão fulcral para o teórico literário: um leitor é, em si mesmo, um eremita. Assim, surge uma dupla complicação: como pode existir uma política de amizade literária, se o ato de ler é sempre solitário? Sempre lemos sozinhos, mesmo que o amigo se mantenha em nosso horizonte. A amizade literária está inserida em um jogo sem origem e princípios, ou seja, a proposta é de uma amizade sem *arché*, o que parece convergir muito bem se estamos nos referindo à literatura enquanto uma estranha instituição fictícia.

Dessa maneira, assim como a literatura, a amizade ganha a liberdade selvagem de não ser fronteira e o contraponto que a acompanha é uma notável indeterminação da origem da comunidade, mas também da presença do amigo. De certa forma, uma política de amizade pensada nesse sentido se distancia do ideal de amizade. Diante disso, Antonio Brito (2016) reafirma a questão da dúvida e do “talvez” presente na escrita derridiana, para ressaltar que uma política de amizade sem origem é o distanciamento necessário dos governos aristocráticos, oligárquicos ou outros tipos de governos que se baseiam na *arché*. Sendo assim, a presença da inimizade ou a dúvida de uma suposta amizade é uma questão fundamentalmente democrática.

A escrita e sua conexão com a democracia são pontos em comum entre Brito (2016), Derrida (2014) e Rancière (1995). A perspectiva de Brito foi recentemente apresentada e, por isso, não será retomada aqui. Por conseguinte, para Derrida, a possibilidade infinita de comunicação da literatura é uma condição essencialmente democrática para sua existência. No entanto, é a motivação de Rancière que melhor se articula com este texto:

[...] a escrita é aquilo que, ao separar o enunciado da voz que o enuncia legitimamente e o leva a destino legítimo, vem embaralhar qualquer relação ordenada do fazer, do ver e do dizer. A perturbação teórica da escrita tem um nome político: chama-se democracia. A condição órfã do escrito sem pai corresponde o estado de uma política sem pastor nem arquê. Pois a democracia não é um modo particular de governo. Ela é, bem mais radicalmente, a forma de

comunidade repousando sobre a circulação de algumas palavras sem corpo nem pai (Rancière, 1995, p. 9).

Nessa perspectiva, a democracia é vista como uma comunidade que desafia a hierarquização da palavra, permitindo não apenas a autonomia comunitária, mas também cultivando uma abertura para a diferença. Entretanto, a criação da comunidade orientada pela linguagem também pode surgir a partir do completo consentimento. Brito (2016) traz à tona o conceito derridiano de iterabilidade para pensar a possibilidade de considerar “amigo do amigo” aquele que tem uma leitura consentida com outro leitor, por consequência, torna-se inimigo aquele que é a diferença. Nesse tipo de amizade, está em voga a homogeneidade e, por isso, a amizade ganha a roupagem de “camaradagem”. Para o autor, isso significa que a literatura perde seu caráter de *diferença*, tornando-se apenas uma instituição pedagógica, nacionalista e logocêntrica.

Aqui será adotado o conceito de “amigo do amigo”, contudo, será atribuída uma nova significação. Ao utilizar o termo “amigo do amigo”, refiro-me não àquele que compartilha a mesma leitura, mas àquele que é amigo daquele que é comum entre nós. Este entendimento não se baseia em concordância conceitual, mas em uma conexão existencial, ou seja, não se trata da aceitação de uma ideia, mas do reconhecimento de uma presença corpórea. A saída momentânea do meu enclausuramento literário só se deu quando um co-leitor se apresentou, ou seja, a comunidade virtual se tornou mais palpável e vivaz diante de um ser vivo e real, em oposição à relação que me era possível manter com Ursula Le Guin e seus personagens.

O interesse mútuo por Ursula Le Guin e suas obras é o que fazem, por exemplo, eu e meu professor-orientador compartilharmos de uma mesma comunidade, é termos a autora como uma amiga em comum que possibilita a elaboração e escrita deste artigo. Essa é uma amizade ficcional e transcendental entre os vivos e os mortos, agindo no presente real e concreto. Em uma escala maior, eu, Le Guin, os personagens ficcionais de Le Guin, meu orientador e qualquer outro leitor que se interesse pela obra, estamos em uma mesma “comunidade literária” (Brito, 2016). Essa comunidade poderia ser subdividida em classes: leitor e autor; leitor e personagens; leitor e outro leitor.

A amizade mais notória em *A mão esquerda da escuridão* (2019) é protagonizada pelos dois personagens principais: o extraterrestre Estraven e o terráqueo Genly Ai. Esses protagonistas mantêm cada um seu próprio diário para compartilhar com seus conterrâneos. A escrita do livro e a meta-escrita interna ao livro se assemelham a uma escrita antropológica. O fio que entrelaça nós, leitores, com Genly Ai é que compartilhamos da mesma origem e somos apresentados a outro povo por meio de sua escrita. É uma elaboração da escrita como forma de conhecer outros mun-

dos e adentrar em outras realidades.

Essa metalinguagem alegoriza de forma eficaz a comunidade que se forma em torno desse livro. Genly Ai escreve para os terráqueos (no caso, nós), enquanto Estraven escreve para o seu povo. Esses diários não apenas contribuem para o desenvolvimento da trama, mas também oferecem uma visão interna do processo de escrita dentro do contexto do próprio romance. A escrita nessa ficção desempenha um papel especialmente comunitário, às vezes entre os personagens e outras vezes diretamente com os leitores. Se uma amizade literária é marcada pelo compartilhamento da linguagem, seria possível afirmar que a autora exige nossa amizade. A noção de uma escrita em conjunto, talvez em comunidade, está presente em toda a obra, mas logo nas primeiras páginas do livro a política de amizade que decorre da linguagem é demandada:

Farei meu relatório como se contasse uma história, pois quando criança aprendi, em meu planeta natal, que a Verdade é uma questão de imaginação. O fato mais concreto pode fraquejar ou triunfar no estilo da narrativa [...] A história não é toda minha, nem narrada apenas por mim. Na verdade, não sei ao certo de quem é; você poderá julgar melhor. Mas é tudo uma só história e, se em certos momentos os fatos parecem alterar-se com uma voz diferente, ora, você poderá escolher o fato que mais lhe agrada, contudo, nenhum deles é falso, e isto é tudo só uma história (Le Guin, 2019, p.21).

Quando Ursula Le Guin coloca seus leitores dentro do texto, reforça-se a máxima “não há nada fora do texto” (Derrida, 1973, p. 194). Ao deixar as lacunas em branco, a serem preenchidas pelo leitor, impede-se que o livro seja puro consenso e hegemonia e, ao abrir espaço para o preenchimento subjetivo, Ursula Le Guin permite a alteridade dentro da sua obra e que a palavra esteja sempre adiada à espera de uma outra palavra. Isso possibilita que, mesmo não existindo quase nenhuma semelhança entre nós e sequer podemos compartilhar o mesmo tempo e espaço em vida, haja uma conexão, afinal essa narrativa não é sobre Le Guin, tampouco sobre mim, mas é sobre o que há entre nós, é sobre o que Derrida (2014) chama de *différance*. A diferença entre nós duas é a única ponte que nos une. Quando Le Guin exige nossa cumplicidade, não é esperado nosso consentimento homogêneo, mas que nos deixemos ser guiados pela imaginação e que um voto de confiança seja dado à ficção, é um pedido de permissão para que a sua história entre no campo do dizível.

A aproximação pela diferença é um modo de se fazer amigos que eticamente se contrapõe a amizade que se instaura a partir da semelhança. Há uma tradição filosófica que fundamenta o amigo como um “outro-si-mesmo” (Vianna, 2023) e, nessa perspectiva, a amizade adquire o caráter de fraternidade, mas perde a possibilidade de alteridade que é inerente a esse tipo de relação. Essa compreensão de amizade está

presente especialmente na filosofia aristotélica, e não só informa quem é o amigo, mas com quem o amigo tem que aparentar ser para se beneficiar das políticas de amizades. Para Ortega (2020), essa amizade familiar proposta por Aristóteles é anti-política, pois essa filosofia traz a amizade para o campo da privacidade doméstica e suprime a diferença de forma a descaracterizar as relações políticas. Portanto, a amizade que está sendo proposta aqui pretende ir em direção contrária e perceber as possibilidades que residem na teoria, que entende o amigo como um “outro-outro” (Vianna, 2023).

Em suas experiências antropológicas, Vianna (2019) observou que o compartilhamento do trabalho é uma maneira de estabelecer amizade entre os Baniwa, enquanto em outras culturas o compartilhamento da comida desempenha esse papel. Por sua vez, o professor de filosofia Odílio Alves (2010) percebe que a filosofia da Hannah Arendt utiliza o termo *amor mundi* para destacar nas relações humanas a amizade que se baseia no interesse coletivo e compartilhado pelo mundo. Já para Agamben (2012, p. 5): “A amizade é o compartilhamento que precede qualquer divisão, pois o que há para partilhar é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse consentimento original, que constitui a política”. Neste artigo, pode-se afirmar que compartilhar a palavra, a história, a narrativa é tornar-se amigo. Há uma dificuldade conceitual e filosófica em definir o que é um amigo, mas a convergência mais evidente parece estar no ato da partilha e da troca.

João Vianna complexifica a teoria da amizade ao documentar os variados modos de ser e fazer amigos presentes na filosofia indígena. No artigo *O amigo-inimigo: contribuições da filosofia indígena à teoria da amizade* (2023), é analisada a amizade vivida por Davi Kopenawa e Bruce Albert, respectivamente um xamã yanomami e um antropólogo francês, ambos autores do livro *A queda do céu* (2010). A amizade é marcada inicialmente por uma certa desconfiança mútua, mas à medida que os desentendimentos são desfeitos – ou refeitos de outra maneira – a amizade se materializa em um dos livros mais célebres no meio antropológico. Para Vianna (2023), a superação dos desentendimentos não foi o cessar das diferenças, mas a percepção delas: “Eles se perceberam, riram e sonharam juntos, compartilharam uma língua e uma linguagem” (2023, p. 1219). Além do fruto dessa amizade ser uma escritura co-escrita, o que os apresenta é a pesquisa acadêmica de Albert. Esse encontro extra-absurdo da língua francesa com a língua indígena suscita uma política de amizade, ao mesmo tempo em que uma comunidade literária se estende para conterrâneos ocidentais e indígenas.

Há nos livros uma capacidade singular de fomentar a criação comunitária, um conceito que Ursula Le Guin percebeu e teorizou, destacando a habilidade da literatura de operar como abrigo para a diversidade. Em sua obra *A mão esquer-*

da da escuridão (2019), Le Guin constrói uma comunidade literária que se desenrola em uma rede extensa e heterogênea. Nessa comunidade, encontram-se espaço para os marginalizados, os apolíticos e os seres não humanos, pois é por meio da ficção que Le Guin cria uma bolsa para abrigar o diverso. Essa finalidade pode ser interpretada como uma grande utopia, contudo, a comunidade delineada por Le Guin (2021) não se caracteriza como um não lugar ou um lugar idealizado. Ao invés disso, ela representa um *Outro* lugar, uma espécie de “heterotopia do desvio” (Foucault, 2013), afinal “as ficções da arte e da política são heterotopias mais do que utopias” (Rancière, 2009, p. 62).

Essa abordagem literária de Le Guin (2021) não só reflete sua visão sobre o potencial da ficção para a construção de comunidades inclusivas, mas também aponta para a capacidade da literatura de desafiar as normas estabelecidas e abrir espaço para narrativas diversas e perspectivas alternativas. Assim, ao invés de simplesmente imaginar um mundo perfeito, Le Guin (2021) propõe um espaço imaginário onde a diversidade é celebrada e as fronteiras são constantemente questionadas e redefinidas.

A rede da comunidade literária se amplia a cada contato referencial, tanto para dentro do texto como para fora, e é aqui que está a quebra entre o subjetivo e o objetivo. Se ocorre da ficção ser menos notória pelo seu caráter subjetivo e imaginativo é devido uma compreensão dicotômica de atribuição de valores e não da sua incapacidade de representação política. A literatura é uma instituição virtual, mas perfura o real quando se torna capaz de ser objetivada. A cadeia que se forma a cada referência feita neste trabalho, pode-se dizer a cada amigo, vai ampliando à medida que se esbarra em um Eu real.

A ficção é um campo para as políticas da amizade, mas a escrita antropológica típica em *A mão esquerda da escuridão* (2019) também amplia as políticas de amizade no compasso que está sempre apresentando um ser a outro ser. Genly Ai escreve para os terráqueos sobre/com Estraven, enquanto Estraven escreve para os genthenianos sobre/com Genly Ai. É a criação de uma comunidade em sua essência, partilhando o comum, escrevendo sobre o comum com uma escrita compartilhada para a co-criação de uma comunidade que, apesar de vir do em comum, é heterogênea.

Como é perceptível, existem outras amizades com diferentes nuances políticas em diversas obras literárias. *A queda do céu* (2010) estabelece uma ponte entre nativos e estrangeiros, *Telêmaco* conecta mestre e alunos, e *A mão esquerda da escuridão* (2019) promove uma relação entre mim e meu professor-orientador. Esses exemplos demonstram a potência de uma aliança heterotópica, contrastando com a homogeneidade fraterna e evidenciando a concretização dessas relações no contexto do livro. A materialidade do livro representa “[...] um ponto de comunicação

entre dois espíritos. A ponte é a passagem, mas também a distância mantida. A materialidade do livro mantém a igual distância os dois espíritos, enquanto a explicação é anulação de um pelo outro” (Rancière, 2007, p.43).

CONCLUSÃO

Este artigo apresenta brevemente algumas concepções filosóficas sobre a amizade. Entre essas teorias, percebe-se a repetição da noção de partilha. Assim, o que a materialidade e a mediação do livro permitem é a possibilidade de que sujeitos heterogêneos se alicercem através da partilha da palavra. Esse ato por si só embaralha os locais de poder e reforça uma democracia baseada nas políticas de amizade, principalmente quando sujeitos que ocupam lugares de legitimidade na sociedade decidem desmonopolizar a palavra, como foi o caso do pedagogo Joseph Jacotot e do antropólogo Bruce Albert.

Além disso, o artigo questiona as diferenças entre ficção e realidade, buscando desfazer essa hierarquização valorativa, pois esse julgamento de valor inibe as novas narrativas que podem surgir e que produzem uma outra concepção de mundo e de sujeito. Observa-se também que quando a escrita é entendida como uma ferramenta de entrada democrática, ela adquire uma potência comunitária relevante, pois essa compreensão politiza tanto a palavra escrita quanto às relações interpessoais.

Para esse tipo de política de amizade ser possível, ela precisa surgir da completa alteridade, portanto houve a tentativa de defender o amigo como “outro-outro” (Vianna, 2023), se opondo à ideia aristotélica do amigo como “outro-de-si-mesmo”. Nessa perspectiva, a amizade virtual que se instaura em torno do livro possui um caráter heterotópico, sendo, como propõe Foucault (2013), um contra-espço distinto, capaz de aglutinar corpos diversos que não são considerados dentro de sistemas normalizadores.

Refletir sobre a amizade dessa maneira implica desafiar um modo estabelecido de se relacionar com a diferença que tem sido historicamente arraigada. Como Achille Mbembe (2021) observa, é plausível que as democracias tenham sempre consistido em comunidades de semelhantes, deixando para o estrangeiro e o diferente apenas o espaço do ódio e da hostilidade. No entanto, o filósofo camaronês atribui a eclosão das políticas de inimizade como uma consequência das aspirações de uma democracia específica, isto é, as democracias liberais. Nesse contexto, Mbembe (2021) percebe as fronteiras como uma técnica coercitiva para a manutenção dessa democracia. Por outro lado, Derrida (2014) entende que a literatura é um marcador democrático, justamente, por não reconhecer fronteiras. Assim, o que a palavra escrita possibilita é uma resistência ao modo de organização social predominante.

Como é evidente, há um consenso entre os teóricos sobre a importância das políticas de amizade, assim como das de inimizade, para a formação democrática. A partir das exemplificações e das problematizações apresentadas neste artigo, buscou-se destacar as contribuições que o livro oferece para a expansão das políticas de amizade.

Com isso, espera-se que as teorias sobre amizade se enriqueçam, fortalecendo uma práxis que permita novos modos de se relacionar, mesmo que essas alianças representem pequenas fissuras heterotópicas no tecido hostil dos sistemas reguladores e normatizadores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. O amigo. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n.10, p. 1-8, 2012. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2015/06/cad10.pdf>. Acesso em: 03 set. 2025.

AGUIAR, Odílio Alves. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. **Revista O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 28, p.131-144, 2010. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/315>. Acesso em: 03 set. 2025.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

BRITO JUNIOR, Antonio Barros de. A comunidade do livro: a literatura, a diferença e a política da amizade. **Gragoatá**, Niterói, v. 21, n. 41, p. 927-945, jul./dez. 2016. DOI: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v21i41.33435>. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33435/19422>. Acesso em: 03 set. 2025.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura**: uma entrevista com Jacques Derrida. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2010. **La chute du ciel (A queda do céu)**. Paris: Plon.

LE GUIN, Ursula K. **A mão esquerda da escuridão**. Tradução de Susana Alexandria. São Paulo: Aleph, 2019.

LE GUIN, Ursula K. **A teoria da bolsa de ficção**. Tradução de Luciana Chieregati, Vivian Chieregati Costa. São Paulo: n-1 Edições, 2021.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2021.

NODARI, Alexandre André. A literatura como antropologia especulativa. **Revista da Anpoll**, Florianópolis, v. 1, n. 38, p. 75-85, jan./jun. 2015. DOI: <https://doi.org/10.18309/anp.v1i38.836>. Disponível em: <https://anpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/836/791>. Acesso em: 03 set. 2025.

ORTEGA, Francisco. Por uma ética e uma política da amizade. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n.109, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno109/>. Acesso em: 10 set. 2025.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e política**. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e Política**. Tradução de Mônica Costa Netto. 2. ed. São Paulo: Editora 34: EXO experimental org., 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Tradução de Raquel Ramallete, Laís Eleonora Vilanova, Lúcia Vassalo e Eloísa Araújo Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1995. (Coleção Trans).

RANCIÈRE, Jacques. **A noite dos proletários**: arquivos do sonho operário. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Tradução de Lilian do Valle. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SAER, Juan José. O conceito de ficção. **Revista FronteiraZ**, São Paulo, n. 8, jul. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/12992/9482>. Acesso em: 10 set. 2025.

VIANNA, João Jackson Bezerra. Fazendo parentes entre os Baniwa: reflexões sobre as relações em campo. **Campos - Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 20, n. 1, p. 134-154, set. 2019. DOI: <https://doi.org/10.5380/cra.v20i1.65946>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/65946/39701>. Acesso em: 10 set. 2025.

VIANNA, João Jackson Bezerra. O amigo-inimigo: contribuições da filosofia indígena à teoria da amizade. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 37, n. 80, p. 1191-1222, maio/ago. 2023. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v37n80a2017-68661>. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducaoFilosofia/article/view/68661/37232>. Acesso em: 10 set. 2025.