

AS CIDADES DOS QUARENTA MIL ABISMOS

João Luiz Peçanha Couto¹

RESUMO: Tratarei de um conceito preliminar de cidade, entendida como a tradicional urbe primeiro-mundista moderna, em seguida estendendo esse conceito para uma posterior releitura, compreendida no contexto de obras identificadas com o que se convencionou denominar “literatura periférica”: a urbe aberta à Relação, mar adentro, compósita, refratando a miríade de possibilidades culturais nascidas no encontro de línguas e hábitos, encontro característico de nosso cenário topsecular, espelho das “modernidades alternativas” de Bill Ashcroft. O título do artigo inverte o título da obra de Italo Calvino, *As cidades invisíveis*, pois objetiva compreender os espaços urbanos periféricos contemporâneos como lugares onde possa existir/persistir o exercício estético/poético. Para isso, as cidades abordadas necessariamente deverão ser observadas como são: precárias em suas dimensões formais, estruturais, urbanísticas, econômicas, políticas, ontológicas e simbólicas.

PALAVRAS-CHAVE: Cidade; Modernidades; Memória; Exílio.

ABSTRACT: I will deal with a preliminary concept of the city, understood as the traditional modern first-world metropolis, then extending to a later rereading understood in the context of works identified with the so-called "peripheral literature" : a metropolis open to the relationship, into the sea, composite, refracting the myriad born cultural possibilities at the meeting of languages and habits, characteristic meeting our topsecular scenario, the mirror of "alternative modernities" Bill Ashcroft. The title of the paper reverses the title of Calvin's work, *Invisible Cities*, it aims to understand contemporary peripheral urban spaces as places where there may be / continues the aesthetic / poetic exercise. For this, the cities addressed must necessarily be observed as are poor in their formal dimensions, structural , urban , economic, political , ontological and symbolic.

KEYWORDS: City; Modernities; Memory; Exile.

Resgatando um cartesianismo que já está no nosso DNA de modernos ocidentais, elejo como objeto deste artigo os espaços estéticos da periferia contemporânea. As duas obras se necessitam para se compreenderem, e isso é algo intrínseco a elas; nenhuma sobreviverá, irreconhecível e impenetrável, se não flertar com a parceira que está ao lado. Assim, declaro abaixo o corpus literário: trabalharei com *Texaco* (1993), de Patrick Chamoiseau, e *Cidade de Deus* (2002), de Paulo Lins.

O primeiro cuidado para a eleição do corpus foi, sem dúvida, a atinência entre si, certo liame secreto e aparentemente indefinível que o uniria, como as duas mil vontades da Blimunda saramaguiana, conceitos interessantes que o explicaria, irmanando-o. O segundo cuidado voltou-se para uma consideração tanto metafísica quanto prática, tanto ética quanto procedural: os dois autores estão vivos e literariamente ativos. Esta foi uma opção pelos espaços abertos, como os dos desertos, cujas rotas aonde ir tão mais independem de uma

¹ Doutorando em Estudos de Literatura na UFF. Bolsista (doutorado) CNPq. Mestre em Estudos Comparados de Literaturas em Língua Portuguesa – FFLCH/USP. Email: joaoluizpecanhacouto@gmail.com

apropriação teórica do que já se escreveu criticamente sobre suas obras quanto menos se afetam por caracterizar esta investigação como um passo em falso, ausência de caminhos que possam ser serenamente perseguidos. Abrir searas pode ser tão mais divertido quanto mais perigoso.

A questão que motivou o artigo: se a afirmativa de que a literatura contemporânea apresenta débito com certa dose de ousadia em suas construções narrativas, sobretudo se comparadas com os expedientes transgressores percebidos nas vanguardas do início do século XX; se o suposto afastamento (não acesso?) do cânone entrevisto nas literaturas produzidas pelas ou a partir das margens for, em vez de uma fraqueza uma potência para a emergência de elementos narrativos mais íntimos de tal “ousadia”: as margens ou a estética narrativa formada a partir delas poderão se apresentar como portadoras daquela ousadia, de certo frescor?

Partindo dessa possibilidade, busco traços de novas convergências estéticas nas obras referidas, representativas do que se designa por “contemporâneo”. Que partos, que processos gerativos de cultura perpassam tais produções, a ponto de fazê-las potentes, conteúdo e continentes de uma nova narrativa? O que a obra de Paulo Lins oferece a nosso olhar, a mesma pergunta reincidindo sobre a de Chamoiseau? A que novas trajetórias apontam? Que questões, práticas, metodológicas ou conceituais, tais obras focalizam?

A denominação deste artigo inverte o título da obra de Italo Calvino, *As cidades invisíveis* (2003), pois objetiva compreender espaços urbanos periféricos contemporâneos como lugares onde possa existir/persistir o exercício estético/poético. Para isso, a cidade abordada aqui necessariamente deverá ser observada como é: precária em suas dimensões formais, estruturais, urbanísticas, econômicas, políticas, ontológicas e simbólicas. Tentarei estabelecer o vínculo desse conceito de cidade com *Texaco*, de Patrick Chamoiseau e, posteriormente, *Cidade de Deus*, de Paulo Lins.

Na obra de Chamoiseau, Cristo, o urbanista, trata dos movimentos que a cidade faz, ao mesmo tempo impeditivos e estimulantes das chamadas formações compósitas, com as quais Texaco se irmana:

Mas a cidade é um perigo; torna-se metrópole e jamais pára; petrifica com silêncios os campos, como outrora os Impérios sufocavam os arredores; sobre a ruína do Estado-nação, erige-se monstruosamente plurinacional, transnacional, supranacional, cosmopolita – de certa forma, crioula demente, e torna-se a única estrutura desumanizada da espécie humana. (CHAMOISEAU, 1993, p. 315)

Lembro Édouard Glissant, para quem a cultura de um povo está intimamente ligada à sua paisagem, a construções simbólicas geo-orientadas, a partir das quais são criadas as comunidades, identidades, nacionalidades e transnacionalidades: “O indivíduo, a comunidade, o país são indissociáveis do episódio constitutivo de sua história. A paisagem é um personagem desta história” (GLISSANT, 1981, p. 199, tradução nossa²).

A professora Diva Damato exemplifica tal ligação íntima entre identidade e paisagem:

Nessa perspectiva compreende-se porque a destruição da vegetação durante a Guerra do Vietnã não tinha apenas objetivos estratégicos militares, mas visava também desestabilizar emocionalmente o inimigo, destruindo o seu *habitat* (DAMATO, 1995, p. 148)

Foi por conta desse irmanamento entre paisagem e identidade que surgiu a questão dos conceitos de cidade que perpassam as discussões da pós-modernidade: a cidade contemporânea é a “paisagem articulada com a cultura” – com produtos gerados a partir da ação cultural humana, identificada como um tipo de *flânerie* pós-colonial.

A cidade e seus afetos

Trato de um conceito de cidade identificado com a modernidade. Opondo-se a esta concepção monolítica e higienizada, radicular e unívoca, *Texaco* traz grafada a seguinte frase em sua epígrafe: “A cidade era o santuário da palavra, do gesto, do combate”. O contraponto, que afirma a ideia de Cidade contradiscursiva, diaspórica e transnacional, a da paisagem aberta aos oceanos, aquela que reflete o legal e o ilegal, com acento neste último, inaugura a obra de Patrick Chamoiseau. Em *Texaco*, explode o transbordamento da cidade buscada, desejada, abstrata e idealizada, que permeia as atitudes de Esternome, contadas com sofisticções de oralidade por Maria-Sophie Laborieux: a Cidade que substitui a inflexibilidade do infinitivo pela fluidez do gerúndio, como desejava Glissant: à “magnífica pretensão do ser”, a Relação propõe “o sendo, os sendos, os existindos” (GLISSANT, 1994, p. 113).

Texaco: o lugar e a ideia que cercou seu surgimento. Escolho iniciar por um espaço que, mesmo que, se de alguma forma identifica-se com os não lugares de Augé (2010), também se desvenda como lugar – espaço habitado por almas, corpos e intenções, histórica e

² L’individu, la communauté, le pays sont indissociables dans l’épisode constitutif de leur histoire. Le paysage est un personnage de cette histoire.

socialmente significativo. Nele, a “cronologia atormentada” do tempo histórico é restabelecida pela ação do homem no espaço – mais precisamente naquele espaço que se intimiza com o dentro e o fora humanos: a já referida paisagem, articulação da cultura com um lugar significado na memória pela via do afeto.

Em *Texaco*, é contado que os mulatos encaminhavam seus filhos para serem educados por aqueles que haviam trazido e “Veneravam os livros trazidos da França pelos barcos” (CHAMOISEAU, 1993, p. 71): “A filharada dos mulatos aprendia o bê-a-bá com uns padres esquisitos ou com velhos mulatos que voltavam de uma viagem cobertos por um verniz de ciência um tanto insolente” (CHAMOISEAU, 1993, p. 71). Os atos de “embranquecer” (no sentido de adotar atitudes reconhecidamente identificadas com os brancos colonizadores) e de saber escrever impunham-se como necessidades, seja para a manutenção de certa proximidade com aqueles que regiam a hegemonia naquelas paragens, seja para consegui-la.

Para Angel Rama, à escrita, identificada com o grafado e o cristalizado, com a rigidez e a permanência, com o Mesmo instituidor, com o poder institucionalizado, com o longo braço europeu nas novas terras, contrapunha-se a palavra falada, pertencente ao “inseguro e precário” (RAMA, 1985, p. 29). A escrita era o arremedo de eternidade imposto pela modernidade ocidental, livrando suas empresas do caudal perigoso das metamorfoses da História³.

O sonho da ordem perpetuava o poder e conservava a estrutura social garantida por ele. Assim, em qualquer discurso opositor àquela ordem deveria obrigatoriamente transitar a proposta de outra ordem, “o sonho de outra ordem” (RAMA, 1985, p. 32).

As cidades desenvolveriam sua linguagem particular mediante a construção de duas redes, diferentes e superpostas. A primeira era a rede física, percorrida por qualquer visitante ou transeunte “até perder-se na sua multiplicidade e fragmentação” (RAMA, 1985, p. 53); a segunda era a rede simbólica, responsável pela ordenação e interpretação da primeira, atribuindo-lhe sentidos que não os eminentemente físicos (de primeira ordem). Tais sentidos somente são percebidos ou sentidos por aqueles “espíritos afins”, dotados de certa cultura,

³ De certa forma, Marie-Sophie Laborieux acaba por confundir os limites desta suposta oposição entre oralidade e escrita. Um exemplo disso: mesmo que, a todo momento, a protagonista-narradora acentue a extrema importância de homens entendidos pelos olhos ocidentais como “incultos” (os mentôs, Papa-Totone etc.), seus diários (escritos) asseveram o poder cristalizador da escrita (a rainha dos magmas), coroando-a frente à sua suposta oponente (a oralidade, a rainha dos ventos). O jogo, no entanto, é desempatado em favor desta última: a palavra secreta jamais seria dada a ser conhecida ou grafada até a morte de sua proprietária, mantendo-se, assim, como cativa da oralidade mesma que a pariu.

sumamente necessária para a decifração de seus códigos de escrita: "Há um labirinto das ruas que só a inteligência raciocinante pode decifrar, encontrando sua ordem" (RAMA, 1985, p. 53). Isso explica por que as cidades americanas foram criadas e sentenciadas a uma "dupla vida" (RAMA, 1985, p. 32): se suas configurações físicas eram sensíveis às construções e demolições necessárias à sua evolução urbanística, suas configurações sígnicas (que a criaram antes de ser criada, pois suas plantas foram delas desuteradas), situadas acima das físicas, atuam no nível simbólico, e "dispõem de uma inalterabilidade a que pouco concernem os avatares materiais" (RAMA, 1985, p. 32).

A escrita, referente que designava uma situação de poder naquelas sociedades, consagrou-se como "um tipo de religião secundária" (RAMA, 1985, p. 50), tamanha a sua importância na manutenção das relações de poder. Rama fala de um "cordão umbilical escriturário" (RAMA, 1985, p. 59) que teria a função de transmitir e perpetuar as ordens e os modelos da metrópole ao restante da sociedade, que devia necessariamente se ajustar a eles. Sobretudo no século XIX, com o declínio das religiões, a escritura virá tomar o seu lugar, sacralizando a língua escrita e seu domínio. Assim, o empenho na manutenção da ordem era pautado na perpetuação de estruturas de poder amparadas nas letras. Tais elementos ordenavam o mundo físico, normatizando a vida da comunidade e se opondo às fragmentações e aos particularismos. Construiu-se uma rede produzida pela inteligência raciocinante que, através da mecanicidade das leis, institui uma ordem. Essa era a tarefa da cidade letrada.

As cidades, portanto, tornaram-se "o único receptáculo possível das fontes culturais europeias (...) a partir das quais se construiria uma sociedade civilizada" (RAMA, 1985, p. 36-37). Para isso, as cidades deveriam "submeter o vasto território selvagem onde se encontravam assentadas, impondo-lhes suas normas" (RAMA, 1985, p. 37). A primeira das normas era a educação pelas letras. Essa empresa, entretanto, demonstraria seu potencial excludente (do que não era tido como cidade, civilização ou urbanidade) em conflitos como a carnificina de Canudos, retratada por Euclides da Cunha, quando as chamadas "premissas da civilização" apresentaram seu reverso, sua face nua. Dessa forma, uma das competências das cidades de então era de "dominar e civilizar seu contorno" (RAMA, 1985, p. 37). Frente aos expedientes ainda levados a cabo pela Igreja Católica, sobretudo nas Américas de colonização ibérica (que mantiveram anacronicamente o poder do Santo Ofício, o que a ajudava a manter intocadas as relações de poder naquelas regiões), as missões de "dominar" e "civilizar" se

transformaram em "evangelizar" e "educar". Este último verbo contou com o auxílio luxuoso da Ordem Jesuíta, cuja vinda para a América veio manter guarnecida a elite colonial da cultura europeia ocidental. Ordem de educadores (claro: visando, em última instância, à manipulação de corações e mentes pela via da educação), a Sociedade de Jesus mantinha letrada aquela elite, educando seus descendentes e mantendo a bipolaridade da relação fala-escrita tragicamente refletida nas relações de poder e de acesso à cultura, às trocas simbólicas e às políticas coloniais.

Era mantida a distância entre a letra rígida, escrita e normatizada, gramatologicamente consistente, e a palavra fluida e transgressora e instável, que transformou a "cidade letrada" no que Rama denomina "cidade escriturária", reservada a uma estrita minoria. Em muitos casos, a diglossia⁴ surgiu como alternativa tácita (inconsciente?) para a manutenção de uma possibilidade de expressão de uma imensa população, muitas vezes ágrafa.

Entretanto, cumpre agora tratar de outro conceito de cidade. Um negativo do que foi visto até aqui. É da cidade *do contágio* que agora pretendo tratar, porque é nela que líquidos se tramam, vírus se transmutam, seres passam a vir-a-ser: trata-se da cidade crioula, assim caracterizada pelo personagem Urbanista do romance de Patrick Chamoiseau:

O urbano é uma violência. A cidade se estende de violência em violência. Seus equilíbrios são violências. Na cidade crioula, a violência ataca mais do que em outros lugares. (...) Ela atrai, mas nada propõe, a não ser resistência (...) O Bairro Texaco nasce da violência. Então, por que se espantar com suas cicatrizes e seu rosto de guerra? O urbanista crioulo, mais além da insalubridade, deve se tornar um vidente. (CHAMOISEAU, 1993, p. 136)

Ali, a cidade não é mais apreensível como totalidade⁵: ao contrário de sua originadora ocidental, revela-se como processo⁶ e como repetição (que remete à característica da oralidade responsável por, na ausência de um suporte escrito, facilitar a memorização daquilo que era contado/marcado); cidade inserida na história e na política, e a partir do caule (cerne) de ambos, busca furtar-lhes a seiva (carne): “A cidade já não é considerada ‘uma coisa’ que eu

⁴ Entenda-se diglossia como a convivência inequivalente de duas modalidades de língua. A não equivalência aí presente expressa-se pela existência de uma língua de prestígio, mormente vinculada à cultura provinda da antiga metrópole e ligada aos aparatos burocráticos de manutenção das relações de poder ancestrais pelo Estado. De outro lado, persiste a língua das ruas, utilizada em ambientes e comunicações informais. Na Martinica, o *créole* encarna esta segunda língua, em oposição ao francês, a língua de prestígio e de uso em repartições e documentos públicos.

⁵ Entendida por Augé (2012) como mutiladora das individualidades.

⁶ Quem sabe “abcesso”, a inflamar as tripas do Ocidente monolítico e regulamentador? Quem sabe “a extrema, enganadora, desolada escara sobre a ferida das águas” (CÉSAIRE, 2012, p. 9) ?

possa ver nem ‘um objeto’ que eu possa apreender como totalidade” (AGIER, 2011, p. 38). Em vez disso, trata-se de uma cidade dentro de outra, semelhando um câncer dentro de um organismo maior: são as comunidades periféricas, compósitas e rizomáticas, Texaco (e Cidade de Deus) aqui exemplarmente incluída (ou os 51 milhões de refugiados espalhados pelo planeta, de quem pouco se sabe enquanto produtores de artefatos de cultura, ou as populações de excluídos que fazem das ruas seus lares), que, mesmo pertencendo, sendo circunscritas à “cidade tradicional”, de dentro e a partir dela decretam suas várias, necessárias e pequenas mortes: “(...) se, no discurso, a cidade serve de baliza ou marco totalizador e quase mítico para as estratégias socioeconômicas e políticas, a vida urbana deixa sempre mais remontar àquilo que o projeto urbanístico dela excluía” (CERTEAU, 2014, p. 161).

Nesse sentido, Texaco exemplifica “a fundação da cidade a partir das margens urbanas – bairros populares ou ‘invasões’” (AGIER, 2011, p. 39). Cumpre, assim,

(...) orientar o olhar não apenas sobre o que se perde nos espaços “da não cidade” mas também sobre o que daí nasce. Que vida social, econômica, cultural, política emerge nos lugares mais precários e mais extraterritoriais, dando-nos exemplos de cidades em formação? (AGIER, 2011, p. 39)

Tais espaços de transgressão do “modernamente prescrito”, daquela cidade que funde o sentido de lugar e a liberdade do não lugar de Marc Augé⁷ (2010), tramam-se como *loci* da diversidade e de exercício do grito poético, responsáveis por inscrevê-los nos processos identitários tramados na Relação. Patrick Chamoiseau lembra, numa nota de rodapé, que a língua crioula não diz “*la ville*” (a cidade); em vez disso, diz “*l’En-Ville*”. A partícula *en* designa “não uma geografia urbana bem detectável, mas essencialmente um conteúdo, portanto, uma espécie de projeto” (CHAMOISEAU, 1993, p. 342). Ou seja, *l’En-Ville* define a cidade em devir, em processo, lugar que não deixa de se reinventar, um projeto sempre em construção. Marie-Sophie, por seu turno, descreve os percursos circulares do bairro Texaco em volta do corpo da cidade de Fort de France:

Crescíamos ao lado da Cidade, a ela ligados por mil tubos de sobrevivência.
Mas a Cidade nos ignorava. (...) Viéramos por causa de suas promessas, de

⁷ O não lugar, produto da “supermodernidade”, trata-se de um conceito de Marc Augé, opositivo ao que é designado como “lugar antropológico”. Compreende espaços entendidos como lugares transitórios, condicionados pela inexistência de trocas simbólicas e sociais (AGIER, 2011), que não possuem significado suficiente para serem definidos como “um lugar”. Há, segundo Augé, três características que determinam um lugar antropológico: são identitários (porque são espaços que permitem a construção de identidades), relacionais (porque há trânsitos relacionais entre seus viventes/percursantes) e históricos (porque, conjugando identidade e relação, permitem a existência de uma estabilidade mínima). A hipótese defendida por Augé é de que a supermodernidade é produtora de não lugares.

seu destino, estávamos excluídos de suas promessas, de seu destino (...) Circulávamos ao redor da Cidade, ali entrando para sugá-la, contornando-a para viver. Víamos a Cidade do alto, mas na verdade só a vivíamos submetidos à sua indiferença frequentemente agressiva. (CHAMOISEAU, 1993, p. 281)

A cidade-conceito cai como um castelo de cartas.

Interessante notar que a paisagem não pode ser compreendida se separada da coletividade, pois a “apropriação do espaço deve ser um ato coletivo” (DAMATO, 1995, p. 234). Nesse sentido, o *noutéka* dos morros, em *Texaco*, foi o expediente utilizado para carregar aqueles espaços (Martinica, Saint-Pierre, Fort-de-France, Texaco) de sentidos cultural e afetivamente significativos: o *nós* mágico também ajudou a narradora-protagonista de *Texaco* a recerzir suas memórias com as de Esternome, do Urbanista e da Martinica, ressignificando a luta daquela coletividade e construindo o próprio movimento da narrativa, tecida por aqueles rastros, reunidos pela contadora Marie-Sophie. O círculo se fecha, tão “palindrômico” quanto a Oroboro, cobra que morde o próprio rabo e que, em sua grafia em língua portuguesa, curiosamente refaz seu significado em seu significante.

A comparação com Leônia (BAUMAN, 2005, p. 8), uma das cidades invisíveis de Calvino (2003), retrata o modo como a civilização tem conduzido seus expedientes: Leônia é a cidade que se renova a cada dia, gerando quantidades geometricamente crescentes de refugos – detritos, lixo, “redundâncias”. Tais refugos incluem (seres) humanos: “A nova plenitude do planeta significa, essencialmente, uma crise aguda da indústria de remoção do refugo humano” (BAUMAN, 2005, p. 13).

A modernidade trouxe em seu “pacote” a certeza da data de validade de tudo, pois o que é indispensável hoje poderá ser o refugo (redundância) de amanhã. É a civilização do excesso, “do refugo e da sua remoção” substituindo aquele mundo pré-moderno prenhe de eternidades. Assim, foi criada a cultura do dejetivo, que se espalhou para as relações humanas. Antigos cidadãos, os consumidores líquidos do século XXI trocam de lugar com a mercadoria que tanto desejam; perpetram casamentos, contratos que são, com data de validade; no extremo, estabelecem, eles mesmos, “a linha divisória entre o útil e o refugo” (BAUMAN, 2005, p. 163), tentando desvincular-se deste último. Ser redundante, segundo Bauman, é ser o dejetivo da vez.

De outra feita, por abordarmos espaços estéticos precários, cabe trazer Maria Zilda Cury, que autoriza a ligação entre tais espaços e certo exercício de não esquecer:

Estéticas da precariedade e da resistência ao esquecimento são marcas da arte contemporânea, lugares discursivos que assumem a precariedade como temática e como modo construtor de suas (fora do centro, marginais) enunciações. (CURY, 2013, p. 44)

Texaco desenvolve-se em um cenário de precariedade sem, entretanto, aderir à forma romanesca novecentista clássica, uma vez que seu espaço não é retratado com as descrições geográficas precisas, beirando muitas vezes o grotesco, à semelhança do realismo daquele período. É um espaço que, à revelia de sua desumanidade ou de suas impossibilidades (de poesia, de vivências), e até mesmo de sua lógica distante daquela da cidade “umbilical”, cidade-mãe tradicional em torno da qual se desenvolveu, dela faz parte. Em artigo para a revista *Ipotesi*, Pino e Costa afirmam que a ambientação de tais espaços periféricos ocorre *pari passu* com “a ilegalidade de sua criação, no caso de *Texaco*” (2011, p. 73).

Marie-Sophie Laborieux é assim inicialmente descrita pelo Marcador de Palavras, no último capítulo do livro: “(...) uma velha negra cabra, muito alta, muito magra, com um rosto grave, solene, e olhos imóveis. Jamais eu havia percebido tanta autoridade profunda irradiar de alguém” (CHAMOISEAU, 1993, p. 342). Em seguida, entretanto, ocorre um desvio perpetrado pela própria Marie-Sophie, que sugere uma ideia, uma possível chave de leitura para a obra, quando afirma que “perseguira a palavra do pai, e as palavras raras de Papa Totone, e os fragmentos de nossas histórias que o vento levava assim, ao sabor das terras” (CHAMOISEAU, 1993, p. 343): por isso a opção de, a partir da memória, reconstruir e compreender aquele espaço.

A “pobre epopeia” de Marie-Sophie teria sido erigida a partir da herança advinda de uma palavra, de uma ideia-sonho de Esternome: a Cidade, banhada em memórias e afetos, precariedades e esquecimentos. Não é a busca da cidade ocidental, moderna, higienizada, radicular e baseada em códigos escritos, mas daquela Cidade ágrafa que se arquiteta a partir do binômio palavra-vento, não asseverada, inflada de sopros contados e recontados boca a boca e descosturada da temporalidade “careta” da História tradicional. Uma Cidade em que se possam afirmar as palavras de quem nunca as viu e nem sequer sonhou escutadas. A Cidade das memórias e dos afetos que mistura as línguas em suas esquinas que fogem do ângulo reto cartesiano da cidade moderna para contar histórias “pouco nobres” de uma pós-modernidade (pós-colonialidade) extravasada de (nas) margens. Era *Texaco*.

Meu interesse pelo mundo resumia-se a *Texaco*, minha obra, nosso bairro, nosso campo de batalha e de resistência. Ali levávamos adiante uma luta

pela Cidade, começada já havia mais de um século. E essa luta supunha um enfrentamento no qual estariam em jogo nossa existência ou nosso fracasso definitivo. (CHAMOISEAU, 1993, p. 33)

Nesse sentido, a memória toma vulto como ponto de apoio da obra, pois é a partir da palavra que a memória de Esternome se imiscui com as lembranças que saem da boca e da pena de Marie-Sophie, construindo a ideia de Cidade, a Cidade crioula a partir da qual nascerá Texaco. Curioso lembrar que Marie-Sophie se identifica com os velhos narradores que fazem perpetuar experiências próprias, muitas vezes vinculadas ao trabalho que ela ou Esternome exerciam à época:

(...) os velhos narradores (...) estão vinculados por uma noção tão entranhada do trabalho e das relações sociais que, aos poucos, configuram, de fato, uma classe. Duas vezes oprimida: pela dependência social e pela velhice. (...) (BARBOSA, 1994, p. 11-12)

As últimas páginas de *Texaco* mostram uma Marie-Sophie envelhecida, cujas lembranças recentes vão-se desvanecendo. Entretanto, a memória dos acontecimentos pretéritos mantém-se:

Minha memória já não era tão boa para se lembrar de ontem. Em compensação, passava o tempo a vasculhar os fundos de minha vida, a remexer nos restos de recordações perdidas, cuja passagem imprevista infligia-me o olho móvel dos ratos presos numa rede. Comecei a *me lembrar*, a viver devaneios de odores...(...) minha vida não era mais do que uma mala de sírio aberta numa calçada. Eu vagava por entre seu conteúdo, asfixiada pela poeira dos anos. (CHAMOISEAU, 1993, p. 328)

Esternome é “o velho” de Marie-Sophie, sua memória, a memória da Martinica, que confessa, prenhe de delicadezas, sentindo-se envelhecido: “Velhice, Marie-Sophie, é como uma lenta surpresa” (CHAMOISEAU, 1993, p. 152). É a partir do que ele conta que a filha reconstrói o passado e confere certezas ao presente. É sua luta, tanto quanto é a luta de Marie-Sophie, quando se vê frente a Cristo, no primeiro encontro dos dois. A certeza de que seu suporte material da memória (HALBWACHS, 1990) seria a causa do ganho ou da perda de Texaco surge na fala da narradora:

Então, respirei fundo: de repente, compreendi que era eu, em volta daquela mesa e de um pobre rum envelhecido, tendo como única arma a persuasão de minha palavra, que devia travar sozinha – na minha idade – a decisiva batalha pela sobrevivência de Texaco. (CHAMOISEAU, 1993, p. 34)

De qualquer forma, a possibilidade de entendimento da memória que aqui proponho segue articulando-a com a “capacidade de um espaço fazer circular afetos”. A hipótese cataclísmica de extinguir, da noite para o dia, uma cidade assemelha-se a amputar um membro de um corpo sadio. Nas palavras do Urbanista de *Texaco*, derrubar o bairro Texaco

(...) equivaleria a amputar a cidade de uma parte de seu futuro e, sobretudo, dessa riqueza insubstituível que continua a ser a memória. A cidade crioula, que possui tão poucos monumentos, torna-se monumento pela atenção dada a seus lugares de memória. (CHAMOISEAU, 1993, p. 298)

Seu entendimento passa pelo conceito de paisagem, de Glissant (2011), entendido como o espaço afetiva e culturalmente significado. Não lembrar de Ezra Pound e sua famosa definição de literatura é quase impossível: se a literatura é a linguagem carregada de sentidos, a paisagem faz o mesmo com o espaço, carregando-o de sentidos culturais e, portanto, afetivos. Tanto o é que Diva Barbaro Damato afirma: “O que existe entre a terra e o homem é um ato de amor” (DAMATO, 1995, p. 224), ato este devedor de um encontro com a alteridade e com a própria história coletiva:

(...) ao mesmo tempo herança e devir, a cultura e a memória se mostram sempre disponíveis para acolher a contribuição da alteridade, inscrita até mesmo no cerne de comunidades que se pretendem homogêneas. (...) guardam a bagagem do passado individual e coletivo e as promessas do futuro. (PORTO, 2013, p. 17)

É curioso entrever a relação entre o florescimento do bairro Texaco e o ressurgimento das memórias da narradora:

Em meu espírito, tudo estava cada vez mais claro, uma lucidez solitária, e ver Texaco crescer aclarava em minha cabeça cada palavra de meu Esternome, esclarecia o mistério das palavras do preto velho da Doum. (CHAMOISEAU, 1993, p. 285)

A memória de Marie-Sophie mostra-se, assim, atrelada às palavras e às lembranças, sobretudo às de seu Esternome, o que dá pistas de que a memória não é composta apenas pelas reminiscências do lembrante: “palimpséstica”, traduz uma justaposição de reminiscências de primeira e segunda ordem, sociais e afetivas. A memória social mostra-se fecunda para registrar a importância do resgate dos vestígios do passado⁸, para que iluminem o presente e apontem para o futuro. Nesse sentido, Maurice Halbwachs (1990) sublinha a importância do espaço para que se compreenda os fenômenos associados à memória coletiva.

⁸ Como queria Benjamin (1994).

A História, conforme narrada por quem se mantém no topo da pirâmide hegemônica do mundo, apresenta um problema metodológico-analítico que ofusca outras possíveis leituras: "Esta cosmologia de 'única narrativa' oblitera as multiplicidades, as heterogeneidades contemporâneas do espaço. Reduz coexistências simultâneas a um lugar na fila da história" (MASSEY, 2013, p. 24). Sendo, segundo Pierre Nora (1997), a história e a literatura as duas formas de legitimidade da memória, o trabalho desempenhado pelos excessos linguísticos de *Texaco* assinala a inclusão daquelas vozes provindas "das margens da margem", como contrapalavras, ao discurso histórico.

Texaco, a obra, encerra este segmento do artigo figurada como trabalho estético da memória, espécie de trapaça (não só a obra, mas igualmente o *créole*, para a língua francesa) que, trazendo aquelas memórias subterrâneas de quem perdeu a história, reescreve-a, conforme proposto por Said (2011).

A cidade e seus dejetos

No céu, quatro pipas flanam, cada qual em seus pontos cardeais. Duzentos metros abaixo, o corpo caído, membros alinhados aos mesmos pontos cardeais, é de um jovem *mestiço*. Mulato, negão, sujinho, afrodescendente: cada um que observar a cena ao vivo na tevê ou a fotografia na página criminal dos jornais encontrará uma forma de descrevê-lo, elegendo como primeira diferenciação a cor da sua pele, após o que virão as roupas que usa, onde mora, o colar pesado de ouro em volta do pescoço, a pistola prateada caída a centímetros da mão direita, o corte de cabelo com motivos em baixo relevo, o nome de mulher tatuado no antebraço, o tênis de marca. O estereótipo autentica o preconceito e legitima a perpetuação da exclusão: o espectador/leitor achará que o jovem talvez se chame Joelçon, talvez frequente cultos de igrejas que primam pela criatividade em suas autoneomeações, talvez esteja no "movimento" desde os catorze anos, convidado por um primo mais velho sob o argumento imbatível que professa que em uma semana tiraria o mesmo ganho que em três meses carregando caixas no almoxarifado de um hipermercado. O cenário igualmente não nega a extensa rede de autenticações: o corpo, rodeado por uma mancha de sangue que aos poucos vai adquirindo o formato de uma Minas Gerais dos horrores, jaz sobre uma laje, local perfeito para que o poder paralelo possa identificar qualquer movimentação policial na comunidade.

O trecho supostamente ficcional do parágrafo anterior procurou presentificar certo neorrealismo praticado na literatura contemporânea, apresentando-o de mãos dadas com a violência sabidamente reinante na maioria dos espaços precários urbanos brasileiros. Os *dejetos* que nomeiam o presente subcapítulo se tratam de redundâncias (excessos, excreções), humanas e não humanas, do projeto de modernidade periférica em curso nos países “em desenvolvimento”.

Assim, esta seção elege como objeto o romance *Cidade de Deus*, do escritor carioca Paulo Lins, buscando tratar de uma abordagem glissantiana da obra e do espaço-Cidade de Deus, entendido em sua origem como depósito de almas de origens díspares, corpos percorrendo corpos, reedição do barco negreiro numa cidade crioula, em pleno século XX. A criar certo liame entre as duas ocorrências históricas, a primeira no século XVI e a segunda quatro séculos depois, o “tempo” virá, aliado ao “espaço” (político por excelência, onde se tramam as trocas simbólicas), alinhavar com certa ética da delicadeza uma história de violências, repetidas desde o desembarque dos colonizadores do ultramar nestas novas terras.

Pode-se compreender a “neofavela de cimento” (LINS, 2002, p. 16) *Cidade de Deus* como um misto de ficção de testemunho, história de um conjunto habitacional e obra etnográfica, sobretudo se a enxergamos como resultante dos projetos “Crime e criminalidade no Rio de Janeiro” e “Justiça e classes populares”, da antropóloga Alba Zaluar. Assim, é mergulhado nesse caldeirão social em transformação, entre o fim de um século e o início de outro, que Paulo Lins escreve “sobre e a partir” de uma comunidade periférica onde cresceu.

Cada cidade é dividida em duas, conta-nos Renato Cordeiro Gomes (2008), a respeito de algumas das cidades inventadas por Marco Polo em *As cidades invisíveis* (2003): as cidades narradas têm seu duplo, seu portfólio infindável de formas nas quais elas vão se mimetizando umas às outras; duplos “que vão se tornando mais complexos”, como estrepolias a fugir das quadraturas, tramando lugares onde “todo o possível é convocado” (GOMES, 2013, p. 57).

Lembro do diálogo entre Marco Polo e Kublai Kan. O imperador questiona o viajante a respeito das inúmeras cidades até então narradas por ele, estranhando que todas elas, por mais diferenças que pudessem apresentar entre si, de alguma forma se assemelhavam, parecendo ser, no limite, recortes de uma mesma cidade regrafada inúmeras vezes pela memória do mercador veneziano. O fim dessa conversa revela ao leitor que Veneza, a cidade natal de Polo, é essa cidade tão compulsivamente revisitada em descrições tão barrocas

quanto enganosas. Ora, o equívoco é intrínseco à literatura: sem contrapalavras não haveria arte.

Lado a lado vemos as semelhanças e as singularidades, as certezas e o tremor. Para Édouard Glissant (2014), o termo *tremor* designa certo arcabouço de instabilidades inscrito na paisagem das Américas da criouliização (Sul dos Estados Unidos, Caribe e o nordeste brasileiro), onde se verifica a irrupção do imprevisto, do frágil e do imprevisível. A criouliização nasceu da diferença entre as línguas crioulas e as advindas da Europa no processo de colonização das Américas. Se estas aqui chegaram intocadas de seus países de origem, aquelas foram se formando graças a combates linguísticos e culturais e a necessidades comunicacionais daquelas comunidades que vieram para as Américas. Não se caracterizam, portanto, como genéticas, porque não reprodutoras de um mito fundador e legitimador de uma Gênese que estatuiu a ideia excludente de “Território”; são digenéticas, pois nasceram de rastros linguísticos e culturais de duas ou mais comunidades, muitas vezes provenientes de bases linguísticas distintas: “As línguas crioulas provêm do choque, da consumpção, da consumação recíproca de elementos linguísticos, de início absolutamente heterogêneos uns aos outros, com uma resultante imprevisível” (GLISSANT, 2005, p. 25).

Tal digênese pressupõe um abandono daquilo que era o lugar, a origem: um exílio forçado. Em *Reflexões sobre o exílio*, Edward Said, depois de considerar a pluralidade das situações de desterro, tipificando-as, conclui ser o exílio uma “solidão vivida fora do grupo” (SAID, 2003, p. 49). Essa ideia de descolamento (deslocamento?) de um grupo que autentique um indivíduo me faz afirmar que *Cidade de Deus* proclama-se como um livro de exílios, habitado que é por populações retiradas de seus lugares de origem por motivos alheios à sua vontade (políticos, de catástrofes naturais), identidades estilhaçadas cujos rastros (cacos) serão reajuntados naquele novo espaço habitado. Vejamos o que Said testemunha do exílio que viveu:

O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heroicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre. (SAID, 2003, p. 46)

A obra de Lins adere à constatação de George Steiner que, segundo Said (2003), chega a sugerir ter sido o século XX um período propício para a eclosão de literaturas extraterritorializadas, feitas “por e sobre” exilados. Entretanto, a maldição se estende, pois o século dos refugiados deixou o mesmo legado para o seu precedente: já se falou aqui que contamos 51 milhões de refugiados no planeta nesse início do século XXI:

(...) logo adiante da fronteira entre “nós” e os “outros” está o perigoso território do não-pertencer, para o qual, em tempos primitivos, as pessoas eram banidas e onde, na era moderna, imensos agregados de humanidade permanecem como refugiados e pessoas deslocadas. (SAID, 2003, p. 49)

Os campos, de espaços transitórios, transformam-se em sítios definitivos – sem, contudo, constituírem “lugares” para seus habitantes. Por isso, rechaço a tentação de chamar *Cidade de Deus* de “livro de errância”: os que para lá foram levados não tiveram opção, e a errância é uma forma voluntária de exílio.

Ora, exilar-se é estar em permanente perda de contato com a solidez da própria origem, o que faz o conceito de liquidez moderna de Bauman assomar como metáfora privilegiada da atualidade global, grávida de deslocados. Muitas vezes o exílio não acena com a possibilidade da existência de um lugar aonde se possa voltar.

Assim, no que tange a *Cidade de Deus*, mais trágico ainda que identificar naqueles primeiros habitantes diversas histórias de exílios, é afirmar que aquela leva inicial era constituída por seres “duplamente” exilados: antes do exílio geográfico inaugurador do espaço-Cidade de Deus, seus primeiros habitantes já viviam outra espécie de desterro, mais metafórica mas não menos violenta. Falo do exílio social de que já eram vítimas antes mesmo das enchentes e dos incêndios.

Por dia, durante uma semana, chegavam de trinta a cinquenta mudanças, do pessoal que trazia no rosto e nos móveis as marcas das enchentes. (...) moradores de várias favelas e da Baixada Fluminense habitavam o novo bairro, formado por casinhas fileiradas brancas, rosa e azuis. (LINS, 2002, p. 17)

Despejamento de exilados, o espaço Cidade de Deus é o navio negreiro, a barca de Glissant reinventada e realocada no coração da Zona Oeste de uma cidade crioula como o Rio de Janeiro.

A experiência do abismo está no abismo e fora dele. Tormento daqueles que nunca saíram do abismo: que passaram diretamente do ventre do navio para o ventre violeta dos fundos do mar. Mas a sua provação não morreu, vivificou-se nesse contínuo-descontínuo: o pânico do país novo, a saudade

da terra perdida, e por fim a aliança com a terra imposta, sofrida, redimida.
A memória não sabida do abismo serviu de lodo para essas metamorfoses.
(GLISSANT, 2011, p. 19)

A partir dos quarenta mil abismos, representados pelos quarenta mil deslocamentos forçados com que foi forjado, aquele espaço irmana-se com o Caribe glissantiano. Veja: se o Caribe é um tripé de culturas, apoiado nos pretos, nos nativos e nos europeus (aqui retoricamente ignoro os cules e outras etnias orientais que formaram a Martinica, mas podemos refazer o tripé, reestatuindo os povos de Glissant – euro-américa, meso-américa, neo-américa⁹), Cidade de Deus reelabora o tripé, afirmando-se como espaço devedor dos brancos, dos nordestinos (os “paraíbas”) e dos pretos. A juntarem-nos, outro tripé: a pobreza, o descaso oficial e a ausência de um mito primordial único que os tenha originado, uma narrativa épica que os justificasse. A neo-américa, tão teimosamente quanto aquele neorealismo referido no início deste segmento, vive na neofavela de cimento de Paulo Lins.

Aquele contingente: assustados com os objetos com que se vêm confrontando – objetos-dejetos de uma cultura de cuja acumulação eles não tiveram participação, pois chegaram atrasados na festa, mesmo tendo tido tanto tempo para se preparar: a festa da racionalidade e da modernidade ocidentais. Das donas da festa, eles já ouviram falar; não as reconheceriam numa fotografia, mas supõem a nuvem dos seus perfumes, o deslizar de suas sedas e o brilho de seus colares pelos efeitos colaterais de que eles vêm sendo vítimas – vítimas sem lamentações, mas vítimas.

Estiveram na barca de Glissant e sofreram os embates e os engulhos das ondas, mas disso não se recordam; trocaram os poderes da oralidade pelas imperfeições de uma escrita que rompia com suas noções míticas de formação de um mundo cíclico, mas disso não se recordam; foram trinta milhões de vezes deportados, sofreram a vertigem do abismo, os contágios, a embriaguez, a degradação de um apocalipse particular, e o único registro dessa odisseia jaz nos livros contábeis onde se grafam os valores da venda dos escravos, mas disso não se recordam; grávida de mortos, sua memória, convivendo com seus históricos esquecimentos, lembra uma savana de plástico, falsa como os antigos fortes apache, pois de nada se lembram; só se recordam de um dia do início de 1966, na cidade do Rio de Janeiro, quando foram abruptamente despejados, aos pedaços, num espaço sem infraestrutura para ser

⁹ A este respeito, lembro Darcy Ribeiro, para quem surgimos “(...) da confluência, do entrecchoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos” (RIBEIRO, 2006, p. 17).

habitado e, a partir daquele dia, tiveram pesadelos com estantes de livros perdidos pelo tempo, comidos pelas traças, espaços empoeirados e abandonados numa estranha biblioteca sem leitores, futuramente renomeada por um escritor como neofavela de cimento. Ali se depositavam os dejetos que se desejava esconder e afastar dos olhos de uma Zona Sul carioca que competentemente aprendia a ser Zona Sul carioca.

Vejamos um trecho do início da narrativa de Paulo Lins.

Lembrou-se, ainda, daquela vez que fora apanhar bambu para a festa junina de seu prédio e tivera de sair voado porque o caseiro do sítio soltara os cachorros em cima da meninada. Recordou a pera-uva-maçã, o pique-esconde, o pega-varetas, o autorama que nunca tivera e as horas em que ficava nos galhos das amendoeiras vendo a boiada passar. (LINS, 2002, p. 11)

O bucolismo daquela Cidade de Deus inaugural da década de 1960 explode em cores e imagens que afirmam aquele lugar como submetido ao ritmo regular e repetitivo da natureza e da infância, ritmo que será desfeito poucos parágrafos depois pela água do rio, agora que a narrativa retoma o presente, que se avermelha, anunciando os corpos dos mortos boiando no rio: a permanência dilacerada pela premência do real. O eu do narrador, investido de nostalgia, deixa-se conspurcar pelo trator de discontinuidades da história de Cidade de Deus – se fossem fotos, seriam instantâneos que se opõem: infância e maturidade, inocência e ressabiamentos.

O momento do desterro é igualmente de abertura ao mundo, compreendendo-o como livro a ser fruído, mistério a ser mantido, enigma a decifrar. Já as certezas acabam por enfraquecer o movimento em direção ao outro. Se o século XIX pautou-se pela descoberta do exótico (uma forma de, tornando-o exótico, apropriá-lo e essencializá-lo numa categoria de alteridade inferior à minha, ocidental e branca), de um outro extremo ao Ocidente, o século seguinte pautou-se pela tentativa finalista de se reduzir definitivamente aquele outro a um Mesmo mundializado.

Desejo tomar o tema do corpo e suas deambulações no espaço urbano, suas dicções nos ecos (ocos?) da urbanidade. Assim, se eu compreendo e aceito a relação das cidades com o corpo posso igualmente compreender que uma cidade não somente é “um corpo”: uma cidade “é seus corpos” – os corpos daqueles que a habitam. Nesse sentido, Beatriz Sarlo (2005) apresenta uma leitura da cidade e de seus habitantes curiosa, relacionando-os e

compreendendo-os como “corpos em conjunção”: as cidades representam o corpo urbano; seus habitantes, corpos que o compõem.

O trecho abaixo, retirado do episódio em que Inferninho se prepara para matar Cabeça de Nós Todo (o policial cruel e corrupto que ronda a comunidade), apresenta essa relação entre corpo urbano e corpos percursantes.

Durante a semana, persistiu a ideia de ir embora para assegurar seu direito de viver, sabia que não poderia fazer mudança para não chamar atenção da polícia. Tomara consciência de que o único espaço físico que lhe pertencia era seu corpo. Tinha que resguardá-lo, mas se cambasse dali perderia o moral (...) (LINS, 2002, p. 140)

O corpo-tecido urbano é mantido pelas metáforas humanas que o percorrem e o mantêm coeso¹⁰. Ora, aqueles corpos-habitantes constituem tanto a origem quanto a perpetuação do espaço urbano que ocupam. É por sua culpa ou sabedoria que as cidades foram erigidas; por sua culpa ou sabedoria que o projeto moderno de urbanização (tão antigo que nos parece eterno) foi perpetrado. Entretanto, a “eternidade” das cidades não se reflete em seus percursantes: como continentes de seres finitos, esses corpos admitem uma relação impetuosa e inevitável com a morte, não permitindo qualquer tipo de desvio do vazio que a “indesejável das gentes” representa: “Há certas horas em que a própria morte parece ser extremamente necessária” (LINS, 2002, p. 359).

Assim, corpos são vidas, as mais diversas possível, e, por isso, ficam assinalados indelevelmente pelo tempo, se admitirmos que a vida pode ser entendida como “um corpo no tempo” (SARLO, 2005, p. 15). Corpos, sejam marcados pela miséria ou pela abundância, teoricamente pertencem a cidadãos, a quem a nação disponibiliza direitos em troca de sua liberdade; a subtração desses direitos equivale a diminuir a potência do conceito de cidadania, tornando aquele contingente, desapropriado de seu adjetivo de cidadão, invisível à nação, ao Estado, à sociedade, à comunidade e à própria identidade. “É possível que alguém se sinta como integrante de uma nação se este pertencimento não é articulado por símbolos concretos de pertencimento?”, pergunta Sarlo (2005, p. 16). O motivo de seu questionamento são aqueles corpos destituídos de cidadania. São os desvalidos de toda sorte que tiveram furtado seu mito de origem porque não pertencem mais a espaço algum, seja físico ou simbólico: refugiados e ou expatriados simbólica, econômica ou politicamente, para quem a alcunha de

¹⁰ Aqui cabem provocações sem resposta. Quem passa? O percursante ou a cidade? Que corpo percorre qual? Quem é tatuado/marcado por quem? Certo *continuum* percursante-cidade seria adequado como resposta?

”pobre” (subcidadão?) cabe à perfeição. Sarlo conclui que “os pobres têm corpos sem tempo” (SARLO, 2005, p. 15), uma vez que, como não cidadãos *de fato*, não obtêm do Estado a sua contraparte, ou seja, perdem o direito à sua inscrição em um projeto de nação – à sua inscrição “no tempo”. Deles foi roubada a história.

(...) quando um corpo não recebe aquilo de que necessita, o tempo se torna abstrato, inapreensível pela experiência: um corpo que sofre sai do tempo da história, perde a possibilidade de projetar-se adiante, apaga os sinais de suas recordações. (SARLO, 2005, p. 15)

Sua nulificação econômica reflete-se em seu corpo; são seres fisicamente aniquilados, abduzidos de sua história, de seus mitos, hábitos e afetos: são os antiprojetos da modernidade, sua vergonha, seu dejetivo indesejado a quem o Estado nega a dívida, a contraparte teoricamente devida a qualquer corpo que habite uma cidade – uma nação.

Sem tempo para fazer projetos, sem futuro, os corpos correm os riscos impostos pela dívida não-paga: a violência, a ruptura de todos os laços sociais, a selvageria da droga são desafios vistos como se fossem a única afirmação possível da identidade. Quando se rompe a expectativa de um tempo futuro, quando ninguém se sente mais credor nem titular de direitos, os corpos usam a violência para se rebelar. (SARLO, 2005, p. 15-16)

Por fim, pergunto, como pode ser tratada a questão da identidade no espaço de precaridades de *Cidade de Deus*? Se o Estado encontra-se ausente; se a nação os nega como cidadãos; se a própria comunidade se divide entre otários e bichos soltos; a que identidade ou nacionalidade aqueles corpos se aderem? Ao contrário daquilo que canonicamente ainda se apregoa, identidade ou nacionalidade, ali, não são imaginários ou imaginados, mas fisicamente inscritos nos corpos que trocaram sua liberdade pela delegação de uma ingerência minimamente justa sobre aquilo que é designado como público.

A afirmação segundo a qual “a regra vive somente da exceção” deve ser tomada, portanto, ao pé da letra. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito “não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser e a própria vida dos homens”. A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos* e *physis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível. (AGAMBEN, 2007, p. 34)

Ou seja, a lei é feita e se nutre dessa exceção, sendo, sem ela, letra morta. A exceção não saiu da costela da norma. O que ocorre é que a norma, suspensa, dá lugar à exceção. Se a

lei e o Estado se abstêm de ali arbitrar, sobrevém a regra inventada, desmentindo a lei daquele Estado que se retirou de sua obrigação de dar a cidadãos estatuto de cidadãos, fazendo grassar a ética da violência: a exceção sobrepuja-se à regra.

A lei perde a partida para as novas regras, instituídas pelos corpos sem tempo. As pipas ainda flanam sobre o céu de Cidade de Deus.

Finais

As duas obras confrontam-se na fronteira dos espaços periféricos que figuram. Espaços que emergem como possibilidades à modernidade tradicional, apresentando-se como mensageiros e expressões das modernidades alternativas, notadas por Bill Ashcroft (2009). O nome do artigo não à toa faz lembrar as cidades invisíveis de Calvino (2003), invertendo-as, colocando-as de ponta-cabeça como se faz com as pobres imagens de Santo Antônio grotões à dentro: negativos, projetos descartados da modernidade, seus dejetos indesejados, constituem espaços a serem considerados não apenas em suas dimensões espaciais, mas interacionais, implodindo as noções de comunidade imaginada, Estado e nação, reordenando o ponto de vista para enxergar tais espaços a partir dos movimentos de suas subjetividades e afetividades em interação: é a memória que se trama, na soma não matemática das subjetividades e afetividades, em coletiva. Aqui, visíveis e reais, emergem *Texaco* e *Cidade de Deus*, comunidades nada imaginadas mas exercidas, concretude intacta da primeira à última linha, para telegrafar que a subjetividade na pós-modernidade é a força motriz de qualquer coisa que se assemelhe a identidade cultural, comunidade, nação. Por fim, *Texaco* e *Cidade de Deus* são visíveis porque reais, apesar de, matéria estética, fabuladas por seus autores.

A breve abordagem das obras nos permite supor que aquele binômio “centro-periferia”, creio, deverá ser desfeito em favor da manutenção da tensão que os originou e sustenta: centro e periferia constroem um *continuum* e fazem parte de um mesmo movimento, característico de tempos pós-modernos, tão teoricamente prospectados quanto tácita e cotidianamente exercidos.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGIER, Michel. *Antropologia da cidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

- ASHCROFT, Bill. Alternative modernities: globalization and the post-colonial. *ARIEL: A Review of International English Literature*, Calgary, n.º. 40, Issue 1, 2009, p. 81-105.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 9ª. Ed. Trad. Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papyrus, 2012.
- AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia da mobilidade*. Maceió: EDUFAL / UNESP, 2010.
- BARBOSA, João Alexandre. Uma psicologia do oprimido. In: BOSI, Eclea. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 11-15.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª. Ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BORGES, Jorge Luiz. *Atlas*. Trad. Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. 21ª. Ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CÉSAIRE, Aimé. *Diário de um retorno ao país natal*. Trad. Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: EDUSP, 2012.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Texaco*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CURY, Maria Zilda F. Poéticas da precariedade. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n.º. 41, jan/jun de 2013, p. 33-46.
- DAMATO, Diva Barbaro. *Edouard Glissant: poética e política*. São Paulo: Annablume / FFLCH, 1995.
- GLISSANT, Édouard. *O pensamento do tremor*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora-MG: Gallimard/Editora UFJF, 2014.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Trad. Manuela Mendonça. Porto: Sextante Editora, 2011.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Ed. Seuil, 1981.
- GLISSANT, Édouard. Le chaos-monde, l'oral et l'écrit. In: LUDWIG, Ralph. *Écrire la parole de nuit: la nouvelle littérature antillaise*. Paris: Galimard, 1994, p. 111-129.
- GOMES, Renato Cordeiro. *Todas as cidades, a cidade: literatura e experiência urbana*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBBSAWM, Eric J. *Bandidos*. 2ª. Ed. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.
- LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. 2ª. Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
- MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. 4ª. Ed. Trad. Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997.
- PINO, Claudia Consuelo Amigo, e Keila Prado COSTA. Que espaços são esses? Os "planetas-favelas" de Patrick Chamoiseau e Paulo Lins. *Revista IPOTESI*, v. 15, n.º. 2, jul/dez de 2011, p. 73-88.

PORTO, Maria Bernadette. O lugar da memória nas cartografias da distância nas Américas. In: GONZÁLEZ, Elena Palmero; COSER, Stelamaris. *Entre traços e rasuras: Intervenções da memória na escrita das Américas*. Rio de Janeiro: 7Letras / FAPERJ, 2013, p. 13-29.

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia de bolso, 2011.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SARLO, Beatriz. *Tempo presente: notas sobre a mudança de uma cultura*. Trad. Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

Artigo recebido em março de 2016.

Artigo aceito em maio de 2016.