



LUCA FAZZINI

**Cidades em trânsito: cultura, conflito
e poder no espaço atlântico da
língua portuguesa**

Tese de Doutorado

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do departamento de Letras da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade/Letras.

Orientadora: Prof^a Dr^a Eneida Leal Cunha

Rio de Janeiro

Abril de 2019



LUCA FAZZINI

**Cidades em trânsito: cultura, conflito
e poder no espaço atlântico da
língua portuguesa**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Literatura, Cultura e
Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela
Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Eneida Leal Cunha

Orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Inocência Luciano dos Santos Mata

Coorientadora

Universidade de Lisboa

Prof. Alexandre Montaury Baptista Coutinho

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Karl Erik Schollhammer

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Mário César Lugarinho

USP

Prof. Alexandre Graça Faria

UFJF

Rio de Janeiro, 26 de abril de 2019.

Todos os direitos autorais reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Luca Fazzini

Possui graduação em Literaturas Modernas pela Università degli Studi di Siena, Facoltà di Lettere e Filosofia (2012), mestrado em Estudos Comparatistas pela Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa (2014). Atualmente é doutorando na PUC-Rio (Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade). É também professor no Istituto Italiano di Cultura - Rio de Janeiro, onde ministra cursos de Língua Italiana, Literatura e Cinema. Tem experiência nas áreas da Teoria da Literatura, da Literatura Portuguesa, das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e dos Estudos Comparatistas, atuando principalmente nos seguintes temas: Literatura e Cultura Contemporânea, Representações Literárias do Espaço Urbano, Literatura e Violência, Pós-modernismo e Pós-colonial.

Ficha Catalográfica

Fazzini, Luca

Cidades em trânsito : conflito, poder e violência no espaço atlântico da língua portuguesa / Luca Fazzini ; orientadora: Eneida Leal Cunha. – 2019.

218 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2019.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Estudos comparados. 3. Violência e literatura. 4. Violência urbana. 5. Endocolonialismo. 6. Territórios de exceção. I. Cunha, Eneida Leal. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Para os meus avós



(Shadow Sites – Jananne Al-Ani)

Agradecimentos

Ao CNPq pela bolsa concedida.

À PUC-Rio, por ter sido um ambiente acolhedor, e em particular aos Professores do Departamento de Letras pelas trocas e pelo aprendizado. À equipa da secretaria do Departamento de Letras e a todos os funcionários da PUC-Rio, pela disponibilidade e pelo apoio nas inúmeras vezes que me encontrei perdido atrás de burocracias que desconhecia.

À Professora Eneida Leal Cunha pela confiança com a qual me recebeu como orientando e pelos tantos desafios lançados nesses anos de orientação, pois foi justamente desses desafios que surgiu *Cidade em trânsito*.

À Professora Inocência Mata, co-orientadora desse trabalho, referência constante que acompanha os meus caminhos acadêmicos desde o meu intercâmbio na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, quando ainda era estudante de Graduação.

Ao encontro entre as Professoras Eneida e Inocência, em 2014, pois devo a esse encontro todas as experiências e os momentos desses últimos quatro anos.

Aos Professores Renata Flavia da Silva e Silvio Renato Jorge que me permitiram participar dos encontros do Grupo de Pesquisa sobre Literaturas Africanas do NEPA, na UFF. Aos colegas do Grupo de Pesquisa, pelo ambiente agradável e alegre no qual enfrentamos as leituras.

Ao Professor Roberto Francavilla, da Università di Genova, que me permitiu compartilhar as minhas pesquisas com os seus alunos, durante seminários e congressos na Itália.

Ao Istituto Italiano di Cultura– Rio de Janeiro, à coordenação, à secretaria, aos professores e funcionários pela possibilidade de colaborar sempre de acordo com as exigências das minhas pesquisas.

Aos amigos brasileiros: os Professores Emerson da Cruz Inácio e Mário César Lugarinho pela imensa disponibilidade, pelas trocas que atravessaram essa tese, pela alegria e pelas risadas; Junior, que me recebeu em sua casa quando ainda não conhecia ninguém nesse lado do Atlântico; Akemi, Marcelo, Pedro e Salviano, colegas de percurso, no Rio e em São Paulo.

Às “peladas” nas madrugadas do Aterro do Flamengo, onde conheci uma outra cidade: a Rio de Janeiro dos imigrantes nordestinos, a Rio de Janeiro dos jovens das comunidades do Centro, que jogam futebol esperando a noite passar, pois os tiros não lhes permitem voltar em casa. Ao Daniel, Gabriel; Iugh e Serginho, que compartilharam essas experiências comigo.

Aos amigos em Lisboa, Fabio, Filipe, Joaquim, Lucy, Mino, entre outros, que continuam fazendo da capital portuguesa uma segunda casa.

Aos amigos na Itália, Alessandro, Cristina, Francesco, Francesco, Giancarlo, Luca e Niccolò. Não há distância que enfraqueça esses laços.

À minha irmã, Cristiana, gêmea também no coração.

À minha mãe, Irene, e ao meu pai, Gigi, pelo amparo e pelos sacrifícios de uma vida.

Aos meus avós, Rosaria e Luigi, filhos da guerra, da pobreza e da exploração. Eles que não sabem o que é um doutorado, que tropeçam ao pronunciar o nome em dialeto, foram os meus maiores mestres. Com eles aprendi o significado de afeto, de dignidade humana. Aprendi a reconhecer aquilo que merece ser valorizado e aprendi que é preciso lutar contra qualquer forma de opressão.

À Paulinha, por ser tudo.

Resumo

Fazzini, Luca; Cunha, Eneida Leal. **Cidades em trânsito: cultura conflito e poder no espaço atlântico da língua portuguesa**, Rio de Janeiro, 2019, 218 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese *Cidades em trânsito: cultura, conflito e poder no espaço atlântico da língua portuguesa* investiga produções literárias e cinematográficas, provenientes de países da área atlântica da língua portuguesa – Angola, Brasil, Cabo Verde e Portugal –, que encenam a realidade urbana como lugar de conflito e instigam uma leitura da violência e das relações de poder intrínsecas à vivência contemporânea, em especial a indagação da sua continuidade com o passado marcado pela exploração colonial e escravista do espaço e dos corpos. De acordo com a pluralidade dos objetos e dos contextos investigados, a abordagem comparativa que sustenta a análise do corpus propõe uma crítica que, ao conceptualizar a noção de endocolonialismo como característica da ação do poder na contemporaneidade, evidencia a complexidade e a multiplicidade das formas através das quais a violência e o racismo se inscrevem na realidade urbana, dando continuidade à subalternização dos corpos e à fragmentação hierarquizada do território, dinâmicas implementadas pelo colonialismo e pelo escravismo. À luz das diferenças intrínsecas aos contextos em análise, tendo sempre como ponto de partida as conexões que as obras constroem com o espaço urbano, após um primeiro capítulo mais enfaticamente teórico, que se debruça sobre as múltiplas relações entre poder e capital, nas outras três partes convoca-se um repertório heterógeno: as elucubrações de Giorgio Agamben sobre a stasis, isto é, a guerra civil como paradigma político, articulam-se às de Michael Foucault sobre biopoder, às de Achille Mbembe sobre necropolítica e as provenientes de vários autores sobre os afetos políticos. Tais reflexões, conjugadas às investigações pontuais acerca dos contextos urbanos do Atlântico de língua portuguesa, permitem desenhar de forma analítica a persistência da lógica colonial e escravista na contemporaneidade urbana.

Palavras-chave

Estudos Comparados; Violência e Literatura; Violência Urbana;
Endocolonialismo; Territórios de Exceção; Racismo.

Abstract

Fazzini, Luca; Cunha, Eneida Leal (Advisor). **Cities in transit**: culture, conflict and power in the Atlantic area of the Portuguese language, Rio de Janeiro, 2019, 218 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis *Cities in transit: culture, conflict and power in the Atlantic area of the Portuguese language* investigates literary and cinematographic productions from the Portuguese speaking countries of the Atlantic area- Angola, Brazil, Cape Verde and Portugal -representing urban reality as a place of conflict, stimulating a reading of violence and power relations intrinsic to the contemporary experience in the light of the many continuities with a past marked by colonial and slavery exploitation of the bodies. The comparative approach that underlies the analysis of the selected *corpus*, appropriate with the plurality of the works and contexts examined, proposes a critical essay that, in conceptualizing the notion of endo-colonialism as a characteristic of the act of power in the contemporary world, highlights the complexity and multiplicity of the ways through which violence and racism come to join the urban reality, giving continuity to the submission of bodies and to the fragmentation of the territory, dynamics which were implemented during the colonial and slavery era. In light of the intrinsic differences in each context being analysed and always considering as a starting point the many ties that literary texts build with the urban space, after the first chapter of theoretical nature, which observes the multiple relations between power and capital, the following parts making up the research convene a heterogeneous conceptual repertoire: Giorgio Agamben's considerations about the *stasis*, namely about the civil war as a political paradigm, are alternated with those of Michael Foucault on bio power, to those of Achille Mbembe on necropolitics and to the reflections of various other authors concerning political affections. These analyses, combined with detailed investigations into the urban contexts of the Portuguese-speaking Atlantic, allow us to draw an analytical account of the persistence of colonial and slavery logic in urban contemporaneity.

Keywords

Comparative Studies; Violence and Literature; Urban Violence; endo-colonialism; Territories of exception; Racism.

Riassunto

Fazzini, Luca; Cunha, Eneida Leal (Relatrice). **Città in transito**: cultura conflitto e poder nello spazio atlantico della lingua portoghese, Rio de Janeiro, 2019, 218 p. Tesi di Dottorato– Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La tesi *Città in transito: cultura, conflitto e potere nello spazio atlantico della lingua portoghese* indaga produzioni letterarie e cinematografiche provenienti dai Paesi dell'area atlantica della lingua portoghese –Angola, Brasile, Capo Verde e Portogallo – che rappresentano la realtà urbana come luogo di conflitto, stimolando una lettura della violenza e delle relazioni di potere intrinseche all'esperienza contemporanea alla luce delle tante continuità con un passato segnato dallo sfruttamento coloniale e schiavista dei corpi. L'approccio comparativo che sottostà all'analisi del *corpus* selezionato, consono alla pluralità delle opere e dei contesti interrogati, propone una critica che, nel concettualizzare la nozione di endocolonialismo come caratteristica dell'azione del potere nella contemporaneità, evidenzia la complessità e la molteplicità delle forme tramite le quali violenza e razzismo si iscrivono all'interno della realtà urbana, dando continuità alla subalternizzazione dei corpi e alla frammentazione del territorio, dinamiche implementate durante l'epoca coloniale e schiavista. Alla luce delle differenze intrinseche a ciascun contesto in analisi, considerando sempre come punto di partenza i tanti legami che le opere costruiscono con lo spazio urbano, dopo un primo capitolo di natura teorica, che osserva le multiple relazioni tra potere e capitale, le altre tre parti che compongono la ricerca convocano un repertorio concettuale eterogeneo: le considerazioni di Giorgio Agamben circa la *stasis*, ovvero riguardo alla guerra civile come paradigma politico, si articolano a quelle di Michael Foucault sul biopotere, a quelle di Achille Mbembe sulla necropolitica e alle riflessioni di vari altri autori riguardanti la gli affetti politici. Tali analisi, coniugate alle indagini puntuali circa i contesti urbani dell'Atlantico di lingua portoghese, permettono di disegnare in maniera analitica la persistenza della logica coloniale e schiavista nella contemporaneità urbana.

Parole chiave

Studi Comparati; Violenza e Letteratura; Violenza Urbana;
Endocolonialismo; Territori di Eccezione; Razzismo.

Sumário

Introdução	17
1. Poder e capital: considerações preliminares	28
2. Trânsitos urbanos: violência, poder, memória.....	48
Guerra civil e racismo como paradigmas políticos.....	48
Cidade neoliberal e conflito	64
Persistências coloniais na metrópole contemporânea	84
3. Corpos: o poder da morte	114
Cidades, corpos e violência	114
Territórios de exceção: o poder sobre a vida e o direito de matar	120
<i>Cidade de deus</i> , de Paulo Lins, e <i>Marginais</i> , de Evel Rocha: morte, terror, subversão	137
4. A cidade e os afetos	159
Prisões urbanas	159
Afetos e fugas: <i>Praça Paris</i> , de Lúcia Murat	163
Habitar espaços, construir convivências: <i>Terceiro andar</i> , de Luciana Fina	189
Escrever para além das trevas: considerações finais.....	199
Referências bibliográficas	203

Lista de figuras

Figura 1: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Crooke, Londres 1651. Frontispício primeira edição.

Figura 2: Crianças brincando na Praça Martim Moniz, Lisboa.

Figura 3: Crianças brincando na Praça Martim Moniz, Lisboa.

Figura 4: Habitação próxima ao “mercado da chapada” no bairro do Marçal, onde ainda reside uma população de descendência portuguesa.

Figura 5: Musseque do Catambor, Luanda.

Figura 6: Intervenção artística *aCerca do Espaço*.

Figura 7: A avó de Camila na Praça Paris, Rio de Janeiro, *Praça Paris* (2017).

Figura 8: Glória torturada por policiais, *Praça Paris* (2017).

Figura 9: Camila olha a favela do interior do seu apartamento, *Praça Paris* (2017)

Figura 10: Vão das escadas, *Terceiro Andar* (2016).

Figura 11: Panorâmica Lisboa, *Terceiro andar* (2016)

Figura 12: Panorâmica Lisboa, *Terceiro andar* (2016)

Figura 13: *Incipit*, *Terceiro andar* (2016)

Figura 14: Primeiro plano Fatoumata, *Terceiro andar* (2016)

Figura 15: Primeiro plano Aissato, *Terceiro andar* (2016)

Introdução

*Rèsce la lune che lu mare alluce
S'apre 'na vele nghe 'na stella ròsce
Che ppiù lentane va le recunòsce;
jè chelle che qua 'npitte chiuse sta!*

*La lune t'accumpagne
stu core sta nghe tte
[...]
Diche a lu mare furte:
“te vuie bbè prassà...
vaste che mme repurte
cchi nen se po' scurdà!”¹*

(Nuttate de luna)

As reflexões que compõem as páginas de *Cidades em trânsito: conflito, poder e violência no espaço atlântico da língua portuguesa* surgiram e foram se impondo ao longo dos trânsitos e dos deslocamentos que acompanharam a minha experiência pessoal e formação acadêmica, entre Itália, Portugal e Brasil. Nesse sentido, a tese aparece como um mosaico que foi construído ao longo do tempo por passagens em países marcados por profundas divergências, tanto no que diz respeito à realidade sócio-cultural destes quanto do ponto de vista acadêmico, onde, para além das peculiaridades em termos de sistemas universitários, subsistem distinções relevantes também nas abordagens críticas à produção artística e cultural.

Para além das óbvias dificuldades e dos esforços devidos a ter constantemente que sair de uma certa zona de conforto acadêmica, constituída por referências críticas e metodologias que se dominam, tais movimentos foram particularmente enriquecedores, pois obrigaram um questionamento constante das

¹ “Levanta-se a lua que o mar ilumina/ abre-se uma vela com uma estrela vermelha/ que mais se afasta mais a reconheço/ que a lua te acompanhe/ este coração está contigo/ [...] fala para o mar forte/ “te amo muito.../ desde que me tragas de volta/ quem nunca poderei esquecer.” Canção popular no dialeto típico do sul da região Marche, na Itália. (Tradução do autor)

próprias perspectivas teórico-epistemológicas, desafio necessário para qualquer pesquisador que pretenda pensar a contemporaneidade de forma plural.

Nesse sentido, *Cidades em trânsito: conflito, poder e violência no espaço atlântico da língua portuguesa* não encerra os caminhos, nem representa certamente um ponto de chegada, mas uma etapa relevante para, a partir das reflexões aqui expostas, pensar futuros desdobramentos e outros horizontes de análise e pesquisa.

Nas páginas desta tese, tentei, portanto, aproveitar o conhecimento, os estudos e as vivências que acompanharam os meus deslocamentos: cada uma das três realidades acadêmicas que me acolheram – ora como estudante de graduação, ora como jovem pesquisador em formação, no caso do mestrado e do doutorado –, e cada um dos três países onde vivi deixaram rastros no presente trabalho.

A Itália aparece principalmente nas construções retóricas que funcionam como *incipit* dos capítulos. Através de um poema de Giacomo Leopardi, dos filmes neorrealistas de Pier Paolo Pasolini ou de uma exposição de arte contemporânea no Museu MAXXI de Roma procurei desenhar metáforas que transmitissem a dramaticidade e a precariedade da vida nas metrópoles contemporâneas – principal objeto de estudo deste trabalho, juntamente com as dinâmicas do poder subjacentes e com as persistências na contemporaneidade das lógicas coloniais e escravistas. A escolha dessas referências foi exclusivamente afetiva.

As análises sobre o poder de Giorgio Agamben, sobre o capitalismo de Antonio Negri e as reflexões políticas de Pier Paolo Pasolini, que também habitam o texto, ofereceram prolíficas ferramentas teóricas. No entanto, esses autores não vieram para o Brasil comigo, não estavam na minha mala no momento da partida, mas os reencontrei aqui, no Rio de Janeiro. Curioso, nesse sentido, como um filósofo qual Giorgio Agamben, que figura na bibliografia de inúmeras pesquisas brasileiras e como leitura obrigatória em diversas disciplinas, tenha maior fortuna crítica no exterior do que na própria Itália. *Nemo propheta acceptus est in patria sua*. Foi justamente no Brasil, no decorrer da pesquisa, que retomei a leitura desses autores.

Aquilo que, por outro lado, me acompanhou nessa viagem, desde a época do mestrado na Universidade de Lisboa, foi o interesse pelas literaturas africanas de língua portuguesa. Na capital lusitana e em particular nos cursos ministrados pela Professora Inocência Mata, co-orientadora deste trabalho, desenvolvi as primeiras pesquisas sobre o colonialismo português na África e sobre o pós-independência. É nesse contexto que enfrentei as primeiras leituras analíticas dos romances de Pepetela, um dos autores objetos do presente estudo.

Foi sempre em Lisboa, na vivência cotidiana da antiga capital do império português, que me deparei com algumas das tensões que mais tarde iriam servir de incentivo para a formulação do projeto de pesquisa subjacente à *Cidade em trânsito*. Se a área central da capital conseguia transmitir, para um olhar estrangeiro, uma imagem de cidade multicultural razoavelmente pacífica, onde as diferenças pudessem coabitar sem gerar conflitos, o contato diário com amigos africanos e afrodescendentes moradores da periferia lisboeta – dos bairros situados na chamada Linha de Sintra ou das áreas marginalizadas do centro – impôs-me a necessidade de questionar a narrativa dominante construída sobre as persistências do luso-tropicalismo.

Ao mesmo tempo em que o contato com a realidade empírica da cidade suscitava tais interrogações, o convívio multicultural com pessoas provenientes das várias margens do atlântico português apontava para uma leitura dos conflitos intrínsecos à realidade urbana numa perspectiva que não ficasse restrita apenas às lógicas e às dinâmicas nacionais; que não colocasse Portugal como centro a partir do qual pensar os conflitos e as violências contemporâneas.

A longa duração da colonização e da escravidão redesenharam as demografias das margens atlânticas, tanto no hemisfério norte quanto no hemisfério sul do globo, enquanto, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos euro-americanos perpetraram múltiplos mecanismos de dominação e sujeição, com base na raça, que ultrapassaram cronologicamente o desmoronamento dos impérios coloniais e a abolição formal da escravidão.

De acordo com Paul Gilroy, “a cartografia desses movimentos demanda uma história descentrada e talvez excêntrica” (2012, 14). Escolher como campo de

investigação as cidades da área atlântica da língua portuguesa significou justamente recusar a hegemonia fechada de um centro para investigar as dinâmicas do poder de forma transversal, na pluralidade dos centros e das margens. Nesse sentido, o mar enquanto símbolo de fluidez e de movimentos que colocam em contato as fronteiras do atlântico contrapõe-se à solidez da terra, sobre a qual foram erigidas e continuam a ser pensadas identidades essencialistas sempre excludentes. Fazer do mar, do oceano e dos seus portos um objeto de análise significa recusar a priori construções identitárias fundamentadas na persistências de certas narrativas historicamente pensadas para reforçar relações de hegemonia e subalternidade.

Pelos movimentos marítimos, desenham-se, portanto, as rotas entre os portos de Rio de Janeiro, Lisboa, Luanda e do arquipélago de Cabo Verde, realidades atlânticas investigadas na presente tese através das produções literárias e cinematográficas inscritas nestes espaços urbanos. Acompanhando os fluxos das marés, os capítulos de *Cidade em trânsito* propõem contínuos deslocamentos entre esses portos do Atlântico. Deslocamentos que colocam no cerne do debate as violências e os conflitos inscritos na vivência cotidiana dessas cidades-portos, nas suas continuidades com o passado, pois foi justamente pelas violências colonialistas e escravistas que o capitalismo desenhou essas rotas oceânicas.

Por remeter sempre a uma imagem de movimento, a noção de trânsito se impôs como central nesta tese: foi justamente a partir da ideia de trânsito, seja enquanto passagem física, geográfica, de um lugar para um outro (*transitus, us*), seja como passagem de uma condição para outra (*transitio-onis*), que se deu a seleção do *corpus* de obras em análise. Neste sentido, após um primeiro capítulo de natureza exclusivamente teórica, o segundo reúne três obras cujo discurso sobre a cidade se produz através de movimentos urbanos e extraurbanos. Em *Passageiro do fim do dia* (2010), é justamente pelo movimento de atravessar a cidade de ônibus que Rubens Figueiredo costura as suas interrogações sobre a vivência nas metrópoles contemporâneas. Em *Lisboetas* (2004), documentário de Sérgio Tréfaut, o destaque dado às filmagens no interior de meios de transportes coletivos remete e é metafórico de uma população migrante, deslocada e em contínuo movimento. Por sua vez, no romance *Predadores* (2005), de Pepetela, é

através das passagens por uma pluralidade de personagens diferentes, provenientes de diversos contextos sociais e evidenciando maneiras plurais de habitar a cidade que o autor desenha as tensões e os conflitos inscritos no cotidiano urbano.

No terceiro capítulo, as obras em análise apontam para as transições que atingiram as realidades urbanas do Rio de Janeiro, no Brasil, e da Ilha do Sal, em Cabo Verde. O romance *Cidade de Deus* (1997), de Paulo Lins, ao acompanhar os desenvolvimentos do conjunto habitacional Cidade de Deus, na zona oeste da cidade carioca, desenha as mudanças nas violências e nos conflitos que afetaram a criminalidade urbana da metrópole, devidas ao impor-se da cocaína dentro do mercado das drogas. Também de um ponto de vista literário, o romance marca uma transição fulcral, pois em *Cidade de Deus* assiste-se à passagem, por parte daqueles “outros fantasmagóricos” (RIBEIRO, 2003, 127) da cultura brasileira – a população negra, pobre e moradora das favelas e das periferias das metrópoles brasileiras – de objetos de pesquisa artística ou acadêmica, em sujeitos políticos e literários de enunciação. Por sua vez, *Marginas* (2010), do Cabo Verdiano Evel Rocha, apresenta movimentos convergentes aos de Paulo Lins. Ao encenar o cotidiano na Ribeira Funda, bairro da cidade de Espargos, na Ilha do Sal, Evel Rocha – que nasceu justamente na Ribeira Funda – aponta para as transformações na realidade social da ilha que, devido à instauração do aeroporto internacional, tornou-se de fato destino do turismo massivo.

No último capítulo, os trânsitos geográficos dos personagens dos filmes *Praça Paris* (2017), de Lúcia Murat, e *Terceiro Andar* (2016), de Luciana Fina, articulam-se às transições e às mudanças que moldaram as realidades urbanas representadas. É o caso do centro e da área portuária do Rio de Janeiro, redesenhados pelas remoções e pelos deslocamentos forçados dos grupos populacionais mais vulneráveis que habitavam esses espaços, em sua maioria formados por negros, pobres, moradores ora dos antigos cortiços do centro da cidade, ora das favelas que dominam as encostas dos morros. E é também o caso das zonas historicamente marginalizadas do centro de Lisboa, isto é, a área urbana que vai de Praça da Figueira até o bairro Anjos, onde constantes processos de

gentrificação causaram a efetiva expulsão da parte mais vulnerável da população migrante que habitava tais lugares.

Embora o conjunto das obras aqui investigadas aponte, ora para os trânsitos urbanos e extraurbanos, ora para as transições, as passagens de uma determinada situação para outras, resolvi optar, na escolha do título, apenas para a noção de trânsito, omitindo qualquer referência à de transição.

A razão é dúplice. Em primeiro lugar porque, de um ponto de vista etimológico, a palavra trânsito permite efetivamente ambas as possibilidades: a de mudança e a de movimento. Em segundo lugar porque, de acordo com as análises de Dipesh Chakrabarty em *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (2000), a ideia de transição remeteria diretamente à perspectiva através da qual o ocidente colonialista edificou as histórias das realidades colonizadas – perspectiva que foi herdada posteriormente também pelos nacionalistas: “a maioria das histórias modernas d Terceiro Mundo são escritas dentro da proposta problemática de uma narrativa de transição, em que as temáticas principais (embora frequentemente implícitas) são as de desenvolvimento, modernização e capitalismo.”² (CHAKRABARTY, 2000, 31, tradução do autor)

A pluralidade de passados presentes nas diversas regiões do globo foi, portanto, sistematicamente silenciada e reduzida a uma narração homogênea de transição, dentro da qual o segundo termo, aquilo que vem cronologicamente depois – o moderno em relação ao tradicional, o civilizado em relação ao selvagem, o democrático e constitucional em relação ao despótico –, sempre foi considerado como melhor. Atrás desse posicionamento ideológico de tipo colonial assenta, de fato, a ideia de que as outras realidade e as outras histórias só poderiam ser pensadas enquanto cópias de um modelo: a Europa.

Recusar a noção de transição a favor da de trânsito significou, portanto, recusar as argumentações construídas em torno da passagem de um polo – momento, condição – negativo para um positivo, para uma situação melhor. Os

² *Most modern third-world histories are written within problematics posed by this transition narrative, of which the overriding (if often implicit) themes are those of development, modernization, and capitalism.* (CHAKRABARTY, 2000, 31)

trânsitos que envolvem as realidades em análise são marcados pela continuidade, pela persistência dos paradigmas coloniais e escravistas na contemporaneidade, mais do que por rupturas. Para usar a mesma expressão do escritor siciliano Tommasi de Lampedusa “se queremos que tudo permaneça como está, é preciso que tudo mude”³. (2002, 25, tradução do autor)

Além disso, rejeitar qualquer narrativa homogênea da transição significou também aprender a pensar as realidades urbanas aqui investigadas fora das dinâmicas modelo-cópia. Pensá-las a partir das diversidades intrínsecas a cada contexto, mais do que pelas semelhanças que, de forma mais ou menos violenta, colonização e globalização impuseram ao mundo atlântico e ao globo em geral.

Contudo, ressaltar as diferenças ou pelo menos não ler os processos históricos a partir de um modelo único dado a priori não significa obliterar as semelhanças, mas recusar o sistema hierárquico que coloca no topo um modelo preestabelecido – no caso, o eurocêntrico dominante – e em seguida os outros sistemas pensados enquanto cópias e hierarquicamente organizados de acordo com a fidelidade ao modelo. Ou seja, quanto mais semelhante, mais desenvolvido, mais moderno.

Essa é também a proposta de Gilles Deleuze em “Platão e o simulacro”, texto no qual o autor, ao considerar o simulacro não enquanto uma cópia degradada, mas como diferença que transborda em devir ilimitado – um “devil-louco” capaz de “introduzir a subversão nesse mundo” (DELEUZE, 2000, 255) –, recusa as limitações intrínsecas à cópia platônica perante a identidade pura do modelo.

Num plano metodológico, tal perspectiva orientou a abordagem comparativa subjacente às reflexões sobre as obras e sobre os contextos aqui analisados. Uma comparação que ao discutir as convergências que existem entre as diferenças, não sufoque a pluralidade das realidades questionadas, mas que consiga, justamente, surgir das divergências de fundo. Como afirma Deleuze:

³ *Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi* (LAMPEDUSA, 2002, 25)

há sempre uma semelhança entre séries que ressoam. Mas o problema não está aí, está antes no estatuto, na posição desta semelhança. Consideremos as duas fórmulas: “só o que se parece difere”, “somente as diferenças se parecem”. Trata-se de suas leituras do mundo, na medida em que uma nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida ao contrário a pensar a similitude e mesmo a identidade como o produto de uma disparidade de fundo. (DELEUZE, 2000, 268)

Ressaltar as diferenças intrínsecas, pensar as convergências a partir da pluralidade preliminar, significa também evidenciar o alcance e a força bruta das múltiplas formas de violência impostas a partir das viagens colonizadoras pelas margens do Atlântico. Vale lembrar, de acordo com as reflexões de Silviano Santiago em “Por que e para que viaja o europeu” – texto que, recolhendo o convite/desafio da orientadora deste trabalho, a Professora Eneida Leal Cunha, apresentei no âmbito da disciplina “Teorias da literatura e da cultura” poucas semanas após a minha primeira viagem ao Brasil – que

a colonização pela propagação da Fé e do Império é antes de mais nada a falta de respeito (e não a simples curiosidade intelectual) para com o Outro, a intolerância para com os valores do Outro. É o efeito maior do gesto narcísico europeu que queria ver a sua imagem repetida por todo o universo. Gloriosamente, a história dita universal surge com o expansionismo europeu. O Novo Mundo é apenas a ocasião para um outro espelho, é o indígena, barro para se confeccionar um duplo e semelhante. E toca violência e destruição. (SANTIAGO, 2002, 226)

A necessidade constante de pensar o Outro não apenas enquanto uma imagem repetida da Europa e dos europeus representou sem dúvida o maior desafio que enfrentei no Brasil e foi também a maior contribuição que, enquanto pesquisador, recebi no universo acadêmico brasileiro. Trata-se principalmente do olhar a partir do qual pensar e discutir as realidades do Atlântico Sul, um olhar, o meu, que obviamente continua sendo o de um europeu, mas que procura interagir com outras vivências, conhecer outras epistemologias na tentativa constante de aprender a partir do Sul e de fugir de qualquer análise que pretenda resumir o Outro ao *status* de cópia.

Nesse sentido, *Cidade em trânsito* representa um ponto de partida, pois não pretende oferecer uma leitura da contemporaneidade urbana através de outras perspectivas, mas pensá-la justamente como continuidade dos paradigmas coloniais e escravistas. Tal leitura da realidade urbana dá-se a partir de obras

literárias e cinematográficas, de acordo com aquilo que Carlo Ginzburg em *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia* define como “paradigma indiciário”, ou seja, “a capacidade de remontar, através de dados aparentemente transcuráveis, a uma realidade complexa não diretamente experimentável”⁴ (GINZBURG, 2000, 167, tradução do autor). Os romances e os filmes aqui discutidos oferecem indícios e rastros através dos quais investigar as realidades urbanas em análise.

À experiência brasileira e, em particular, às disciplinas lecionadas pela Prof.a Eneida Leal Cunha, deve-se também a investigação das dinâmicas do poder e das violências perpetradas pelo Estado à luz da noção foucaultiana de biopoder/biopolítica e do deslocamento realizado por Achille Mbembe que, em “Necropolítica” (2016), coloca justamente os contextos coloniais e as *plantations* no centro do debate, subvertendo assim a perspectiva de Michel Foucault. Mais do que o controle sobre vida, o filósofo camaronês evidencia justamente a relevância da morte e do ato de matar para os mecanismos do poder.

Cidades em trânsito costura as análises dos contextos urbanos e das obras referidas através de quatro capítulos. A ideia de um primeiro capítulo que abordasse questões preliminares sobre as articulações entre poder e capital além de uma perspectiva exclusivamente urbana surgiu durante a escrita e responde à necessidade de discutir algumas incongruências intrínsecas ao desenvolvimento capitalista e à afirmação do mercado global. Incongruências que fazem da contemporaneidade uma guerra civil permanente, “uma guerra aberta, embora denegada; [...] uma guerra total, embora camuflada” (PELBART, 2017, 4). Nesse sentido, “Poder e capital: considerações preliminares” desdobra as suas interrogações a partir de um paradoxo fundamental, ou seja, a perpetração endocolonial da violência e da exploração do corpo do Outro para além de qualquer possível abertura da norma proposta pelas dinâmicas da sociedade de consumo.

“Trânsitos urbanos: violência, poder, memória”, segundo capítulo da tese, retoma as considerações iniciais para pensar a guerra civil e o racismo como paradigmas políticos e a cidade como *locus* dos conflitos. A primeira parte do

⁴ *La capacità di risalire, da dati sperimentali apparentemente trascurabili, a una realtà complessa non sperimentabile direttamente* (GINZBURG, 2000, 167)

capítulo discute três modelos de cidades consideradas como paradigmáticas para pensar os conflitos nas metrópoles contemporâneas: a *polis* grega, a cidade representada no frontispício do *Leviatã*, de Thomas Hobbes, e o modelo de cidade colonial implantado pelos portugueses em África.

No que diz respeito à *polis* grega, as considerações servem principalmente como introdução ao tema, pois uma análise mais contundente das dinâmicas internas à *polis*, do tipo de comunidade que se estabelece dentro do seu espaço e dos mecanismos de organização social e política em torno da questão da cidadania, demandaria um envolvimento conceitual e teórico que ultrapassa os objetivos deste trabalho, apesar de ser, de fato, pertinente e instigante para futuros desdobramentos desta pesquisa. Por sua vez, a articulação entre a cidade em Thomas Hobbes e a cidade colonial foi prolífica para pensar as relações de poder nas metrópoles contemporâneas, também chamadas aqui de cidades neoliberais. Na segunda e na terceira parte desse capítulo, a partir justamente dessa perspectiva e através da análise de três obras – *Passageiro do fim do dia*, *Lisboetas* e *Predadores* – proveniente das margens do Atlântico, que fala português, a tese discute a persistência dos mecanismos coloniais e escravistas nas realidades urbanas de Angola, Brasil e Portugal.

O terceiro capítulo, “A cidade e os afetos”, coloca em primeiro plano a questão da violência e do exercício do poder sobre os corpos através do uso da força. A partir de uma reflexão sobre a atualidade urbana brasileira, sobre o extermínio da população negra perpetrado pelo poder e sobre o uso exclusivo da força militar nos chamados “territórios de exceção”, o capítulo interroga a função e a centralidade do racismo dentro das dinâmicas bio-necropolíticas – retomando aqui a expressão conceptualizada por Fátima Lima em “Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe” (2018) – que moldam a atuação do poder na contemporaneidade. Nesse capítulo, através da leitura dos romances *Cidade de Deus* e *Marginais*, propõe-se também uma comparação entre a realidade urbana do Rio de Janeiro e a da Ilha do Sal, no arquipélago de Cabo Verde.

O último capítulo, a partir de uma análise dos processos que moldaram o espaço urbano carioca e lisboeta, e através de uma investigação diacrônica das

intervenções do poder público sobre o território das cidades investigadas, pretende interrogar as relações interpessoais que se estabelecem entre alteridades. Os contatos conflituais, no Rio de Janeiro, entre uma jovem psicóloga portuguesa e sua paciente, uma mulher negra moradora do morro da Providência, propostos no filme *Praça Paris* (2017), de Lúcia Murat, assim como o encontro, em *Terceiro Andar* (2016), entre a diretora Luciana Fina e uma família guineense, no bairro lisboeta conhecido como Bairro das Colônias, tais contatos, repito, permitem de fato uma reflexão acerca do espaço urbano e do racismo institucional subjacente às intervenções do poder, que colocam no cerne do debate afetos políticos como o medo, a esperança e o desejo.

Com esses quatros capítulos, *Cidades em trânsito: conflito, poder e violência no espaço atlântico da língua portuguesa* pretende, portanto, interrogar os mecanismos do poder, questionando a persistência das lógicas coloniais e escravistas na contemporaneidade urbana. Persistências que passam pela ocupação endocolonial, pela instauração no espaço urbano de verdadeiros territórios de exceção e pela eleição do medo como afeto político que regra as relações interpessoais no espaço urbano. Medo que, através do racismo, projeta a sua sombra discriminatória sobre o corpo negro.

1

Poder e capital: considerações preliminares

*Vigário Geral
 Lucas
 Cordovil
 Brás de Pina
 Penha Circular
 Estação da Penha
 Olaria
 Ramos
 Bom Sucesso
 Carlos Chagas
 Triagem, Mauá
 Trem sujo da Leopoldina
 Correndo correndo
 Parece dizer
 Tem gente com fome
 Tem gente com Fome
 Tem gente com Fome*

(Tem gente com fome, Solano Trinidad)

Nos desertos do norte da África e do Oriente Médio, assim como nas cristas das montanhas europeias, sufocada de areia ou fustigada pelo vento gélido, a flor da giesta abre as suas pétalas amarelas à precariedade da vida. Resistente, consegue florescer também em um dos lugares mais hostis e ásperos, como as ladeiras dos vulcões onde, entre pedras e magma já sólido, as frágeis mas ainda pertinazes raízes encontram amparo e sustento.

A imagem desse arbusto esbelto e humilde, casmurro e elegante quando se veste de flores e botões, amarrado nas sólidas rochas das montanhas ou na areia macia dos desertos, faz recordar os nossos passos incertos, o nosso apego aos mais variados desejos e sonhos, as tantas lutas diárias que a humanidade enfrenta para viver e sobreviver num ambiente tão avesso como o das metrópoles contemporâneas. Precária como uma giesta nas cristas dos vulcões, a existência

humana cultiva a si mesma entre alcatrão e cimento, em subúrbios degradados ou em luxuosos bairros, onde reina a máquina pulsante do poder e do capital. Poder e capital, ou melhor, o poder do capital: um magma incendiário que nas suas explosões destruidoras petrifica a vida, prende os desejos e homogeneíza os corpos, como as eternas e humanas estátuas de Pompeia e Herculano.

Nas faldas do vulcão Vesúvio, pouco ao sul de Nápoles e Herculano, em Torre Del Greco, encontrou abrigo o poeta e filósofo oitocentista Giacomo Leopardi. Originário de Recanati, uma modesta cidadezinha no interior do então Estado Pontifício, Leopardi mudou-se para o sul da Itália à procura de um clima mais ameno que lhe permitisse cuidar da sua débil saúde. Foi então, olhando as ladeiras escuras do Vesúvio, que as giestas que compunham a paisagem vulcânica transformaram-se em uma sublime metáfora poética da condição humana, perante o olhar sensível de Leopardi.

O poema, escrito em 1836, conserva em si os pilares do pensamento leopardiano: à solidão e aspereza dos lugares, o poeta contrapõe o perfume das giestas, como a vida que luta perante as forças opressoras da natureza, vista por Leopardi como uma mãe inclemente. A flor, frágil quanto à humanidade, nunca poderá resistir perante a destruição da erupção vulcânica, mas apesar disso combate firmemente à escassez da sua condição, aceitando com dignidade a hora do seu fim:

E tu, complacente giesta,
 Que de bosques perfumados
 Estes campos desataviados enfeitas,
 Também tu logo à cruel pujança
 Sucumbirás do subterrâneo fogo,
 Que, voltando ao lugar
 Já conhecido, espalhará sua ávida orla
 Sobre tuas suaves floradas. E baixarás
 Ante a força mortal não renitente
 Tua cabeça inocente:
 Não porém curvada até essa hora em vão
 Covardemente suplicando perante
 O futuro opressor; mas não erguida
 Com insensato orgulho às estrelas,
 Nem no deserto, onde
 A sede e os natalícios
 Não por querer mas por sorte tiveste;
 Porém mais sábia, e tão
 Menos imperfeita que o homem, quanto as frágeis

Gerações tuas não julgaste
 Feitas pelo acaso ou por ti mesma imortais.
 (LEOPARDI, 2005, 8)

Nos versos de Leopardi, pode-se ler uma profunda crítica ao pensamento e à atualidade a ele contemporânea: “Aqui observa e mira-te a ti mesmo,/ Século soberbo e tolo” (LEOPARDI, 2005, 8). Para o poeta, contrariamente à giesta que compartilha com a humanidade a mesma condição precária, para não aceitar a própria fragilidade e finitude, num constante ato de soberbia, os homens preferem acreditar em doutrinas romântico-espirituais, idealistas ou católicas. Nesse sentido, a epígrafe religiosa que abre o poema, “e os homens amaram mais as trevas do que a luz”, do evangelho de João, dever-se-ia ler através dos filtros da ironia. Uma ironia amarga e distópica que subverte por completo o sentido religioso: se na tradição cristã a luz (do grego *phōn*, que tem a mesma raiz do verbo *phainō*, mostrar/tornar claro) indicaria a palavra divina, que esclarece a compreensão do mundo para uma humanidade perdida, para o ateu Leopardi a luz seria a razão, que permitiria aos homens alcançar a verdade através do conhecimento (*phainō*) enquanto as trevas representariam a confiança e a fé no irracional.

A metáfora da luz foi amplamente explorada também por pensadores e artistas contemporâneos para refletir e para representar o espaço metropolitano e a espetacularização da vida na sociedade de consumo. O excesso de luz, isto é, a luz dos holofotes, das vitrines, dos *shopping centers* – que querem impor “ordem, clareza, limpeza, segurança” (SARLO, 2014, 10) à desordem “diabólica” que marca a experiência urbana –, tornar-se-ia uma marca da contemporaneidade. Uma característica que, se por um lado poderia oferecer visibilidade, iluminar as subjetividades ofuscadas pelo lado mais sombrio da modernidade ocidental, por outro lado provoca o efeito de confundir, anestésiar, deixar desorientados, como perante um forte raio de luz em pleno rosto.

No seu livro *A sobrevivência dos vaga-lumes* (2011), o historiador da arte francês Georges Didi-Huberman reflete acerca do contemporâneo a partir justamente da metáfora da luz. Nele, e em particular no primeiro capítulo, chamado “Infernos”, Didi-Huberman questiona a pasoliniana morte dos vagalumes através de um *excursus* dentro da própria imagem dos vagalumes (*le*

luciole em italiano) usada por Pasolini como metáfora poética da revolução antropológica operada na Itália pelas dinâmicas capitalistas da sociedade de consumo. O passeio traçado por Didi Huberman dentro dessa imagem pode ser dividido em duas etapas fundamentais. Um primeiro momento diz respeito ao aparecer dos vagalumes em Pasolini: aquilo que eles representam e qual seria o significado metafórico que essas figuras conservam.

Didi Huberman, em uma espécie de arqueologia do pensamento de Pasolini, irá buscá-los primeiramente na juventude do poeta, na sua vivência dentro do contexto bélico e belicista da Itália fascista e nas leituras da *Comedia* de Dante de um ainda jovem estudioso de literatura na Universidade de Bologna. De fato, nessas primeiras leituras do poema – que anos mais tarde se transformarão em excelentes textos de crítica literária como são, entre outros, os ensaios “Intervento sul discorso libero indiretto” (PASOLINI, 2015, 85-109), e, sobretudo “La volontà di Dante a essere poeta” (PASOLINI, 2015, 109-121)–, é possível vislumbrar muito dos futuros interesses de Pasolini.

Ele [Pasolini] relê A Divina Comédia com novo olhar: menos pela perfeição composicional do grande poema que por sua labiríntica variedade; menos pela beleza e pela unidade de sua língua que pela exuberância de suas formas de expressão, de seus apelos aos dialetos, aos jargões, aos jogos de palavras, às bifurcações; menos por sua imaginação das entidades celestes que por sua descrição das coisas terrestres e paixões humanas. Menos, então, por sua grande luce que por seus inumeráveis e erráticos *luciole*. (DIDI-HUBERMANN, 2011, 14-15)

Ao lado desse interesse de estudioso pela escrita da realidade, pela *mimesis*, Pasolini vive em primeira pessoa a experiência da Itália fascista. Embora aparentemente afastado da atividade política, ele testemunha a retórica magníloqua da ditadura de Mussolini, o seu desprezo pelo povo, a sua violenta ambição totalitária nunca alcançada por completo e a sua tremenda repressão. Dentro dessa experiência pessoal que Pasolini faz, Didi-Huberman ressalta uma carta escrita ao amigo Franco Farolfi entre 31 de Janeiro e 1º de fevereiro de 1941, significativa para pensar os futuros desdobramentos do pensamento de Pasolini. Num fragmento, citado por Didi-Huberman, lê-se:

A amizade é uma coisa belíssima. Na noite da qual te falo, jantamos em Paderno e, em seguida, na escuridão sem lua, subimos até Pieve del Pino, vimos uma quantidade imensa de vagalumes [...]. Pensei então no quanto é bela a

amizade, e as reuniões dos rapazes de vinte anos, que riem com suas máscaras vozes inocentes e não se preocupam com o mundo a sua volta, continuam vivendo, preenchendo a noite com seus gritos [...]. Sua impetuosidade viril nunca fica mais evidente e inquietante do que quando eles parecem ter voltado a serem crianças inocentes, porque em seus corpos permanece sempre presente sua juventude total, alegre. [...] Assim estávamos, naquela noite; escalamos em seguida os flancos das colinas, [...]. De lá, viam-se claramente dois projetores muito distantes, muito ferozes, olhos mecânicos aos quais era impossível escapar, e então fomos tomados pelo terror de sermos descobertos; [...], fugimos deitados, escorregando pela crista da colina. Encontramos então uma outra clareira coberta de relva [...]; nós nos deitamos lá, enrolados em nossos cobertores e, conversando agradavelmente, ouvíamos o vento soprar com força no bosque, [...]. Aos primeiros clarões do dia (que são uma coisa indizivelmente bela), bebemos as últimas gotas de vinho de nossas garrafas. O sol parecia uma pérola verde. Eu me despi e dancei em honra da luz. (PASOLINI, 1986, p.36 *apud* DIDI-HUBERMAN, 2011, 19-20)

A juventude apresentada nessa carta de 1941, nesse fragmento, é uma juventude viva, total, alegre, que preenche a noite com as suas gargalhadas, para retomar as palavras de Pasolini. No meio das trevas, da escuridão da ditadura, ainda se pode ser inconsciente, eludir o olho mecânico dos ferozes projetores da repressão fascista, para se despir e dançar em honra da luz. Embora num movimento contínuo de fuga, é ainda possível ser outro, ser diverso, não querer se encaixar dentro do modelo monumental e violento imposto pela ditadura. Brilhar igual a flébil luz dos vagalumes nas noites campestres. Como dirá Pasolini num artigo de 1973 “o fascismo propunha um modelo reacionário e monumental, mas que permanecia letra morta. As várias culturas particulares (camponesas, subproletárias, operárias) continuavam imperturbavelmente a conformar-se a seus antigos modelos.” (PASOLINI, 1990, 57)

O segundo momento, a segunda etapa do pensamento pasoliniano apresentada por Didi Huberman é justamente o da morte dos vagalumes e das suas consequências apocalípticas. No seu famoso artigo dos vagalumes, publicado em 1975 em *Il corriere della sera* com o título “Il vouto del potere in Italia”, Pasolini coloca, a partir de meados da década de sessenta, aquilo que ele considera ser uma virada de época. A partir desses anos e através da assim chamada “revolução das infraestruturas” e, principalmente, da “revolução do sistema de informação”, ou seja, através da grande mídia (PASOLINI, 1990, 116-124), o poder – sem rosto e sem corpo por não ser mais referente a uma figura política ou a um partido mas pertencente ao capital transnacional, – conseguiu de fato impulsionar uma mudança silenciosa, disfarçada porém totalmente radical nos italianos.

Em diferentes ocasiões Pasolini refere-se a essa mudança radical chamando-a de “revolução antropológica” ou até de “genocídio”. Citando o próprio Pasolini: “considero que a destruição e a substituição de valores na sociedade italiana de hoje levam, mesmo sem carnificinas e fuzilamentos de massa, à supressão de largas faixas da sociedade”. (PASOLINI, 1990, 109-110)

Os alvos principais dessa mudança, dessa supressão, são as classes populares, o subproletariado urbano e campesino antigamente diferenciado em termos regionais. Citando sempre Pasolini em “Meu «Accattone» na TV após o genocídio”, artigo publicado pela primeira vez na coletânea *Lettere Luterane* (1991):

Em 1961, os burgueses viam no subproletariado o mal, exatamente como os racistas americanos o viam no universo negro. E, aliás, os subproletários eram então «negros» para todos os efeitos. Sua «cultura» – uma «cultura particularista» no seio de uma cultura mais vasta e também particularista por sua vez: a do mundo camponês meridional – conferia aos subproletários romanos não só uma série de «traços» psicológicos originais, como «traços» físicos indubitavelmente próprios. (PASOLINI, 1990, 139)

Após a “revolução antropológica”, o modelo imposto pela sociedade de consumo, que tinha na televisão o seu principal instrumento de propaganda, conseguiu homogeneizar toda a diversidade dentro do modelo único da burguesia. Os efeitos são assim visíveis tanto no plano “estético”, pois se tornou impossível distinguir um proletário de um burguês, um fascista de um antifascista (PASOLINI, 1990, 37-45), quanto no plano da linguagem: os vários dialetos locais que conservavam uma expressividade riquíssima – nos provérbios, nas gírias, nas tantas marcas típicas de uma tradição exclusivamente oral–, frutos de uma outra história, diferente em relação ao desenvolvimento burguês, foram aos poucos substituídos por uma linguagem técnica e tecnicizante, o italiano estéril e funcional da burguesia.

Dentro dessa mudança, o subproletariado vive como numa constante repressão que, embora não seja a truculência imposta pelo fascismo e pela continuidade democrática, apresenta-se igualmente violenta, pois se direciona aos desejos envolvendo até a própria poética expressividade, na palavra e na linguagem do corpo:

O modelo agora posto ali pela classe dominante bloqueou-os linguisticamente: em Roma, por exemplo, não se é mais capaz de inventar, caiu-se numa espécie de neurose afásica; ou se fala uma língua falsa, que desconhece dificuldades e resistências, como se tudo fosse facilmente falável – se fala como se escreve nos livros –, ou então se chega à pura e simples afasia no sentido clínico da palavra; se é incapaz de inventar metáforas e movimentos linguísticos verdadeiros, quase se geme, ou se dá trancos e risadinhas sarcásticas, sem que se saiba dizer mais nada. (PASOLINI, 1990, 112)

Como efeito disso, aquela vitalidade, os risos viris e inconscientes que o jovem Pasolini tanto admirava nos outros jovens são apenas uma vaga lembrança. Os jovens de hoje, vítimas e ao mesmo tempo culpados, são jovens infelizes, jovens nascidos já mortos, como se lê nos primeiros capítulos das *Lettere Luterane* (1991). Culpados porque perante o genocídio, perante a impossibilidade de eludir e fugir da repressão sistêmica do poder, a inocência torna-se um crime inaceitável e por isso só pode ser condenada. Essa é, como lembra Didi-Hubermann, a condenação de Ninetto Diavoli em *A sequência da flor de papel*, de 1968:

A inocência é um erro, a inocência é uma falta, compreendes? E os inocentes serão condenados, pois não têm mais o direito de sê-lo. Eu não posso perdoar aquele que atravessa com o olhar feliz do inocente as injustiças e as guerras, os horrores e o sangue. Há milhares de inocentes como tu através do mundo que preferem se apagar da história ao invés de perderem sua inocência. E eu devo fazê-los morrer, mesmo sabendo que eles não podem agir de outra forma, devo amaldiçoá-los como a figueira e fazê-los morrer, morrer, morrer. (PASOLINI, 1968, *apud* DIDI-HUBERMAN, 2011, 23)

As análises de Pier Paolo nunca foram recebidas por consensos unânimes, tendo, aliás, suscitado profundas críticas provenientes tanto do mundo político quanto do universo dos intelectuais. Enquanto os ambientes ligados ao Partido Comunista Italiano culpavam o poeta por, supostamente, “idealizar” e “mitificar” as classes populares, a intelectualidade da época nunca lhe perdoou pela proximidade com estas. Como relata Piergiorgio Bellocchio na sua monumental introdução à obra pasoliniana que abre os dois volumes dedicados aos ensaios políticos e sobre a sociedade, muitas das críticas assentavam no fato de as análises do poeta surgirem mais pelo contato cotidiano com as realidades por ele investigadas do que de um estudo analítico (BELLOCCHIO, 1999, XXIII-XXXIX). Em síntese, culpava-se o poeta de ter poucas leituras prévias.

Privilegiar o momento intelectual, a *leopardiana* luz da razão à experiência sensorial, à observação e ao contato com os corpos, os movimentos, os diferentes linguajares, pertence à tradição ocidental e sustentou a subalternização de tantas culturas não europeias. No entanto, Pasolini subverte conscientemente tal relação e, na euforia italiana do *boom* econômico como uma voz dissonante, vislumbra o trauma da perda, da morte: a imposição totalitária do modelo hedonista da sociedade de consumo operado pela afirmação do mercado global:

de fato, nem o grande país que estava se formando dentro do país – isto é, a massa operaria e camponesa organizada pelo PCI [Partido Comunista Italiano] – nem os intelectuais mais avançados e críticos tinham percebido que “os pirilampos estavam desaparecendo”. Mantinham-se bem informados pela sociologia (que naqueles anos tinha provocado a crise do método de análise marxista), mas eram informações ainda não vividas, essencialmente formais. Ninguém podia supor a realidade histórica que iria ser o futuro imediato, nem identificar aquilo que então se chama de “bem-estar” com o “desenvolvimento” que, pela primeira vez na Itália, realizaria plenamente o “genocídio” de que Marx falava no Manifesto. [...] Não estamos mais, como todos sabem, diante de “novos tempos”, mas sim de uma nova época da história humana: daquela história humana cujos compassos são milenares. Era impossível que os italianos reagissem de modo pior a esse trauma histórico. Em poucos anos tornaram-se (especialmente no centro-sul) um povo degenerado ridículo, monstruoso, criminoso. Basta sair à rua para perceber isso. Mas, naturalmente, para perceber as mudanças das pessoas é preciso amá-las. Eu, infelizmente, amava esse povo italiano: tanto fora dos esquemas de poder (e até em desesperada oposição a eles) como fora dos esquemas populistas e humanitários. Tratava-se de um amor real, enraizado no meu modo de ser. Vi pois “com os meus sentidos” os comportamentos impostos pelo poder de consumo recriar e deformar a consciência do povo italiano a um ponto de irreversível degradação. (PASOLINI, 1990, 119-120)

A visão de Pasolini, que aponta para a atuação do poder disciplinar sobre os corpos e para uma política que exercita sua ação sobre a vida, ao considerar a homogeneização cultural e o genocídio das culturas particulares como consequência da afirmação da sociedade de consumo, pode parecer, num primeiro momento, estar em oposição às perspectivas oferecidas por alguns dos pensadores ligados à conceitualização do pós-modernismo e do mercado global.

É o caso, entre outros, de Antonio Negri e Michael Hardt que em *Império* (2000), ao desenhar uma ideia de “soberania pós-moderna capaz de governar a

acumulação de capital na era da financeirização”⁵ (ZARU, 2016, 148, tradução do autor), sublinham como a “ideologia do mercado mundial” (NEGRI, HARDT, 2000, 168) comportaria uma contínua abertura em relação ao Outro para gerar lucro a partir da diferença. Dessa forma, o mercado mundial determinaria e estabeleceria autênticas “políticas da diferença”:

Populações cada vez mais híbridas e diferenciadas apresentam um numero prolífico de “mercados alvos” que podem ser alcançados com estratégias específicas de marketing [...]. O marketing pós-moderno reconhece a diferença de cada mercadoria e de cada segmento da população, elaborando suas estratégias apropriadamente. Toda diferença é uma oportunidade. [...] As grandes corporações transnacionais que ficam escarranchadas em fronteiras nacionais e ligam o sistema global são, elas próprias, internamente muito mais diversas e fluidas do ponto de vista cultural do que as corporações modernas paroquiais de anos passados. Os gurus contemporâneos da cultura corporativa, contratados pela administração como consultores e planejadores de estratégias, pregam a eficiência e a lucratividade da diversidade e do multiculturalismo dentro das corporações. Quando se examina mais de perto a ideologia dos Estados Unidos corporativos (e, num grau menor mas ainda significativo, a prática dos Estados Unidos corporativos), fica claro que as corporações não operam simplesmente excluindo o Outro racializado e/ou masculinizado-feminilizado. Na realidade, as velhas formas modernistas de teoria racista e sexista são inimigas explícitas dessa nova cultura corporativa. As corporações procuram incluir a diferença dentro dos seus domínios, e com isso visam maximizar a criatividade, a liberdade de ação e a diversidade no local de trabalho. Pessoas de todas as raças, de ambos os sexos e de todas as orientações sexuais devem, potencialmente, ser incluídas na corporação (NEGRI, HARDT, 2000, 170-171)

A estrita ligação entre o capital e a cultura foi amplamente investigada, em uma perspectiva marxista revisitada, também e sobretudo por Fredric Jameson (1993) e David Harvey (2010) – autores cujas reflexões se encontram nas entrelinhas de *Império*. Para ambos, o pressuposto é que, para entender as dinâmicas do capitalismo na sua fase de expansão máxima, seria necessária uma atenta análise das dinâmicas e dos processos culturais. Afinal, a lógica que permeia o capitalismo na sua fase de expansão máxima seria justamente cultural. Qualquer corpo, qualquer subjetividade seria rendável e o mercado necessita conjugar-se de acordo com tais diferenças para poder explorá-las, apresentando-lhes não apenas produtos adequados para as mais variadas exigências, mas a possibilidade de um estilo de vida próprio, de poder moldar o próprio corpo de

⁵ *Sovranità postmoderna in grado di governare l'accumulazione di capitale nell'era della finanziarizzazione* (ZARU, 2016, 148)

acordo com as perspectivas desenhadas para o indivíduo, pelo mercado, através da indústria cultural.

Nesse sentido, é significativa a indagação desenvolvida por Vladimir Safatle (2016) sobre as publicidades na década de noventa. Com a pluralidade dos padrões propostos por Calvin Klein, que apostou na estética *heroin chic* do corpo doente, pela multiracialidade da Benetton, pelo corpo como “interface de conexão reconfigurável a qualquer momento” (SAFATLE, 2016, 152) da PlayStation, pela sexualidade ambivalente do corpo andrógino proposto por Versace, estar-se-ia perante não apenas da construção de nichos de mercado capazes de atrair e estimular, através de processos de identificação, corpos diferentes, mas também e, sobretudo, da necessidade de construir identidades flexíveis que possam – queiram e desejem – ser constantemente reconfiguradas:

Estaríamos agora diante de uma indústria cultural que incita a reconfiguração contínua e a construção performativa de identidades. Na verdade, o setor mais avançado da cultura do consumo não forneceria mais para o Eu a positividade de modelos estáticos de identificação. Ele forneceria apenas a forma vazia da reconfiguração contínua de si que parece aceitar, dissolver e passar por todos os conteúdos. Isso poderia nos explicar por que teríamos cada vez menos a necessidade de padrões claros de conformação do corpo e ideias sociais. (SAFATLE, 2016, 149)

Como pensar então, dentro dessa “política da diferença”, o trabalho sobre a vida, um trabalho que prevê a morte do Outro, isto é, seu genocídio, operado pelo capital através da imposição do modelo burguês da sociedade de consumo, criticado com veemência por Pasolini com a metáfora do desaparecimento dos vagalumes? Como pensar tais dinâmicas, como o cultivo da diferença em função do mercado, dentro dos tantos conflitos que afetam a experiência urbana contemporânea?

Assim como Pier Paolo Pasolini, que denunciava a guerra contra as culturas particulares na Itália da década de sessenta cujo fim seria a homogeneização da população dentro do território nacional em favor da instauração e fortalecimento do modelo criado pelo hedonismo da sociedade de consumo, em *Guerre et Capital* (2016) Éric Alliez e Maurizio Lazzarato alertam sobre o fato de ser a guerra permanente contra as minorias uma característica da política e da economia na contemporaneidade. Uma guerra diferente em relação às

guerras tradicionais entre Estados-Nações, um conflito que, por ter como alvo justamente a população, remete para as guerras coloniais: travadas por forças desiguais, dentro das fronteiras nacionais e tendo como alvo principal a população civil, tema brilhantemente desenhado por Alliez e Lazzarato no capítulo "Généalogie coloniale des disciplines de la biopolitique".

A guerra desterritorializada não é de forma alguma uma guerra inter-estatal, mas uma sequência ininterrupta de guerras múltiplas contra as populações, pondo definitivamente a "governamentalidade" ao lado da "governance", numa empresa comum de negação das guerras civis globais. São as divisões que projetam as guerras no interior da população, a ponto de se tornarem o conteúdo real da biopolítica, que governam e que permitem governar. Uma governamentalidade biopolítica da guerra como distribuição diferencial da precariedade e da norma da "vida cotidiana". [...] Escandindo as divisões, acentuando as polarizações de todas as sociedades capitalistas, a economia da dívida transforma a "guerra civil mundial" (Schmitt, Arendt) num emaranhado de guerras civis: guerras de classe, guerras neocoloniais contra as minorias, guerras contra as mulheres, guerras de subjetividade. A matriz dessas guerras civis é a guerra colonial. Esta última nunca foi uma guerra entre Estados, mas, essencialmente, uma guerra dentro e contra a população, onde as distinções entre paz e guerra, entre combatentes e não-combatentes, entre a economia, a política e as forças armadas nunca ocorreram. A guerra colonial dentro e contra as populações é o modelo de guerra que o Capital financeiro desencadeou a partir dos anos 1970, em nome de um neoliberalismo de combate.⁶ (ALLIEZ, LAZZARATO, 2016, 28-29, tradução do autor)

A ciência e a tecnologia desenvolvem um papel-chave nesses embates, nessa situação de guerra civil permanente. Capital concreto e também simbólico do racionalismo científico ocidental, frutos da "luz da razão", serviram tanto para a construção de "novas gerações do capital constante"⁷ (ALLIEZ, LAZZARATO, 2016, 23, tradução do autor), quanto como instrumentos de dominação. Instrumentos esses constantemente aperfeiçoados para alcançar uma maior

⁶ *La guerre déterritorisée n'est plus du tout la guerre interétatique, mais une suite ininterrompue de guerres multiples contre les populations, renvoyant définitivement la «gouvernementalité» du côté de la gouvernance dans une entreprise commune de déni des guerres civiles globales. Ce qu'on gouverne et ce qui permet de gouverner, ce sont des divisions qui projettent les guerres au sein de la population au rang de contenu réel de la biopolitique. Une gouvernamentalité biopolitique de guerre comme distribution différentielle de la précarité et norme de la «vie quotidienne». [...] Creusant les divisions, accentuant les polarisations de toutes les sociétés capitalistes, l'économie de la dette transforme la «guerre civile mondiale» (Schmitt, Arendt) en une imbrication de guerres civiles: guerres de classe, guerres néocoloniales contre les «minorités», guerres contre les femmes, guerres de subjectivité. La matrice de ces guerres civiles est la guerre coloniale. Cette dernière n'a jamais été une guerre entre États, mais, par essence, une guerre dans et contre la population, où les distinctions entre paix et guerre, entre combattants et non-combattants, entre l'économique, le politique et le militaire n'ont jamais eu cours. La guerre coloniale dans et contre les populations est le modèle de guerre que le Capital financier a déclenchée à partir des années 1970, au nom d'un néo libéralisme de combat.* (ALLIEZ, LAZZARATO, 2016, 28-29)

⁷ *nouvelles générations du capital constant.* (ALLIEZ, LAZZARATO, 2014, 23)

eficiência, como no caso do recente desenvolvimento de *drones* com armas de fogo que podem atirar enquanto sobrevoam regiões em conflito, ou como as câmeras de vigilância com reconhecimento facial cujos bancos de dados permitem armazenar milhares de fotos.

Por sua vez, o Estado também desenvolve um papel central nos conflitos internos ao capitalismo. Érik Alliez e Maurizio Lazzarato, numa reflexão que tangencia a de Michel Foucault ao afirmar que a política é a continuação da guerra por outros meios (FOUCAULT, 2005, 3-27), uma completa inversão do aforisma de Carl Von Clausewitz, sublinham como dentro do modelo capitalista a economia se coloca de fato como um desses meios através dos quais se perpetuam os conflitos. Meios que passam obrigatoriamente pelo poder dos Estados. Nesse sentido, a acumulação contínua de capital e a soberania dos Estados estariam estritamente vinculados e alimentar-se-iam constantemente:

A acumulação e o monopólio dos títulos de propriedade pelo Capital e a acumulação e monopólio da força pelo Estado se alimentam entre si. Sem o exercício da guerra no exterior, e sem o exercício da guerra civil pelo Estado no interior das fronteiras, jamais o capital poderia ter se constituído. E vice-versa: sem a captura da valorização da riqueza operada pelo capital, jamais o Estado teria conseguido exercer as suas funções administrativa, jurídica, de governamentalidade, nem organizar os exércitos com um poder cada vez maior.⁸ (ALLIEZ, LAZZARATO, 2016, 19, Tradução do autor)

As vítimas de tais conflitos internos, da guerra civil dentro das fronteiras dos Estados, são os estrangeiros, os imigrantes, os pobres que habitam as periferias das metrópoles e do mundo contemporâneo, as mulheres, cuja autonomia dentro da sociedade e dentro do mercado de trabalho continua sendo golpeada por políticas propositadamente excludentes, e a população LGBTQ+, sujeita a uma série de retrocessos nos seus direitos civis:

Do lado do poder, para melhor alastrar o fogo das suas políticas econômicas predatórias, o neoliberalismo promove uma pós-democracia autoritária e policialesca, gerida por técnicos do mercado, ao mesmo tempo que as novas direitas declaram guerra ao estrangeiro, ao imigrante, ao muçulmano e às

⁸ *L'accumulation et le monopole des titres de propriété par le Capital, et l'accumulation et le monopole de la force par l'État se nourrissent réciproquement. Sans l'exercice de la guerre à l'extérieur, et sans l'exercice de la guerre civile par l'État à l'intérieur des frontières, jamais le capital n'aurait pu se constituer. Et inversement: sans la capture et la valorisation de la richesse opérée par le capital, jamais l'État n'aurait pu exercer ses fonctions administrative, juridique, de gouvernamentalité, ni organiser des armées d'une puissance toujours croissante* (ALLIEZ, LAZZARATO, 2016, 19)

camadas mais pobres, para o proveito exclusivo das direitas extremas “desdiabolizadas”. São estas últimas que voltam a se instalar no terreno das guerras civis que elas conseguem subjetivar por meio do recomeço de uma guerra racial de classe. A hegemonia neofascista sobre os processos de subjetivação ainda é confirmada pela retomada da guerra contra a autonomia das mulheres e dos devires-menores da sexualidade (na França, a frente conservadora *La Manif pour tous*), como uma extensão do domínio endocolonial da guerra civil.⁹ (ALLIEZ, LAZZARATO, 2016, 14, tradução do autor)

A noção de endocolonialismo aparece como relevante para pensar as dinâmicas do poder dentro dos conflitos permanentes na contemporaneidade. Se o colonialismo se constrói através de um movimento orientado para fora que se desenvolve em processos de ocupação de territórios exteriores às metrópoles por parte de potências estrangeiras ocidentais, pela exportação e imposição violenta de um modelo cultural exógeno e pela negação e aniquilamento dos valores dos nativos – que articula-se ao sistemático trabalho da morte, de destruição dos corpos – o prefixo “endo”, do grego *éndon* (ἔνδον), movimento para dentro, para o interior, remete a uma série de significados aparentemente paradoxais quando conjugados com a palavra colonialismo, pois estaria apontando para uma dinâmica oposta à do colonial.

Como substantivo masculino e neutro, o termo *éndon* refere-se respectivamente aos habitantes da casa e aos objetos do interior de uma casa. Como advérbio, a palavra grega pode ser traduzida como “dentro”, “no interior de”, comumente usado para se referir ao interior de uma casa ou da pátria. O endocolonialismo seria assim um colonialismo interno, que se efetiva dentro das fronteiras nacionais, sem prever a priori nenhum movimento voltado para fora.

No entanto, se considerarmos, de acordo com Antonio Negri e Michael Hardt (2000), que a instauração do modelo ocidental capitalista da sociedade de consumo alcançou uma escada mundial e que com a exceção de alguns contextos

⁹ *le néolibéralisme, pour mieux pousser les feux de ses politiques économiques prédatrices, promeut une postdémocratie autoritaire et policière gérée par les techniciens du marché, tandis que les nouvelles droites (ou «!droites fortes!») déclarent la guerre à l'étranger, à l'immigré, au musulman et aux underclass au seul profit des extrêmes-droites «dédiabolisées». C'est à celles-ci qu'il revient de s'installer ouvertement sur le terrain des guerres civiles qu'elles subjectivent en relançant une guerre raciale de classe. L'hégémonie néofasciste sur les processus de subjectivation est encore confirmée par la reprise de la guerre contre l'autonomie des femmes et les devenirs-mineur de la sexualité (en France, la «Manif pour tous») comme extension du domaine endocolonial de la guerre civile.* (ALLIEZ, LAZZARATO, 2016, 14)

particulares porém emblemáticos de ocupação militar contemporânea, como o caso da Palestina, a dominação sobre Outros se dá principalmente por dinâmicas internas aos próprios países, através das armas fornecidas pela política, pela economia e pelo monopólio do uso da força. A noção de endocolonialismo ultrapassaria, então, o seu paradoxo etimológico ganhando, por sua vez, a maior relevância. Enquanto as tantas guerras de ocupação e conquista que marcaram a época colonial foram substituídas pela ação exploratória dos próprios governantes em favor do mercado num *continuum* entre guerra, economia e política, no interior de cada país assiste-se à fragmentação da população e ao genocídio sistemático dos “indesejáveis” num jogo ininterrupto de inclusão e exclusão.

Nesse sentido, é interessante a perspectiva proposta por Maura Corcini Lopes nos seus artigos “Inclusão como prática política de governabilidade” (2009) e “Norma, inclusão e governamentalidade neoliberal” (2011), segundo a qual exclusão e inclusão não seriam dois opostos mas apenas duas faces de uma mesma moeda – daí o conceito de in/exclusão, proveniente das reflexões desenvolvidas pelo Grupo de Estudo e Pesquisa em Inclusão (GEPI/CNPq/UNISINOS), para tentar descrever tal concomitância. Para a autora, que tece as suas análises a partir do contexto brasileiro, um *excursus* diacrônico dentro dos usos políticos do termo exclusão permitiria definir a condição de estar excluído como a de quem está sendo ignorado pelo Estado. Haveria, segundo Lopes, uma falta de conhecimento por parte dos poderes locais sobre uma parcela significativa da população que, justamente por causa disso, permaneceu numa condição de não existência para o Estado. Ao lado desses excluídos, há também todos aqueles indivíduos chamados por Lopes de “desfiliados” ou “expurgados”, ou seja, sujeitos que vivem “sob condições históricas de miséria e discriminação negativa” (LOPES, 2011, 287) evidenciando a pluralidade do uso do termo exclusão.

No entanto, segundo a autora, existiriam exigências internacionais – as quais devem ser acrescentadas às do mercado global – a favor sempre de uma maior inclusão da população dentro dos espaços e das dinâmicas de convivência social: “trata-se de um imperativo porque o Estado toma a inclusão como um princípio que, por ser assumido como autoexplicativo e por guardar em si mesmo

as razões que o justifique como uma necessidade imperiosa, é bom para todos” (LOPES, 2011, 291). No intervalo, entre os processos de exclusão e o imperativo da inclusão, agem as operações de normalização, características, para Michael Foucault (2008), tanto dos dispositivos disciplinares que agem sobre os corpos, quanto das políticas que regulam a população ou dispositivos de seguridade. Nos dois casos, a norma se estabelece a priori, a partir ora de uma ideia universal, ora de um normal “plural” pensado para cada grupo:

Tanto a norma disciplinar quanto a norma da seguridade operam conjuntamente sobre a população, capturando os indivíduos, disciplinando-os, ordenando-os, descrevendo-os, diagnosticando-os, educando-os, mobilizando-os para outras práticas de vida consideradas de menores riscos, seja no âmbito social, seja no âmbito individual. Na medida em que as identidades são declaradas e celebradas, mesmo que em uma situação tensa e agonística com o Estado, elas são muito “úteis” para as ações de governamento da população de que fazem parte tais identidades. São nos processos sobre a população que ambas as normas articulam a inclusão como uma estratégia de governar menos e mais. (LOPES, 2011, 289)

É nesse sentido que à inclusão corresponde uma constante exclusão: o Outro, o diferente em relação ao modelo preestabelecido a priori como universal – por ser, supostamente, o mais seguro e o mais saudável – vai sendo incluído nos espaços políticos, sociais, culturais e de consumo através da exclusão daquilo que lhe é próprio. A norma faz-se, dessa forma, flexível e plural para receber a diversidade, desde que tal diversidade seja rentável e que não coloque em risco a segurança – a hegemonia, o capital – do modelo imposto como normal. O processo através do qual a norma se abre à pluralidade constitui um momento fundamental. A lógica é sempre cultural: enquanto se assiste, de acordo com as reflexões de Antonio Negri e Michael Hardt já mencionadas, e com a investigação sobre as publicidades de Vladimir Safatle, a uma proliferação das diferenças, das identidades particulares, do local, rigidamente higienizado ou “culturalmente nivelado”, como sugere Néstor García Canclini (1999), há em paralelo uma luta feroz e constante para suprimir qualquer possível e potencial subversão intrínseca nas próprias diferenças. Essas devem ser vistas e celebradas apenas enquanto objetos que podem ser alcançados através da flexibilidade dos corpos, nunca como sujeitos ativos capazes de se impor como agentes políticos.

De fato, como alerta Michael Foucault, o poder não age apenas através da repressão, “ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele

permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social [...].” (FOUCAULT, 2018, 18). São também através dessas atuações “positivas” do poder que se impõem no interior do corpo social, as violências subjacentes às múltiplas formas de dominação e sujeição que permeiam os conflitos endocoloniais contemporâneos.

Quem não se encaixa dentro do modelo burguês da sociedade de consumo, quem não corresponde ao perfil do “consumidor” desenhado por Canclini (1999), ou ao do “turista” pensado por Zygmunt Bauman (1999), deve ser prontamente aniquilado. Para esses sujeitos frágeis e precários perante a articulada máquina do poder e ao mesmo tempo tão resistentes quanto às giestas de Giacomo Leopardi na crista dos vulcões, o capital age como um magma incendiário que queima as pétalas, as folhas, descendo até as raízes: “violência que sintetiza unidades através da destruição de tudo o que não se deixa configurar em fluxo codificado pela forma mercadoria” (SAFATLE, 2016, 135).

De acordo com as reflexões de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein em *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities* (1991), coletânea que reúne textos dos dois autores, o capitalismo baseia-se em uma contradição interior: enquanto faz do universalismo e do mundo sem fronteiras sua base ideológica, visando maximizar os lucros, ele precisa manter parte da população em condições precárias, “para minimizar os custos de produção (e conseqüentemente os custos da força de trabalho)”¹⁰ (WELLERSTEIN, 1991, 33) e, ao mesmo tempo, reduzir as desordens sociais e políticas para que a instabilidade da produção e dos mercados não interfira nos processos de criação de mais-valia. Como demonstra Immanuel Wallerstein em “The ideological tension of capitalism: universalism versus racism and sexism” (1991, 29-36) a meritocracia, por muitos considerada como sendo uma lógica capaz de garantir estabilidade política, apresenta-se como algo extremamente débil:

Enquanto o privilégio obtido pela herança tem sido, pelo menos marginalmente, aceitável para os oprimidos, tendo como base crenças místicas ou fatalistas numa ordem eterna, crenças que pelo menos oferecem o conforto da certeza, o

¹⁰ to minimize the costs of production (hence the costs of labour-power) (WELLERSTEIN, 1991, 33)

privilégio obtido porque alguém é supostamente mais inteligente e certamente mais instruído do que alguém é extremamente difícil de engolir, exceto pelos poucos que estão basicamente subindo a escada social. Ninguém que não é um *yuppie* ama ou admira um *yuppie*. Os príncipes, pelo menos, podem parecer agradáveis figuras paternas. Um *yuppie* não é nada mais que um irmão superprivilegiado. O sistema meritocrático é politicamente um dos sistemas menos estáveis. E é justamente por causa dessa fragilidade política que o racismo e o sexismo entram em cena.¹¹ (WALLERSTEIN, 1991, 32, tradução do autor)

Racismo e sexismo, assim como outras estratégias de subalternização, funcionariam então na medida em que permitiriam uma espécie de “eticização” (*ethnicization*) da força de trabalho (*work force*) capaz de manter e perpetuar uma mesma hierarquia ocupacional e remunerativa, inibindo a ascensão econômica e financeira dos considerados *outsiders*. Para Balibar e Wallerstein cada contexto particular teria as suas características e as suas dinâmicas de socialização através das quais racismo e sexismo são introjetados no corpo social, assim como as múltiplas formas de resistência a eles. Tal perspectiva encontrar-se-ia de acordo com algumas das reflexões sobre o racismo expressas por Francisco Bethencourt no seu estudo de caráter diacrônico *Racismos: das cruzadas ao século XX* (2013).

Contra certa visão “imanentista”, que considera o racismo uma parte integrante da condição humana, tanto a perspectiva “relacional” de Bethencourt (2013), que vê na prática em questão uma forma de colocar em hierarquia específicos grupos populacionais de acordo com objetivos concretos, quanto à perspectiva marxista de Balibar e Wallerstein (1991), que liga a prática às relações de produção, destacam uma certa flexibilidade seja na atuação dos fenômenos discriminatórios, seja na construção do alvo, do inimigo interno.

A experiência colonial e o escravismo, apesar das divergências entre os modelos ibérico, francês e inglês e entre os diversos contextos em que foram implementadas as ações exploratórias (MARQUESE, 2019), constituíram assim

¹¹ *While privilege earned by inheritance has long been at least marginally acceptable to the oppressed on the basis of mystical or fatalistic beliefs in an eternal order, which belief at least offers them the comfort of certainty, privilege earned because one is possibly smarter and certainly better educated than someone else is extremely difficult to swallow, except by the few who are basically scrambling up the ladder. Nobody who is not a yuppie loves or admires a yuppie. Princes at least may seem to be kindly father figures. A yuppie is nothing but an overprivileged sibling. The meritocratic system is politically one of the least stable systems. And it is precisely because of this political fragility that racism and sexism enter the picture* (WALLERSTEIN, 1991, 32)

um terreno fértil para o consolidar-se na contemporaneidade das práticas racistas institucionalizadas numa escala global. No caso específico do Brasil, por exemplo, retomando as reflexões sobre a “singularidade brasileira” de Luiz Felipe de Alencastro que encerram o estudo *O trato dos viventes: formação do Brasil no atlântico sul* (2000, 327-357), em “A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX” (2006), Rafael de Bivar Marquese sublinha brilhantemente como muitos dos traços particulares do racismo no Brasil pós-abolição – entre os quais o próprio mito da democracia racial, essa “monstruosa máquina [...] que só concede aos negros um único «privilégio»: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora” (NASCIMENTO, 2016, 111) – assentam justamente nas condições próprias ao contexto brasileiro em relação aos outros espaços americanos. Tais condições próprias permitiram a institucionalização de um sistema que, abrangendo todas as áreas da vida social desde a educação, à saúde até a segurança pública, continua reproduzindo as mesmas classificações hierárquicas escravistas.

Capaz de garantir a sistemática exploração dos corpos dos indivíduos escravizados e dos recursos de territórios distantes por parte ora das potências ocidentais, ora de certa elite local, a construção de uma narrativa que justificasse e legitimasse a supremacia ocidental mobilizou, de fato, todas as áreas do saber desde a filosofia até as ciências naturais e a medicina, fazendo do racismo um verdadeiro paradigma político para o ocidente.

A longa duração tanto do colonialismo quanto do escravismo, assim como a enorme extensão geográfica dos sistemas implementados, fizeram com que a atuação das práticas racistas em diferentes lugares e momentos tivesse certa flexibilidade para se adequar às mudanças nos contextos históricos e geográficos. No entanto, para os nativos e para os povos escravizados, sejam eles africanos ou ameríndios, destinava-se sempre o último degrau de uma pirâmide que, na perspectiva eurocêntrica, colocava no topo o homem branco, as culturas e o mapa cognitivo ocidental.

Diferente do etnocentrismo que, construindo uma comunidade imaginária fechada, pode projetar o seu ódio e o seu desprezo contra figuras distantes, o racismo direciona-se sempre sobre grupos – negros, judeus, muçulmanos,

armênios, entre outros – internos, com os quais o grupo hegemônico convive numa estreita relação de vizinhança (BETHENCOURT, 2013). Por estar sempre relacionada com um inimigo interno e estritamente vinculada aos objetivos políticos de cada momento, a flexibilidade precisa se tornar uma característica fulcral. Flexibilidade que pode envolver tanto as práticas de dominação e as múltiplas formas de sujeição como nos contextos americanos, quanto os próprios alvos da discriminação racista como aconteceu, por exemplo, na Europa ao longo dos séculos. Em ambos os casos, é na continuidade com o passado que o racismo articula as exigências do presente:

Ou seja, o racismo sempre combinou reivindicações baseadas na continuidade com o passado (genético e/ou social) com uma flexibilidade orientada para o presente na definição dos limites exatos dessas entidades reificadas que chamamos de raças ou de agrupamentos étnico-nacionais-religiosos. A flexibilidade no reivindicar uma ligação com as fronteiras do passado, combinada com o constante redesenho dessas fronteiras no presente, assume a forma da criação e da constante recriação de grupos ou comunidades raciais e/ou étnico-nacionais-religiosas. Eles estão sempre lá e estão sempre classificados hierarquicamente, mas nem sempre são exatamente iguais. Alguns grupos podem ser móveis no sistema de classificação; alguns grupos podem desaparecer ou combinar com outros; enquanto outros ainda se separam e novos nascem. Mas há sempre alguns que são “negros”. Se não houver negros ou se for poucos para desempenhar esse papel, pode-se inventar “negros brancos”.¹² (WALLERSTEIN, 1991, 34, tradução do autor)

Nesse sentido, abertura de fronteiras, assimilação cultural e dinâmicas de in/exclusão são essenciais para os interesses do capital, pois é através da colonização dos corpos e dos desejos que se consolida um determinado modelo considerado como o mais rentável e o mais estável. Fenômenos que andam lado a lado com o perpetuar-se do racismo, do sexismo e das demais práticas discriminatórias nas populações, nas famílias, nas ruas, enfim, no cotidiano. É justamente na persistência das dinâmicas violentas que marcaram o passado colonial e escravista que se alimentam os conflitos intrínsecos à exploração

¹² *That is to say, racism has always combined claims based on continuity with the past (genetic and/or social) with a present-orientated flexibility in defining the exact boundaries of these reified entities we call races or ethno-national-religious groupings. The flexibility of claiming a link with the boundaries of the past combined with the constant redrawing of these boundaries in the present takes the form of the creation and constant re-creation of racial and/or ethno-national-religious groups or communities. They are always there and always ranked hierarchically, but they are not always exactly the same. Some groups can be mobile in the ranking system; some groups can disappear or combine with others; while still others break apart and new ones are born. But there are always some who are 'niggers'. If there are no Blacks or too few to play the role, one can invent 'White niggers'.* (WALLERSTEIN, 1991, 34)

endocolonial contemporânea. Conflitos que tem como resultado a marginalização e o genocídio de grupos populacionais inteiros e que, como no passado, respondem às necessidades de controle social e às logicas de acumulação de capital.

2

Trânsitos urbanos: violência, poder, memória

Voce conhece o pedreiro Waldemar?

Não conhece?

Mas eu vou lhe apresentar

De madrugada toma o trem da Circular

Faz tanta casa e não tem casa pra morar

Leva marmita embrulhada no jornal

Se tem almoço, nem sempre tem jantar

O Waldemar que é mestre no oficio

Constroi um edificio

E depois não pode entrar

(Pedreiro Waldemar – Wilson batista)

Guerra civil e racismo como paradigmas políticos

Ao introduzirem o estudo sobre guerra e capital, Éric Alliez e Maurizio Lazzarato (2016) afirmam terem-se debruçado sobre um vazio, um recalque tanto teórico quanto político: o conceito de guerra civil.

Dentro dessa falta, desse vazio, insere-se o estudo de Giorgio Agamben sobre a *stasis*, a guerra civil como paradigma político, um dos volumes da série *Homo Sacer* (2015). Para o italiano, se por um lado existe uma extensa tradição tanto para os estudos dos conflitos quanto para os estudos sobre a paz, por outro lado, no âmbito das reflexões sobre a teoria política, haveria certa lacuna no que diz respeito à guerra civil, frequentemente pensada no âmbito das revoluções (ARENDR, 2011).

A partir da constatação dessa ausência, a proposta de Agamben nasce do desafio de pensar, dentro da tradição filosófica ocidental, a guerra civil como um

verdadeiro paradigma político. Ao fazê-lo, Agambem seleciona dois momentos do pensamento ocidental específicos: a *stasis*, a discórdia civil que atormentou a *polis* grega, e a “ademia” em Hobbes, a ausência do povo como elemento constitutivo do estado moderno.

No que diz respeito ao caso grego, para o autor, a *stasis* situar-se-ia num espaço indeterminado, dentro da *polis* e entre as casas ou famílias (*oikos*). É na relação conflituosa entre os interesses da comunidade política e as necessidades das famílias – entendidas como qualquer agrupamento que tenha como base a identidade ou os laços de sangue – que a *stasis* se impõe como limiar de politização do impolítico, e é também na *stasis* que o indivíduo se transforma em *polides* (cidadão). Ao mesmo tempo, durante a *stasis*, aquilo que era o espaço político e de mediação dos conflitos, despoltiza-se. A causa da guerra civil, isto é, da guerra entre as famílias, encontrar-se-ia nos interesses particulares, nas necessidades próprias a cada grupo, que passam a se impor através da violência.

A resolução dos conflitos internos a *polis* se resolveriam então através da dissolução dos laços sanguíneos – ou identitários – em favor da criação de outras relações, como a de cidadania. No entanto, a *stasis* não marca o desaparecimento da *oikos* – famílias, tribos, grupos identitários – dentro da *polis*, mas sim a dissolução de alguns laços e a criação de outros. A dimensão doméstica continua existindo dentro da cidade e com ela a possibilidade de uma nova *stasis*:

A *stasis* [...] constitui uma área de indiferença entre o espaço impolítico da família e o espaço político da cidade. Transgredindo este limiar, o *oikos* politiza-se e, pelo contrário, a *polis* “economiza-se”, isto é, se reduz a *oikos*. Isso significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como um limiar de politização ou despoltização, através do qual a casa excede na cidade e a cidade se despoltiza na família.¹³ (AGAMBEN, 2015, 24)

A guerra civil configurar-se-ia então como algo intrínseco à cidade, que não depende a priori de inimigos exteriores nem dos estrangeiros (*xenos*) na

¹³ *La stasis [...] costituisce una zona di indifferenza tra lo spazio impolitico della famiglia e quello politico della città. Trasgredendo questa soglia, l'oikos si politicizza e, inversamente, la polis si «economizza», cioè si riduce a oikos. Ciò significa che, nel sistema della politica greca, la guerra civile funziona come una soglia di politicizzazione o di depoliticizzazione, attraverso la quale la casa si eccede in città e la città si depoliticizza in famiglia.* (AGAMBEN, 2015, 24)

cidade – os quais podem apenas constituir-se como elemento de perturbação ulterior, dentro de relações conflituosas preexistentes. É na e pela vizinhança que se constrói e surge o conflito. Em Agambem o espaço da cidade torna-se então o *locus* crucial para pensar a guerra civil, pois é no seu interior que explode a violência.

A partir de uma interpretação complexa que despertou interesse de inúmeros estudiosos durante séculos (BEARZOT, 2009) é possível entender a palavra *polis* como cidade, considerando-a ora como Estado (EHREMBERG, 1999) e ora como Cidade Autônoma ou Comunidade Urbana (HANSEN, 2006). Essa interpretação aparece aqui como pertinente uma vez que, apesar das divergências filológicas, a crítica concorda em considerar como relevantes dois aspectos de definição da *polis*: o corpo político e o território.

Se a noção de corpo político nos remete diretamente a um conceito central da filosofia política ocidental e da construção dos Estados-Nações, as reflexões sobre o território na tradição clássica e sua organização nos permite aproximar a *polis* grega da cidade. A demarcação de um território específico cercado por fronteiras fixas, constitui certamente um dos pilares da constituição dos Estados Modernos. No entanto, de acordo com Aristóteles, a territorialidade da *polis* precisa ser reduzida. Um espaço muito amplo, para o filósofo grego, seria um espaço mais exposto às ameaças provenientes do exterior e aos tumultos internos, difíceis de serem contidos. Tal situação ameaçaria toda a *polis*, pois o objetivo seria o de garantir não apenas a vida dos seus habitantes, mas o seu bem viver (ARISTÓTELES, 2007). Como afirma Cinzia Bearzot, docente de História Grega na Università Cattolica di Milano:

A cidade em um sentido político-institucional e a cidade como uma sociedade na realidade coexistem, como na reflexão de Aristóteles, em uma relação complexa que não pode prescindir, no entanto, da ligação com o território. [...] A *polis* [...] apresenta-se, portanto, não como uma sociedade tribal, mas como um contexto no qual uma forma de racionalidade política é plenamente expressa: ela oferece a possibilidade de “viver de acordo com a razão”, de “viver bem” no sentido aristotélico, baseado em uma ordem imposta de cima, mas aceita pela comunidade.¹⁴ (BEARZOT, 2009, 15, tradução do autor)

¹⁴ *La città in senso politico-istituzionale e la città intesa come società in realtà coesistono, come nella riflessione di Aristotele, in un rapporto complesso che non può prescindere, peraltro, dal legame con il territorio. [...] La polis [...] si presenta pertanto non come una società di tipo*

A organização espacial da *polis*, momento primordial na formação da cidade, ganha assim uma relevância ainda maior, pois seria desenvolvida justamente para garantir o bem viver da população. Aristóteles vê nessa organização de estrutura circular concebida a partir de um centro e circunscrita por um perímetro, algo de funcional à vida, um ponto de chegada qualificado (ARISTÓTELES, 2007). Assim, as demarcações espaciais e territoriais corresponderiam às de caráter social – sendo a área marginal (*eschatia* ou *perioikis*) frequentemente estigmatizada – e podem servir também para repensar a vida pública após a *stasis*. Um exemplo é o caso de Atenas onde, após a reforma de Clístenes, famílias ou tribos de natureza “genética” foram substituídas por famílias “territoriais”, criadas tendo como base o território e não os laços de sangue (BEARZOT, 2009). O território torna-se assim um meio para constituir novas subjetividades e produzir novos grupos.

Nesse sentido, a guerra civil, limiar de politização, poderia inclusive impulsionar movimentos de emancipação, como afirma Peter Pál Pelbart ao discutir a guerra civil à luz das análises de Michael Foucault:

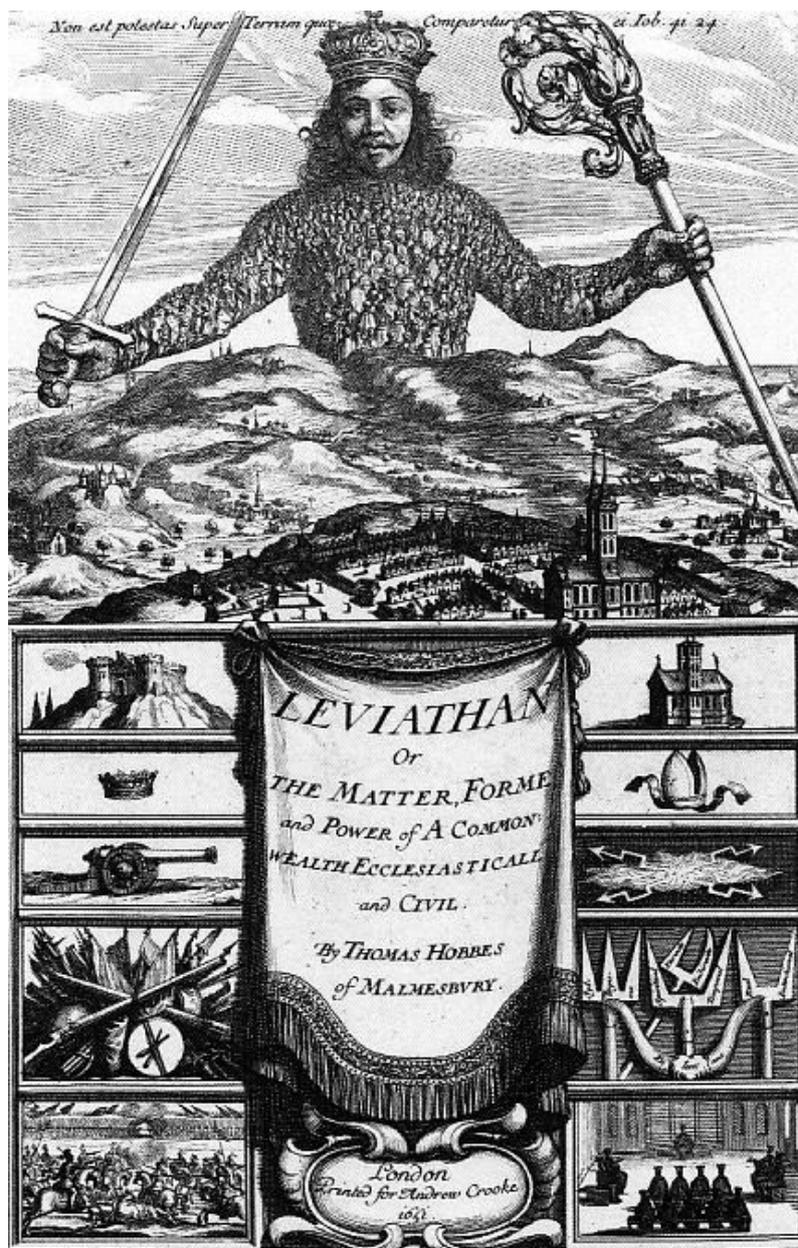
A guerra civil, em contrapartida, é enfrentamento entre elementos coletivos, religiosos, étnicos, comunitários, linguísticos, de classe etc. A guerra civil envolve sempre massas, corpos coletivos e plurais, e não apenas ela se dá entre grupos, mas até mesmo os constitui. É a partir da guerra civil que se produzem novas coletividades [...]. Daí a conclusão: a guerra civil não é o oposto da política, mas seu elemento constitutivo. Assim, é pela guerra civil que certos grupos se apoderam de fragmentos de poder, não no sentido de se apossar de uma fatia – de riqueza, por exemplo –, mas de tomar controle de processos, de formas, de regulamentos que na sequência implicam até redistribuição de riqueza. A guerra civil não destrói o poder, não o abole, mas o inflete. (PELBART, 2017, 11-12)

Na leitura oferecida por Agamben em *Stasis*, o espaço da cidade aparece como eloquente também para pensar a ausência de povo (*anomia*) em Hobbes. De fato, é através da análise do célebre frontispício da primeira edição do *Leviathan* (fig.1), “impresso em Londres por Andrew Crooke, no Green Dragon, no pátio

tribale, ma come un contesto in cui si esprime pienamente una forma di razionalità politica: essa offre la possibilità di «vivere secondo ragione», di «vivere bene» in senso aristotelico, in base ad un ordine imposto dall'alto, ma concordato dalla comunità (BEARZOT, 2009, 15)

da Igreja de St. Paul”¹⁵ (AGAMBEN, 2015, 33, tradução do autor), em 1651 que o filósofo italiano desenvolve as suas reflexões sobre *dissoluta multitudo*, *disunites multitudo* e povo, assim como sobre a guerra civil como elemento fundamental para fazer da *dissoluta multitudo* uma multidão desunida.

Fig. 1: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Crooke, Londres 1651. Frontispício primeira edição.



Fonte: (AGAMBEN, 2015, 39)

¹⁵ Printed in London for Andrew Crooke at the Green Drangon in St. Paul's Church yard" (AGAMBEN, 2015, 33)

Na leitura que Agamben faz das reflexões de Hobbes a partir da imagem que abre a célebre obra do filósofo inglês, podem ser destacados dois elementos essenciais estritamente relacionados entre si. O primeiro diz respeito à constituição do povo dentro *da multitudo dissoluta* que habita a cidade. Servindo-se também de trechos de *The elements of law* (1640) e de *De cive* (1642) Agamben mostra como a soberania estaria nas mãos do povo (*rex est populus*) somente através de uma cisão entre povo e multidão. A pluralidade característica da multidão deve ser ultrapassada, isto é, inibida em favor de uma única vontade capaz de engendrar uma ação unitária e de limitar a insegurança e a pluralidade. Como lembra Andrea Cavalletti em *La città biopolitica: mitologie della sicurezza*: “ponto de partida da construção hobbesiana é notoriamente o medo da morte violenta no estado de natureza. Objetivo final, alcançar a mais completa segurança, verdadeira condição de vida civil garantida pelo estado”(CAVALLETTI, 2005, 54, tradução do autor)¹⁶. O povo, *populus-rex* – pólo positivo na construção hobbesiana – deve ser *unum quid*, singular e homogêneo.

A cidade é o espaço da multidão, é onde habita a própria multidão e esta é também “o sujeito da guerra civil”¹⁷ (AGAMBEN, 2015, 60, tradução do autor). Por conseguinte, a cidade impõe-se como o *locus* privilegiado da guerra civil. O povo, homogêneo, portador de uma única vontade, não mora mais na cidade, mas se transferiu dentro do corpo do soberano – daqui a *anomia* discutida por Agamben. A *multitudo* é assim, paradoxalmente, o elemento que mora na cidade e, ao mesmo tempo, um elemento fundamentalmente impolítico, não representável, pois a organização política na cidade passa pela sua própria exclusão:

Quem desaparece é, de fato, o povo, que se transferiu na pessoa do soberano e portanto reina “em cada cidade”; mas sem podê-la habitar. A multidão não tem significado político, ela é o elemento impolítico cuja exclusão funda a cidade; todavia, na cidade está presente somente a multidão, porque o povo desapareceu para sempre no soberano. Como “multidão dissoluta” ela é, no entanto, literalmente irrepresentável – ou seja, pode ser representada apenas

¹⁶ *Punto di partenza della costruzione hobbesiana è notoriamente la paura della morte violenta nello stato di natura. Scopo finale, il raggiungimento della più completa sicurezza, vera condizione di vita civile garantita dallo stato.* (CAVALLETTI, 2005, 54)

¹⁷ *il soggetto della guerra civile.* (AGAMBEN, 2015, 60)

indiretamente, como acontece no emblema do frontispício.¹⁸ (AGAMBEN, 2015, 55, tradução do autor)

Na cidade representada no frontispício, não há nenhum indivíduo circulando pelas ruas. É uma cidade vazia visto que a totalidade da multidão parece ter-se transferido dentro do corpo do Leviatã que, simbolicamente, se encontra fora da cidade, em um espaço indefinido entre a terra e o mar. Na cidade, segundo elemento que chamou a atenção de Giorgio Agamben, aparecem apenas algumas poucas figuras que podem ser vistas a andar pelas ruas: os soldados e os médicos da peste, reconhecidos pela crítica (BRADEKAMP, 2003) graças às mascaradas típicas que vestem. A presença exclusivamente dessas duas figuras se dá por serem as únicas permitidas a andar pela cidade, remetendo claramente àquilo que Agamben define como “virada biopolítica” (*svolta biopolitica*). Epidemia, saúde e soberania impõem-se como um tríptico fulcral para pensar e representar tanto a multidão, que “semelhante à multidão com peste, pode ser representada somente pelos guardas que vigiam a obediência e pelos médicos que a cuidam”¹⁹ (AGAMBEN, 2015, 54, tradução do autor), quanto a própria vida na cidade, enclausurada entre as forças disciplinares e a violência do poder soberano.

Tanto a *polis* grega como a cidade de Hobbes aparecem em Agamben como arquétipos para pensar a cidade contemporânea por conterem, em seu interior, elementos que irão se impor na vivência das metrópoles. São eles: a guerra civil como elemento intrínseco ao espaço urbano, a invisibilidade política da multidão, e a ação biopolítica que visa homogeneizar a pluralidade da multidão. Dessa forma, ao desenhar a *stasis* como sendo um paradigma político, Agamben também elege a cidade como o *locus* específico do conflito interno no corpo da multidão, isto é, da guerra civil.

Os conflitos, atuados através da ação sobre a vida da “máquina de guerra do capital” (PELBART, 2017, 7), necessários para sustentar as dinâmicas

¹⁸ *A sparire è, piuttosto, il popolo, che si è trasferito nella persona del sovrano, e quindi regna «in ogni città»; ma senza poterla abitare. La moltitudine non ha un significato politico, essa è l'elemento impolitico sulla cui esclusione si fonda la città; e, tuttavia, nella città vi è soltanto la moltitudine, perché il popolo è già per sempre svanito nel sovrano. In quanto «moltitudine dissoluta», essa è, però, letteralmente irrepresentabile – ovvero può essere rappresentata solo indirettamente, come avviene nell'emblema del frontespizio. (AGAMBEN, 2015, 55)*

¹⁹ *simile alla massa degli appestati, può essere rappresentata solo attraverso le guardie che ne sorvegliano l'obbedienza e i medici che la curano. (AGAMBEN, 2015, 54)*

centrípetas e centrífugas do poder sobre a vida, encontram na cidade o seu espaço de atuação privilegiado. Além de ser, o próprio espaço urbano um produto da máquina do capital (HARVEY, 2014), é justamente dentro da urbe contemporânea que habita a multidão e, de acordo com as análises de Andrea Cavalletti (2005), é dentro desse lugar que age o poder sobre a vida, a ação disciplinar sobre os corpos e a morte sistemática dos “indesejados” numa dinâmica contínua de inclusão e exclusão.

No entanto, entre os *loci* arquétipos para pensar a guerra civil, entendida como um *continuum* entre guerra, economia e política – representadas pelos soldados e médicos no frontispício do Leviatã – e as metrópoles contemporâneas, insere-se outro espaço, também paradigmático, medular para refletir tanto sobre as dinâmicas de in/exclusão como sobre a fragmentação hierarquizada do território. Um espaço em que as dinâmicas de poder até agora investigadas conjugam-se de forma funcional para servir os interesses do capital e que irá se impor numa escala global: a cidade colonial.

Olhando para o espaço urbano do “império português” na África – não por ser algo de excepcional, mas por apresentar justamente as dinâmicas e lógicas comuns à ocupação dos territórios coloniais por parte das potências europeias – pode-se ver como a construção do espaço físico da cidade colonial, das normas e dos processos legais que regulamentam a vivência dos indivíduos que nela habitam, deu-se tendo como principal objetivo a dominação: “a cidade colonial construída numa perspectiva de dominação foi certamente o lugar da desigualdade, uma das estruturas mais repressivas, discriminatórias e eficazes do colonialismo europeu em África” (HENRIQUES, VIEIRA, 2013, p.7).

De acordo com os estudos sobre o tema (FERNANDES, 2000), (HENRIQUES, 2004), (DOMINGOS, PERALTA, 2013) as cidades implantadas por portuguesas na África caracterizavam-se pela centralidade de edifícios de caráter militar, situados quase sempre no litoral e que funcionavam como base de proteção seja para os pequenos povoados de colonos seja para o porto, ponto nevrálgico na economia da cidade. Definidas por Nuno Domingos e Elsa Peralta como, fundamentalmente, “núcleos de trocas globais” (2013, XVI), cidades como

Luanda, fundada em 1576 pelo primeiro capitão donatário, e Benguela, que surgiu em 1617

tiveram o tráfico transatlântico de escravos como principal atividade econômica até ao fim da primeira metade do século XIX, reconvertendo depois a sua atividade comercial na exportação das mercadorias “legítimas” [...], que alimentavam as economias europeias contribuindo para o desenvolvimento industrial. (HENRIQUES, VIEIRA, 2013, 15)

Se por um lado surgiram pelas mãos dos europeus acompanhando o processo de desenvolvimento daquilo que irá se impor como um verdadeiro mercado global envolvendo as margens atlânticas de três continentes em fluxos que terão relevância essencial na demografia dos países envolvidos, por outro lado a urbanização desses centros diferenciou-se dos da Europa. Enquanto na *polis* grega e na urbe romana – modelos clássicos de construção e organização dos territórios ocidentais – os espaços políticos e religiosos, muitas vezes coincidentes, ocupavam a área central, as cidades coloniais contavam com as instalações militares em suas centralidades.

Por se tratar de territórios hostis, a razão era obviamente defensiva, mas ao mesmo tempo, era sintomática das estratégias de poder sobre os quais assenta a construção do espaço urbano colonial. Desde a sua formação a cidade colonial constituiu-se como lugar do impolítico, como espaço de conflitos entre grupos diferentes – os nativos e os estrangeiros, por sua vez divididos em etnias e classes muitas vezes em conflito entre si.

A cidade colonial nasce a partir do medo. Lida nos eixos políticos através dos quais Thomas Hobbes desenha o estado de natureza, na perspectiva ocidental, residem e convivem nela, constantemente, o medo da morte e o desejo de poder, “o desejo perpétuo e inquieto de poder após poder, que só cessa com a morte”²⁰ (HOBBS, 1991, 58, tradução do autor). Ou, de acordo com Vladimir Safatle, “a espada que carrego, as trancas da minha porta e em meus baús, os muros da cidade na qual habito são índices não apenas do desejo excessivo que vem do outro. Eles são índices indiretos do excesso do meu próprio desejo” (2016, 46).

²⁰ *the perpetual and restless desire of power after power, that ceases only in death.* (HOBBS, 1991, 58)

O desejo de poder e o medo da morte violenta, no entanto, não se resolvem na construção de uma sociedade civil, constituída por uma população homogênea, com o intuito de dissolver das massas o temor que as persegue no estado de natureza. A *moltitudo dissolutionis* ou *moltitudo dissoluta*, encarnação de violência e barbárie – os povos nativos ao longo da colonização foram sempre descritos como rebeldes, criminosos, ociosos, e terroristas –, não pode a priori constituir uma sociedade civil, isto é, ser inclusa dentro da norma preestabelecida a partir do modelo etnocêntrico ocidental.

Tal dinâmica é de fato funcional à *praxis* de exploração da riqueza e de construção e imposição de um modelo hegemônico que garanta a concentração e o perpetuar da mesma nas mãos de certo atores. No entanto, ao mesmo tempo, na colônia aparece de forma evidente a ambivalência desse temor das massas, seja enquanto objeto, seja como sujeito: o medo sentido pela massa é também o medo que a massa provoca nos seus governantes.

Essa é uma das grandes divergências entre o pensamento de Hobbes e o pensamento de Espinoza sobre as massas, desenhado por Etienne Balibar no seu “*Ultimi barbarorum* Espinoza: o temor das massas” (1990). Citando o filósofo francês:

O «temor das massas» deve ser entendido no duplo sentido do genitivo: «objetivo» e «subjeto». É o temor que as massas experimentam. Mas é também o temor que as massas provocam em quem quer que se encontre em posição de governar ou de agir politicamente, portanto no Estado em quanto tal. De forma que, surgindo no elemento da potência das massas e de seus movimentos, o problema de constituição ou de reforma do Estado se coloca de imediato no elemento desse temor, que pode ir até o pânico ou ver-se racionalmente moderado sem jamais desaparecer pura e simplesmente (BALIBAR, 1990, 10)

Pensar o frontispício que abre a célebre obra de Thomas Hobbes tendo como base a cidade colonial aciona outras leituras possíveis para a imagem. A espada e o cajado clerical carregados pelo Leviatã, além de serem símbolos do poder temporal e do poder espiritual, foram de fato as armas através das quais as potências ocidentais subjugaram os povos colonizados. A espada representando a força militar e o cajado o poder da religião nas operações de “civilização” são, ambos, instrumentos para afastar o medo da barbárie. O tronco e os braços de

Leviatã, compostos pelos corpos da população não prevê, a priori, a participação dos colonizados, vistos como selvagens aos quais não caberiam os privilégios dos cidadãos.

No pensamento jurídico-colonial, o conceito de cidadão português não remetia para uma categoria abstracta; pelo contrário, identificava um tipo moral e social concreto e específico: aplicava-se a homens e mulheres brancos, nascidos em Portugal, educados e com bens, a “alma gentil da colonização”. No espaço colonial ser-se europeu tornou-se uma categoria que definia um estatuto e que era prescritiva de relações presentes. (MENESES, 2010, 80)

O Leviatã seria então composto pelos corpos dos indivíduos nascidos na metrópole. Isso seria plausível também tendo em consideração a posição que a figura ocupa na imagem do frontispício: fora da cidade e além das montanhas, ou seja, fora do território por ele gerido. De acordo com a leitura de Agamben, “seu lugar é exterior não só em relação às muralhas da cidade, mas também em relação ao seu território, na terra de ninguém ou no mar”²¹ (AGAMBEN, 2015, 45, tradução do autor). A ideia de Leviatã estar flutuando no mar é pertinente também segundo a tradição bíblica, sendo descrito no Livro de Jó como o mais terrível dos monstros aquáticos. Nessa perspectiva, Leviatã seria então uma figura vinda do mar, carregando consigo os corpos dos colonizadores para impor através da religião e da força militar o seu domínio sobre outras terras.

A cidade do frontispício é, assim, uma cidade vazia. A multidão heterogênea – *vulgus, plebe, multitudo*, selvagens, indígenas, terroristas – é, por si, politicamente irrepresentável. Os soldados e os médicos que habitam a cidade representariam então, respectivamente, o poder de matar – cujo monopólio estaria na mão do Estado –, e o poder sobre a vida, de disciplinar, “purificar”, “civilizar” os corpos dos “selvagens” através de processos de in/exclusão.

A razão europeia, através da ciência e da tecnologia, construiu um verdadeiro arsenal teórico e prático:

O controlo não apenas do espaço, mas do próprio corpo humano, dos comportamentos e das ações estava no centro da ação civilizadora. Tornar alguém civilizado significava libertá-lo de todas as formas de tirania: a tirania dos elementos da natureza sobre o ser humano, das doenças sobre a saúde, dos

²¹ *Il suo luogo è esterno non solo rispetto alle mura della città, ma anche rispetto al suo territorio, in una terra di nessuno o nel mare* (AGAMBEN, 2015, 45).

instintos sobre a razão, das superstições sobre a religião, da ignorância sobre o conhecimento científico e do despotismo sobre a liberdade (MENESES, 2010, 73)

Se a primeira função da cidade colonial foi a de servir como posto comercial, também os seus sucessivos desenvolvimentos – principalmente a partir da segunda metade do século XIX, quando a ocupação da África se deu de forma mais abrangente – responderam às exigências econômicas dos países ocidentais, de acordo com a fase de desenvolvimento capitalista de cada contexto.

No seu estudo “O «indígena» africano e o colono «europeu»: a construção da diferença por processos legais”, Maria Paula Meneses sublinha como, de acordo com os documentos da época (ENNES, 1946), a ação colonial de Portugal no continente africano respondia a duas necessidades contingentes: a de conter o crescimento da pobreza na metrópole e a de tornar produtivas e economicamente o mais rendável possível os espaços ultramarinos. O racismo colonial e o mito da superioridade branca, como proposto por Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein nas reflexões já mencionadas, foram funcionais para alcançar os dois objetivos e foram construídos por uma série de processos jurídicos. As cidades deveriam funcionar como pólos dinamizadores da “modernização” dos nativos. A ciência ocidental, apesar das lacunas do contexto português, serviu de sustento aos objetivos concretos:

Para alcançar estes objetivos [estabilização das populações nas áreas urbanas e grau de “aculturação”²²], realizava-se inquéritos que estudavam os aspetos demográficos, a estrutura familiar, a profissão, a habitação, as origens da população, a situação linguística e cultural, a formação de grupos e associações, as relações sociais. Acompanhando o espírito destes trabalhos, Pegado e Silva repetiu o mantra das teorias modernistas: a destribalização, resultante da atração da «massa indígena atrasada» pelas grandes urbes, só seria benéfica em caso de «estabilização na cidade, com a consequente aculturação» (DOMINGOS, 2013, 72-73)

Observando em perspectiva diacrônica os processos legais através dos quais Portugal urdiu as relações de hegemonia e subalternidade na África, emerge de forma evidente a necessidade concreta de estruturar, na colónia, a expansão de

²² A expressão provem da pesquisa “Panorama das Investigações efectuadas, até 1961, sobre Sociologia Urbana na África ao sul do Sara”, de J.R. Pegado e Silva, publicado em 1961 no *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, vol. 2, nº2, de 1961.

uma força-trabalho barata, subjugada e dependente. As cidades coloniais deviam atender tal demanda.

Ao mesmo tempo que se fazia necessária a mão de obra que permitisse a extração dos recursos do território, mão de obra essa que não podia ser branca pois, segundo a mentalidade da época, aos portugueses não era recomendável o trabalho no calor de África (MENESES, 2010), impunha-se a urgência de incluir – ou de mostrar que existisse a possibilidade da inclusão – parte da população nativa, de expandir o modelo ocidental. Isso era funcional para dois objetivos: aumentar a produção e criar uma suposta estabilidade social, pois incluir, embora de forma subalterna, os nativos dentro do modelo e do mapa cognitivo ocidental era visto como outra estratégia para vencer o medo e o terror das massas, juntamente à violência explícita e à força brutal da repressão. Impunha-se desta forma aos africanos a inserção subalterna dentro das dinâmicas do capitalismo.

Tanto o *Regulamento do Trabalho Indígena de 1899* quanto o de 1914, publicados no Diário do Governo (n.º 262, de 18 de novembro 1899; n.º 237, de 25 de novembro 1914) sublinhavam a centralidade, dentro da ideologia colonial, do trabalho para os processos de “civilização”:

O novo regulamento [o de 1899] consagrava a ideologia colonial, ao estabelecer no seu artigo I que todos os *indígenas* das províncias ultramarinas portuguesas estariam sujeitos à obrigação moral e legal de adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltassem para substituir e melhorar a própria condição social, tendo plena liberdade de escolherem o modo de cumprir essa obrigação, o que, se não fosse feito, poderia ser-lhes imposto pelas autoridades. Este código, ao qual se seguiram outros, estabelecia que a obrigação do trabalho era vista como cumprida quando, a critério das autoridades locais, os *indígenas* provassem ter capital suficiente, ter produzido bens de exportação, ter cultivado terras por conta própria em quantidade e dimensão fixadas pela administração, ou o exercício de ofício ou profissão que lhes garantisse, a si e a seus familiares, níveis de vida compatíveis com os padrões civilizados (MENESES, 2010, 76)

O caráter arbitrário das medidas era evidente, assim como a disparidade de tratamento com base na raça entre os cidadãos nativos da metrópole e os da colônia, considerados, os últimos, como súbditos, obrigados através da coerção a respeitarem as imposições do poder. Antes dessas regulamentações acima mencionadas, o *Regimento da Administração da Justiça nas Colónias*, publicado no Diário do Governo n.º 43 em fevereiro 1894, tinha formalizado oficialmente, para os nativos, o trabalho obrigatório como pena.

A lógica de produção, funcional e necessária para as exigências da metrópole, foi certamente uma das causas dessa relevância dada ao trabalho na colônia. No entanto, na perspectiva ocidental e capitalista, como evidenciado por Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2001), a centralidade do trabalho não pode ser pensada apenas em termos de produção e de cálculos utilitaristas, pois ele implica uma série de normas e regras internas ao indivíduo que visam uma espécie de valorização ética do ato de cumprir deveres. Tal “internalização psíquica”, retomando a expressão usada por Safatle (2016, p.166) ao discutir a perspectiva weberiana, funciona, de fato, como mecanismo de controle dos corpos, pois o trabalho “estaria organicamente vinculado às estruturas disciplinares de formação da natureza utilitária das relações próprias à individualidade liberal e seus direitos de propriedade, expressando apenas amplos processos de reificação” (SAFATLE, 2016, 162).

Mais do que em qualquer outro contexto, na colônia o trabalho é usado propositadamente como ferramenta para o processo de alienação, de cisão e de autoestranhamento. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004), Marx descreve a alienação do trabalhador dentro da sociedade capitalista a partir de quatro aspectos: na relação com o produto que apesar de ser fruto da sua força-trabalho não pertence ao trabalhador; na relação com a sua própria atividade dentro da qual ele é apenas um instrumento em mãos alheias; consigo próprio, em relação à sua própria essência (*Wesen*), por se ver privado do impulso criativo próprio ao humano; na relação com o outro, o capitalista, para o qual ele é apenas um meio, uma ferramenta para produzir mais-valia (MARX, 2004).

Nos contextos coloniais, o trabalho forçado visa construir essa cisão no interior do colonizado, adquirindo assim as formas de um eterno purgatório dentro do qual o colonizado precisa passar para se expurgar de tudo aquilo que lhe é próprio – considerado selvagem e bárbaro – e, ao mesmo tempo, produzir aquilo que lhe é impróprio. Essa experiência se dá materialmente, sob a forma de extração de recursos que não lhe pertencem e produção de mais-valia, mas também ao nível imaterial, impondo-se um *modus vivendi* e uma hierarquia de valores exógena – “níveis de vida comparáveis com os padrões civilizados” como se lê no trecho acima citado.

A inclusão dentro do universo capitalista e ocidental se dá, de fato, através de uma profunda exclusão, por processos de desfamiliarização dentro dos quais o trabalho corresponde apenas a uma parte. O “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África”, também conhecido como *Estatuto do Indigenato*, aprovado pelo Decreto n.º 16.473 de 6 de fevereiro de 1929, com a criação da categoria jurídica dos chamados assimilados, oferece a medida concreta do estranhamento que os nativos tinham que sofrer para ser incluídos de forma subalterna dentro dos padrões impostos pelos portugueses:

Os *assimilados* – a terceira categoria presente no espaço colonial – encontram também expressão neste estatuto, que estipulava em detalhe as condições de acesso ao mesmo. Nos termos do Estatuto, *assimilados* eram os antigos indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente os requisitos que transitavam do passado recente: a) ter mais de 18 anos; b) falar correctamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor (artigo 56º *apud* MENESES, 2010: 78)

As dinâmicas de criação da diferença por processos legais corresponderam, principalmente a partir da segunda metade do século XX quando as colónias portuguesas na África passaram a receber um maior número de colonos vindos da metrópole a uma série de planeamentos do espaço urbano – nunca ou quase nunca efetivados por completo, pelo menos em Angola – cujo intuito explícito era o de segregar e afastar a população nativa dos espaços destinados aos brancos. Criava-se então um espaço fragmentado, constituído por verdadeiros territórios de exceção destinados para toda aquela parte da população sem direitos de cidadania, sejam eles “indígenas” ou “assimilados”. Uma parte da população que, na véspera da independência, incluía a grande maioria dos habitantes de Luanda:

No início dos anos 1970, apenas 100.000 dos 480.000 habitantes foram oficialmente classificados como civilizados (INE, de acordo com o censo). Muitos eram nativos de diferentes origens que – num contexto de enorme

pobreza urbana –habitavam os musseques de Luanda, sobrevivendo através da economia informal paralela.²³ (VIEGAS, 2012, 4, tradução do autor)

Na cidade colonial aparecem como evidentes as tensões, dinâmicas e processos legais através dos quais se constituem os conflitos internos base do pensar o político. Como nas metrópoles contemporâneas, tais conflitos que regram a vivência no interior do espaço urbano, respondem aos objetivos concretos ligados à acumulação da riqueza e à criação de uma estabilidade social funcional aos interesses econômicos de certo grupo. Estabilidade essa pensada a partir dos paradigmas políticos – como o pavor da multidão – sobre os quais assenta a modernidade ocidental.

Contrariamente ao que pode ser pensado, do ponto de vista político, de organização e ação do poder sobre as massas, as independências não sancionaram a falência e a destruição de tais paradigmas, pelo contrário, permitiram a persistência deles através da reorganização das dinâmicas internas necessárias para responder às exigências de autodeterminação e autoafirmação dos povos do continente. Movimento esse sublinhado, a partir de uma perspectiva filosófica, também por Achille Mbembe: “a crítica africana [...], sob o emblema da emancipação e da autonomia, ela aceitou, em sua maioria, as categorias básicas que o discurso ocidental usava, então, para seu relato da história universal” (MBEMBE, 2001, 180).

No seu ensaio “As formas africanas de auto inscrição”, o filósofo reconstrói os desdobramentos do pensamento africano sobre o continente à luz das continuidades de alguns alicerces fundamentais do pensamento ocidental, tanto no essencialismo sobre o qual assenta aquilo que Mbembe chamou de “prosa do nativismo”, como no que diz respeito à perspectiva nacionalista e marxista:

Os nacionalismos africanos do pós-guerra, acompanhando, a este respeito, as tendências do seu tempo substituíram o conceito de “civilização” pelo de “progresso”. Mas, eles assim o fizeram apenas para reforçar as teologias da época. Tendo posto de lado a possibilidade de uma reflexão propriamente

²³ *In the beginning of the 1970s only 100,000 of the 480,000 inhabitants were officially ranked as civilized (INE, according to the census). Many were the natives from different backgrounds that – in a context of huge urban poverty – inhabited the musseques of Luanda, surviving on informal parallel economy.* (VEIGA, 2012, 4)

filosófica sobre a condição africana, apenas a questão do poder permaneceu: quem podia capturá-lo e usufruí-lo foi legitimado. (MBEMBE, 2001, 181)

Longe de ser apenas uma problemática africana, se pensada a partir da fragmentação do território e das dinâmicas e mecanismos legais através dos quais se constrói a diferença, a cidade colonial aparece como modelo concreto para pensar a metrópole contemporânea seja enquanto *locus* de uma guerra civil permanente, seja enquanto espaço de investigação da persistência das dinâmicas que marcaram a vivência na cidade colonial. Uma guerra perpetrada por forças desiguais através das armas da política e da economia, conjugadas ao monopólio da violência nas mãos dos donos dos Estados.

Cidade neoliberal e conflito

No primeiro capítulo dessas minhas reflexões, tentei desenhar um caminho que, através de alguns desvios, conseguisse dar conta, pelo menos em parte, das pluralidades de formas através das quais o poder age na contemporaneidade. Esse percurso aparece, no entanto, repleto de obstáculos, pois o próprio poder constitui-se e impõe-se nas incoerências, nos paradoxos, nas inversões de rotas e nos acertos. Paradoxos e incoerências sobre as quais assentam, apenas como exemplos, as dinâmicas de in/exclusão, a ideologia do universalismo burguês erigida a partir do racismo e do sexismo, ou o poder disciplinar sobre a vida e sobre os corpos, que tenta dissimular uma violência constantemente presente.

É nos contrapontos entre essas instâncias que a guerra civil se impõe como elemento constitutivo da política. Uma guerra que se direciona contra as populações, contra as massas, e que se apropria das armas fornecidas pela própria política, pela economia e pelo uso legitimado da violência. Considerando a perspectiva de Carl Schmitt, segundo a qual a constituição do Estado Moderno seria “a guerra civil constantemente impedida através de uma força insuperável” (2008, 56), se está, aqui, perante mais um paradoxo, mais uma incoerência.

A cidade é o palco principal desse conflito. É dentro dela que estouram as lutas e as violências entre grupos (*oikos*) e é sempre no seu interior que, como representado pelo frontispício de Hobbes, operam o poder sobre a vida e a força brutal da repressão – os médicos e os soldados. Como no caso da cidade colonial, as metrópoles contemporâneas estão intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento do capitalismo, ao mesmo tempo em que reproduzem as dinâmicas e as hierarquias que marcaram a modernidade ocidental. Assim, são pertinentes as reflexões de David Harvey (2003), (2014) que questionam as ligações entre o espaço urbano e o capital. Para Harvey,

Desde que passaram a existir, as cidades surgiram da concentração geográfica e social de um excedente de produção. A urbanização sempre foi, portanto, um fenômeno de classe, uma vez que os excedentes são extraídos de algum lugar ou de alguém, enquanto o controle sobre o uso desse lucro acumulado costuma permanecer nas mãos de poucos [...]. O capitalismo está sempre produzindo excedentes de produção exigidos pela urbanização. A relação inversa também se aplica. O capitalismo precisa da urbanização para absorver o excedente de produção que nunca cessa de produzir. Dessa maneira, surge uma ligação íntima entre o desenvolvimento do capitalismo e a urbanização. (HARVEY, 2014, 30)

Um exemplo dessa íntima relação seria, segundo o geógrafo, a série de reformas que, na metade do século XIX, “modernizaram” a cidade de Paris – reformas desenvolvidas pelo urbanista Georges-Eugène Haussmann, convidado pelo imperador Napoleão III. Através de tais reformas atuou-se uma mudança não apenas na geografia da capital francesa, mas também no próprio estilo de vida urbano. Com os novos cafés, as grandes exposições, o *boom* das enormes lojas ligadas à mais importante indústria da moda, Paris tornou-se o maior centro de turismo e lazer da época, permitindo, graças a um consumo até então inusual, absorver uma enorme parte dos excedentes de produção. Esta operação, portanto, se coloca como central para as dinâmicas do capitalismo. No entanto, enquanto a nova capital do velho continente atraía a elite financeira e artistas provenientes de todo o mundo, a classe trabalhadora ficava completamente excluída, presa aos sempre crescentes ritmos de produção (HARVEY, 2003).

Como no caso de Paris durante a segunda metade do século XIX, a chamada “cidade neoliberal” (THEODORE, PECK, BRENNER, 2011) também aposta numa mudança radical do estilo de vida:

Como em todas as fases anteriores, essa expansão muito recente e radical do processo urbano trouxe consigo incríveis transformações no estilo de vida. A qualidade da vida urbana tornou-se uma mercadoria para os que têm dinheiro, como aconteceu com a própria cidade em um mundo no qual o consumismo, o turismo, as atividades culturais baseadas no conhecimento, assim como o eterno recurso à economia do espetáculo, tornaram-se aspectos fundamentais da economia política urbana [...]. A tendência pós-moderna a estimular a formação de nichos de mercado, tanto nas escolhas de estilos de vida urbanos quanto de hábitos de consumo e formas culturais, envolve a experiência urbana contemporânea em uma aura de liberdade de escolha no mercado, desde que você tenha dinheiro e possa se proteger da privatização e da redistribuição da riqueza por meio da florescente atividade criminosa e das práticas fraudulentas e predatórias (cuja escalada é onipresente). (HARVEY, 2014, 46)

Ao lado desse impulsionar de estilos de vida sempre mais voltados para as dinâmicas do consumo, há também uma complexa reconfiguração do espaço urbano que, acompanhando os fluxos do capital financeiro nas formas da especulação imobiliária, acaba fragmentando tanto o espaço metropolitano como os indivíduos que nele residem. A classe trabalhadora do século XIX e da primeira metade do século XX é substituída, no último degrau da pirâmide social, pelo trabalhador “precário” ou informal como consequência da polarização da riqueza em determinadas áreas e do lento abandono de outras. Bairros inteiros ficam esquecidos seja pelo mercado, que não vislumbra neles possibilidade de lucro e que, aliás, serve-se da proliferação da pobreza para baixar os custos da mão de obra, seja pelo Estado que, por sua vez, vê-se constantemente empobrecido pelas privatizações contínuas dos recursos e dos espaços públicos.

Em *Os condenados da cidade* (2001), Loïc Wacquant analisa os processos que transformaram os centros das cidades norte-americanas em guetos negros, assim como as periferias das cidades francesas, dedicando atenção particular para os casos de Chicago e de Paris. Em ambos os contextos está-se perante situações de imobilidade social em que os paradigmas de uma sociedade classista e racista interligam-se e combinam-se às necessidades do capital financeiro:

Em âmbito local, uma coalizão de empresas, bancos e interesses comerciais usou a crise fiscal das cidades para forçar o desmantelamento dos programas sociais que sustentavam os moradores do gueto e seus vizinhos. A ela se juntaram planejadores urbanos que viam na redução dos serviços municipais um meio eficiente de obrigar os pobres a sair das áreas designadas para revitalização. O resultado foi o que o historiador Robert Fisher chamou de encolhimento planejado ou «triagem» dos bairros de zonas centrais: o corte

seletivo se serviços públicos como escolas, bibliotecas, clínicas, delegacias de polícia e postos de bombeiros, destinado não só a pressionar os pobres a deixar o Centro da cidade como a libertar recursos para novos projetos de desenvolvimentos, voltados para empresas de classe média, em outros bairros. Assim, em Chicago, desde meados dos anos 1960, a localização de instalações públicas e investimentos de infra-estruturas, assim como as decisões sobre liberação de terras e deduções de impostos, têm servido cada vez mais para atrair e reforçar o capital privado e para desenvolver um novo Centro da cidade, dedicado aos serviços financeiros e administrativos, e à classe média (WACQUANT, 2001, 80)

Vistas a partir da perspectiva racial, existem convergências evidentes entre as práticas de segregação e de construção da subalternidade características da cidade colonial e a perpetuação da pobreza em determinados grupos populacionais que acontece de forma recorrente na “cidade neoliberal”. Grupos populacionais cujo passado, no caso de Chicago e das metrópoles brasileiras, foi marcado pela experiência da escravidão.

Loïc Wacquant evidencia vários fatores tanto no âmbito ocupacional, – como, por exemplo, a redução de categorias ocupacionais historicamente mais acessíveis à população negra e pobre, a distribuição espacial dos empregos e a falta de rede de transportes públicos adequados, até o estigma associado ao fato de morar no gueto – quanto no âmbito das políticas de habitação e dos cortes na despesa pública, que afetam hospitais, escolas e universidades situadas nas chamadas “áreas de risco”, condenando a população que aí reside a uma taxa de escolaridade menor e de mortalidade maior em relação à classe média.

Estar-se-ia perante uma das características mais explícitas do endocolonialismo: a luta contra as minorias e a perpetuação da subalternização através de uma conjuntura de iniciativas e processos legais operados através de parcerias, direta ou indiretamente planejadas entre o poder público e o empreendedorismo privado. Em muitos casos, as vítimas de hoje pertencem àqueles grupos sociais historicamente às margens do capitalismo: os afrodescendentes cujos antepassados foram escravizados ou os imigrantes oriundos de contextos economicamente precários.

Nessa perspectiva se insere também o estudo de Florestan Fernandes *A integração do negro na sociedade de classe* (1978), que a partir do contexto brasileiro da cidade de São Paulo analisa as dinâmicas do poder subjacentes à

ininterrupta marginalização do negro no pós-abolição. A leitura de Fernandes coloca justamente a escravidão no centro da questão:

O envolvimento imediato nos processos de crescimento econômico e de desenvolvimento sócio-cultural dependia de recursos materiais e morais. [...] Como ex-agentes do trabalho escravo e do tipo de trabalho manual livre que se praticava na sociedade de casta, o negro e o mulato ingressaram nesse processo com desvantagens insuperáveis. As consequências sociopáticas da desorganização social imperante no “meio negro” ou da integração deficiente à vida urbana concorreram para agravar o peso destrutivo dessas desvantagens, aniquilando ou concorrendo até as disposições individuais mais sólidas e honestas de projetar o “homem de cor” no aproveitamento das oportunidades em questão. (FERNANDES, 1978, 247)

Como para Fernandes, também segundo Clóvis Moura a experiência da escravidão se impõe como fundamental para pensar a inserção subalterna dos afrodescendentes dentro do mercado de trabalho na época pós-abolição, no Brasil. Em “Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo” (1983), o autor evidencia como além das adversidades materiais existem também razões de caráter simbólico que participam da perpetração das desigualdades, pois seriam capazes de bloquear a mobilidade vertical do negro:

O negro é colocado na base do sistema de exploração econômica e transformado no símbolo negativo desse tipo de sociedade. A força desse símbolo, transformado em idealtipo, vem, portanto, bloquear traumáticamente as possibilidades do Negro, já por si insuficientes em face das limitações estruturais do modelo de capitalismo dependente. A eficiência do símbolo reforça-se no caso: de um lado há a refuncionalização de toda a simbologia da escravidão, e, de outro, criam-se novos estereótipos para impedir que o negro entre, em pé de igualdade, no mercado de trabalho competindo com outras etnias. Tudo isto para que o símbolo imposto pelo colonizador e reformulado pelas classes dominantes capitalistas continue como sendo representativo do homem branco. (MOURA, 1983, 134)

Nesse sentido, a violência endocolonial que sustenta as relações de poder na contemporaneidade se articula com as persistências das dinâmicas impostas pela escravidão.

Por sua vez, tal violência aparece como intrínseca à própria metrópole contemporânea pois de acordo com as reflexões de David Harvey e de Loïc Wacquant, ela se impõe como uma constante seja na vivência das cidades, seja na própria organização do espaço urbano, aparecendo nas dinâmicas predatórias típicas do neoliberalismo e na segregação de determinados grupos populacionais.

No entanto, se é verdade que “a violência é necessária para construir o novo mundo urbano sobre os escombros do antigo” (HARVEY, 2014, 50), por outro lado a violência é também uma resposta impulsiva a tais mecanismos do poder, que se dão nas formas de criminalidade urbana, mas também como explosões de revoltas pontuais que, em chamas de raivas, incendeiam os guetos americanos, as *banlieue* francesas ou as linhas de ônibus nas periferias brasileiras. Conformações de violências que traduzem de maneira explícita, às vezes gritante, as dinâmicas que constituem a atuação do poder nas metrópoles contemporâneas.

A partir dessa perspectiva acerca da chamada “cidade neoliberal”, pode-se ler o romance *Passageiro do fim do dia* (2010) do escritor brasileiro Rubens Figueiredo, obra que ao encenar a viagem de ônibus do protagonista Pedro para a casa da namorada Rosane, relata de forma minuciosa os tantos conflitos que atravessam a vivência nas metrópoles contemporâneas.

A narração se constrói tendo como ponto principal a figura do protagonista Pedro que, ao final do expediente, em uma sexta-feira qualquer, acompanhado por um rádio de pilhas e um livro sobre as viagens de Charles Darwin aos trópicos, espera o transporte coletivo que o levará à casa da sua namorada na periferia oeste de uma cidade indefinida, sem nome. De acordo com Darlana Santos e Jacques Fux, *Passageiro do fim do dia* pode ser lido como “um livro confessional, uma jornada de autoconhecimento (do personagem), realizada incansavelmente, a cada viagem, sempre às sextas-feiras, naquele ônibus” (2013, 134).

Um romance que

trata da urbanidade e de seus habitantes. Imersos em um cotidiano que parece se prolongar *ad infinitum*, os ubanoídes – como poderíamos chamar essas pessoas – em diversas situações, como a fila do ônibus, comportam-se de maneira quase robótica, entorpecidos pela rotina da grande cidade (SANTOS, FUX, 2013, 133)

Com *Passageiro do fim do dia*, Rubens Figueiredo propõe uma maneira de refletir sobre o contemporâneo a partir justamente da geografia urbana, da realidade espacial e social que caracteriza as metrópoles contemporâneas. A viagem no transporte coletivo, que funciona como plano de fundo constante para a

obra – o romance abre-se com o protagonista aguardando o ônibus e encerra-se antes dele descer – serve também como estratégia narrativa que permite atravessar o espaço geográfico da cidade e as suas diversas realidades sociais, ambos marcados por profundas contradições e desigualdades. Nesse trânsito urbano, de uma ponta a outra da cidade, nesse percurso cotidiano que pertence ao dia a dia, a violência impõe-se como elemento fulcral, abandonando qualquer caráter excepcional para se tornar algo de corriqueiro, de banal.

É uma explosão inesperada de violência urbana que, no romance, quebra a rotina da viagem, obrigando o ônibus a mudar de percurso, e os seus passageiros a uma baldeação imprevista, pois como informa o próprio texto:

a empresa deu ordem para nenhum motorista ir até o fim. Não queriam ter mais ônibus incendiados — foi o que disseram. A ordem era desviar e ir deixando os passageiros ao longo da linha do trem. Mas nem mesmo junto da linha do trem o motorista podia passar: tinha de seguir por uma via paralela, a uns quinhentos metros da linha do trem, onde por enquanto parecia mais seguro, alertou o outro. E foi embora. (FIGUEIREDO, 2010, 51)

Explosão que, apesar de não ser rotineira, também não pode ser considerada algo de extraordinário, já que, como relata um dos colegas de viagem de Pedro, conflitos abruptos já aconteceram no passado, afetando não apenas o percurso do ônibus, mas os planos, as exigências e o emocional de quem seria obrigado a cruzar-se com eles:

O rapaz não conseguia conter um ou outro bocejo, enquanto conversava com a mulher ao seu lado — de uns quarenta e cinco anos e com uma verruga grande e peluda logo abaixo da orelha. Contava que, anos antes, os invasores tinham erguido uma barricada bem na entrada da sua rua, com pneus em chamas, latões de lixo e um carro virado. Na verdade, era um beco, um corredor que se estendia por uns vinte metros entre duas fileiras de portas e janelinhas — as casas apoiadas umas nas outras. Assim, naquela hora, ninguém podia entrar nem sair da rua.

Ao voltar da escola já no início da noite, o rapaz chegou até uns trinta metros da sua rua, viu aquela fumaceira preta que se esticava para o alto, viu as contorções do fogo, avermelhado no meio e amarelo nas beiradas, olhou bem para as chamas, que se abriam e se fechavam no ar, enquanto sentia as ondas de calor baterem forte na sua cara, mesmo àquela distância. Depois de ficar alguns minutos olhando e olhando, sem saber o que fazer, ouviu uns tiros avulsos por trás da barricada e das chamas e depois outros tiros, estampidos mais graves, mais afobados. Teve de pegar outro ônibus e passar a noite na casa de um tio, noutra bairro, longe dali. Sem saber onde andariam a avó e o irmão, ele nem conseguiu dormir direito naquela noite. (FIGUEIREDO, 2010, 49)

Para além desses episódios específicos, a violência está constantemente presente nas páginas do romance. Além de ter um papel essencial na construção do sujeito urbano que, de maneira direta ou indireta, vê-se obrigado a lidar com ela na vivência do cotidiano, interiorizando e tornando automáticos mecanismos de autodefesa, a violência deixa rastros profundos e indeléveis nos próprios corpos.

As tantas cicatrizes que marcam os corpos que aparecem no romance são, portanto, sintomáticas de uma realidade em conflito. É o caso do próprio protagonista, cuja “tíbia inteira, do joelho até a articulação do tornozelo” (FIGUEIREDO, 2010, 14) tinha sido reconstruída após ter sido esmagada pelo cavalo de um policial durante algumas desordens urbanas. Mas também de outras personagens que aparecem na obra acompanhando o fluxo das memórias do Pedro. Como um dos meninos que vivia ao redor das fogueiras perto da casa de Rosane, de uns dez anos apenas que, ao “querer mostrar a um outro garoto como se carregava o pente de balas naquele fuzil engraçado, meio diferente” (FIGUEIREDO, 2010, 93), perdeu três dedos de uma mão. Ou como uma colega da escola noturna que Rosane frequentava que, em um dos momentos mais crus e cruéis do romance conta para o casal:

Foi então que a mulher especificou em números o calibre e o modelo da pistola. Mostrou, com dois dedos bem separados no ar, o tamanho da bala. Indicou no corpo, com a ponta de três dedos bem unidos, onde a bala entrou, onde a bala ricocheteou por dentro, nos ossos, em seu caminho para um lado e para o outro, e por onde afinal saiu. Pedro teve a impressão de que a mulher fazia, com a ponta dos dedos, sobre o tronco, uma espécie de sinal da cruz mais complicado, mais largo e meio torto — mas sem a parte inicial, que começa natesta. A mulher foi contando o que a bala destruiu ou perfurou no caminho: o baço, o pulmão, outros órgãos e uma outra coisa. Ela estava entrando no sexto mês de gravidez — disse. (FIGUEIREDO, 2010, 170-171)

As marcas das mais profundas violências sobre os corpos, em um cotidiano atravessado por constantes explosões de conflitos e por relações de hostilidade, escondem-se também atrás de qualquer elemento banal: uma cicatriz ou até uma tatuagem. É esta, por exemplo, a leitura que Pedro faz de uma tatuagem que aparece na raiz do pescoço de uma mulher sentada em um dos assentos do ônibus na sua frente. Uma tatuagem composta por três palavras em letras roxas: “Flávia, minha vida”.

Perante os olhos de Pedro, aquelas três palavras têm a potência de despertar as múltiplas possibilidades, os universos que podem se esconder atrás da escrita. Três palavras – “Flávia, minha vida” – cuja interpretação dentro das tantas possíveis, além de uma imensa ternura, não pode eludir a dramaticidade da vivência urbana. A escassez de serviços públicos de saúde, os ritmos de trabalho intensivos, mas também a precariedade ocupacional e as dinâmicas sociais – entre as quais o racismo e o sexismo – de uma realidade profundamente desigual, que deixa os grupos populacionais mais vulneráveis completamente desamparados, impõem-se de maneira inelutável na leitura que Pedro faz da tatuagem da mulher sentada à sua frente. Não existe cenário alternativo:

Mulher jovem demais: Flávia devia ser a filha dela, pensou Pedro. Deve ter sido um parto ou uma gestação difícil, pensou também. Um bebê prematuro, deve ter ficado doente nas primeiras semanas. A mãe, só uma menina — pelo que ele via —, devia ficar acordada quase a noite inteira [...] Quem sabe a filha esperneava, os olhos e o nariz contraídos, com uma febre que varava a madrugada e a manhã, uma febre que entrava pelo meio-dia e esticava, até o último segundo, as horas da tarde daqueles dias que pareciam não acabar. A mãe não descansava: limpava, fervia e refervia tudo, muitas vezes zozna de sono, quase às cegas. [...] Quantas vezes levava a filha ao hospital e esperava na fila até que alguém viesse atender. Um dia, quando a mãe já estava quase acostumada [...] de uma hora para outra, a febre da criança baixou, o nariz secou, respirou mais solto. A menina voltou a se alimentar, engolia. [...] Os olhos pretos, ainda encharcados, minúsculos, enxergavam, reconheciam. Flávia, minha vida. Há quanto tempo isso tinha acontecido?, pensou Pedro. Com quem estaria a criança a essa hora, enquanto ela estava ali no ônibus? A mãe na certa era sozinha, sem marido, pensou também. Talvez sem família nenhuma, ou com um pai ou mãe hostil. Na certa ela nem mesmo queria saber de marido, nem de pai nenhum. Sozinha, ocupou uma casa minúscula, espremida contra a parede de uma revendedora de carros abandonada, por exemplo. Porta de tábuas finas, pregadas. Talvez com chão de terra, que ela varria. [...] Ou quem sabe foi outra coisa: quem sabe não foi a criança, mas sim ela mesma, a mãe, essa menina sentada ali no ônibus, que ficou doente depois do parto. Quem sabe foi ela que escapou por pouco e daí veio a tatuagem, “minha vida”. Pedro, ao pensar nisso, parou um instante. Inspirou e soltou um sopro demorado pelo nariz. Olhou para fora, pela janela do ônibus, e quase sem notar pensou: Na certa ela tem uma cicatriz por baixo da camiseta. (FIGUEIREDO, 2010, 164-165)

Se a violência se estabelece como uma constante nessa reflexão sobre o contemporâneo que Rubens Figueiredo tece a partir da vivência da realidade urbana e dos seus espaços – uma violência que afeta os corpos e molda as subjetividades –, como ler estes conflitos à luz das dinâmicas e das lógicas do poder permanece, de fato, uma questão em aberto. O romance, por sua vez, concede ao leitor uma série de indícios propícios para tal reflexão.

Indagar o léxico, o vocabulário empregado pelo autor pode ser uma pista fecunda. Em vários momentos, encontram-se no texto palavras ou expressões que, inseridas em certas circunstâncias específicas, remetem para os contextos e para os conflitos bélicos. Desta forma, a realidade urbana ilustrada por Figueiredo assume os traços e as conotações típicas dos relatos de guerra. Uma guerra combatida no interior da população, entre grupos identitários (*oikos*) – construídos tendo como base ora a classe social, ora o lugar de residência, ora os hábitos e as maneiras de lidar com as práticas do cotidiano – que por razões às vezes triviais tornam-se antagonistas, configurando assim aquilo que desenhei como sendo uma guerra civil permanente.

Um exemplo entre outros tantos pode ser o uso da palavra “estratégia”. Como nos casos dos conflitos bélicos, viver na cidade significa ter que planejar, projetar ou até improvisar constantemente estratégias. Estratégias que no romance configuram-se como sendo de sobrevivência por parte dos indivíduos mais vulneráveis colocados sob rompantes de violências que eles mesmos não esperam e muitas vezes nem entendem. Estratégias pensadas para sobreviver, para não morrer no dia a dia do cotidiano urbano. Necessárias em qualquer circunstância como, por exemplo, voltar para casa depois de um dia na escola, na faculdade ou no trabalho:

Tratava-se então de escolher, de calcular a distância, de estimar os apuros de cada caminho, de traçar uma estratégia, por mais precária que fosse — melhor do que nada. Afinal, na hora em que chegassem lá, já estaria de noite, talvez não houvesse luz na rua, os transformadores podiam ter sido incendiados ou destruídos por tiros de fuzil. Isso acontecia, não chegava a ser raro, era mesmo o mais provável nas circunstâncias. Quando se andava no escuro, uma distância mais curta era quase sempre preferível a uma longa — isso se o ônibus pudesse entrar lá, o que não se podia garantir. Mas, dependendo do lugar — escuro ou claro, tanto faz —, a distância mais curta podia ser também a mais perigosa. Dependia, tudo dependia. (FIGUEIREDO, 2010, 82-83)

Longe dos passeios ociosos do *flanêur* moderno, andar pela cidade aparece no romance como uma tarefa necessária, obrigatória, porém altamente arriscada. Tarefa que, para ser enfrentada, demanda o planejamento de uma estratégia de ação. Se o léxico aponta, no entanto, para a concepção da realidade urbana como uma guerra civil permanente, é na própria construção da narrativa, nos elementos através dos quais se articula o romance e que de fato compõem o

texto, que tal realidade como conflito aparece de forma acintosa, ostensiva, assim como quais são os seus atores.

No seu estudo “Ler a cidade pela janela de um ônibus” (2013), Paulo Roberto Tonani do Patrocínio reflete sobre *Passageiro do fim do dia* a partir dos *topoi* que sustentaram a escrita da cidade moderna: as janelas atrás das quais os escritores observavam o andar dos passantes a partir de um olhar distanciado; e a rua, o ato dinâmico de passear pelas ruas da cidade que “se converte em depositária de todas as paixões” (GOMES, 1994, 37). Nesse último caso, andar pelas ruas traduz um gesto de imersão completa dentro da multidão, uma *multitudo dissoluta*, degradada, subjugada pelo desenvolvimento frenético da metrópole capitalista –

Foi-se a velha Paris (de uma cidade a história
Depressa muda mais que um coração infiel);
Só na lembrança vejo esse campo de tendas,
Capitéis e cornijas de esboço indeciso,
A relva, os pedregulhos com musgo nas fendas,
E a miuçalha a brilhar nos ladrilhos do piso. (BAUDELAIRE, 2015, 57)

Uma multidão perturbante perante os olhos dos poetas que no meio dela tropeçam desajeitados.

Para Tonani, cujas reflexões retomam os estudos de Renato Cordeiro Gomes (2008), (2002) sobre a escrita da cidade, o romance de Figueiredo combina esses dois elementos típicos da literatura moderna:

Por apresentar uma representação do urbano que tem como espaço de observação a janela de um ônibus, é possível apresentar o romance de Rubens Figueiredo como o resultado da combinação das duas matrizes de representação do ambiente urbano. A janela não é mais fixa, se coloca em movimento. No entanto, assume nova orientação e feição. O ato de perder-se na enunciação pedestre, flanando pelas ruas e avenidas, torna-se impossível devido ao trajeto predefinido do ônibus, que impõe ao passageiro um percurso próprio. As duas matrizes de representação urbana formadas na modernidade, a rua e a janela, são repetidas em diferença no romance *Passageiro do Fim do Dia*. A perceptível alteração das funcionalidades de cada matriz oferece um novo modelo de representação, resultando na construção de um olhar estratégico e privilegiado. (PATROCÍNIO, 2013, 35)

Em *Passageiro do fim do dia*, os fluxos de consciência que constituem a narração costuram-se a partir de três práticas: a descrição atenta e minuciosa da

realidade que rodeia o protagonista, vista pela janela do ônibus; as memórias do passado do mesmo; e algumas elucubrações e conjecturas desencadeadas pelas contingências, como no caso daquelas elaboradas ao observar a tatuagem da mulher sentada em frente a Pedro.

Três são também os elementos que acionam e despertam a narração, tornando-a fragmentada e aparentemente incongruente – aparentemente, pois apesar de abranger uma miríade de situações e assuntos divergentes, há uma coerência intrínseca no romance ao desenhar o espaço urbano como palco de uma guerra civil permanente. À observação da cidade pela janela, alternam-se a leitura do livro sobre Charles Darwin e, em menor medida, a audição distraída da voz da locutora que provêm do radinho de pilhas.

Os sentidos, e em particular, o ouvido e a vista, tem enorme relevância. Os fragmentos do cotidiano observados pela janela, os trechos do livro ou as palavras da emissora, como proustianas *medeleine*, acionam as lembranças do passado. De acordo com Renato Cordeiro Gomes ao refletir sobre *Le città invisibili*, “é, portanto, a memória que condiciona a leitura da cidade, uma busca de sentido explícito e reconhecível, que a sociedade moderna já não permite” (GOMES, 2008, 46). E é através desses três elementos despertadores de memórias – a janela, o livro e o rádio – que Figueiredo tece a sua reflexão sobre a contemporaneidade urbana como conflito.

Enquanto os olhos do protagonista observam “uma massa humana da qual foi subtraída a plenitude da existência, decorrente de uma máquina capitalista que se nutre dessas pessoas vistas apenas como ferramentas de manutenção de posições sociais” (CARVALHO, 2014, 249), aos ouvidos de Pedro reverberam as palavras e o discurso da locutora do rádio, que relata as notícias econômicas do dia: a cotação do dólar e de outras moedas estrangeiras, a oscilação imprevisível da bolsa:

Nisso, dentro do seu ouvido uma voz de mulher anunciou no rádio a cotação do dólar, do euro, do ouro e do barril de petróleo. Mencionou a taxa de juros do Banco Central e os índices da bolsa de valores de Nova York, de Tóquio e de São Paulo, em minúcias que chegavam aos centésimos. A mulher pareceu alegre [...]. Mais atento à voz do que aos números, Pedro tentou imaginar a idade da locutora, seu rosto, se ela teria mesmo dólares em casa e que ações da

bolsa teria comprado e vendido naquele dia, naquela tarde, talvez por meio de um telefonema logo depois de comer a sobremesa do almoço e escovar os dentes. Horas depois, encerrado o expediente na rádio, ela se deixaria levar no carro silencioso do namorado, um homem divorciado e com uma risca grisalha no cabelo. Iriam juntos a um restaurante, a uma boate para dançar, iriam rir e beber um pouco mais naquela noite de sexta-feira. Ou quem sabe tomariam drogas especiais, em drágeas coloridas que um amigo do homem tinha trazido do exterior.

Não foi uma sucessão de imagens o que Pedro viu em pensamento. Foi um quadro só, que acendeu e logo depois apagou. As drágeas, os tubos de petróleo no fundo do mar, as cifras acesas em fileiras de dígitos numa série de monitores luminosos suspensos. E os dentes do homem e da mulher surgiram todos, lado a lado, de uma só vez e num mesmo plano. (FIGUEIREDO, 2010,16)

A integração desse trecho no meio das vicissitudes da multidão cansada que espera chegar em casa esgotada depois de mais uma semana de trabalho, cria de fato uma proximidade oximórica entre mundos antagônicos. Apesar de não apontar aqui para uma relação direta de causa-efeito entre a opressão e a alienação da classe trabalhadora como vital para as dinâmicas do capital financeiro e o bem-estar da classe média e do mundo empresarial – relação essa que terá contornos mais nítidos em outros trechos do romance como ao relatar a perda do emprego de uma ex-colega de Rosane na época em que trabalhava em uma fábrica de mate (FIGUEIREDO, 2010, 151-153) –, tais contrastes presentes em toda a obra participam da criação de um mundo urbano pós-industrial plural e fortemente fragmentado pelas tantas e intrínsecas desigualdades. Essas desigualdades podem, sempre, deflagrar em conflitos que materializam de forma explícita as violências microfísicas sobre as quais assenta a contemporaneidade urbana.

No entanto, é pela estrita relação que se estabelece entre a leitura de passagens do livro sobre Charles Darwin e os desdobramentos das memórias e das especulações de Pedro, que os conflitos ganham conotações mais tangíveis. A referência intertextual explícita ao cientista inglês – que um século e meio antes tinha atravessado as mesmas latitudes que Pedro percorre de ônibus – obviamente não é casual e tampouco ingênua.

Sabe-se que os pressupostos sobre os quais assentam as análises de Darwin estão estritamente vinculados à ideia moderna de progresso e que o núcleo

central da sua teoria²⁴, baseia-se em pelo menos dois pontos centrais: a presença de exíguas variações orgânicas que acontecem nos seres vivos por causa das influências das condições ambientais; e a luta constante pela vida necessária aos indivíduos. A influência do pensamento de Thomas Robert Malthus e dos seus estudos sobre a população (1977) é evidente, assim como uma visão positiva – antagônica em relação à do filósofo e poeta Giacomo Leopardi –, da ação da natureza sobre as espécies, permitindo-lhes a evolução e o aprimoramento das características vitais.

Dessas considerações resulta, portanto, que quanto maiores são as variações orgânicas sofridas pelos indivíduos, melhores serão as condições para enfrentar a luta para a vida, aumentando as possibilidades de sobrevivência. A herança desenvolve papel primordial, pois as variações mantêm-se para as sucessivas gerações, criando um *continuum* entre o presente e as experiências dos antepassados de cada espécie.

Além disso, para Charles Darwin, não haveria distinções entre os animais e os seres humanos a não ser por uma “diferença de grau”, explicável através da lei da seleção natural. No entanto, é importante sublinhar que tal proximidade biológica entre homem e animal não afetaria, segundo o cientista inglês, aquilo que ele considera ser a dignidade humana, pois como afirma ele próprio em *The descent of man, and selection in relation to sex* (2004), seria muito mais digno e muito menos vergonhoso ter relações de descendência com um macaco do que com um qualquer selvagem que não conhece o decoro e vive subjugado pelas superstições (DARWIN, 2004).

Apesar de ter se pronunciado várias vezes contra a escravidão e denunciado o genocídio dos povos autóctones perpetrado por parte dos europeus nas então colônias, nessas reflexões e comentários de Darwin intui-se tanto a herança do pensamento político e moral de Thomas Hobbes, que desenha a *moltitudo* como entregue às “superstições” e a vida no “estado de natureza” como a *bellum omnium contra omnes* – proximidade entre o cientista inglês e Thomas

²⁴ Apresentada no seu célebre *A origem das espécies*, de 1859, obteve sucesso imediato e provocou uma verdadeira virada dentro do pensamento positivista antes dominado pelas reflexões de Auguste Comte (1798-1857) e pelo chamado “positivismo utilitarístico inglês”.

Hobbes que despertou a ironia de Karl Marx²⁵ que, nas suas correspondências com o amigo Friedrich Engels, culpa Darwin de ter descoberto nas plantas e nos animais os vícios da sociedade inglesa e do capitalismo – tanto e sobretudo a do racialismo científico do século XVII, sobre o qual assenta a construção da classificação hierárquica dos povos erguida pelas chamadas “teorias das raças”. A ética liberal conjuga-se, em Darwin, às análises científicas, tomadas como suporte para reforçar os paradigmas sobre os quais assenta o modelo eurocêntrico capitalista. Citando Francisco Bethencourt:

Para Darwin, a igualdade perfeita entre os indivíduos que compunham as tribos da Terra do Fogo havia retardado sua civilização. Os povos governados por monarcas hereditários eram considerados mais capazes de aperfeiçoamento e, entre as raças, as mais civilizadas dispunham dos governos mais sofisticados. Darwin equiparava a igualdade à baixaza: pedaços de tecido oferecidos aos fogueiros foram rasgados em tiras e distribuídos; nenhum indivíduo seria mais rico do que os outros. A propriedade individual, o conceito de superioridade e a acumulação de poder eram noções impensáveis naquele regime tribal, mas para Darwin tais noções eram a base do aperfeiçoamento. A comparação entre os “selvagens” e os “bárbaros” que Darwin encontrou durante a sua viagem à volta do mundo sublinha a sua hierarquia. (BETHENCOURT, 2018, 399)

É a partir das reflexões do cientista inglês, ampliadas para abranger também as ciências sociais, que irá se impor dentro do contexto positivista o chamado “darwinismo social”, como uma justificação às discriminações de carácter racista e classista, tendo como base a distinção entre forte e débil, entre

²⁵ A coletânea *Evolutionary Writing*, organizada pelo historiador James A. Secord (2009), além de reunir os textos de Charles Darwin, apresenta seções dedicadas aos comentários e às perguntas sobre os textos do cientista, por parte do mundo intelectual da época. A seção relativa ao livro *Origin of species* (2009, 105-231), conta com a correspondência entre Karl Marx e Friedrich Engels sobre o assunto. Afirma Marx: “Darwin afirma que ele aplica a teoria «malthusiana» também às plantas e aos animais, como se no caso do Sr. Malthus a teoria não estava sendo aplicado às plantas e aos animais, mas apenas – com sua progressão geométrica – aos humanos, em contraste com plantas e animais. É notável como Darwin redescobre, entre os animais e plantas, a sociedade da Inglaterra, com a sua divisão de trabalho, concorrência, abertura de novos mercados, «invenções» e «luta malthusiana pela existência». Essa visão é a *bellum omnium contra omnes* de Hobbes e é uma reminiscência da *Fenomenologia* de Hegel, na qual a sociedade civil figura como um «reino animal intelectual», enquanto, em Darwin, o reino animal figura como uma sociedade civil.” (*apud* SECORD, 2009, p. 222 tradução do autor)

“I’m amused that Darwin, at whom I’ve been taking another look, should say that he also applies the ‘Malthusian’ theory to plants and animals, as though in Mr Malthus’s case the whole thing didn’t lie in its not being applied to plants and animals, but only — with its geometric progression — to humans as against plants and animals. It is remarkable how Darwin rediscovers, among the beasts and plants, the society of England with its division of labour, competition, opening up of new markets, ‘inventions’ and Malthusian ‘struggle for existence’. It is Hobbes’ *bellum omnium contra omnes* and is reminiscent of Hegel’s *Phenomenology*, in which civil society figures as an ‘intellectual animal kingdom’, whereas, in Darwin, the animal kingdom figures as civil society.” (*apud* SECORD, 2009, p. 222)

adaptados e não-adaptados. Visão essa que teve consequências nefastas tanto nas colônias, pois serviu como suporte ideológico para a subalternização dos povos nativos e para legitimar a escravidão, quanto no Brasil após a independência, onde serviu para hierarquizar/separar os africanos escravizados, os seus descendentes e demais mestiços – a maioria da população no novo país.

Em *Passageiro do fim do dia*, a referência intertextual constante à figura e ao pensamento de Charles Darwin, oferece uma perspectiva cativante para pensar a contemporaneidade urbana como uma luta incessante pela vida. Uma luta que, como discuti, toma as feições de uma guerra civil permanente, representada pela alusão insistente, no romance, à imagem do “combate memorável” (FIGUEIREDO, 2010, 24) entre uma vespa (*Pepsis*) e uma aranha (*Lycosa*).

A contenda não vê contrapostos apenas dois grupos, mas dissemina-se na cidade abrangendo toda a população, como no caso das hostilidades entre os dois bairros vizinhos, o Tirol e a Várzea, ambos periféricos. O que está em jogo, no entanto, parece ser sempre a manutenção de um suposto privilégio perante uma ameaça real ou imaginada.

Na época em que os lotes foram entregues e os moradores vieram instalarse, o Tirol só tinha uma via de acesso. De um lado, o bairro era bloqueado pelas linhas do trem, cercadas por muros altos. Atrás, era isolado por uma vasta área de mata de brejo com mais de cinquenta quilômetros quadrados chamada Pantanal. [...] Portanto no início o único acesso para o Tirol era através da Várzea — um bairro maior, mais populoso, mais antigo. Pobre também, mas ainda assim com certos recursos que o bairro novo não tinha. Ou seja, tinha um posto de gasolina, três farmácias, duas padarias e três escolas. O ônibus fazia ponto final ali. Não havia outro jeito: para entrar e sair do Tirol era preciso cruzar a Várzea quase de ponta a ponta.

A imagem daquela gente que de uma hora para outra começou a percorrer as ruas com suas mobílias e seus pertences — gente que parecia vir às pressas e em fuga, e todos ao mesmo tempo —, a presença à força de pessoas que eles não chamaram, não conheciam, não queriam ali — acabou formando nos moradores da Várzea a ideia de que aquela gente vinha para prejudicar, vinha para desvalorizar a vizinhança de algum jeito, para degradar o bairro todo. Ou, quem sabe, até coisa pior.[...]

Primeiro foram os olhares de lado, de cara fechada. Depois as provocações a distância, as janelas partidas com pedradas, no escuro. E logo começaram, aqui e ali, as pancadarias, as brigas por qualquer motivo. (FIGUEIREDO, 2010, 38-39)

A luta para a manutenção de privilégios manifesta-se no romance de forma ainda mais nítida em uma passagem na qual Pedro se lembra da conversa

entre uma jovem juíza e um juiz aposentado, ocorrida dentro da loja de livros usados da qual Pedro é proprietário. O juiz, professor emérito, é um cliente habitual da pequena livraria e foi ele mesmo que um dia tinha tirado o livro sobre Darwin de uma bancada da loja. Pela descrição que Pedro oferece, o juiz aparece como uma figura paradigmática, completamente moldada e construída pelos privilégios de gênero, raça e classe que atravessam o modelo patriarcal eurocêntrico, assim como pelo desprezo ao trabalho manual, que remete diretamente aos contextos marcados pela experiência da escravidão:

Pedro sabia que o ex-juiz ia muito à sua livraria não só porque gostava de livros velhos e porque ali conversava com gente conhecida. Além desse motivos, a esposa agora o aborrecia muito em casa, o ex-juiz não aguentava ficar lá e saía, andava pela cidade. Tinha casado com uma aluna. Risonha, alegre, não era boa nos estudos, mas aos poucos o juiz passou a ajudá-la nas notas. Formada, começou a trabalhar como advogada num serviço de defensoria gratuita. Logo depois do casamento, porém, ficou claro que o juiz preferia ter a esposa à disposição dentro de casa. Por meio de amigos, arrumou um emprego para a mulher num tribunal. O importante, no caso, era que ela recebia o salário sem nunca precisar comparecer ao trabalho. E assim foi, até ela se aposentar, haviam alguns anos.

Em casa, o juiz nunca lavava um copo, não pendurava uma roupa no cabide. Qualquer coisa que usava e pegava, deixava onde estivesse para que a mulher ou alguma empregada guardasse. Tudo o que queria, mesmo que estivesse a dois passos e bastasse ele se levantar para pegar, pedia em voz alta que a esposa viesse apanhar e lhe desse na mão[...].

Estipulava uma quantia mensal para a esposa gastar com a casa e os filhos, sentia-se no direito de ficar furioso quando aquele valor era ultrapassado e gostava de mostrar para os amigos como era rigoroso no seu regime doméstico. Ao mesmo tempo sempre emprestava dinheiro aos amigos, sobretudo para aqueles que não lhe pagavam.(FIGUEIREDO, 2010,129)

Por sua vez, a jovem juíza, que tempos atrás tinha sido aluna do colega aposentado, aparece como uma figura completamente oposta. Uma figura dissonante em relação ao modelo representado simbolicamente pelo juiz. Ela

era solteira, não tinha filhos e, em regra, namorava advogados, defensores públicos e promotores, mesmo se fossem casados. Isso e sua reputação de possuir um saber jurídico extraordinário e de defender ideias modernizadoras demais na esfera penal davam margem a comentários às vezes desagradáveis, que Pedro já ouvira na livraria (FIGUEIREDO, 2010, 125)

A conversa entre os dois desdobrou-se a partir de um comentário do juiz sobre o fato de a juíza precisar, supostamente, de maior segurança pessoal, devido à enorme quantidade de pessoas que deveria ter mandado para a cadeia. A oposição da juíza, que exprime uma visão completamente diferente em relação à

população carcerária da que aparece nas palavras do colega aposentado, não inibe o raciocínio do mesmo, que em uma passagem de destaque do romance afirma:

— Mais dia, menos dia, eles vão dar cabo de todos nós — emendou o juiz de repente bufando entre os lábios finos e cinzentos. — Vão nos perseguir dentro de casa, na rua, com pistolas e pedaços de pau. Não vamos ter onde nos esconder, nenhum lugar para fugir. Nem na cidade, nem no campo, nem mesmo debaixo da terra. Ninguém vai vir em nossa defesa. Nessa altura, os aeroportos estarão fechados para nós, nenhum outro país vai admitir nos receber. Seremos uns dois ou três milhões de pessoas. O resto, a escória, uma onda migratória mais do que indesejável, os portadores da catástrofe. Todos vão querer que sejamos liquidados o mais depressa possível, para poder esquecer logo o assunto. Meus dois filhos já moram no exterior, regularizados, a senhora os conheceu na faculdade, lembra? (FIGUEIREDO, 2010,126)

As palavras do juiz traduzem uma concepção da realidade que demonstra uma luta permanente entre os detentores do poder – os justos, representantes da ordem, do avanço social e do progresso – e a multidão que por sua vez, tomada pela luta pela vida, anseia alcançar a posição na hierarquia social e os privilégios da classe dominante. Aos juízes, representantes do poder judiciário, da força coercitiva da lei, contrapõe-se, na visão da personagem de Figueiredo, a *dissoluta multidão*, designada como “o resto”, “a escória”, os “portadores da catástrofe”. São esses os atores de uma constante guerra civil combatida por forças desiguais dentro do espaço urbano das metrópoles contemporâneas.

Dentro desta luta pela vida – pela hegemonia de alguns e pela sobrevivência de outros – que ganha os traços de uma guerra civil permanente, os indivíduos que constituem o tecido social urbano podem ser divididos, tendo sempre as reflexões de Darwin como plano de fundo, entre adaptados e não adaptados. No seu artigo “Os (não) adaptados: a experiência urbana na obra de Rubens Figueiredo” (2013), Paulo Roberto Tonani do Patrocínio aborda a temática a partir, entre os tantos exemplos, de uma figura em particular que “se destacava por sua não adaptação ao espaço” (2013, 98). Trata-se de uma amiga de infância de Rosane, uma ex-colega da escola, que por um brevíssimo período – poucas horas antes de ela mesma abandonar o emprego – trabalhou no mesmo escritório de advocacia que empregava também a própria Rosane. Lê-se no romance:

A moça nada tinha de raro ou de anormal, na verdade. Só que nem por isso o susto foi menos forte ou menos lembrado. Aconteceu que ali no escritório, entre

as paredes limpas e pintadas em tom pastel, [...] ali, sua vizinha e amiga de infância tomou, na mesma hora, um aspecto incômodo, impertinente e quase aberrante aos olhos de Rosane, como aos olhos dos outros.

A moça falava rápido demais, num tom sempre alto, estridente. Cortava tantos pedaços das palavras que às vezes algumas pessoas menos habituadas demoravam a compreender o que dizia, ou nem entendiam mesmo. [...] Ria muito, ria com toda a força do pulmão, ria com uma alegria feita de músculos, de suor. Mostrava-se completamente segura de si, muito certa de sua razão, a boca se escancarava iluminada pelos dentes. (FIGUEIREDO, 2010, 60-61)

Os “não adaptados” à experiência urbana são, então, todos os que se encontram à margem do capital, corpos não disciplinados, como é o caso da amiga de infância de Rosane, pasolinianos vagalumes que habitam as periferias contemporâneas, destinados ao lento desaparecimento. Ao lado desses vagalumes há ainda toda aquela enorme massa de indivíduos que, como evidencia o romance, apesar de ter introjetado o *modus vivendi* adequado para “competir” na caça aos recursos financeiros necessários para sobreviver à metrópole contemporânea, habitam posições subalternas tanto na geografia urbana, quanto nas dinâmicas de classe que atravessam o âmbito ocupacional:

Rosane não parava de inventar planos. Na maioria, a respeito de cursos que ela ia fazer, depois de concluir o ensino médio. Havia obstáculos por todos os lados. Ela trabalhava em horário integral e, para estudar, só restavam as noites e os fins de semana. Ia precisar de dinheiro para fazer a maioria daqueles cursos [...] Ele via muito bem que o trabalho de Rosane, no escritório de advogados onde aquele mesmo amigo trabalhava, a deixava esgotada ao fim do dia. Pedro via que os planos de Rosane quase não levavam isso em conta. Dela, pediam tudo: que servisse café, água, lavasse a cozinha e o banheiro e passasse aspirador, esvaziasse lixeiras, que fosse ao fórum ou ao escritório ou à casa dos clientes levar e trazer papéis, pediam que copiasse ou corrigisse documentos no computador, que atendesse clientes no telefone e na recepção, que abrisse mão do horário de almoço para pesquisar às pressas em arquivos antigos do advogado mais velho — e às vezes tudo no mesmo dia.

Rosane ficava o dia inteiro para lá e para cá, dentro e fora do escritório, em troca de um salário que era pouco mais do que nada, quase que só o suficiente para pagar a comida, o transporte e alguma roupa. Mesmo assim — Pedro percebia —, os patrões ainda se lamentavam, achavam que era muito, que tinham muita despesa com os empregados, deixavam claro que cumpriam um papel social oneroso ao dar emprego às pessoas, ao pagar salários e reconhecer alguns direitos. (FIGUEIREDO, 2010, 182-183)

Rubens Figueiredo, nas páginas de *Passageiro do fim do dia*, constrói uma estrita ligação entre os pobres de hoje e os indivíduos escravizados de ontem, da época pré-abolição. Ligação que passa, também, pelas contínuas referências às teorias e à figura de Charles Darwin. De fato, a escravidão e as reflexões do cientista sobre os indivíduos que sofreram na própria pele tal experiência

desumanizante, frequentemente citadas no romance de Figueiredo, foram assuntos que tiveram certa relevância no pensamento de Darwin, um abolicionista criado no interior de uma família abolicionista:

não obstante, a falta de empatia de Darwin em relação aos selvagens não abalou as suas convicções abolicionistas. Darwin expressou a sua indignação quando se deparou com a crueldade diária contra os escravos no Rio de Janeiro, onde viu os instrumentos usados para torturá-los, ouviu os gritos dos escravos sendo castigados e, em várias ocasiões, interveio para deter novos sofrimentos. Para ele a escravatura era o rebaixamento de toda uma sociedade [...]. (BETHENCOURT, 2018, 400)

Tal relevância foi brilhantemente captada por Rubens Figueiredo que, em *Passageiro do fim do dia*, dedica amplos comentários aos relatos do cientista a respeito do tema e às sensações contraditórias deste ao se cruzar, no Brasil, com sujeitos que foram desprovidos de qualquer forma de liberdade.

Nas reflexões e nas memórias de Pedro, desenvolvidas ora a partir de uma imagem do cotidiano, ora tendo como base trechos do livro sobre o cientista que relatam do encontro de Darwin com o contexto escravista brasileiro, impõe-se a percepção da continuidade nas dinâmicas de exploração dos corpos. Desenha-se assim, igualmente, uma linha contínua que aproxima sem substanciais rupturas, os escravizados de um passado não muito remoto aos pobres de hoje em dia, ambos envolvidos em uma realidade profundamente hostil, que os via e os vê apenas como ferramentas para produzir mais-valia, tal e qual objetos desprovidos de humanidade – como aparece de forma evidente na passagem sobrecitada.

Dessa forma, em *Passageiro do fim do dia*, ao encenar um cotidiano urbano em perene conflito, onde violências microfísicas se combinam com agressões diárias sobre os corpos – corpos que levam consigo mutilações e cicatrizes sintomáticas de uma realidade em guerra –, e ao fazê-lo estabelecendo uma ponte entre a época escravista e a atualidade urbana, Figueiredo aponta para uma marca fundamental da ação endocolonial contemporânea. Isto é, a persistência das dinâmicas de poder que caracterizaram o período colonial, que no caso americano teve no cerne a experiência da escravidão.

Persistências essas, funcionais para a manutenção das relações de hegemonia e subalternidade, pois inibem tanto a inserção do Outro, o

marginalizado, dentro do modelo preestabelecido –propiciando-lhe apenas uma espécie de in/exclusão desigual que tem como base a subalternidade – quanto a possibilidade de existir fora das relações de produção e consumo sobre as quais assenta a vida na metrópole contemporânea.

Persistências coloniais na metrópole contemporânea

Ao desenhar tal continuidade inabalada entre o passado e o presente, Rubens Figueiredo aponta também para uma estratégia imprescindível para ler a cidade, ou seja, interrogar a sua memória, a relação – sempre conflitual – que se estabelece entre o hoje e os passados que deixaram compulsoriamente as suas marcas no espaço geográfico e social das cidades. Se é através das memórias de Pedro que Figueiredo tece a sua reflexão sobre a contemporaneidade urbana, são também os acontecimentos do passado e seus rastros no presente que constituem, que compõem as metrópoles. Estar-se-ia diante de tantas Zaira, a cidade relatada por Marco Polo ao Kublai Kan através da exímia caneta de Italo Calvino:

Inutilmente, magnânimo Kublai, tentarei descrever a cidade de Zaíra dos altos bastiões. Poderia falar de quantos degraus são feitas as ruas em forma de escada, da circunferência dos arcos dos pórticos, de quais lâminas de zinco são recobertos os tetos; mas sei que seria o mesmo que não dizer nada. A cidade não é feita disso, mas das relações entre as medidas de seu espaço e os acontecimentos do passado: a distância do solo até um lampião e os pés pendentes de um usurpador enforcado; o fio esticado do lampião à balaustrada em frente e os festões que empavesavam o percurso do cortejo nupcial da rainha; a altura daquela balaustrada e o salto do adúltero que foge de madrugada; a inclinação de um canal que escoia a água das chuvas e o passo majestoso de um gato que se introduz numa janela; a linha de tiro da canhoneira que surge inesperadamente atrás do cabo e a bomba que destrói o canal; os rasgos nas redes de pesca e os três velhos remendando as redes que, sentados no molhe, contam pela milésima vez a história da canhoneira do usurpador, que dizem ser o filho ilegítimo da rainha, abandonado de cueiro ali sobre o molhe. A cidade se embebe como uma esponja dessa onda que refluí das recordações e se dilata. Uma descrição de Zaíra como é atualmente deveria conter todo o passado de Zaíra. Mas a cidade não conta o seu passado, ela o contém como as linhas da mão, escrito nos ângulos das ruas, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas, nas antenas dos para-raios, nos mastros das bandeiras, cada segmento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras. (CALVINO, 2017, 14-15)

A cidade contém o seu passado, e não pode ser relatada, contada ou até simplesmente pensada prescindindo dele, pois ele persiste, ora em forma de

monumento que se quer símbolo de uma memória coletiva, ora apenas como resto, como aquilo que sobra de um passado incômodo.

Andar pelas ruas de cidades como Lisboa, por exemplo, significa cruzar-se com inúmeros palácios e jardins repletos, ainda hoje, de plantas exóticas que remetem diretamente para as longínquas geografias de um passado colonialista, assim como atravessar o centro histórico de Roma impõe à vista toda uma simbologia fascista presente, ainda hoje, até em algumas tampas dos esgotos.

Memórias disseminadas também na toponímia dos lugares. A Rua Poço dos Negros, em Lisboa, lembra que ali, naquele espaço, Dom Manuel I tinha mandado construir um poço para jogar os corpos mortos dos tantos africanos presentes na então “capital negreira do ocidente” (ALENCASTRO, 2000, 77). Da mesma forma, a Ponte Amedeo Savoia Aosta, que liga o Lungotevere dei Sangallo à Piazza della Rovere, em Roma, remete logo à Etiópia, pois Amedeo d’Aosta, chamado “o duque de ferro” do fascismo, tinha sido Viceré de Etiópia e Comandante Superior das Forças Armadas da África Oriental (SCEGO, BIANCHI, 2014).

Além dessas referências espaciais, como tentei ilustrar através da leitura de *Passageiro do fim do dia*, as memórias do passado permeiam também as relações sociais, não como uma herança que se recebe passivamente, mas como uma chama nunca apagada que se alimenta incessantemente por meio de combustíveis diversos, de acordo com a época e as latitudes.

A partir dessa perspectiva, proponho então interrogar algumas visões e versões de cidade reais, delineadas através da caneta e da câmera, pela literatura e pelo cinema. As cidades aqui investigadas são a de Lisboa e Luanda, espaços urbanos distantes, mas profundamente interligados por um passado que as via contrapostas e hierarquicamente organizadas dentro da dicotomia metrópole/colônia. Passado que, como tentarei ilustrar, deixou inúmeros rastros também nos modos e nos olhares a partir dos quais se vê e se representa a cidade.

No que diz respeito à metrópole lusitana, o fato de ter sido por séculos a capital de um vasto império, deixou sem dúvidas marcas profundas tanto na

geografia urbana quanto na social, pois a cidade passou a receber um enorme fluxo de indivíduos provenientes de todos os cantos do mundo, acompanhando as rotas da desigualdade erigidas pelo colonialismo. No entanto, olhando de forma panorâmica para a produção artística e cultural em volta de Lisboa, pelo menos até meados do século XXI, observa-se quase uma completa ausência de toda essa multidão alógena. Em “Portugal contemporâneo: entre a pré-modernidade e o cosmopolitismo”, António Pinto Ribeiro escreve:

Lisboa é hoje uma cidade multicultural. À semelhança de outras cidades do interior do país, Lisboa é uma cidade multicultural, embora sem práticas multiculturalistas. [...] Portugal, como aliás toda Europa, já não é um país branco. As migrações e a permanente circulação de pessoas transformaram esse país. No entanto, um fenómeno social escamoteia esta nova realidade sociológica: estas centenas de milhares de “novos lisboetas” (para utilizar a expressão do cineasta Sergio Tréfaut), que alteraram radicalmente a paisagem humana, são, de certo modo invisíveis. (RIBEIRO, 2005, 209)

Hoje em dia há uma importante produção artística e cultural que permite imaginar Lisboa como sendo uma cidade multicultural. Algumas dessas produções foram inclusive desenvolvidas e patrocinadas diretamente pelo poder público, na tentativa de impor para a cidade um *branding* lisboeta cujo *leitmotiv* é a diversidade, uma diversidade de qualquer forma pacificada através da tentativa de construir uma imagem de capital europeia onde as diversas culturas se encontram e convivem sem conflitos, ressuscitando assim os antigos fantasmas do luso-tropicalismo.

Um exemplo pertinente, como aponta Nuno Oliveira no artigo “Lisboa redescobre-se. A governança da diversidade cultural na cidade pós-colonial. A *scenescape* da Mouraria” é a colaboração literária do escritor angolano José Eduardo Agualusa (1999) com a Câmara Municipal de Lisboa, da qual surgiu um “roteiro literário” (OLIVEIRA, 2013, 592) da capital chamado *Lisboa, cidade de Exílio: o mundo em Lisboa*. Para Oliveira, no texto de Agualusa vislumbram-se e cruzam-se duas marcas características desta redescoberta da multiculturalidade intrínseca à cidade de Lisboa: o desejo luso-tropicalista de querer construir para a capital portuguesa uma identidade *essencialmente* híbrida, pacificadora dos conflitos, e uma nostalgia melancólica – no sentido dado ao termo por Paul Gilroy no seu *After Empire: Melancholian or Convivial Culture?* (2004) – do império perdido.

Como relata Oliveira, isso se torna evidente no capítulo chamado “Lisboa de todas as cores – United Colors of Lisbona” – título que retoma abertamente as publicidades multirraciais da marca Benetton, uma das primeiras marcas a apostar em um imaginário global de consumo baseado na flexibilidade das identidades e dos corpos:

Num capítulo intitulado Lisboa de todas as cores – United Colors of Lisbon, o escritor elabora uma identidade para a Mouraria, e por decorrência para o resto de Lisboa, que se afirma enquanto cultural e etnicamente híbrida desde os seus primórdios. E para que não restem dúvidas quanto à sua natureza híbrida, o centro comercial surge como metáfora da grandeza imperial perdida. O centro comercial da Mouraria é reputado de lugar de viagem pelos velhos territórios do império português. (OLIVEIRA, 2013, 592)

Se para Beatriz Sarlo a ordem imposta do *shopping center* quer transmitir o fato de “a ordem do mercado [ser] mais eficaz do que a ordem pública; daí a dinâmica da mercadoria ser mais forte que o Estado” (SARLO, 2014, 6), no caso do Centro Comercial da Mouraria, a sua desordem e a pluralidade infinita de seus produtos exóticos querem propiciar para o visitante e cliente uma experiência ucrônica de poder passear pelas rotas comerciais do antigo império colonial. Rotas das quais através da lógica do consumo – de poder adquirir facilmente produtos oriundos de todos os cantos do mundo, de poder levar para casa uma porção desejada de Índia ou de África – é retirada qualquer referência à violência e ao sangue derramado.

Ao lado dessas estratégias de mercado que pretendem fazer de Lisboa a capital exótica da Europa, desenvolveu-se também, principalmente a partir da segunda década do século XXI, uma série de produções artísticas e literárias que descreve e interroga o espaço urbano lisboeta a partir justamente dos conflitos cotidianos sobre os quais assentam tanto a vivência, quanto a possibilidade de pensar uma memória compartilhável de um passado marcado por experiências traumáticas.

Nesse sentido, e apenas como exemplos, são relevantes as recentíssimas publicações *Maria dos canos serrados* (2013), de Ricardo Adolfo, e *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018), de Djaimilia Pereira de Almeida, autores afro-portugueses que através da escrita oferecem uma outra visão da multiculturalidade lisboeta. Uma visão dissonante que surge dos conflitos enfrentados

cotidianamente por uma multidão diaspórica: os efeitos da crise econômica internacional de 2008 e a precariedade ocupacional nas periferias da capital, em Adolfo; a pobreza, a falta de documentos e a exploração nos canteiros da construção civil clandestina –que, em Portugal, desenvolvem um papel essencial na absorção de mão de obra que a “legalidade” torna particularmente barata –, em Almeida. A leitura de tais obras, de fato, corrói a construção de uma memória mitificada do passado, que assenta na imagem luso-tropicalista de uma Lisboa palco do encontro pacífico entre alteridades.

No artigo já mencionado, António Pinto Ribeiro, ao discutir a invisibilização do não português nas produções artísticas e culturais lisboetas até meados do século XXI, assinala também algumas poucas exceções, escassas, porém, de acordo com o autor, relevantes:

Este aspecto, embora minoritário na produção portuguesa, é importante porque altera o modo como os criadores portugueses passaram a olhar a história cultural do seu país e a forma como passaram a equacionar novos aspetos na representação do Portugal Cultural, nomeadamente, em relação ao seu passado histórico (RIBEIRO, 2005, 210)

Dentro dessas exceções relevantes, António Pinto Ribeiro menciona duas obras em particular, o romance *Irene ou o contrato social* (2010), de Maria Velho da Costa, e o documentário *Os Lisboetas* (2004) de Sérgio Tréfaut. Em ambos os casos se está perante uma realidade composta por alteridades em conflito, que manifestam de forma explícita, o romance, ou implícita, o documentário, toda uma série de tensões em aberto que envolvem a complexa relação com as memórias do passado imperial. A cidade aparece sempre como partida, palco de uma guerra civil permanente onde inquietações identitárias e dinâmicas exploratórias do dia a dia urbano deixam transparecer a persistência das lógicas coloniais.

Nessa minha leitura da cidade de Lisboa, a obra de Maria Velho da Costa serve como brilhante introdução literária. O romance encerra-se simbolicamente no final do século XX – “Lisboa, dezembro 1999” (COSTA, 2000, 218), como se lê na conclusão da obra – e tem como plano de fundo a geografia social e urbana de uma cidade que tentava, na altura, ver e projetar o seu futuro dentro de uma imagem utópica de União Europeia, enquanto, ao mesmo tempo, procurava

esquivar-se dos fantasmas do império que, em forma de restos e ruínas, assombravam as noites da cidade adormecida à beira do Tejo.

Irene ou o contrato social manifesta, então, a urgência de pensar o futuro da capital lusitana a partir, justamente, dos rastros do passado colonial, pela necessidade de interrogar as memórias desse passado. Em “Lisbofonia(s) e lusofobia(s) – a interrogação da nação nas margens da língua”, ao discutir sobre o romance de Maria Velho da Costa, Flávia Ba afirma:

Dada esta fragmentação da anterior memória colectiva, a sociedade portuguesa confronta-se com a convivência quotidiana com outras memórias e com outros discursos, numa continuidade geracional de determinados fluxos migratórios. Aqui se inicia um novo contrato de convivência social num país que, ao mesmo tempo que procura virar-se para Europa na expectativa de adesão à futura Comunidade Europeia, se vê a braços com novos actores sociais vindos da África Lusófona. (BA, 2012, 26)

O romance relata o encontro e as vicissitudes de três figuras centrais: Irene, a filha adotiva Raquel, nascida simbolicamente em 1975 logo após o fim da ditadura e do desmoronamento do império colonial, e Orlando, jovem caboverdiano que através do grafites traduz a sua relação conflitual com uma cidade incômoda, de onde deverá fugir após ter matado o *skinhead* Emílio.

Se em *Passageiro do fim do dia* a vida e os pensamentos de Charles Darwin funcionam como elemento intertextual a partir do qual se desdobram as reflexões acerca da contemporaneidade urbana, também em Maria Velho da Costa as inúmeras referências intertextuais ocupam uma posição central (FREITAS, 2002). Dentro desse labirinto de citações de outras obras, outras línguas e outros elementos que fazem parte das culturas ocidentais, destaca-se sem dúvida a referência contínua à peça teatral *A tempestade*, de William Shakespeare, obra que Raquel deverá encenar com a sua companhia de teatro e que tem uma relevância particular também dentro da Crítica Cultural, por ter sido transformada em metáfora do encontro colonial, na adaptação de Aimé Césaire, *Une Tempête*, de 1969, e ter servido como base para Roberto Fernández Retamar, no seu célebre ensaio “Calibán”, de 1971, pensar a identidade da América-latina.

Em *Irene ou o contrato social*, a referência à obra de Shakespeare também pode e deve ser lida enquanto metáfora do encontro entre alteridades e,

como o caso de Darwin no romance de Rubens Figueiredo, estabelece uma relação obrigatória entre o passado colonial e a contemporaneidade urbana. Como afirma Emanuelle Santos em “Entre próspero e Calibans: o pós-colonial e a pós-metrópole em *Irene ou o contrato social*, de Maria Velho da Costa”:

Mais que um ‘testemunho lúcido’ a evocação de *A Tempestade* ao longo de Irene... denota uma consciência do estado das coisas em Portugal, cujo ‘contrato social’ subjaz uma ordem colonial de dominação que até então organizara aquela sociedade. Se Irene evoca a condição de Próspero, vemos uma imagem débil e frágil de Portugal que, sofrendo da doença da memória – tal como Irene sofre de Alzheimer – prepara-se para morrer, mas não para desaparecer já que a deambulação fantasmagórica de Irene pós-morte, com a qual o romance se inicia, denota um prolongamento, pela presença espectral, de um passado que não mais se ajusta às leis do contrato social do presente (SANTOS, 2015, 77)

A essa mesma lógica corresponde a relevância dada, no romance, ao espaço urbano do bairro de Belém. É nas paredes do CCB, o Centro Cultural de Belém, que abriga desde 2007 o Museu Coleção Berardo, principal museu de arte moderna e contemporânea de Lisboa, que o grafiteiro Orlando desenhará a sua “Criação de Adão”, da Capela Sistina. E é o mesmo edifício que, no final da narrativa, hospedará a estreia da peça *A tempestade*, encenada, entre outros, por Raquel.

A escolha de Belém e do CCB como espaços para os jovens artistas Orlando e Raquel – que ao longo do romance tornar-se-ão um casal – estrear as suas respectivas obras é altamente simbólico, assim como é simbólico o próprio bairro de Belém. Em “A composição de um complexo de memória: o caso de Belém, Lisboa”, Elsa Peralta reconstrói as várias etapas, marcadas por eventos oficiais e pela projeção e edificação de imponentes edifícios públicos, que transformaram Belém, antigo ponto de partida para muitos navegantes portugueses, em aquilo que a autora chama de “complexo de memória”:

A área geográfica que corresponde à zona de Belém, em Lisboa, é o caso mais paradigmático de inscrição e condensação no espaço público português de uma memória alusiva ao império colonial português. O Mosteiro dos Jerónimos, a Torre de Belém, a Praça do Império e seus Jardins – onde decorreu, em 1940, a Exposição do Mundo Português – o Padrão dos Descobrimentos, convertem esta zona num «complexo de memória» associado à experiência imperial portuguesa, funcionando como uma síntese simbólica da identidade nacional, na qual a figura do império é um componente central (PERALTA, 2013, 361)

Os restos do passado colonialista preenchem o espaço público lisboeta, representando a urgência de lidar com uma memória incômoda e fortemente incendiária. Os filhos das terras do ultramar, como Orlando em *Irene ou o contrato social*, habitam o coração da metrópole e a própria presença obriga uma reflexão constante sobre as persistências desse passado na vivência do cotidiano.

Irene, já doente, irá morrer após a estreia da peça, no final do ano de 1999. Por sua vez, o casal composto pelo caboverdiano Orlando e pela portuguesa Raquel representa os lisboetas de um futuro que, querendo ou não, será marcado por diferenças que não podem mais ser silenciadas.

Com a imagem de uma Lisboa voltada para o futuro, um futuro em que os novos lisboetas não serão apenas de descendência portuguesa, fecha-se também o documentário de Sérgio Tréfaut. Um carro percorre as ruas geométricas da baixa pombalina, a cidade se impõe à vista pelas janelas do veículo. No centro da cena está uma mulher grávida, sentada no banco de trás enquanto um homem, provavelmente o marido, dirige em direção ao hospital. A corrida de carro termina em uma sala da maternidade, onde mãe e pai provenientes do leste europeu seguram nos seus braços uma criança recém-nascida, o mais novo lisboeta, filho também de outras terras.

No artigo “Quem são estes *lisboetas*? Um retrato da experiência imigrante em Lisboa” (2014), Patrícia Martinho Ferreira ao ler de maneira crítica o documentário de Tréfaut considera as imagens com crianças, quase sempre acompanhadas pelas mães, as de maior carga poética em todo o documentário. De tais cenas poder-se-ia vislumbrar um “lado solar”, alegre e positivo onde poder cultivar a esperança de uma integração bem sucedida. Essa perspectiva é compartilhada também por Isabel Pires Lima (2011), que aponta para a diferença geracional como exemplificação de diversos graus de integração social.

As cenas que têm seu foco sobre as crianças pertencem, em grande maioria, à segunda metade do filme, como se o diretor, ao despedir-se pouco a pouco do seu documentário, queira transmitir imagens solares, como relâmpagos de luzes no meio de um presente sombrio. A luminosidade, de fato, marca tais cenas, como por volta do minuto setenta, quando a câmera demora sobre quatro

crianças brincando e fazendo piruetas no meio das fontes, na Praça Martim Moniz. Pelos fenótipos poder-se-ia supor origens geográficas diferentes. A localização, uma praça tradicionalmente ponto de encontro de sujeitos deslocados, pode valorar tal suposição.

Fig. 2: Crianças brincando na Praça Martim Moniz



Fonte: *Lisboetas* (2004)²⁶

Fig. 3: Crianças brincando na Praça Martim Moniz



Fonte: *Lisboetas* (2004)²⁷

²⁶

Imagem

disponível

em:

https://www.google.com/search?biw=1366&bih=625&tbm=isch&sa=1&ei=l8raXO3kCZHY5OUPovWfqA4&q=lisboetas+filme&oq=lisboetas+filme&gs_l=img.3...17125.24772..24882...0.0..0.232.2587.0j15j2.....1...1..gws-wiz-img.....35i39j0i7i30j0i24.Ce2Fdmancr4#imgsrc=arg-Vh1EibzBFM. Acesso: 23/02/2019.

As crianças dançam no meio da água, fazem piruetas, mergulham nas fontes. O corpo impõe-se na cena. A juventude representada é aquela juventude que, em *Lettere Luterane* (1991), Pier Paolo Pasolini lamentava o desaparecimento, é uma juventude viva, total, alegre, que preenche o Martim Moniz com pulos, saltos e viravoltas. Os meninos transformam uma praça fixada no imaginário coletivo como um lugar degradado, alvo à noite de prostituição e tráfico de drogas, onde antes das recentíssimas reformas era comum esbarrar com usuários de heroína semiadormecidos pelos efeitos do opiáceo, em um lugar alegre, incrivelmente vital.

Entre um plano de fundo que, embora não apareça no filme, sabe-se degradado, e os corpos eufóricos dos jovens, Tréfaut insere mais um contraste. Um contraste que efetivamente agride a atmosfera jovial e despreocupada das crianças improvisando danças no meio da água de um ensolarado dia de verão lisboeta.

As imagens são acompanhadas por uma música de fundo que, abrangendo a euforia em outra atmosfera, parece acariciar de forma triste os corpos dos jovens. Quase para lembrar que atrás de qualquer gargalhada inconsciente do emigrante, há uma terra distante e uma parte do eu entregue à nostalgia. Que por trás de qualquer tipo de abundância, reside sempre uma profunda carência.

A voz de Caetano Veloso entoando “Asa Branca”, de Luiz Gonzaga, remete diretamente para a crueza do exílio. O retirante nordestino é a figura que mais encarna a violência intrínseca no ato de abandonar a própria terra por necessidade e obrigação:

Hoje longe, muitas léguas
 Numa triste solidão
 Espero a chuva cair de novo
 Pra mim voltar pro meu sertão

27 Imagem disponível em:
https://www.google.com/search?biw=1366&bih=625&tbn=isch&sa=1&ei=l8raXO3kCZHY5OUPo_vWfqA4&q=lisboetas+filme&oq=lisboetas+filme&gs_l=img.3...17125.24772..24882...0.0..0.232.2587.0j15j2.....1...1..gws-wiz-img.....35i39j0i7i30j0i24.Ce2Fdmancr4#imgdii=Dwzce4RuG05NPM:&imgsrc=arg-Vh1EibzBFM.
 Acesso 29/02/2019.

(*Lisboetas*, transcrição do autor)

Na voz de Caetano ouve-se de uma terra ardida pelo sol, uma terra que queima e abrasa como a lava de um vulcão. As palavras ecoam no ecrã: “Por falta d'água perdi meu gado/ Morreu de sede meu alazão”. Nas imagens, no entanto, abunda a água, que jorra sem parar em enérgicos fluxos e serve também como elemento para costurar a transição de cenas, pois a água das fontes transforma-se na água do mar que irá abrir a sequência seguinte – redesenhando metaforicamente através das imagens o caminho rumo ao oceano dos retirantes do sertão brasileiro.

A contraposição entre a música e as imagens parece sugerir que, apesar do alívio oferecido pelos maiores recursos materiais – traduzíveis, como aponta Alexandre Montauray em “oportunidade imaginada em forma de euro” (2014, 97) – a solidão e a nostalgia são feridas, cicatrizes insanáveis, que afetam os corpos de toda aquela população migrante que vive do lado desconhecido e sombrio da capital portuguesa.

Nostalgia e solidão são de fato tópicos sobre os quais assenta o documentário, assim como a vontade declarada de mostrar uma Lisboa totalmente desconhecida aos próprios portugueses. Como no romance de Rubens Figueiredo, também em *Lisboetas* os transportes públicos ganham uma discreta relevância. As janelas destes desenvolvem um duplo papel, pois enquanto elas servem, em diferentes ocasiões, para marcar a transição de uma sequência para outra, elas igualmente permitem encenar fragmentos em movimento de uma cidade que está, de fato, ela mesma em transição e mudança.

É através dos tantos movimentos urbanos, de metrô, de ônibus, de bonde elétrico ou de carro que Tréfaut representa, também, uma humanidade em trânsito, marcada por contínuos deslocamentos. E é sempre através dessas locomoções urbanas que o diretor desenha as rotas e os espaços de uma Lisboa que fica à sombra dos holofotes: os bairros dormitórios que proliferam na área periférica da Grande Lisboa, assim como aquela “outra cidade” no coração da ex-metrópole, como o Rossio, Martim Moniz e Intendente. Uma cidade invisível nas produções

artísticas e literárias, assim como nos discursos públicos sobre a capital lisboeta, de acordo com as afirmações de António Pinto Ribeiro no artigo citado.

A solidão dos imigrantes deve-se também a essa falta de integração no tecido social da capital portuguesa. As tantas diferenças coabitam o mesmo lugar, sem, no entanto, cruzarem os seus passos. A presença marcante dos espaços religiosos, quase sempre isolados em lugares que aparentam ser amplos apartamentos privados, além de oferecer amparo e solidariedade para os migrantes, reforça essas imagens de solidão e isolamento das várias comunidades.

Contudo, como aponta Jessica Falconi no artigo “África em Lisboa: representações da cidade colonial” (2016), a presença de tais comunidades, assim como o uso do espaço público convertido em lugar de lazer – como no caso dos meninos brincando nas fontes da Praça Martim Moniz – representa um ato contundente e político de apropriação do espaço urbano e de afirmação identitária da comunidade:

a dimensão religiosa da cidade, já evidenciada pela instalação *Novos lisboetas*, adquire ainda mais destaque no filme. Para o realizador, os diversos locais de culto espalhados no coração da cidade aparecem como lugares privilegiados para narrar a cidade: de fato, de acordo com Short, as práticas religiosas são traços cada vez mais distintivos das cidades pós-coloniais e globais, na medida em que funcionam como atos de afirmação de uma identidade coletiva e de resistência à globalização (FALCONI, 2016, 247)

A nostalgia e o forte apego à terra de origem sempre acompanham esse processo controverso de inserção social e de apropriação do espaço lisboeta. Ela aparece ao longo de todo o documentário, ora atrás de um sonho, ora em uma ligação à família, ora em conversas com a câmara enquanto se trabalha. O telefone público desenvolve, nesse sentido, um papel fundamental. Imóvel em um canto qualquer das calçadas, fechado por uma cabine que o isola do resto caótico da cidade, o telefone torna-se uma ponte entre geografias marcadas, tanto a parte de cá, de quem partiu, quanto a parte de lá, de quem ficou, pelo sentimento de falta e pela ausência. Escuta-se, na conversa de um indiano com o seu pai, no outro lado do cabo:

Posso falar com a minha mulher?
Está tudo bem? Minha irmã está bem?
Como está a minha irmã? Ela disse alguma coisa?

E do resto, tudo bem?

Fica com o dinheiro para ti. Se não for suficiente, posso mandar mais 200. Vou mandar o dinheiro por um amigo que vai à Índia. Esse mês poupei 400 euros, talvez os possa mandar .

O mês passado só gastei 150 euros, por isso para o mês mando mais.

Vais partir?

Mas para onde é que vais pai. Ninguém sabe, podemos morrer antes de ti. Ninguém sabe o que vai acontecer, porque dizes essas coisas. Ninguém sabe quando é a altura. Não vai acontecer nada de mal, se estás preocupado com o dinheiro posso mandar mais. Toma os comprimidos, faz os exames. Mas não tome só os comprimidos, come fruta também.

Está bem, compra isso. Eu mando-te mais dinheiro. Não tens dinheiro em casa? Come fruta, bananas, iogurte. Vais comer direito, está bem? Se comes só comprimidos faz-te mal.

Sim pai, está tudo bem por aqui. Já pedi para a mãe tomar conta de ti. A voz dela está diferente, aconteceu alguma coisa?

(*Lisboetas*, transcrição do autor)

Esse telefonema entre o pai indiano e o filho distante revela muitas das aflições e preocupações que afetam o dia a dia de sujeitos deslocados. A apreensão pela saúde de um pai que imaginamos idoso, que não pode ter as atenções diárias de um filho no outro lado do mundo, mistura-se à tentativa de ter que conhecer a situação e o estado familiar por indícios, por uma frase mal falada, ou pelo simples tom de uma voz, que pode revelar verdades com as quais não se quer perturbar o emocional do ramo distante.

Ao lado desses sentimentos, na ligação citada, vê-se claramente a relevância que o dinheiro e o trabalho têm na vida de sujeitos que, por certa precariedade material constante, veem-se obrigados a deixar as próprias terras de origem. A questão do trabalho impõe-se, no documentário, como central, pois é através do trabalho que se organizam os fluxos de imigração. Por essa lógica, Tréfaut consegue capturar na tela uma das dinâmicas mais marcantes da exploração endocolonial contemporânea, não apenas em Portugal, mas em uma escala global, pois como afirmam Antonio Negri e Michael Hardt:

Hoje a mobilidade da força de trabalho e dos movimentos migratórios é extraordinariamente difusa e difícil de captar. Mesmo os movimentos populacionais mais significativos da modernidade (incluindo as migrações brancas e negras através do Atlântico) constituem eventos liliputianos diante dos enormes traslados populacionais de nossa época. Um espectro persegue o mundo, o espectro da migração. Todos os poderes estão aliados numa impiedosa operação contra ela, mas o movimento é irresistível. Junto com a fuga do chamado Terceiro Mundo, existe um fluxo de refugiados políticos e a

transferência de força de trabalho intelectual, além dos movimentos em massa do proletariado agrícola, industrial e de serviços. (NEGRI, 2000, 233)

De acordo com a legislação vigente em Portugal, é também pelo trabalho que se dá a possibilidade de existir legalmente no país de destino. Como no caso das ex-colônias portuguesas na África, o trabalho desenvolve a função de permitir a inclusão legal dos indivíduos no contexto de chegada. Uma inclusão, de qualquer forma, sempre subalterna e que pode ser revogada em qualquer momento pois, pelo que se aprende através da voz dos próprios emigrantes, também com um vínculo empregatício legal as permissões de residência no país permanecem sempre temporárias, de no máximo um ano.

Os primeiros vinte minutos do documentário são relevantes para ver as persistências das dinâmicas coloniais em uma contemporaneidade urbana que se revela profundamente atravessada por mecanismos de dominação e violências endocoloniais sobre os corpos subalternizados – corpos que provêm de terras longínquas, que falam outros idiomas e que têm inscritas na própria pele demasiado escura, como nos caso dos provenientes dos países africanos ou da Índia, ou demasiado clara, como para os do leste europeu e dos russos, as marcas da diferença.

A hostilidade e impaciência nas palavras dos funcionários dos gabinetes, departamentos e delegacias de imigração perante indivíduos em enorme situação de vulnerabilidade e cujo olhar relata toda a precariedade e o desamparo de tais existências deslocadas – circunstâncias idênticas às de qualquer outra delegacia de imigração ao redor do mundo – corresponde à expertise e a crueldade dos aliciadores que nas ruas de Campo Grande, de madrugada, oferecem trabalhos exploratórios, principalmente na área da construção civil, para uma multidão que se vê obrigada a aceitar tais empregos sem nem saber se serão ou não economicamente recompensados.

Assim, a sequência que abre o documentário, gravada no interior de um matadouro onde trabalhadores estrangeiros carregam carcaças de animais, aparece como altamente simbólica, impondo uma chave de leitura para todo o filme: os trabalhadores estrangeiros são tratados à maneira dos animais, explorados para enriquecer os bolsos ou engordar a barriga de poucos. Corpos sem nomes cujas

histórias são completamente invisibilizadas, como afirmou António Pinto Ribeiro no trecho acima mencionado.

Ser estrangeiro é, de fato, a *conditio sine qua non* para serem explorados:

Quando nos viemos da nossa terra natal, seja para a Europa, seja para Portugal, viemos com uma expectativa. Viemos com a expectativa de que Deus guiar-nos-á para onde formos. Agora olhem para o Verso 21. Jacob fez a sua viagem e chegou à terra dos povos do Leste. Do mesmo modo vocês fizeram a vossa viagem até a terra de Portugal. E começaram a trabalhar por eles, e começaram a viver entre eles. Agora vejam o que aconteceu com Jacob no Verso 18. Jacob amava Raquel e desejava que ela se tornasse sua mulher. E então fez um acordo [...]. Ele disse: Servir-te-ei sete anos, e depois de sete anos dar-me-ás esta tua filha para minha mulher, porque eu a amo. Jacob trabalhou durante 7 anos. No fim não conseguiu casar a Raquel. Deram-lhe Lea por mulher. Ele perguntou: porque me enganaste? Não trabalhei para ter Lea, trabalhei para ter Raquel. E o homem disse: «tu és estrangeiro, na nossa terra é assim que fazemos. Não damos em casamento nossa segunda filha antes da primeira, tu não conheces os nossos costumes».

Foi assim que nós, imigrantes, chegámos a Portugal. Como não conhecemos os costumes eles aproveitam para nos enganar. Ao fim do dia, dizem-nos que não temos visto de residência. Ainda nós dão trabalho, mas quando é tempo de pagar os salários pelo nosso esforço, dizem-nos que não temos visto e não podem pagar o que os africanos merecem. (*Lisboetas*, transcrição do autor)

No artigo já citado, ao discutir sobre a instalação *Novos Lisboetas*, de 2003, que surgiu na primeira fase das investigações para o documentário cuja estreia acontecerá no ano seguinte, Jessica Falconi sublinha as continuidades entre a exploração do trabalho na colónia e nas metrópoles contemporâneas no que diz respeito aos benefícios materiais, concretos, que os países europeus tiveram:

A legenda final da instalação realça o carácter social e político da sua mensagem, que será retomada e aprofundada no filme *Os lisboetas*. Após mencionar a dimensão do fenómeno da imigração em Portugal dos últimos anos, a legenda chama a atenção para o papel dos estrangeiros na construção da cidade: «Foram estes imigrantes – em grande parte ilegais – que mudaram Lisboa. Participaram na construção da Expo 98, da ponte Vasco da Gama, das novas linhas de metrô e de muitas outras obras públicas.» Podemos ler neste excerto um elemento que remete às questões iluminadas pelas outras obras em análise: tal como as antigas colónias participaram da construção e da edificação da modernidade ocidental e dos Impérios, do mesmo modo na atualidade os imigrantes são uma componente central da “construção” da Europa contemporânea e pós-colonial. (FALCONI, 2016, 246)

Apesar dessa centralidade apontada por Falconi, para eles é, de qualquer forma, construída e preservada, através de mecanismos legais que respondem a políticas de emigração excludentes, uma posição sempre subalterna e funcional

para nivelar para baixo os custos de produção – principalmente no que diz respeito à mão de obra.

Segundo Patrícia Martinho Ferreira, “Tréfaut não parece tão interessado em refletir sobre a condição pós-imperial de Portugal, fazendo um retrato da (des)integração das comunidades africanas dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa)” (2014, 1). De fato, o passado colonial aparece mencionado de forma explícita apenas em uma sequência, a que mostra a conversa entre um paquistanês vendedor de rosas na Baixa e alguns portugueses que pescam à beira do rio Tejo, em um lugar que aparenta ser próximo do Cais do Sodré.

No entanto, apesar da ausência de referências diretas e para além das persistências das dinâmicas coloniais intrínsecas nos processos de exploração do trabalho e de construção da subalternidade através das normas legais, a condição de perda de certo *status* por parte da antiga capital do império ultramarino aparece frequentemente nos relatos dos imigrantes em Lisboa.

Ouve-se na fala de um imigrante do leste-europeu:

Quem sai do seu país para vir para Portugal ou para qualquer sítio não imagina o que o espera realmente. Para o nosso povo o estrangeiro é normalmente associado a uma certa riqueza, a uma certa estabilidade. Mas os portugueses afinal de contas não são assim tão ricos. Acabamos por perceber isso depois. Depois de vivermos cá algum tempo. [...] Eu trabalho, tenho um bom emprego. Mas nenhum emprego compensa não estar na nossa terra. Acho que isso acontece em qualquer país. (*Lisboetas*, transcrição do autor)

Se o final da citação deixa transparecer a nostalgia que acompanha as existências emigrantes, no princípio da fala do homem lê-se sobre uma Lisboa que, apesar dos fastos imperiais e de qualquer leitura do presente a partir da memória magníloqua que se constrói também através da vivência do espaço público, é de fato habitada por uma população que não é rica, e que em muitos casos pode se considerar pobre.

Dessa forma, as outras vivências e as outras perspectivas que a população emigrante leva consigo ao ver, viver e pensar a cidade de Lisboa impõem-se como momentos necessários na tentativa de “provincializar” a velha metrópole imperial.

Isso no sentido apontado pelo filósofo indiano Dipesh Chakrabarty, ou seja, de contrapor a imagem hiper-real da Europa – e no caso, de Portugal – construída pelas historiografias eurocêntricas e pelas memórias míticas, uma imagem real, concreta (CHAKRABARTY, 2004).

Nesse contexto, destaca-se a voz em *off* que acompanha algumas sequências que possuem em seu centro uma mulher proveniente da China, sozinha na rua, no meio do trânsito caótico. São lembranças de um sonho, escuta-se no documentário:

Como te chamas?
Quem tu és?
De onde vens?
Porque vieste cá?

Hoje a minha mãe entrou nos meus sonhos, sentou-se na minha cama, chocada por me encontrar em Portugal, num quarto de pensão barato. «Vejo-vos todos os dias, meus filhos, sei o que se passa em vossas vidas, o que vos traz felicidade, o que vos magoa». «É verdade, mãe, agora estás no céu». «E tu, minha filha, estás no fim do mundo e queres encontrar algo no quintal dos outros». «não vou ficar aqui muito tempo mãe. No próximo inverno volto para casa». «saberás a resposta quando voltares para casa». (*Lisboetas*, transcrição do autor)

Na voz da mãe que chama a filha pelo viés dos sonhos, vê-se uma Lisboa que é apenas o cabo final da Eurásia, um fim do mundo sem mais nenhuma possibilidade de ser *caput* – retomando a ambiguidade etimológica da palavra cabo sobre a qual Jacques Derrida, em *O outro cabo* (1995), molda as suas reflexões sobre o futuro da Europa. Assim, às memórias de uma Lisboa centro de um império tão vasto quanto o espaço do Minho a Timor, às perspectivas de uma Lisboa encruzilhada de mundos, substitui-se a imagem real de uma cidade pobre, longínqua, situada ali onde a terra acaba.

A Lisboa encenada por Sergio Tréfaut é, portanto, uma cidade que perdeu qualquer aura mítica, que costura diferentes olhares coabitando em um espaço geográfico fragmentado, memórias dissonantes e uma série de dinâmicas exploratórias que assentam na construção da subalternidade por processos legais de residência.

A persistência das lógicas coloniais impõe-se então na vivência de um cotidiano urbano sempre conflitual, tanto no que diz respeito à chamada cidade

neoliberal, representada a partir de uma perspectiva brasileira por Rubens Figueiredo, quanto no caso português, da cidade de Lisboa.

A permanência de tais relações desiguais, moldadas sempre a partir da projeção de um poder hegemônico que erige constantemente “novas” subalternidades de acordo com os paradigmas excludentes que moldaram a modernidade colonial, pode ser observada também no romance *Predadores*, de Pepetela. Romance que, ao ter como cenário Luanda, a capital do país, constrói um espaço urbano como palco de lutas e conflitos entre uma elite financeira em contínua ascensão econômica, e uma multidão entregue à exploração endocolonial e à arrogância da classe dominante.

A relevância da paisagem urbana luandense dentro da literatura angolana é algo que foi amplamente discutido pela crítica, pois além de ser Luanda “o local em que grande parte da literatura nacional é produzida, lançada e comentada” (MACÊDO, 2008, 14), a cidade serviu frequentemente de metonímia para pensar e discutir a história e a realidade do país. Movimento que envolveu também o próprio Pepetela em diversas obras, pois, como lembra Inocência Mata em “Pepetela e as (novas) margens da «nação» angolana”, a interligação entre a história e a literatura sempre marcaram a escrita de um literato que, “sociólogo por formação e historiador por vocação, quando a história se cala no autor, ele recorre à ficção. Ou como diz o próprio Pepetela, a história ajuda a enquadrar a questão da construção da nação e do estado-nação” (MATA, 2001, 138).

A história recente do país e a realidade social angolana também habitam as páginas de *Predadores*, romance através do qual Pepetela encena os conflitos subjacentes à emergência de certa elite econômica luandense e que abraça um período temporal que vai de 1974 até 2002, atravessando desta forma as fases fulcrais da política e da história recente do país.

De fato, o plano de fundo é constituído pelas transições vividas por Angola durante 30 anos, período marcado por mudanças radicais na política e na economia. Dentro dessas, destaca-se sem dúvida a independência, que funciona como ponto de partida cronológico para o romance, e a transição de República

Popular para Democracia Multipartidária, em 1991, com as primeiras eleições de 1992 que, por sua vez, funcionam de *incipit* para Predadores:

O homem de impecável fato azul, que passaremos a chamar Vladimiro Caposso, rodou cuidadosamente a chave na fechadura do apartamento, de modo a não fazer barulho. Mal abriu a porta, ouviu os gemidos de Maria Madalena, a grande cabra, e os urros de gozo do dito Toninho. [...]

Na rua acontecia uma passeata política, com muitos carros cheios de gente agitando bandeiras rubronegras, cartazes, jovens de camisolas vermelhas e punhos erguidos, gritando slogans e canções políticas. Faltava uma semana para as eleições. (PEPETELA, 2012, 9)

No que diz respeito ao plano econômico, de acordo com os estudos de José Mena Abrantes (2004), José Manuel Alves da Rocha (2009), Alcides Goularti Filho e Avelino Euclides da Silva Chimbulo (2014), deve ser sublinhada a passagem do chamado Modelo Socialista de Economia Centralmente Planejada (1975/1988), para a economia de mercado, em 1989, e depois de novo para uma política econômica intervencionista chamada de Crescimento Acelerado, em 2002.

Essas fases foram marcadas mais pela continuidade das dinâmicas de exploração do território perpetradas por certa elite financeira do que por rupturas substanciais. De fato, em um país que tem nos hidrocarbonetos um dos seus maiores recursos, já durante a fase socialista, de controle centralizado, existia um enclave autônomo, capitalista, localizada na região de Cabinda. Um enclave cuja relevância no panorama político e econômico nacional era sem dúvida central:

Angola passou também a contar com a cooperação de outros países socialistas especificamente aqueles do Leste Europeu, além de Cuba e até do Vietnã. Estavam então lançadas as bases para o modelo de economia centralmente planejada, contudo, existia uma particularidade no «modelo socialista angolano»: um «enclave petrolífero capitalista» na província de Cabinda, localizada ao norte de Angola. Embora os dirigentes de Angola tenham assumido que eram um país socialista, a dependência em relação ao capital estrangeiro e a necessidade de um grande volume de recursos para financiar a organização inicial do novo país permitiam a convivência com esse pequeno «enclave». Este «enclave do petróleo», na época da independência, já assumia um papel fundamental na geração de finanças para Angola. (FILHO, CHIMBULO, 2014, 93)

Em 1988, com a transição de Angola para a economia de mercado, o Fundo Monetário Internacional “por intermédio dos seus técnicos, rapidamente passou a impor as medidas do Consenso [de Washington]” (FILHO,

CHIMBULO, 2014, 95), desconsiderando o fato de um país como Angola, que sofreu a exploração colonial, as violências da luta armada contra o colonialismo, e na época ainda envolvido em uma desgastante Guerra Civil, não ter uma base econômica e legal minimamente adequada ao sistema capitalista (ROCHA, 2009).

Como afirmam Antonio Negri e Michael Hardt, “as lutas de libertação achavam-se «vitoriosas» mas, apesar disso, consignatas a uma área do mercado global – um vasto gueto com fronteiras indeterminadas [...] (NEGRI, HARDT, 2000, 273). Assim, em Angola a violência endocolonial perpetrada por parte da elite financeira local, conjugou-se aos interesses neocoloniais ou imperialistas – retomando, com esse termo, aquilo que segundo Lenin (2002) seria uma das características centrais do desenvolvimento do capitalismo financeiro – de Washington.

No romance, Pepetela acompanha as transformações de Angola até 2002, ano em que se encerra *Predadores* e que corresponde tanto ao fim da guerra civil começada em 1975, quanto, no plano econômico, à volta das políticas intervencionistas do Estado – acontecimentos claramente interligados:

Quando aos 22 de fevereiro de 2002 foi confirmada oficialmente a morte do então líder do partido opositor ao governo, a Unita, um dos principais responsáveis pela guerra civil que desestabilizou Angola, abriam-se as perspectivas para melhorias e avanços substanciais na economia angolana [...] Se a paz tanto almejada havia sido alcançada, tudo indicava que, justamente em função das mazelas deixadas pela guerra, o governo angolano teria muito o que fazer para reerguer a economia. O mercado por si só não tinha as condições adequadas para a promoção do crescimento econômico, e assim, cabia ao Estado, por intermédio de intervenção na economia com política econômica intervencionista, revitalizar a economia. (FILHO, CHIMBULO, 2014, 98)

Apesar das tantas transformações atravessadas pela jovem – no sentido de recém-independente – Angola em pouco menos de trinta anos, em *Predadores* Pepetela consegue envolver o leitor em um eterno e imutável presente, marcado pela repetição e persistência das mesmas lógicas predatórias apoiadas, ora pelo partido, ora pelo mercado, de acordo com as fases políticas atravessadas pelo país. A organização fragmentada e cronologicamente irregular dos capítulos funciona como estratégia para transmitir essa condição de imutabilidade, sem, no entanto, desnortear o leitor, auxiliado pela informação temporal específica – mês e ano – através da qual o autor introduz cada capítulo.

Acompanhando a trajetória pessoal de Vladimiro Caposso, protagonista do romance, assiste-se à consolidação no tecido urbano luandense, de uma elite econômica burguesa, moldada pelo padrão ocidental da sociedade de consumo, cujo único objetivo é a explorar o território e levar o capital financeiro para fora do país. Por esse ângulo, a passagem de propriedade entre o comerciante português Sô Amilcar, que retorna para Portugal após a independência, e um Caposso recém-chegado em Luanda, novo dono da casa e da pequena loja que tinha sido de Sô Amilcar, pode assim ser lida como uma metáfora da passagem do colonialismo ao endocolonialismo, ou colonialismo interno.

Do colono que, após a independência de Angola, deixa os seus negócios e as suas antigas propriedades nas mãos daqueles indivíduos que irão se tornar os novos donos do país:

Caposso entrou em casa como proprietário. Pela primeira vez na vida. Todas as casas onde vivera com o pai eram alugadas, nunca lhes pertenceram. Esta sim, era dele, mesmo se a meias, pois ainda era sócio. Entrou muito toldado pelo álcool mas uma ideia fez aclarar subitamente a cabeça. Se sô Amílcar não voltasse, ele era dono de tudo. Sentou num saco de fuba, batendo nele como se de um cavalo se tratasse. O branco não tinha intenção ou esperança de voltar, era evidente. Estava velho, a mulher nem queria mais saber da terra, o que deixavam era pouco para os riscos, sim, o patrão ficava definitivamente pela Metrópole, como os portugueses chamavam. Aquilo tudo era seu [...] E havia mais: sô Amílcar lhe explicara, a casa estava isolada num terreno pequeno mas que também lhe pertencia, tinha registado o terreno adjacente na esperança de um dia poder alargar a loja com os lucros e fazer dela um verdadeiro negócio, sonhos irrealizados. Caposso podia portanto crescer, a parte vaga do terreno era quatro vezes a construída. Tinha de reforçar asrópole, como os portugueses chamavam. Aquilo tudo era seu [...]. (PEPETELA, 2012, 86-87)

A tal passagem simbólica corresponde de fato à figura do empresário Vladimiro Caposso, que de forma ambígua e pode-se dizer até inconsciente, reproduz no dia a dia urbano os mesmos paradigmas e a mesma visão de mundo – até nos próprios preconceitos – que acompanharam a chegada e a permanência dos europeus na África. No seu desprezo pelas classes populares, pelos trabalhadores, pelos moradores dos musseques de Luanda e para as populações do interior do país, da área rural, vislumbram-se a mesma visão degradada que parte da tradição filosófica ocidental projetou sobre a multidão.

A essas perspectivas correspondem, também, atitudes e gestos que deixam transparecer a construção por parte de Pepetela de uma personagem

totalmente moldada por certa “ética” burguesa e capitalista: ao individualismo exacerbado, conjugam-se uma práxis predatória nos negócios e relações de poder autoritárias dentro dos circuitos afetivos, com a mulher e com os filhos.

Acumulação de riqueza a qualquer custo e conquista de certo *status* são de fato incentivos para as ações de Caposso ao longo de todo o romance. Assim, a euforia por ter herdado as propriedades que tinham sido antigamente do português Sô Amilcar, substituiu-se logo depois pela necessidade de abandonar tudo o quanto mais cedo. À medida que proliferavam os negócios de Caposso, impunha-se de forma sempre mais urgente o dever de mudar de endereço, pois a atual residência abrigava em si um “pecado original”, ou seja, a localização em uma área pobre da cidade:

Apartamento não queria, nem morto, isso de ter vizinhos por baixo ou por cima era coisa de europeu e pobre. A casa do Marçal, apesar dos acrescentos e algumas melhorias feitas, já não lhe servia. Até tinha terreno para a aumentar, também podia pôr pisos em cima, embelezar. Mas não corrigiria o pecado original da casa, estar situada no pobre Marçal, bairro prefigurando o musseque onde se acumulavam os excluídos da cidade. Tinha de se mudar para uma vivenda do Alvalade, bairro fino, o último bairro rico a ser criado pelos colonos e agora a residência da maior parte da gente importante da terra. Como podia, ao pretender fazer um negócio de relevo, dar o endereço do Marçal, alguém o levaria a sério? Tinha de ter nos cartões-de-visita, rua tal, bairro Alvalade. Só isso já fazia subir o seu estatuto social. (PEPETELA, 2012, 345)

A escolha do bairro do Marçal para abrigar primeiramente a loja do português Sô Amilcar e depois a residência de Caposso não é casual e deixa transparecer a familiaridade do autor com a história e a geografia social de Luanda. De fato, como sublinhado por Fernando Augusto Albuquerque Mourão em *Continuidades e Descontinuidades de um Processo Colonial através de uma leitura de Luanda: Uma Interpretação de Desenho Urbano* (2006), Marçal é um dos musseques mais antigos da cidade de Luanda, pois foi criado ainda na época colonial, como os de Mota e Sambizanga, e hospedou um número significativo de portugueses pobres.

De fato, Marçal surgiu como um Bairro Popular durante a ocupação portuguesa. Construído através da parceria público-privada e tendo por modelo a *township* sulafricana, destinava-se aos trabalhadores de baixa renda, sejam eles

africanos ou portugueses. De acordo com a arquiteta Andrea Carina de Almeida Bettencourt, tais Bairros Populares:

foram construídos ainda no período colonial, ou seja, há mais de 35 anos, e desenvolvidos na sequência de programas públicos ou da iniciativa de entidades privadas, de habitação social para funcionários e operários de baixa e média renda. Seguiam inicialmente o modelo da *township* sul-africana e eram as zonas residenciais da classe trabalhadora negra e de famílias brancas mais pobres. Originalmente, os arruamentos eram regulares e as casas alinhadas, construídas em grande escala, mas tinham baixo nível de infra-estruturas e serviços. As casas são ainda maioritariamente em tijolo com cobertura de zinco e fibrocimento. (BETTENCOURT, 2011, 21)

A proximidade do bairro com os pontos nevrálgicos da cidade fez com que o mesmo sofresse um aumento demográfico significativo, ao ponto de torná-lo similar aos musseques informais, dos quais se diferencia ainda por ter um índice de pobreza menor e um melhor acesso aos serviços de transportes coletivos.

Fig. 4: Habitação próxima ao “mercado da chapada” no bairro do Marçal, onde ainda reside uma população de descendência portuguesa.



Fonte: (BETTANCOURT, 2011, 55)

As intervenções urbanas na cidade de Luanda efetivadas, seja durante a época colonial seja no pós-independência, quase sempre através de uma nefasta parceria público-privada, são exemplos concretos das continuidades e das persistências dos paradigmas coloniais na contemporaneidade, pois vieram

reforçar tanto a fragmentação hierárquica do espaço urbano quanto a segregação dos considerados “indesejados”.

De acordo com os dados apresentados por Sílvia Leira Viegas no seu artigo *Urbanization in Luanda*, se em 1970 a população branca na cidade, em sua maioria moradora do “asfalto”, alcançava o 26%, hoje em dia, cerca de 80% da população luandense reside entre os chamados “bairros populares” e os diferentes tipos de musseques (VIEGAS, 2012), mantendo-se, portanto, praticamente inalterada a proporção entre os moradores das áreas mais abastecidas da cidade e as mais carentes.

Se por um lado os espaços antigamente destinados ao colonizador foram rapidamente apropriados pela nova elite local que, tomando como modelo o condomínio fechado brasileiro, está a expandir a construção da “cidade formal” em áreas de nova ou mais recente urbanização, por outro lado enquanto os musseques mais distantes sobrevivem no completo esquecimento do poder público, os da zona central da cidade sofrem um rápido processo de gentrificação e numerosas desapropriações.

É o caso, entre outros, do Catambor, musseque da área central de Luanda que aparece em *Predadores*, por ser local de residência de Nacib, jovem de origem popular, apaixonado por Mireille –filha mais nova de Caposso –figura central na economia do romance:

Nacib Germano de Castro desceu a rua principa do Alvalade, a caminho do seu bairro miserável, o Catambor. altura em que a televisão angolana transmitia pela primeira vez uma telenovela, « Gabriela» , baseada num livro famoso do não menos eminente escritor brasileiro Jorge Amado. « Gabriela» conquistou o público de Luanda e corria o mujimbo de que reuniões importantíssimas como as do Bureau Político do Partido oficial ou Conselhos de Ministros eram interrompidas para os ilustres membros poderem se deleitar com os saborosos episódios. Por causa do carinho dispensado à obra, estava combinado há muito na família: se nascesse menina se chamaria Gabriela. Nasceu rapaz e ficou Nacib, podia ser de outra maneira? (PEPETELA, 2012, 29)

Os trânsitos constantes de Nacib entre Catambor e o bairro “nobre” do Alvalade, para onde se muda a família Caposso após deixar a casa do Marçal, são significativos para pensar tanto a construção da figura de Nacib, quanto a estigmatização e marginalização dos musseques e da população que neles reside.

Fil 4: Musseque do Catambor



. Fonte: (BETTANCOURT, 2011, 51)

Apesar de ser um romance que tem seu foco nos modos e costumes que caracterizam a elite econômica luandense, o multiperspectivismo que caracteriza a escrita de Pepetela (MATA, 2001), (MATA, 2012) pode ser observado, em *Predadores*, naquela galeria de figuras através da qual o autor desenha o panorama humano de Luanda e graças à qual se vislumbra toda uma série de figuras da exclusão que permitem detectar, ainda uma vez, a persistência dos paradigmas coloniais.

Nesse sentido, Nacib aparece como uma figura emblemática: criado dentro de uma das tantas redes de reciprocidade que ultrapassam os laços familiares típicos das realidades dos musseques de Luanda, Nacib é uma personagem sempre em trânsito entre dois universos antagônicos: o próprio musseque e o asfalto, onde constrói parte dos seus sonhos, cursando a faculdade de engenharia e cultivando o amor adolescente por Mireille.

A Luanda vista pelos olhos de Nacib aparece como uma cidade antagônica em relação à vivenciada por Vladimiro Caposso. Se a cidade do empresário está marcada por relações hierárquicas e de exploração, a de Nacib deixa transparecer a existência de redes de solidariedade e de reciprocidade que permitem atenuar a carência e a falta de estruturas:

As cidades em África são, desde a sua origem, ponto de contacto entre duas sociedades estranhas uma à outra: uma, caracterizada pelo individualismo dando primazia aos bens materiais e outra dando prioridade ao espírito comunitário, ao peso da “tradição”, à solidariedade da linhagem, do clã, do grupo étnico. Nasce, com este contacto, uma civilização de natureza ambígua. (RODRIGUES, 2003, 8)

De acordo com Cristina Udelsmann Rodrigues em “Recomposição Social e Urbanização em Luanda” (2003), as redes de solidariedade nas comunidades periféricas da capital angolana estabelecem-se tendo como base principalmente a família no sentido mais amplo do termo, envolvendo não apenas a consanguinidade, mas também algumas formas de atribuição voluntária de relações de tipo parentesco. Ao lado desses laços familiares, vizinhança, religião e trabalho também oferecem suportes para a constituição dessas redes, necessárias, pois além do descaso do poder público em relação às áreas mais carentes da cidade, a grande parte da população da capital angolana encontra-se deslocada em Luanda, pois se constituiu pelas rotas de enormes fluxos migratórios. De acordo com os dados apresentados por Bettancourt (2011), em 1970 a população não alcançava os 500.000 habitantes, enquanto em 2007 chegava quase aos 6 milhões:

Este processo de êxodo para a capital explica a heterogeneidade da população residente nas zonas peri-urbanas da cidade, vindas das zonas mais específicas do imenso território de Angola. Nesta fase a cidade cresceu principalmente a nível populacional e não tanto em termos de área: os musseques pouco se estenderam para as áreas adjacentes. (BETTANCOURT, 2011, 44)

A construção do espaço e da vivência nos musseques por parte de Pepetela em *Predadores* aparece então marcada pela heterogeneidade dos seus habitantes e pela relevância das dinâmicas de reciprocidade e de solidariedade através das quais as populações economicamente mais vulneráveis sobrevivem em um contexto hostil, fortemente marcado por mecanismos predatórios de exploração endocolonial.

É a partir da solidariedade que, no romance, se constrói a amizade entre Nacib e Kesseke, um jovem morador de rua que tinha chegado a Luanda sozinho após a morte do pai, vindo de Benguela, e que pouco a pouco foi aceito dentro da família:

Dona Celestina das Dores a princípio não gostou nada da ideia do filho. Se abrissem a casa a todas as crianças que dormiam na Marien Ngouabi, só para

falar de uma rua de Luanda, estavam mal [...]. Consentiu a primeira vez, resmungando contra as generosidades desmedidas do filho, afinal se deixou prender pela simpatia e pelos olhos meigos de Kasseke. Todas as semanas o rapaz vinha tomar banho a casa e lavar a roupa no tanque existente no quintal. Claro, para Kasseke, aquela casa pobre de um musseque pobre era um palácio, todos dormiam até em colchões de esponja embora fina sobre catres feitos pelo próprio Bernardo Domingos, uns verdadeiros nababos. Celestina mais tarde alargou a permissão a Manuel, tudo por causa das boas maneiras de Kasseke. E às vezes até lhes dava alguma coisa para comerem pois sabia, a venda de produtos nas ruas não servia para mais que uns bocados de pão com chouriço ou barrados de goiabada, comprados nas zungueiras. (PEPETELA, 2012, 244)

Assim como Kasseke e como a maioria da atual população da capital, também o próprio Vladimiro Caposso tinha chegado a Luanda – anos antes, em 1974, quando ainda tinha o nome de João – emigrando de uma região ao sul da capital, conhecida como Cuanza-Sul. No entanto, de acordo com a situação política da época e visando a obtenção de algum tipo de privilégio pessoal, o recém-chegado optou por reconfigurar a sua própria identidade. O nome de João, demasiado português para um contexto ainda fortemente marcado pela luta anticolonial, foi então substituído por Vladimiro, “adaptação portuguesa de Vladimir Ilitch Lenine, pois claro” (PEPETELA, 2012, 59), na tentativa de construir para si próprio uma identidade adequada às tendências socialistas e às influências soviéticas que dominaram o discurso político angolano após a independência.

A mudança no lugar de nascimento, de Calulu, no Cuanza-sul, para a comuna de Catete, na província de Luanda, respondia à mesma lógica, pois além de ser um lugar simbólico da luta anticolonial podia oferecer para Caposso a inserção em uma das redes de solidariedade acima mencionadas:

Com o cartão do MPLA na mão obtive um dos novos bilhetes de identidade, quando era tudo fácil [...]. Calulo, a terra onde nasceu no Cuanza-Sul, não lhe pareceu granjear muito prestígio. O que estava a dar era Catete, terra do primeiro Presidente da República, do maior Herói da luta, Hoji y a Henda, e de alguns responsáveis importantes. A terra onde se nasce pode suscitar solidariedades e apoios, já se sabe. Não há nada melhor do que chegar ao pé de um muata e dizer o meu pai manda os cumprimentos, sou fulano de tal, da família tal, morávamos mesmo perto da casa da sua família, o que provoca um sorriso cúmplice e, se possível, uma decisão positiva num requerimento ou uma nomeação surpreendente. Mesmo se a vizinhança nunca tivesse existido. Sempre foi assim e em todo o lado, não venham cá dizer que só nós inventámos o compadrio, o aldeanismo ou sanzalismo, como quiserem chamar essas práticas [...]. (PEPETELA, 2012, 50-51)

No entanto, se essas alterações identitárias planejadas por Caposso conseguiram propiciar-lhe alguns proveitos relevantes na época pós-independência, como ele mesmo afirmará, também lhe trouxeram, nos anos seguintes, mais problemas do que reais vantagens.

A Luanda encenada por Pepetela em *Predadores* é, de fato, uma cidade em rapidíssima mudança e transformação. Uma metrópole entregue ao capital financeiro que precisa esquecer o mais rápido possível o passado socialista que sustentou parte da luta anticolonial. Um lugar onde não há espaço para memórias que se tornaram incômodas perante as novas conjunturas econômico-políticas e perante os olhos de uma elite financeira exclusivamente interessada na extração das suas riquezas para depois transferi-las para fora do país, num movimento muito próximo ao que marcou a época colonial.

Assim, a figura de Simão Kapiangala, morador de rua atropelado pelo jipe de Vladimiro Caposso conduzido pelo seu filho Ivan, aparece como fortemente simbólica. Natural do Bié, além de ser mais um indivíduo deslocado, Kapiangala foi um ex-militar e um mutilado de guerra, pois perdeu ambas as pernas por causa de uma mina hibernada que pisou durante um treino. Kipalanga “lutou contra tudo o que lhe apareceu pela frente, sobretudo os sulo-africães, como chamava aos racistas do apartheid. Chegou mesmo a distinguir-se nos combates precedendo o acordo de Lusaka [...]” (PEPETELA, 2012, 157)

Depois de médicos cubanos terem-lhe salvado a vida, Simão Kipalanga viu-se obrigado a morar na rua, pois o Estado, demasiado ocupado em facilitar os negócios particulares de poucos, não conseguiu fornecer ao ex-militar nem as próteses para as pernas, nem uma pensão mínima que lhe garantisse sobreviver naquelas condições precárias:

Simão Kapiangala nem cão era para a maior parte dos que passavam ali. Para um cão olha-se, pode se pensar é um rafeiro cheio de sarna, mas vê-se, faz-se notar, ao passo que com ele as pessoas passavam pressentindo a presença e incomodados por ela, desviando logo a vista para o lado, fazendo esforço para não terem visto. Nunca o confessarão, nem no mais escondido dos seus segredos, mas para uns tantos apressados de acumular dinheiro estilando nos carros de última geração mais caros do mundo, aquela metade de homem era incômoda ali no meio da rua, pois mesmo em silêncio gritava acusações que eles não gostavam de recordar, rastarranha rastavurra rastaparta. (PEPETELA, 2012, 166)

Neste sentido, a figura de Simão Kipalanga bem representa as dinâmicas do poder sobre os corpos, e em particular sobre os que se encontram nas situações mais vulneráveis, dinâmicas essas que não são apenas angolanas, mas que encontram processos convergentes em vários outros contextos, pois os Simão Kipalanga proliferam também em outras realidades aqui investigadas.

Quando um indivíduo não serve mais, não é mais rendável dentro da lógica de produção ou das dinâmicas de consumo características das sociedades capitalistas, este passa a ser matável ou então passa a viver como em um estado de morte em vida:

Por vezes alguém lembrava, Luanda deve ser uma cidade bonita, não pode apresentar lixo nas ruas. E vinham polícias militares, apanhavam-no e aos outros mutilados que proliferavam nas ruas da cidade, os levavam como lixo para umas barracas longe do centro, onde davam rações de combate para comerem durante dois dias e depois os esqueciam para morrerem mais depressa. Os que tinham próteses ou só tinham perdido uma perna eram os primeiros a chegar de novo às ruas de Luanda. Simão, se enrolando para rebolar sobre o asfalto incandescente, demorava mais, muito mais, era sempre o último a chegar ao sítio do emprego, como dizia. Alguém imagina que uma pessoa se possa locomover tendo só um braço? (PEPETELA, 2012, 161)

Sintomático, neste sentido, é o lugar em que Simão Kipalanga resolveu improvisar como sua casa, um amplo buraco no muro do Cemitério Alto das Cruzes, onde “permanecia mesmo com a sua fome dentro do jazigo dias inteiros, como sepultado em vida” (PEPETELA, 2012, 162)

Em *Predadores*, é através dessas figuras simbólicas e dos seus trânsitos urbanos que Pepetela constrói tanto o espaço geográfico da cidade de Luanda – o bairro nobre de Alvalade, os musseques do Catambor e do Marçal, a Ilha de Luanda, entre outros – quanto e, sobretudo, as tensões e as violências internas que marcam a atuação do poder. Assim, se através do protagonista acompanhamos a Luanda do grande poder financeiro e da exploração endocolonial do território, graças à figura de Nacib Pepetela consegue reproduzir no romance as dinâmicas do cotidiano sobre as quais assentam a vivência da Luanda que não sonha apenas em dólares. Ao mesmo tempo, com Simão Kipalanga, Pepetela chama a atenção sobre todos aqueles restos humanos que, no esquecimento geral e na invisibilidade

perante os olhos de muitos, são mortos ou deixados morrer pelo poder. Resíduos que o capitalismo na sua atuação urbana não para de produzir.

Uma leitura em conjunto dessas três obras, *Passageiro do fim do dia*, *Lisboetas* e *Predadores*, deixa transparecer como, apesar das divergências estruturais entre os três contextos em análise, a persistência das lógicas coloniais e escravistas continue moldando a contemporaneidade urbana. A chamada cidade neoliberal constrói as relações de poder tendo como base a exploração violenta dos corpos e dos territórios. No entanto, para ler tal ação do poder à luz das continuidades dos múltiplos mecanismos de dominação e sujeição, torna-se fundamental investigar a história de cada realidade particular, pois é justamente a partir das relações e das dinâmicas que marcaram o passado de cada contexto específico que se articulam as novas formas de violência no cotidiano. Violências que fazem da metrópole o *locus* de uma guerra civil permanente, onde os tantos conflitos entre forças desiguais, direcionados contra a população, apontam diretamente para a ocupação endocolonial contemporânea.

3

Corpos: o poder da morte

*Rompeu o profundo sono em minha mente
um trovão que me fez estremecer
como quem é acordado bruscamente.*

*E, com o olhar repousadoa volver,
em torno atento, buscava os sinais,
do lugar que eu queria reconhecer.*

*É que estava nas bordas abissais
desse profundo fosso doloroso,
que acolhe o eco de infinitos ais.*

*Tão escuro era aquilo e nebuloso
que por mais que eu fincasse o olhar a fundo,
o que eu visse restava duvidoso.*

*“Vamos descer agora ao cego mundo!”
Disse o guia, posto em certo turbamento*

(A divina comédia – Dante)

Cidades, corpos e violência

Dante acorda no outro lado do rio Aqueronte. Na margem oposta, Caronte carrega em seu barco as almas danadas para a travessia. Um terremoto acompanhado por uma luz avermelhada tinha deixado o poeta no chão, desmaiado. Dante desperta na escuridão infernal depois de ter atravessado, sem consciência nem memória, o rio que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Virgílio, guia de Dante nos círculos infernais, tenta esclarecer-lhe a situação, introduzi-lo ao novo cenário, mas o poeta viajante o interrompe: “Como irei eu, se tu hesitas,/ Que sóis aos meus receios dar alento?” (ALIGHIERI, 1998, 44). Virgílio aparece com o rosto pálido e a voz tremula. Dante percebe ter alguma sensação estranha, talvez seja o medo afetando a segurança do seu nobre acompanhante.

Os dois estão próximos a ingressar no limbo e Virgílio manifesta no seu rosto a angústia de quem está prestes a entrar no lugar da sua própria condenação: aí estão as almas de quem morreu virtuoso e sem pecado, porém não batizado, de quem não conheceu a salvação, de quem não tem direito de acessar o paraíso porque, embora o mereça, a sua alma não aceitou a graça de Deus. Dentro da tradição cristã, esse é o lugar designado para o Outro.

Antes mesmo das diversas penas e virtudes que irão atravessar o caminho de Dante dentro da sua *Comédia*, se está perante uma grande linha imaginária que divide de um lado quem, em vida, conheceu a graça de Deus, podendo, portanto ser julgado na hora da morte dentro das lógicas divinas e quem, de outro lado, não tem esse direito pois não pertence a esse mundo – é o caso do próprio Virgílio, assim como de Homero, Horácio e Ovídio, entre outros, poetas da tradição grega e latina mortos antes do cristianismo que Dante encontrará no limbo.

Em um dos seus primeiros filmes, *Mamma Roma*, de 1962, o cineasta e poeta italiano Pier Paolo Pasolini irá procurar os versos da *Comédia* de Dante aqui em epígrafe: o *incipit* do canto IV do Inferno, o acordar de Dante na margem do Aqueronte e o empalidecer de Virgílio ao ingressar no limbo. Está-se nas cenas finais do filme. Ettore, o jovem protagonista, encontra-se deitado na cama de um hospital penitenciário onde está preso, queimando em febre por ter tentado roubar um pequeno rádio. Ettore encontrará a morte agarrado a uma cama de madeira, onde será deixado morrer na ausência da mãe, dos médicos e da própria lei, numa cena cuja perspectiva da câmera remete de forma clara para a têmpera sobre tela de Andrea Mantegna, *Lamentação sobre o Cristo Morto* (1475/1478). Filho de Mamma Roma, uma ex-prostituta que, ao mudar de vida tenta perspectivar para o filho uma existência pequeno-burguesa, Ettore pertence às classes populares, ao subproletariado urbano. Enquanto ele está deitado na cama do hospital, tendo alucinações e delírios causados pela febre, outros quatro presos, também internados no mesmo quarto do hospital, conversam entre si num tom irônico e zombeteiro. Um deles costuma decorar os cantos da *Comédia* de Dante e, provocado pelos risos dos outros, começa a declarar-lhes o *incipit* do Canto IV do inferno: “Rompeu o profundo sono em minha mente/ um trovão que me fez estremecer” (ALIGHIERI, 1998, 43)

Pronunciados numa espécie de limbo, a cela de um hospital penitenciário – que não é ainda cadeia, mas tampouco indicia liberdade –, num italiano bárbaro, por presos que, como Ettore, pertencem às classes populares, à marginalidade urbana, os versos da *Comédia* permitem uma aproximação entre essas figuras de excluídos e as que Dante encontra ao longo do Canto IV. Os presos de Pasolini não foram batizados pelo capital, não pertencem ao modelo burguês que irá se fortalecer na Itália do *boom* econômico da década de sessenta e, por isso, só podem ficar excluídos dentro do limbo da própria miséria até a hora da morte. Numa perspectiva mais ampla, no contexto urbano no qual Pasolini ambienta os seus primeiros filmes e romances, a prisão e a periferia são de fato o limbo, onde estão condenados todos aqueles indivíduos vulneráveis que não existem para Deus e para o capital, indivíduos sem nenhum direito, proprietários apenas do próprio corpo. Corpos atormentados pela violência de uma existência mísera, pela fome constante que marca o ritmo de dias e dias passados tentando satisfazer as necessidades físicas dessa única propriedade, que é justamente o próprio corpo, num ciclo sem fim composto por três momentos repetidos: fome, crime e temporária satisfação.

Pode-se ler assim também a outra referência à *Comédia* de Dante feita por Pasolini em seu primeiro filme, *Accattone*, de 1961. A ambientação é aproximadamente a mesma que a de *Mamma Roma*. O protagonista é o mesmo subproletariado romano. O filme se inicia tendo como epígrafe os versos do Canto V do purgatório: “o anjo de Deus tomou-me, e o do Inferno:/ ‘Tu, do Céu, por que o pilhas?’” (ALIGHIERI, 1998, 41)

Como no Canto IV do Inferno, onde as almas estavam presas no limbo, sem ter acesso ao inferno, também no V do Purgatório se está num lugar de exceção, o antipurgatório. É esse o canto do corpo, do corpo atormentado, o dos mortos de morte violenta como figura central.

Consideradas em conjunto, as duas referências ao universo dantesco que Pier Paolo Pasolini procura ao encenar a existência dos marginalizados da cidade oferecem uma perspectiva prolífica para refletir acerca do espaço urbano e das suas dinâmicas de exclusão. O subalterno, o marginal, aparece como um corpo torturado pelas violências e pela fome endêmica, vivenciando uma constante

exceção enquanto corpo fora da norma²⁸ – em Pasolini a normatividade na sociedade de consumo é estabelecida pelo modelo burguês –, um corpo não contemplado até pela lei, como os mortos sem batismo do canto quarto do *Inferno* de Dante.

Está-se perante a *vida nua* (*zoé* em grego, diferente do conceito de *biós* que se refere à vida integral, à *praxis* do sujeito) – conceito chave na série de obras *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben: mera existência biológica cuja entrada na esfera do político significa para Agamben (2005) que o estado de exceção, condição própria à *vida nua*, tornou-se, na contemporaneidade, a regra.

Como nos casos das obras analisadas no capítulo anterior, as trajetórias pessoais das personagens dos filmes de Pier Paolo Pasolini aqui mencionados apontam para a vivência na cidade como sendo uma contínua luta. A cidade é o espaço de uma guerra civil permanente onde a violência afeta diretamente os corpos.

Uma panorâmica abrangente sobre a organização das sociedades contemporâneas, a partir de uma perspectiva espacial, torna visível a relevância das metrópoles, dos grandes conglomerados urbanos: mais da metade da população global vive, atualmente, nas grandes cidades espalhadas em cada canto do globo, e tal percentagem parece destinada a aumentar, seguindo as rotas traçadas pelo fluxo ininterrupto de populações migrantes, que visam exercer o próprio “direito à cidade” – retomando uma célebre expressão de Henri Lefebvre (2003).

Todavia, os sonhos ligados a uma visão utópica do espaço urbano, considerado lugar das oportunidades, das perspectivas de sucesso e, enfim, do futuro, revelam-se simples ilusões perante à crua realidade: segundo os dados discutidos durante um encontro patrocinado pela ONU em Istambul, em 1996, o número de desabrigados estaria em constante aumento. Apenas nos países chamados “em desenvolvimento” ou do “terceiro mundo” – expressões usadas

²⁸ É importante sublinhar aqui que a norma, a normatividade, para Michel Foucault circula entre duas esferas do poder, a disciplinar e a reguladora, na medida em que pode ser aplicada tanto a um corpo quanto à população. (FOUCAULT, 2005)

durante os encontros – aproximadamente 95 milhões de jovens e crianças morariam na rua²⁹.

As metrópoles contemporâneas são, efetivamente, lugares onde aparece de maneira mais evidente a terrível desigualdade social que acompanha o desenvolvimento econômico dos Estados-Nação e do capitalismo global. Em “Violência e Conflito nas Grandes Cidades Contemporâneas” – artigo publicado no âmbito do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais – Gilberto Velho escreve:

As grandes cidades e suas regiões metropolitanas têm se apresentado como a expressão mais aguda e complexa dessa problemática, em que se mistura riqueza, desigualdade, progresso tecnológico, analfabetismo, desemprego, ressentimento, tensão social e conflitos de toda ordem. (VELHO, 2006, 1)

Cercadas por *slums* ou por vastas periferias, lugares de marginalização social e de pobreza, frequentemente abrigos instáveis e temporários de sujeitos em deslocamento, a metrópole não atende às necessidades dos moradores e, nas dinâmicas de in/exclusão, acaba reproduzindo as lógicas racistas que caracterizaram a modernidade colonial ocidental.

De fato, considerando as análises e as estatísticas apresentadas no relatório *Mapa da Violência 2016*, de Julio Jacobo Waiselfisz, os contextos que mais sofreram as marcas de um passado colonial e escravista, como as Américas e a África, são os que apresentam as taxas mais altas de homicídios por armas de fogo: segundo as estatísticas, os quinze países com maior número de homicídios ocorridos por ano, situam-se todos na América do Sul e na América Central, enquanto para encontrar países da Europa Ocidental é preciso chegar às posições 49º, 54º e 55º, ocupadas respectivamente por Bélgica, Itália e Portugal, todos com uma taxa de homicídios mais que duzentas vezes inferior à de Honduras, país que lidera a classificação.

Considerando apenas as mortes ocorridas no Brasil, principal objeto de análise do Mapa da Violência, as estatísticas evidenciam que 94% dos óbitos

²⁹ Estes dados encontram-se no artigo “A Cidade, a Literatura e os Estudos Culturais: do Tema ao Problema” (1999), de Renato Cordeiro Gomes, publicado pela revista *Ipotesi: revista de estudos literários* V.3 N.2, da UFJF e referem-se ao painel “Habitat 2” discutido durante o encontro organizado pela ONU em 1996 na capital turca.

sejam relativos a sujeitos de sexo masculino e que 58% das vítimas tenham entre 15 e 29 anos. Uma média altíssima considerando que a essa faixa etária corresponde a apenas 26% da população brasileira.

Em termos raciais, o Mapa apresenta mais um dado alarmante e extremamente significativo para pensar justamente a continuidade do passado escravista: “a vitimização negra no país que, em 2003, era de 71,7% (morrem, proporcionalmente, 71,7% mais negros que brancos), pula para 158,9%, em 2014” (WAISELFISZ, 2016, 60)³⁰.

No artigo já mencionado, o antropólogo brasileiro Gilberto Velho aponta as mudanças sociais devido à modernização e à globalização como uma possibilidade de leitura do fenômeno espantoso da violência urbana no Brasil contemporâneo. Segundo ele, a lógica desigual e hierarquicamente controlada do sistema colonial e escravagista, permitia “mínimas expectativas de reciprocidade” (VELHO, 2004, 5) capazes de garantir uma ordem nos “valores” e nas “relações sociais” – embora essa ordem não garantisse nenhuma tolerância perante qualquer ameaça ao *status quo*. Para Velho:

à medida que o individualismo foi assumindo formas mais agonísticas e que a impessoalidade foi, progressivamente, ocupando espaços antes caracterizados por contatos *face to face*, a violência física foi se rotinizando, deixando de ser excepcional, para se tornar uma característica cotidiana (VELHO, 2004, 7).

Como exemplo desse impacto devastador da violência no cotidiano, Velho menciona um dado estatístico com certeza eloquente, já que evidencia também o envolvimento do poder no perpetuar-se das violências: “em apenas um ano, 2003 [ano anterior à publicação do seu artigo] mais de mil e duzentos indivíduos foram mortos pela ação policial, num total de mais de seis mil homicídios, só no Rio de Janeiro”. (VELHO, 2004, 5) Em 2017, segundo o “Monitor da violência” do jornal *O globo*, o número de mortos por policiais no estado do Rio de Janeiro foi de 1.127³¹.

³⁰ Com a definição de Negro considera-se, no artigo, os não-brancos, portanto sendo eles negros e pardos.

³¹ Dados disponíveis em: <https://especiais.g1.globo.com/monitor-da-violencia/2018/mortos-por-policiais-no-brasil/>

Embora falte qualquer menção importante à raça das vítimas, a leitura do antropólogo brasileiro coincide com as estatísticas referidas, quando afirma que essa atinge sobretudo a população jovem e pobre (VELHO, 2004, 7). Todavia, considerando justamente os alvos principais da violência e as estratégias do poder para supostamente tentar contê-la – como a constante repressão policial – mais do que as diferenças e as roturas com o passado sublinhadas pelo antropólogo, seria necessário evidenciar a continuidade visível das dinâmicas do tempo escravista na contemporaneidade.

Territórios de Exceção: o poder sobre a vida e o direito de matar

De acordo com a leitura do fenômeno da violência urbana oferecida por Gilberto Velho, as formas mais agonísticas do individualismo – expressão usada pelo antropólogo – estariam na base da “rotinização” dos conflitos na contemporaneidade urbana. No entanto, vista pela perspectiva do Outro escravizado, já durante a “ordem” estabelecida pela exploração colonial e escravista, a violência física e os conflitos foram certamente presenças constantes no cotidiano, seja no Brasil, seja nas realidades coloniais africanas. Nesse sentido, uma leitura diacrônica do fenômeno da violência em contextos urbanos apontaria mais para as continuidades do que para significativas mudanças.

No primeiro capítulo de *Os condenados da terra* (1968), ao descrever a violência na colônia como base da organização social e espacial, Frantz Fanon oferece uma perspectiva significativa para pensar a fragmentação espacial na contemporaneidade urbana não apenas em África. Lê-se em Fanon:

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. [...] Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de «desorientadores». Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. (FANON, 1968, 28)

Esse contato constante entre o Outro colonizado e o poder exercido através da violência, é de fato condição ainda frequente nos bairros mais carentes das metrópoles contemporâneas, assim como o sistemático trabalho homicida perpetrado pelo poder contra os corpos indesejados.

No contexto brasileiro, por sua vez, o persistente extermínio da população negra e pobre, evidente nas estatísticas do *Mapa da violência*, remete diretamente para a época escravista. Em *Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2016), e em particular no capítulo chamado “Escravidão: o mito do senhor benevolente”, Abdias do Nascimento sublinha justamente a relevância e o enorme impacto das violências e da morte dos indivíduos escravizados:

As plantações brasileiras foram, em grau considerável, mais densamente povoadas de escravos do que sua contraparte na América inglesa; tão barato se conseguia escravos que mais fácil e econômico era substituí-los de forma adequada. [...] O tratamento descuidado e os abusos de que eram vítimas provocaram uma alta taxa de mortalidade infantil entre a população escrava. [...] A fácil aquisição de novos escravos significava que as classes governantes não perdiam tempo nem dinheiro com a saúde dos seus cativos. (NASCIMENTO, 2016, 70)

A perspectiva de Abdias do Nascimento permite justamente evidenciar as continuidades no extermínio da população negra desde as plantações até a contemporaneidade urbana. Continuidade que passa, segundo o autor, por múltiplas estratégias, entre as quais está a violência sobre os corpos, a negligência na área da saúde, o mito da democracia racial, as dinâmicas do branqueamento e a perseguição das culturas de matriz africana (NASCIMENTO, 2016).

Considerando o contexto urbano de uma metrópole como o Rio de Janeiro, é possível ver como, em situações específicas, a linguagem de pura violência continua sendo a utilizada pelo poder nas “periferias” urbanas. Um exemplo pertinente foi a política de pacificação das favelas cariocas operada através das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP), apresentada em 2008 pelo ex-governador Sérgio Cabral com o intuito de estabelecer o controle do Estado em algumas favelas dominadas por traficantes de drogas.

O projeto inicial previa fundamentalmente duas etapas: a primeira de caráter militar, com as chamadas “Operações Militares em Área Urbana” (OMAU), a segunda de caráter social, com a instalação de serviços e criação de escolas, creches e postos de saúde. Enquanto centenas de policiais e militares, auxiliados por helicópteros, M-113 anfíbios da Marinha brasileira e pelos tristemente famosos “Caveirões” do BOPE ocuparam as maiores favelas da América do Sul, como a Rocinha e o Complexo do Alemão, nada do previsto foi feito para melhorar as condições de vida e de cidadania dos moradores.

“Pacificar” uma determinada situação considerada como problemática através do uso exclusivo da força militar nos remete diretamente para o âmbito dos conflitos bélicos e para o conceito jurídico de *bellum justum*, ou seja, “guerra justa”, nas suas interconexões com o *jus ad bellum*, isto é, o direito de fazer guerra, e o *jus in bello*, as leis de guerra. De acordo com Norberto Bobbio (1991), a ideia de guerra justa voltou prepotentemente no discurso político e midiático em ocasião da Guerra do Golfo (1990-1991). Tradicionalmente, o conceito era usado para designar, no âmbito do direito, ações militares e conflitos bélicos contra uma ameaça ou uma agressão que colocasse em risco a integridade territorial da nação ou a sua soberania dentro de um determinado território. No entanto, tal noção foi amplamente usada também nos contextos coloniais, na ocupação de territórios situados além das fronteiras dos Estados-Nação europeus, como demonstram, a partir de uma análise sobre o Brasil colonial, os artigos “Terras indígenas na legislação colonial”, de Beatriz Perrone-Moisés (2000), e “Guerra e direito no debate sobre a conquista da América (século XVI)”, de Giuseppe Tosi (2006).

Além dessa expressiva contradição jurídica, Antonio Negri e Michael Hardt (2000) alertam também para a ambiguidade intrínseca ao próprio conceito tradicional de “guerra justa”, pois nele a noção de guerra sofreria uma profunda banalização, assim como uma valorização desviante como instrumento ético de resolução de conflito. Nas ações de pacificação que preveem a priori o uso da violência militar, assiste-se à mesma banalização e ao mesmo deslize do conceito de paz e pacificação no plano ético. Além disso, assenta também numa supressão que se quer temporária, embora traga consigo indícios de sua permanência, na ordem jurídica: não há inimigo externo colocando em risco a integridade

territorial, tampouco exista qualquer ameaça à independência e à soberania do Estado proveniente de fora.

Um caso emblemático desse uso do conceito de pacificação para se referir à ocupação militar de determinadas áreas encontra-se nos conflitos através dos quais se deu a instalação efetiva do poder colonial português nas regiões africanas então ocupadas. Após a Conferência de Berlim, o governo português implementou uma série de operações militares, de envergadura muito desigual, cujo objetivo era consolidar o controle do território e reprimir qualquer resistência por parte dos povos nativos (PÉLLISSIER, 2006). As operações, que tiveram seu auge entre a Conferência de Berlim (1884) e a Primeira Guerra Mundial (1918), embora tenham se alastrado em Angola até 1926, foram chamadas oficialmente de Campanhas de Conquista e Pacificação, mas passaram a ser conhecidas como Campanhas de Pacificação.

Se a Conferência de Berlim tinha limitado os domínios portugueses na África, coube então ao exército português garanti-los mesmo reduzidos – um exército multifacetado, composto por europeus e africanos, dividido em batalhões de infantaria europeia, caçadores nativos, pelotões de engenharia e cavalaria, por sua vez auxiliados pela polícia e por auxiliares nativos recrutados localmente (TELO, ÁLVARES, 2004). Em Angola, o sul do país, além do Rio Cunene, foi palco dos maiores conflitos, já que os povos Ovambo, os Cuamatos e os Cuanhamas, tinham uma temível força militar e rejeitaram de todas as formas qualquer sujeitamento ao poder colonial (PÉLLISSIER, 2006).

A guerra de pacificação significou então o aniquilamento da resistência nativa através da força, a ocupação do território por parte do poder militar estrangeiro e o a-sujeitamento dos povos autóctones através da cobrança de impostos, da destruição de qualquer circuito interno de comércio e sustento e do recrutamento forçado de mão de obra, além das demais dinâmicas de coerção colonial.

Por conseguinte, é retirada da palavra paz e de suas derivações (pacificação, entre outras), qualquer possibilidade de serem pensadas dentro do campo da ética, entendidas como um “único conjunto de preceitos

harmonicamente coerentes ao qual deve obediência toda pessoa moral” (BAUMAN, 1997, 36). Como no caso das guerras chamadas “justas”, há uma contínua banalização e um contínuo desvio, pois são expressões – guerra justa e unidade/operação/campanha de pacificação – comumente usadas para impor, através da aniquilação da possibilidade de vida do Outro e à revelia de todo o direito, a preservação ou a ampliação do *status quo*, do próprio modelo de dominação (colonial) ou de hegemonia (capitalista), para a exploração do corpo do Outro e dos territórios distantes.

No caso carioca, apesar das diferenças em relação aos contextos coloniais africanos principalmente no que diz respeito à instauração e consolidação da ocupação colonial, pode-se afirmar que instalando unidades da Polícia Militar em áreas historicamente hostis ao invés de escolas e postos de saúde, o “gendarme e o soldado” de que fala Fanon tornaram-se – ou continuam sendo – os únicos interlocutores possíveis para toda aquela população que vive nas condições mais precárias. População a-sujeitada, desprovida dos direitos básicos de cidadania e cuja mão-de-obra continua sendo explorada. Socialmente composta por trabalhadores de baixa qualificação e no mercado informal de ocupações, inseridos na divisão social do trabalho em posições marginais (RIBEIRO, 2001), eles são, em sua maioria, negros e migrantes provenientes dos estados mais pobres do país³²:

muitas áreas do espaço que hoje é recoberto pela cidade do Rio de Janeiro foram ocupadas por comunidades negras, seja à época da escravidão, seja como estratégias de sobrevivência numa sociedade que, abolindo a escravidão, não democratizou o acesso à terra, e ainda quis fazer a higienização/branqueamento [...]. A Serrinha, no bairro de Madureira, a Comunidade dos Silva, no Socopã, a Rocinha, o Estácio e todo o conjunto de favelas que dali se unem com a Tijuca são exemplos dessa presença negra como espaço de resistência. O racismo é uma componente importante do nosso processo de conformação territorial. Com as migrações, que se intensificam com a interligação do espaço Brasileiro, sobretudo após a abertura da rodovia Rio-Bahia, nos anos 1930, uma vaga de migrantes nordestinos veio se juntar aos pobres urbanos “quase todos pretos” que por aqui já existiam. (PORTO-GONÇALVES, SILVA, 2016, 73)

Dentro dessa lógica, na qual as fronteiras e as práticas da guerra e da paz confundem-se constantemente, pode-se ler o percentual alarmante de jovens negros mortos por armas de fogo, assim como os números relativos aos

³² Sobre as conotações raciais da geografia urbana do Rio de Janeiro, veja-se *Do quilombo à favela* (CAMPOS, 2005).

homicídios devido às ações policiais, como uma continuação dos paradigmas escravistas na contemporaneidade urbana. Tal persistência, assim como os processos de modernização evidenciados por Gilberto Velho, fazem da metrópole contemporânea um espaço de conflito, um lugar distópico onde fracassa qualquer expectativa de afirmação pessoal para quem se encontra na margem.

Como a marginalidade representada por Pier Paolo Pasolini nos filmes de ambientação romana, se está perante a vida na sua total nudez, despojada dos seus direitos básicos de cidadania. A intervenção militar em áreas urbanas, o uso do exército e do armamento pesado, legalmente reservado aos contextos de ocupação militar fora das fronteiras nacionais ou à defesa das próprias fronteiras nacionais contra a invasão de um inimigo externo, aponta para um deslize no próprio campo de atuação da força militar, do contexto político-militar da guerra para o interior da sociedade civil e do cotidiano urbano.

Está-se diante de uma medida excepcional, daquilo que Giorgio Agamben define como “Estado de Exceção”, ou seja, a suspensão de toda a lei e, conseqüentemente, dos direitos do cidadão. O “Estado de Exceção”, conceituado a partir dos campos de concentração, tem fundamento na ideia segundo a qual a partir do momento em que um indivíduo ou um grupo populacional se torna uma ameaça para o Estado, o poder pode empreender todas as ações consideradas necessárias mesmo se não incluídas na norma jurídica – inclusive as de matar (AGAMBEN, 2003).

No entanto, seja para Michel Foucault, seja para Giorgio Agamben – que desenvolve suas reflexões sobre a vida nua tendo como ponto de partida as considerações de Hannah Arendt e do próprio Foucault – o direito de “fazer viver ou de deixar morrer” seria a característica do poder enquanto um biopoder, ou seja, um poder que “tem essencialmente o objetivo de fazer viver” (FOUCAULT, 2005, 295). De acordo com o filósofo francês, um dos fenômenos fulcrais do século XIX foi justamente tal entrada da vida dentro dos mecanismos do poder. O surgimento da população, ainda no século XVII, representou um momento chave pois essa nova tecnologia do poder que Foucault chama de biopoder lida justamente com a população, com

um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de “população”. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder[...]. (FOUCAULT, 2005, 292-293)

A partir dessa perspectiva – a de um poder que tem como objetivo a vida –, o Estado de Exceção estaria profundamente vinculado à *praxis* do biopoder, enquanto só dentro de um sistema de exceção seria juridicamente admissível tirar a vida de uma pessoa ou de um determinado grupo populacional (FOUCAULT, 2005).

O Estado de Exceção, por sua vez, sempre segundo Giorgio Agamben, impõe-se como uma norma. Em seu livro *Homem sacer: o poder soberano e a vida nua*, o filósofo italiano traz como exemplo dessa *vida nua* a figura do refugiado enquanto indivíduo sem direitos de cidadania, homem deslocado para um não lugar, – os tantos campos para refugiados que se proliferam nos vários cantos do mundo, por exemplo – cuja sobrevivência vai sendo garantida por organizações humanitárias que cuidam das necessidades básicas daqueles corpos cuja existência política foi cancelada pelas guerras, pelo imperialismo, pela falta de condições básicas de subsistência. Desse modo, de acordo com Walter Benjamin, referência constante no pensamento de Agamben, pode-se, de fato, concluir que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o «estado de exceção» em que vivemos é na verdade a regra geral.” (BENJAMIN, 1994, 226).

Voltando para o contexto brasileiro, em particular o contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, é possível ver como, além das chamadas “Operações Militares em Áreas Urbanas” que levaram à instalação das UPPs, a suspensão da ordem jurídica continua sendo uma prática ordinária, permitindo ao poder soberano – o poder de matar – estabelecer-se sobre a *vida nua*. A própria instituição da Polícia Militar, à qual cabe, segundo o artigo 144 da Constituição, a função de policiamento ostensivo ou preventivo, traz em seu nome um indício do lugar ambíguo que lhe foi conferido. Fica colocada em meio a um campo de atuação que pertence tanto à organização do estado de direito – de proteção e tutela dos direitos dos cidadãos e de cidadania, tarefa que cabe à polícia – como a outro campo típico do estado militar, ou seja, o uso da força e da violência – isto

é, o poder sobre a *vida nua* – para a resolução dos conflitos, tarefa estritamente militar.

No artigo “Por que tem sido tão difícil mudar as polícias?” o antropólogo Luiz Eduardo Soares, depois de salientar as continuidades no autoritarismo e no uso da força entre o modelo policial durante a ditadura militar e a atualidade, evidencia as consequências no plano psicocultural dessa posição ambígua dentro do modelo jurídico ocupada pela polícia militar. Escreve Soares:

Um híbrido psicocultural que faz com que muitos profissionais tendam a oscilar entre dois eixos gravitacionais do ponto de vista axiológico: de um lado, o repertório bélico, que valoriza o heroísmo, a lealdade, a coragem física, o confronto; de outro, o código do serviço público, que valoriza os direitos e o respeito à cidadania, assim como a fidelidade à Constituição e a competência na promoção de resultados compatíveis com a democracia. (SOARES, 2015, 31)

Essa duplicidade, dupla função, dupla consciência intrínseca no próprio nome da corporação, que oscila entre o Estado de Direito democrático e o Estado de Exceção, manifesta-se de forma evidente em duas tipologias de abordagem e intervenção, duas condutas diferentes relacionadas ao lugar de atuação da Polícia Militar: de um lado os bairros mais abastecidos, da classe média ou alta (o asfalto); de outro lado as periferias urbanas e as favelas (os morros). Essas últimas consideradas como sendo território do “inimigo”, que precisa ser ocupado e conquistado: “corporações militares tendem a ensejar culturas afetas à violência, cujo eixo é a ideia de que segurança implica guerra contra o “inimigo”. Não raro essa figura é projetada sobre o jovem pobre e negro.” (SOARES, 2015, 30)

Como refere Michel Foucault no texto já mencionado, a práxis do biopoder é a de “fazer viver ou deixar morrer” (2005, 294). Funcionando através desse mecanismo, o Estado para exercer o poder de matar dentro do espaço jurídico ambíguo do estado de exceção precisa encontrar um alvo, vulgarmente considerado de “inimigo”. “Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? ” (FOUCAULT, 2005, 304) pergunta-se Foucault. Para o filósofo francês, a resposta está na raça e no racismo:

Tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema do biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo

biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 2005, 306)

Longe de ser uma dinâmica apenas brasileira, a construção da raça, e dentro dela, do negro enquanto “raça” subalterna, é, de acordo com as análises de Achille Mbembe, “produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização” (MBEMBE, 2014, 19). De fato, a construção do Outro como não semelhante e como ameaçador deu-se em diferentes fases e diferentes formas de desenvolvimento do capitalismo, tendo encontrado na colônia e na escravidão o seu auge, considerando a imensa quantidade de vítimas e a extensão dos fenômenos no espaço e no tempo. Paralelamente ao desenvolvimento do capitalismo e profundamente interligado com ele, Estados-Nação ocidentais, euro-americanos, construíram o próprio imaginário, a própria identidade através de um sentimento de pertencer a um dado lugar claramente excludente.

Nessa visão, o Outro, quem vem de longe, fala outra língua, tem outra religião, etc. não é apenas diferente, mas ameaçador para a própria vida dos indivíduos incluídos dentro da norma, e por isso tem que ser aniquilado – visão que teve sua atuação concreta também na lógica que sustentou conflitos bélicos como os dos Balcãs durante toda a década de noventa, apenas para citar um exemplo europeu, fora das Américas (KALODOR, 1999). Nesse sentido, podemos entender tanto aquilo que Foucault identifica como sendo a segunda função do racismo, de tipo estritamente biológico, ou seja, “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior [...], é o que vai deixar a vida em geral [ou da Nação enquanto comunidade fechada] mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2005, 305), quanto aquilo que Achille Mbembe chama de “racismo sem raça”: “no intuito de aprimorar a prática da discriminação, tornando a raça conceitualmente impensável, faz-se com que cultura e religião tomem o lugar da «biologia»” (MBEMBE, 2014, 20).

Resumindo, para justificar dentro de uma organização política de tipo democrático a suspensão dos direitos de forma que alguém passe a ser matável, é preciso primeiramente fragmentar a população, estigmatizar uma parte dela e considerá-la um “inimigo”. O racismo, que na atualidade pode ir também além da raça passando a envolver classe social, cultura e religião, opera então de forma funcional para essa separação. A partir dessa dinâmica seria possível explicar o altíssimo percentual de jovens negros mortos a cada ano no Brasil, os números de mortos devido às ações policiais e a baixíssima taxa de casos de homicídios resolvidos pela justiça, percentual ainda menor se considerarmos os casos de assassinato que envolvem diretamente os policiais:

A maior parte dos casos envolvendo policiais é arquivada ao chegar ao Ministério Público, que muitas vezes ataca procedimentos de exceção como quebra de sigilo e invasão de domicílio. Em uma pesquisa na qual avaliou trezentos processos de óbitos por intervenção policial, o delegado Orlando Zaccone identificou que 99% desses autos foram arquivados pelo MP em menos de três meses. [...] Segundo ele, a condição de vida de quem morreu, o local onde se deram os fatos ou a existência ou não de antecedentes criminais já são suficientes para que o Ministério Público identifique a morte como legítima [...]. De acordo com pesquisa realizada pelo Ministério de Justiça em 2009, 44% dos brasileiros concordam com a máxima que diz que ‘bandido bom é bandido morto’. (MENA, 2015, 25)

Como a figura do *Homo Sacer* no direito romano ou seja, de um homem à espera de julgamento divino, um homem matável sem que se tenha que responder pelo crime de homicídio – condição esta, filha de uma pena atribuída aos indivíduos cuja conduta colocaria em risco a *pax deorum*, ou seja, a aliança e a amizade entre as divindades e a *civitas* –, negros, pobres, e periféricos são assim matáveis, sem que o assassino tenha que responder perante a lei pelo delito. Dentro dessa lógica, tais existências representariam uma ameaça à sociedade, à *pax deorum*, onde as divindades cultuadas pelo modelo burguês etnocêntrico dominante são o capital e a acumulação de mais-valia por parte de poucos.

Em seu estudo aqui mencionado, Abdias do Nascimento argumenta como o genocídio do negro no Brasil se dá através de múltiplas dinâmicas, que incluem obviamente a violência policial, mas que investem também outras áreas da vida social, de forma microfísica e capilar, não ficando restrito somente a morte física e as violências sobre o corpo:

Além dos órgãos do poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia – as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária. (NASCIMENTO, 2016, 112)

A articulação dessas forças perpetua efetivamente a fragmentação do espaço urbano, com a criação de territórios habitados por inimigos e que devem ser ocupados através da força militar. De fato, as mortes violentas, os corpos atormentados e privados dos direitos básicos são apenas uma das tantas faces através das quais opera o poder, a ponta de um *iceberg*, poder-se-ia dizer. A continuidade efetiva dos paradigmas que marcaram a época colonial e escravista passa justamente por essa fragmentação do espaço urbano, com as periferias que vivem num estado de exceção permanente, vigiadas pelo braço mais violento do poder do Estado, o militar.

A tal fragmentação do espaço corresponde uma interna à própria população, dividida entre quem mora nesses territórios “inimigos” – a classe trabalhadora, negros e pobres – e o resto dos cidadãos. Como durante a escravidão, o contato entre o poder e o Outro se dá através da violência. O racismo é funcional para o poder exercer a função homicida com o intuito de combater uma suposta ameaça. No entanto, para sustentar tal fragmentação, para torná-la aceitável, é preciso invisibilizar aquela população sem direitos e construir um discurso que justifique o Estado de Exceção.

No artigo “Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil”, Laura Capriglione ressalta a relevância do papel desenvolvido pela mídia e evidencia alguns elementos que participam da fragmentação racista do espaço urbano e da população. Dois desses remetem diretamente para a condição de *Homo Sacer* e para o uso indiscriminado da violência contra a *vida nua*, contra corpos sem direitos: a manipulação da narrativa, “dotada de uma imensa assessoria de imprensa, a Polícia Militar e a Secretaria de Segurança Pública fabricam suas «verdades» contra famílias pobres, desassistidas e desesperadas pela dor e pelo medo” (CAPRIGLIONE, 2015, 58), e a culpabilização da vítima, que extraída de qualquer contexto afetivo, familiar e de vizinhança reduz-se à condição de “bandido absoluto, na maior parte das vezes, nem nome o morto possui nos registros” (CAPRIGLIONE, 2015, 58). As vítimas

são, portanto, completamente invisibilizadas. Elas não têm meios, não têm recursos, portanto não têm voz no campo do debate democrático. Desprovidas de humanidade, são apenas objetos à deriva.

Como é notório, para Gayatri Spivak, dentro da lógica da colonização, a ausência de voz, da possibilidade de falar e ser ouvido, é de fato a única condição política e social do subalterno (SPIVAK, 2014). Essa falta de voz liga-se ao papel degradado e ameaçador que o colonizador projeta, como uma sombra essencialista à qual é impossível fugir, que paira sobre as culturas colonizadas. Escreve Fanon:

A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação de valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores, neste sentido é o mal absoluto. (FANON, 1968, 30/31)

No caso particular do Brasil, uma leitura diacrônica da historiografia nacional deixa transparecer o *status* de inferioridade, entre “negação de valores”, reificação e ausências, atribuído às subalternidades, aos povos nativos e aos negros escravizados, levados aos milhões no solo americano pelas rodas sangrentas do tráfico negreiro.

Para melhor entender tais dinâmicas, é preciso recuar até o século XVIII, quando começaram a se afirmar, na Europa, as teorias racialistas e as classificações dos seres humanos. A ideia de classificar os diferentes fenótipos humanos não é, de forma alguma, uma novidade moderna. Todavia, com tais classificações, assiste-se pela primeira vez a uma minuciosa catalogação e hierarquização da natureza que incluía os seres humanos e tinha uma pretensão universal, pois seria fruto do trabalho da razão, cientificamente comprovado.

A reflexão sobre a humanidade fez parte dessa discussão cada vez mais aberta sobre a natureza. Os sistemas de classificação baseavam-se naturalmente em estereótipos associados aos diferentes tipos de seres humanos; traziam consigo a presunção de uma catalogação rigorosa da natureza que afetava o modo hierárquico segundo o qual as variedades de seres humanos eram descritas. O estudo científico multiplicou os métodos e as suposições para explicar as diferenças entre seres humanos. [...] Recolheram-se e mediram-se crânios; compararam-se esqueletos; e estabeleceu-se uma hierarquia de diferenças entre seres humanos [...]. Nesse contexto, o termo “raça” adquiriu um status científico que contribuiu para resumir as diferenças. (BETHENCOURT, 2018, 343)

As classificações diferiam entre elas, no entanto, ao homem branco ariano cabia sempre o topo da pirâmide, sendo atribuído aos vermelhos americanos, aos amarelos chineses e aos negros africanos um *status* inferior. À aparência física, passaram a ser associados diferentes graus de civilização. Em 1735, o cientista natural Carl Linnaeus, em seu *Systema Naturae* acrescentou ao *Homo* também duas outras espécies: o homem selvagem, quadrúpede, mudo e hirsuto, e o homem monstruoso, cujas características mudariam de acordo com o clima e o ar (BETHENCOURT, 2018). É a partir dessas teorias que foi se afirmando, na Europa e nos Estados Unidos, o racionalismo científico que veio se opor “cientificamente” aos movimentos pela igualdade. Dentro do racionalismo científico reside o surgimento, ainda no século XIX, da eugenia como “conjunto de ideias e práticas relativas ao melhoramento da raça humana” (MACIEL, 1999, 129), que teve sucesso e adeptos em vários países, entre os quais o Brasil, onde está vinculada à figura do médico e escritor Renato Kehl, autor do livro *Lições de eugenia* (1929).

A preocupação da comunidade médico-científica com fenômenos ligados à população, tais como as epidemias, a miséria e o trabalho industrial, criaram novas estratégias de controle do corpo. Associadas às tecnologias já aplicadas em outros países do mundo, elas chegaram ao Brasil através da divulgação de grupos de eugenistas internacionais. Esse controle tratará de investir no corpo individual, de estimular a ingerência policial e médica na vida conjugal e sexual de cada um [...]. Cria-se uma política científica, que pensará os “males do corpo” e suas soluções. A eugenia nasce no interior desse problema. (DAWIN, 2007, 16)

Apesar de ter se tornado um tabu após o holocausto, quando o argumento caiu de fato no esquecimento da comunidade acadêmica, a eugenia teve sucesso dentro da intelectualidade brasileira das primeiras décadas do século XX, assim como, antes dela, as teorias degeneracionistas, que “justificavam a impossibilidade de progresso do Brasil, dos países tropicais e da África, dada tamanha promiscuidade racial dos seus povos” (DIWAN, 2007, 88).

A miscigenação passou definitivamente a ser considerada um fator de atraso na evolução humana. A influência dessas teorias racialistas pode ser reconhecida de maneira evidente em diversos textos e autores brasileiros e está na base da reificação e subalternização do negro e do índio nos discursos sobre a

nação brasileira. Apenas como exemplos, em *Minha Formação*, de Joaquim Nabuco, e em particular no capítulo IV, “Atração pelo mundo”, pode-se ler:

nós, brasileiros, o mesmo pode-se dizer dos outros povos americanos, pertencemos à América pelo sedimento novo, flutuante, do nosso espírito, e à Europa, por suas camadas estratificadas. Desde que temos a menor cultura, começa o predomínio destas sobre aquele. A nossa imaginação não pode deixar de ser européia, isto é, de ser humana; [...] As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta amazônica ou as pampas argentinas, não valem para mim um trecho da Via Ápia, uma volta da estrada de Salerno e Amalfi, um pedaço do Cais do Sena à sombra do velho Louvre. [...] Talvez a humanidade se renove um dia pelos seus galhos americanos; mas, no século em que vivemos, o espírito humano, que é um só e terrivelmente centralista, está do outro lado do Atlântico; o Novo Mundo para tudo o que é imaginação estética ou histórica é uma verdadeira solidão [...]. (NABUCO, 1998, 12)

Enquanto Nabuco exaltava as paisagens e a “imaginação” europeia, em *História da literatura brasileira*, e particularmente nos capítulos dedicados à descrição etnográfica e das raças que “construíram o povo brasileiro”, Sílvio Romero afirma:

o Brasil não deve contar seriamente com os índios e negros como elementos de uma civilização futura, ainda que estenda até eles os benefícios do ensino primário. As futuras gerações do Brasil, se for aproveitada a colonização alemã, constituirão um povo misto de brasileiros propriamente ditos, portugueses e alemães. (ROMERO, 1888, 67)

Ou ainda, sobre os índios e os negros:

Sabe-se que as diferentes raças não passam pelos mesmos estádios de inteligência ao mesmo tempo; hoje, na fase da indústria e da ciência européia, ainda há povos que empregam a pedra lascada, ou um pouco menos. [...] Os índios eram nômades, caçadores; estavam no grau de atraso do homem geológico; dificilmente podiam ter sido agricultores. [...] O negro é adaptável ao meio americano; é suscetível de aprender; não tem as desconfianças do índio; pode viver ao lado do branco, aliar-se a ele. Temos hoje muitos pretos que sabem ler e escrever; (ROMERO, 1888, 83)

Em “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”, Ronaldo Vainfas reconstrói as etapas da historiografia, desde metade do século XIX até final do século XX, no que diz respeito ao lugar do negro e do índio dentro do discurso sobre a nação brasileira. Tirando algumas exceções Vainfas demonstra como as subalternidades, e em particular os negros, sempre foram representadas ou numa visão que reforçava os

estereótipos coloniais ou, contra essa mesma imagem, como vítimas passivas da exploração. (VAINFAS, 1999)

Perpetrar tal visão é, por certo, fundamental para tornar aceitável a condição de Exceção necessária ao poder soberano do Estado para exercitar seu direito de matar sobre os corpos dos excluídos. Em “Necropolítica”, texto crucial para as minhas reflexões, devido às ligações entre biopolítica, poder soberano e organização da vida na colônia e na *plantation*, Achille Mbembe afirma que “soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o *status* de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2016, 135). Em seu ensaio, o filósofo propõe uma reflexão sobre soberania diferente “daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade” (MBEMBE, 2016, 125), que privilegiava a distinção entre razão e desrazão para pensar algumas entre as ideias mais marcantes da modernidade ocidental, como a de política, comunidade e sujeito

Como em Michel Foucault (2005), Mbembe coloca as categorias de vida e morte no centro do debate, assim como as construções das raças e a prática do racismo enquanto aniquilação do Outro, como condição de possibilidade para a morte do Outro nas sociedades modernas. No entanto, se para o francês a passagem do poder soberano ao biopoder, que marcou a modernidade ocidental, significou uma “desqualificação progressiva da morte” (FOUCAULT, 2005, 294), para Mbembe o processo deveria ser lido de maneira antagônica. Seria o próprio trabalho da morte, o uso da razão para aprimorar a eficiência das práticas homicidas dos Estados, o ponto central a partir do qual se deveria discutir todas as formas de soberania que visam “a instrumentalização generalizada da existência humana” (MBEMBE, 2016, 125) nas suas relações intrínsecas entre biopolítica e estado de exceção.

A colônia é, para Mbembe, o ponto de partida: “aqui vemos a primeira síntese entre massacre e burocracia, essa encarnação da racionalidade ocidental” (MBEMBE, 2016, 132). O Estado, considerado como modelo de unidade política e de organização racional é a figura central, pois representa a ideia universal e constrói-se como símbolo de moralidade (MBEMBE, 2016). O Estado, a partida, exercita a soberania no espaço nacional. A Nação, por sua vez, constitui-se sobre

duas ficções, a de território e a de população. De acordo com Antonio Negri e Michael Hardt (2000), a construção da Nação e de povo assenta em duas operações distintas: a invenção, interna, por parte de um grupo dominante – a burguesia, que tomou o lugar da aristocracia no *Ancien Régime* – de uma representação monolítica e excludente de população; a segunda, externa, que diz respeito aos “mecanismos do racismo colonial que costroem a identidade de povos europeus num jogo dialético de oposições com seus Outros nativos” (NEGRI, HARDT, 2000, 120-121).

O Estado, através do exercício do poder disciplinar sobre os corpos e através do poder da morte num regime de exceção – sujeitos, ou grupos considerados como “inimigos internos” foram sistematicamente subalternizados e eliminados, como no caso dos muçulmanos (BETHENCOURT, 2018), dos ciganos (GIANNINI, 2011) na Europa, e dos dissidentes políticos – mutila a pluralidade da multidão para edificar uma população que se quer o mais homogênea possível. Os valores da burguesia se afirmam como universais pois no plano intelectual a própria racionalidade ocidental construiu todo um enredo ficcional para justificar sua supremacia, enquanto o desenvolvimento frenético do capitalismo oferecia as ferramentas para exportá-la:

Existe, na base da moderna teoria da soberania, entretanto, outro elemento muito importante – um conteúdo que preenche e sustenta a forma da autoridade soberana. Esse conteúdo é representado pelo desenvolvimento capitalista e pela afirmação do mercado como fundamento dos valores de reprodução social. (NEGRI, 2000, 103)

De acordo com Arif Dirlik (1997), a diferença do eurocentrismo em relação aos outros etnocentrismos está principalmente nesse ter sido – e continuar sendo– suportado pelo capital.

O racismo colonial, por sua vez, além de reforçar a própria ficção de identidade e de universalidade através da estereotipização do Outro em categorias fixas, como a de selvagem e indígena, assentadas na suposta racionalidade científica das teorias das raças, serviu como justificativa para o massacre. Como afirma Mbembe, na colônia a ordem jurídica (*Jus publicum*) está suspensa. São territórios de fronteira disponíveis para a apropriação. Os seus habitantes

não criaram um mundo humano, seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. [...] As colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos— a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”(MBEMBE, 2016, 133)

No capítulo chamado “Necropoder e ocupação colonial na modernidade tardia”, Achille Mbembe debruça-se sobre aquilo que ele considera um exemplo de ocupação colonial contemporânea: a franja de Gaza, na Palestina. Fragmentação da população e do espaço urbano seria, para Mbembe, uma das dinâmicas principais da ocupação colonial na modernidade.

Nessas circunstâncias, a ocupação colonial não equivale apenas ao controle, vigilância e separação, mas também à reclusão. É uma “ocupação fragmentada”, assemelhada ao urbanismo estilhaçado que é característico da modernidade tardia (subúrbios, comunidades fechadas) [...] Sob condições de soberania vertical e ocupação colonial fragmentada, comunidades são separadas segundo uma coordenada vertical. Isso conduz a uma proliferação dos espaços de violência. (MBEMBE, 2016, 28-29)

Se a colonização preocupou-se em mapear e administrar um território outro, além das fronteiras dos Estados-Nação ocidentais, exercitando soberania através do uso sistemático da violência e do poder da morte dentro de um regime de exceção, na modernidade tardia assiste-se à proliferação de inimigos internos — como brilhantemente discutido por Peter Pál Pelbart (2003), (2017).

O espaço urbano das metrópoles contemporâneas, lugares sistemicamente em transição entre os paradigmas excludentes que sustentaram a modernidade ocidental e as novas conotações impulsionadas pelo desenvolvimento do capitalismo e do mercado global, reproduz as mesmas dinâmicas e a mesma supressão da ordem jurídica. Desse processo resulta um espaço completamente fragmentado pela instauração de verdadeiros territórios de exceção, dentro dos quais não existem direitos de cidadania, nem de propriedade. Onde a violência homicida exercita-se diretamente sobre os corpos dos seus habitantes, que podem ser mortos ou matar na total impunidade, como para a figura do *Homo sacer* no direito romano.

Analogamente aos contextos coloniais, tal violência sobre os corpos justifica-se: aí residem os selvagens do mundo contemporâneo, o *unheimlich* do

cotidiano, subjugados num constante devir-objeto que faz do semelhante – o rosto humano – algo fortemente assustador. Um corpo monstruoso, desprovido de humanidade, uma potência destruidora da desordem violenta imposta pelo modelo burguês dominante.

No Brasil, como durante a época escravista, tal violência tem como vítima principal o corpo negro periférico. Citando Fátima Lima em “Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe”:

O poder necropolítico se faz visível no sistema carcerário, na população em situação de rua, nos apartheids urbanos nas grandes e pequenas cidades brasileiras, em dados relevantes, no genocídio da população negra que em sua maioria é jovem e masculina, na eclosão dos grupos de justiceiros, nos hospitais psiquiátricos, nas filas das defensorias públicas, nas urgências e emergências hospitalares, entre tantos outros lugares (2018, 28) ~

***Cidades de Deus*, de Paulo Lins, e *Marginais*, de Evel Rocha: morte, terror, subversão.**

No seu artigo supracitado, em que trata dos mecanismos da mídia para amenizar os assassinatos cometidos pelo Estado na atualidade brasileira, Laura Capriglione aponta para outro elemento fundamental, a hiper-representação da violência nos programas televisivos, em particular nos “sensacionalistas vespertinos”. Capriglione, baseando-se nos depoimentos do tenente-coronel da reserva da Polícia Militar de São Paulo, Adilson Paes de Souza, evidencia como esses programas acabam incentivando a violência enquanto são avidamente consumidos dentro dos quartéis (CAPRIGLIONE, 2015). Por outro lado, tais imagens têm também o efeito de anestesiarem o espectador perante o horror, sobretudo quando esse afeta corpos sem rosto, sem nome e sem voz, todos aqueles corpos sobre os quais os poderes soberanos – a mídia e o Estado – construíram, projetaram a sombra de uma alteridade privada de valores, ameaçadora para a ordem constituída.

Está-se aqui perante um fenômeno que tem proporções globais, não sendo, portanto peculiar ao contexto do Brasil contemporâneo. De fato, a centralidade da violência na vivência do espaço urbano reflete-se e encontra expressão constante tanto na proliferação de imagens de horror características da contemporaneidade, propagandeadas e até banalizadas pelos *mass media*, quanto em grande parte da produção artística contemporânea.

No seu célebre texto *Regarding de Pain of Others* (2003), Susan Sontag afirma:

Como todos observaram, existe um enorme nível de aceitação de violência e sadismo na cultura de massa: filmes, televisão, quadrinhos, jogos de computador. Imagens que teriam uma plateia se encolhendo e recuando pelo desgosto quarenta anos atrás são vistas sem um piscar de olhos por todos os adolescentes. De fato, o caos é divertido, e não chocante, para muitas pessoas na maioria das culturas modernas.³³ (SONTAG, 2003: 90, tradução do autor)

Vivida, observada no cotidiano das metrópoles contemporâneas ou representada pela televisão e pelo cinema, a violência configura-se, portanto, como um elemento fulcral da contemporaneidade urbana e, como tentei questionar no capítulo anterior, da organização do poder. Tal situação, por si, ofereceria uma possível chave de leitura para pensar a relevância que o horror adquire também na literatura, seja enquanto tema ou plano de fundo – nas suas interligações com o espaço urbano: a cidade como lugar de conflito, um dos tópicos de muitas obras contemporâneas – seja enquanto elemento central em escritas moldadas pela experiência direta da dor e dos conflitos.

No entanto, perante a contínua banalização do horror, funcional às dinâmicas violentas do poder, torna-se necessário investigar a origem, a proveniência dessas imagens de violência na contemporaneidade. Em *O espectador emancipado* (2012), e em particular no capítulo “A imagem intolerável”, Jacques Rancière investiga justamente essa produção e banalização do horror, daquilo que ele chama de “imagem intolerável”. Escreve o filósofo francês:

³³ *As everyone has observed, there is amounting level of acceptable violence and sadism in mass culture: films, television, comics, computer games. Imagery that would have had an audience cringing and recoiling in disgust forty years ago is watched without so much as a blink by every teenager in the multiplex. Indeed, mayhem is entertaining rather than shocking to many people in most modern cultures.* (SONTAG, 2003: 90)

Se o horror está banalizado, não é porque vemos imagens demais. Não vemos corpos demais a sofrerem na tela. Mas vemos corpos demais sem nome, corpos demais incapazes de nos devolver o olhar que lhes dirigimos, corpos que são objetos de palavra sem terem a palavra. O sistema de informação não funciona pelo excesso de imagens, funciona selecionando seres que falam e raciocinam, que são capazes de «descriptar» a vaga de informações referentes às multidões anônimas. A política dessas imagens consiste em nos ensinar que não é qualquer um que é capaz de ver e falar. (RANCIÈRE, 2012, 95)

O horror que vemos reproduzido pela mídia ou por algumas expressões artísticas diz respeito a esses corpos sem nome. Envolve toda aquela humanidade que vive no espaço reservado para o Outro – no contexto urbano, a periferia, a favela, o gueto –, relegado pelo poder soberano à condição de *Homo sacer*. Tais indivíduos excluídos não têm representatividade na mídia, apesar de serem constantemente representados, e não tiveram, por muito tempo, voz na arte nem na literatura –considerando a voz na acepção proposta por Rancière, como algo que “também faz parte do processo de construção da imagem. É a voz de um corpo que transforma um acontecimento sensível em outro, esforçando-se por nos fazer «ver» o que ele viu, por nos fazer ver o que ele nos disse” (RANCIÈRE, 2012, 92).

Tomando como exemplo o *corpus* de obras que constitui a literatura brasileira contemporânea, em particular aquela publicada pelas editoras maiores e que, por isso, tem uma divulgação mais ampla podendo ser consideradas como aquelas obras que participam da construção de um “senso comum”³⁴, a ausência da voz subalterna aparece como evidente. Em uma pesquisa desenvolvida na Universidade de Brasília por um grupo de estudo coordenado por Regina Delcastagnè sobre a personagem do romance brasileiro contemporâneo entre 1990 e 2004, aparece de forma evidente que a grande maioria das personagens são homens, brancos e heterossexuais. Esses dados correspondem por completo com os relativos aos dos próprios autores desses romances: na maioria homens, brancos, heterossexuais e moradores dos bairros mais abastados do eixo Rio de Janeiro/São Paulo (DELCASTAGNÉ, 2005). Ou seja, aqueles sujeitos que, por

³⁴ A noção de “senso comum” provém do arsenal conceitual de Antonio Gramsci e dos seus estudos sobre a hegemonia. No entanto, estou me referindo agora à definição oferecida por Jacques Rancière: “um senso comum é, acima de tudo, uma comunidade de dados sensíveis: coisas cuja visibilidade considera-se partilhável por todos, modos de percepção dessas coisas e significados também partilháveis que lhes são conferidos. É também a forma de convívio que liga indivíduos ou grupos com base nessa comunidade primeira entre palavras e coisas.” (RANCIÈRE, 2012, 99)

outro lado, não aparecem mencionados nas estatísticas da *Mapa da violência* a que me referi no capítulo anterior.

Voltando às reflexões de Jacques Rancière, pode-se, portanto, afirmar que o problema não é a imagem em si, mas tudo aquilo dentro do qual a imagem está envolvida, sua proveniência, sua lógica e função dentro de um determinado discurso:

O problema não é saber se o real desses genocídios pode ser posto em imagens e em ficção. É saber como é posto e qual espécie de senso comum é tecido por esta ou aquela ficção, pela construção desta ou daquela imagem. É saber que espécie de ser humano a imagem nos mostra e a que espécie de ser humano ela é destinada [...]. As imagens da arte não fornecem armas no combate. Contribuem para desenhar configurações novas do visível, do dizível e do pensável e, por isso mesmo, uma paisagem nova do possível. (RANCIÈRE, 2012, 100)

No âmbito da literatura mais recente, floresceram as representações da violência urbana que oscilam entre o realismo e o documento etnográfico. Tal interesse pode ser lido, de acordo com as análises de Hal Foster, dentro da mais ampla atenção da arte contemporânea pelo trauma – ao nível individual e coletivo, isto é, a história como trauma – e pela abjeção. Atenção que, segundo o autor, seria motivada por diversos fatores, tanto de caráter estético quanto puramente contextual:

Porque hoje esse fascínio pelo trauma, essa inveja da abjeção? É certo que existem motivos na arte e na teoria. Como foi sugerido há uma insatisfação com o modelo textualista da cultura e com a visão convencionalista da realidade – como se o real, reprimido no pós-modernismo pós-estruturalista, tivesse retornado como traumático. [...] Mas existem forças poderosas em ação também em outras partes: o desespero ante a persistência da crise da Aids, doenças e mortes invasivas, pobreza e crime sistêmicos, o bem-estar social destruído, inclusive o contrato social rompido [...] A articulação dessas diferentes forças é difícil; em conjunto, no entanto, elas estimulam a preocupação contemporânea com o trauma e a abjeção. (FOSTER, 2014, 158)

A cidade contemporânea, com seu histórico de conflito e exploração assim como com o seu presente fortemente marcado pelo perpetuar-se das dinâmicas que caracterizaram a modernidade colonial – como a subalternização de indivíduos com base na raça, a fragmentação da população e do espaço urbano e a ocupação violenta desses espaços –, desencadeia no artista a urgência de relatar a violência, o interesse pelas lógicas de poder subjacentes e pelas

realidades particulares vítimas desse sistema. E desencadeia também, nas próprias vítimas, a necessidade da fala, a insurgência da própria voz silenciada pelo discurso oficial. De tal forma, a arte ultrapassa as fronteiras da teoria e da estética para passar a ser pensada dentro de campos mais amplos, o da cultura, antes domínio da antropologia (FOSTER, 2014), e o político, enquanto sugerem uma outra possibilidade na partilha do sensível (RANCIÈRE, 2009).

Dessa dinâmica resulta, por um lado, o interesse do artista politicamente engajado, chamado por Hal Foster “o artista como etnógrafo”, pelo outro cultural – no caso das representações literárias da violência urbana, o marginal e o periférico. Por outro lado, o mais significativo processo de afirmação da própria voz do “outro” dentro do universo artístico e literário.

No primeiro caso assiste-se a uma aproximação necessária entre o artista e a comunidade objeto, efetuada através de um mapeamento etnográfico ou um verdadeiro trabalho de campo. Dessa dinâmica profundamente complexa – como se aproximar do *outro* sem projetar nele a sombra do próprio lugar hegemônico – resulta uma arte amparada no real que busca um valor documental. No segundo caso, a questão central pode-se tornar justamente o como contar a própria história, como construir outras realidades, outras formas de senso comum, uma vez que a perspectiva das vítimas sempre foi brutalmente silenciada pelo poder.

De qualquer forma, considerando-se as representações literárias da violência urbana nas metrópoles pós-coloniais, sejam produzidas por indivíduos postos à margem da sociedade ou por escritores considerados “etnógrafos”, pode-se afirmar, de acordo com Hal Foster e com quanto tentei evidenciar no capítulo anterior, que “chamar nosso mundo de pós-colonial é mascarar a persistência de relações coloniais e pós-coloniais; é também ignorar que, assim como sempre existiu um primeiro mundo em cada terceiro mundo, sempre existiu um terceiro mundo em cada primeiro mundo” (FOSTER, 2014, 199).

Um exemplo desse interesse da literatura pela violência urbana como elemento crucial na vivência contemporânea encontra-se no *corpus* de textos que compõe a mais recente literatura brasileira. Nesse âmbito, um caso significativo para pensar a continuidade das dinâmicas coloniais e escravistas na atualidade é,

sem dúvida, o romance *Cidade de Deus* (1997), de Paulo Lins, assim como sua leitura, de caráter comparativo, com um romance proveniente de outro contexto, *Marginais* (2010), do escritor cabo-verdiano Evel Rocha.

A leitura em conjunto das duas obras, provenientes de dois contextos substancialmente diferentes tanto do ponto de vista geográfico, quanto histórico, social e econômico, permite pensar as dinâmicas violentas do poder do Estado como um necropoder, como sendo característica da contemporaneidade não vinculadas apenas a uma situação específica, como poderia ser o caso do Rio de Janeiro. Além disso, uma certa proximidade linguística, a de um português comum aos dois romances, enriquecido pelo uso contínuo de expressões típicas da língua oral, facilita o trabalho comparativo. Por último, vale a pena lembrar que, de acordo com alguns dos estudos recentes sobre o fenômeno da criminalidade juvenil no arquipélago de Cabo Verde – brilhantemente explorado por Evel Rocha no seu romance –, muitas das características e dos códigos de identificação dos jovens cabo-verdianos, veiculados pela mídia, provêm tanto do mundo do hip-hop estadunidense, quanto dos programas televisivos e dos filmes brasileiros (LIMA, 2014). A marginalidade cabo-veridiana, continuamente estigmatizada pela mídia local e pelos discursos e atuações do poder público, encontra a si mesma e se identifica seja nos *rappers* negros norte-americanos, de onde surgiu a designação de "Thug" – referência ao *rapper* e ativista negro Tupac Shakur e ao movimento social "thug life" criado por ele – para se referir às gangs juvenis, seja nos traficantes de drogas, também jovens e negros, das favelas e periferias brasileiras. Dentro dessa rede atlântica de trocas e referências, o filme *Cidade de Deus*, adaptação cinematográfica do romance, parece desenvolver um papel muito relevante:

Há testemunhos de vários jovens que citam o filme *Cidade de Deus* como o caminho para a entrada para o mundo da delinquência, pois para além do filme representar muito bem esta problemática da delinquência juvenil, muitos dos jovens apontam o ator "Zé Pequeno" como um espelho, um herói, um ídolo. Há testemunho de um jovem de vinte anos de idade da Cidade da Praia que deu uma entrevista a um jornal local onde começa a entrevista com um trecho do filme onde o protagonista "Zé Pequeno" afirma " Já fumei, já roubei, já matei". Na fase da adolescência é fácil a identificação com os personagens, e assim se ele pode eu também posso. (CARDOSO, 2014, 42)

Voltando aos romances, tanto *Cidade de Deus* quanto *Marginais* têm como foco de interesse os conflitos que marcam a vivência em áreas que podem ser consideradas territórios de exceção: o conjunto habitacional Cidade de Deus, na zona oeste de Rio de Janeiro, em Paulo Lins; os bairros carentes da Ilha do Sal, no arquipélago de Cabo Verde, em Evel Rocha.

Ambos os autores são, de alguma forma, pessoalmente ligados aos lugares representados nos próprios romances. Paulo Lins nasceu no Estácio e, por causa das enchentes de 1966 que atingiram também a habitação coletiva na qual residia com a família, mudou-se para o conjunto habitacional (ou neofavela, segundo a definição do próprio Lins), onde permaneceu até o grande sucesso do romance que deu ao seu autor as condições necessárias para sair de Cidade de Deus (SILVA, 2011). Partindo de uma aproximação entre o personagem de Buscapé e o próprio Paulo Lins, João Camillo Penna afirma:

O personagem de Buscapé, o fotógrafo que escapou de ser engolido pelo narcotráfico— baseado em José Wilson dos Santos, outro morador de Cidade de Deus, que trabalha hoje em dia como fotógrafo profissional — é um duplo do autor. Com Paulo Lins, a literatura brasileira provou ser uma poderosa arma subjetivante, capaz de “salvá-lo” do enredo determinista de pobre morador de Cidade de Deus, que define, por outro lado, a carreira de todos os personagens da saga que narrava, como destino de exceção. (PENNA, 2013, 285)

A familiaridade do autor com o contexto representado em *Cidade de Deus* permitiu ao próprio conhecer não apenas a realidade mas também algumas das personagens e das histórias que aparecem no romance. Escreve Lins numa entrevista publicada na revista *Veja*:

Era doido. Aconteceu várias vezes de eu estar romanceando um personagem e ele passar na frente lá de casa, em carne e osso. Eu saía correndo, com meu gravadorzinho de bolso, e ia atrás. Comecei procurando personagens amigos, com quem cresci, pois na Cidade de Deus a relação bandido-morador, bandido-cidadão, bandido-não-bandido é distante. Mas à medida que as entrevistas se multiplicavam a notícia do livro correu a favela e o pessoal vinha dar uma conferida. ‘E aí professor, você me botou lá?’, ‘Não vai me sacanear, hein?’, ‘Peraí, esse cara não morreu assim, diziam, ignorando que o que eu estava tentando fazer era ficção [...]’. Os personagens reais frequentavam minhas noites e o meu dia-a-dia. Na hora de cortar um ou outro, eu tinha pesadelos. Sonhava com todos os bandidos vestidos de Exu. Ao acordar, acabava colocando pedaços do sonho no livro. Como eu não tinha computador, o meu medo era deixar alguém sem final (LINS, 1997, 116-118)

O romance foi pensado e escrito entre o final da década de oitenta e o princípio da década de noventa. Naquela época, justamente por ser um morador da comunidade, o autor acompanhou como pesquisador e informante os projetos “Crimes e Criminalidades nas classes populares” e “Justiça e classes populares”, ambos coordenados pela antropóloga Alba Zaluar que, ao começar o trabalho de campo, percebeu “que o abismo entre a acadêmica branca de classe média e os «nativos» que entrevistava era tão vasto que havia filtragem substancial da informação, tornando o seu trabalho de campo completamente impossível” (PENNA, 2013, 284). Dessa forma, com a escrita de *Cidade de Deus*, Paulo Lins transforma-se progressivamente de objeto de pesquisa antropológica em sujeito que encena, reapresenta, através da escrita ficcional, o próprio universo marginalizado pelas lógicas do poder. Essa posição dupla do autor faz de *Cidade de Deus* “uma aventura artística incomum”, como foi definido o romance por Roberto Schwarz (1997).

Por sua vez, Evel Rocha, escritor e investigador na área das Ciências Sociais e da Cultura, como Paulo Lins, também nasceu nos lugares retratados pelo seu romance: a Ribeira Funda, na Ilha do Sal, em Cabo Verde. Apesar dessas afinidades, a identificação entre o autor cabo-verdiano e a margem aparece mais complicada do que para Paulo Lins. Se no caso do brasileiro o fato de ser negro e de ter sido morador de uma favela, vivendo as dinâmicas de fragmentação da população e do espaço urbano operadas pelo biopoder na contemporaneidade, o faz pertencer a priori à marginalidade por ele representada através da escrita, por sua vez, a identificação de Evel Rocha com a margem salense dá-se *a posteriori*. Membro da academia Cabo-verdiana das Letras, Evel Rocha nasceu na Ilha do Sal, terminou seus estudos secundários na Ilha de São Vicente, fez Mestrado em Psicologia nos Estados Unidos e Supervisão Pedagógica em Portugal. Embora Cabo Verde seja um país periférico, assim como a Ilha do Sal dentro do próprio arquipélago, Evel Rocha é de fato um intelectual movido pelo compromisso político e pela urgência de “fazer um retrato social da Ilha do Sal” (ROCHA, 2015, 13) – como afirmado pelo próprio autor. “Marginais é um livro escrito para as massas, para o povo, para as pessoas comuns” (ROCHA, 2015, 12).

Nesse sentido, o paradigma etnográfico discutido por Hal Foster em *O retorno do Real* seria uma estratégia de leitura pertinente para pensar o trabalho de Rocha como uma tentativa de representar através da ficção a sociedade cabo-verdiana e em particular a da Ilha do Sal – que entrou na literatura cabo-verdiana justamente através dos romances de Rocha – a partir do estudo, do contato e da proximidade com a marginalidade. De acordo com as reflexões de James Clifford em *A experiência etnográfica*, em *Marginais* o autor, constitui-se como “uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção” (CLIFFORD, 1998, 38)

A construção das obras, num certo sentido, manifesta a distância (ou a falta de distância) entre os autores e a matéria narrada. Em *Cidade de Deus* a escolha de um narrador absolutamente onisciente, cujo ponto de vista é ilimitado podendo assim escolher qualquer perspectiva, parece sugerir a inclusão completa do autor empírico dentro da comunidade por ele representada. Dessa forma, Paulo Lins consegue oferecer um panorama amplo da organização da vida social na favela: ao lado das histórias dos bandidos mais influentes que dominam os três capítulos, *Cidade de Deus* apresenta um mosaico de acontecimentos, anedotas e elementos que pertencem à cultura popular e ao cotidiano da comunidade e que se sobrepõem dando à narrativa um ritmo às vezes frenético.

Dessa forma, sem perder o foco sobre a vida violenta do subúrbio carioca, Paulo Lins consegue manter um pouco da pluralidade que caracteriza os bairros populares do Rio de Janeiro: trabalhadores, estudantes, mães solteiras e meninos de rua misturando as próprias aspirações e as próprias ambições com os caminhos de bichos-soltos, criminais, traficantes de droga e as balas dos policiais.

A esse ritmo frenético opõe-se um plano de fundo constituído por um enredo essencialmente monótono onde sequências, cenas e capítulos se sobrepõem tendo fundamentalmente o mesmo *leitmotiv*, caracterizado pelo surgimento, nos personagens, de alguma necessidade, geralmente ganhar o dinheiro suficiente para satisfazer a fome ou os vícios, pelo crime enquanto único caminho possível para satisfazer tais necessidades, e pela fuga da polícia. Escreve Roberto Schwarz:

Em plano menos palpável há a quase-padronização das sequências, sinistramente monótonas em sua variação. Depois de uma ou outra droga ou diversão vem a saída para um assalto, com ou sem morte, para um estupro, para uma vingança amorosa, para a eliminação de bandidos de outro bando, ou também de inimigos dentro do próprio etc. Os passeios com propósito de distração, para jogar bola na praia ou armar rolo numa festa, depois de alguma confusão tendem para o mesmo desenlace, o que é uma das linhas evolutivas amargas do livro. Depois vem a fuga, a pé, de ônibus, em carro roubado ou táxi, e o entocamento para passarem as 24 horas do flagrante. Trancados num quarto qualquer, os "bichos-soltos" tomam leite ou precisam de mais droga para recuperar a calma e dormir. (SCHWARZ, 1997)

Tal estratégia representativa, que favorece a descrição de personagens, situações e acontecimentos particulares costurados um atrás do outro, é uma marca característica da obra. A urgência de contar, de relatar as tantas vivências faz com que o momento descritivo prevaleça sobre o narrativo. O enredo foi, de fato, já oferecido pela realidade, ao autor cabe aqui apresentá-la, dar-lhe uma voz que possa ser ouvida – objetivo que *Cidade de Deus*, pelo grande sucesso de público, alcançou de forma magistral. Como nas escritas carcerárias discutidas por Eneida Leal Cunha no artigo “Narrar ou morrer (sobre vivências no sistema penitenciário brasileiro)”, título que remete ao ensaio “Narrar ou descrever” de Georg Lukács (1968, 43-94), cuja perspectiva a autora contesta, pode se afirmar que o romance de Paulo Lins, “não têm histórias [...] muito variadas a contar, mas têm uma sensibilidade de corpo e uma vontade que são diametralmente opostos a quase tudo que usualmente nos fala sobre eles” (CUNHA, 2002, 213) – sobre a população carcerária, no caso das obras analisadas por Cunha, sobre os moradores de Cidade de Deus, e mais em geral, das favelas cariocas, no romance de Lins.

Por sua vez, *Marginais* apresenta dois momentos, ou níveis narrativos, distintos: um primeiro constituído principalmente pelo encontro de Sérgio do Rosário Araújo – conhecido como Sérgio Pitboy, figura marginalizada fatalmente enfraquecida pela tuberculose, cujo nome se deve à denominação da *gang* à qual pertence, os Pitboy – com um antigo colega de colégio, ao qual Sérgio oferece as suas memórias, cuidadosamente escritas e conservadas ao longo da sua breve vida. Esse encontro, que serve de prefácio às memórias de Sérgio, está narrado na primeira pessoa pela voz de quem recebeu o manuscrito e assim o descreve:

Esse é o livro que muitos jovens deste país gostariam de ter escrito. A caligrafia perfeita, as frases construídas de uma forma escorreita refletem uma certa intimidade que Sérgio tinha com a escrita. A princípio, pensei em publicá-lo

como estava, porém, devido à linguagem, a abundância de calão e termos que poderiam chocar os mais refinados, tomei a iniciativa de substituir algumas passagens de modo a não perder o sentido das frases. Alguns trechos foram suprimidos por serem demasiado realistas e por descreverem fatos que poderiam pôr em causa a dignidade de muitas pessoas da ilha (ROCHA, 2010, 13)

Pode-se, de fato, considerar o narrador do prefácio como sendo o autor empírico do romance. Nesse sentido, narrador do prefácio e autor empírico desenvolveriam um papel de mediação entre a margem e os leitores, função evidente também na adaptação linguística à qual o manuscrito foi submetido, como lemos no prefácio. No entanto, tratar-se-ia de uma mediação autorizada, já que o narrador do prefácio, assim como o autor empírico, tem uma vivência e uma proximidade com a marginalidade salense:

Se não conhecesse um pouco da história dos bairros da ilha, se não tivesse uma vivência com os chamados «marginais», todo o conteúdo destas páginas não passaria de um simples desabafo de mais um revoltado pelo sistema social imposto aos ilhéus deste país. Quanto à veracidade destes manuscritos, não cabe a mim julgá-la, contudo, devo afirmar que, depois de os ler, o meu conceito de humanidade teve uma profunda mudança. Hoje, penso e vivo mais pelos outros. (ROCHA, 2010, 14)

O segundo nível, também narrado na primeira pessoa, mas desta vez pela voz de Sérgio, está constituído pelas próprias memórias: como em *Cidade de Deus*, mais um mosaico de estórias relativas ao “submundo” da ilha do que uma verdadeira narração unitária. De acordo com Emerson da Cruz Inácio em “Marginalidade, corpo, subalternidade, Evel Rocha e Marcelino Freire: à margem da margem”, pode-se afirmar:

Se levarmos em consideração que o prefácio também compõe aquilo que o romancista cabo-verdiano denomina “romance de intervenção”, temos o encontro da instância paratextual (o prefácio) com a instância textual propriamente dita, tanto estabelecendo um pacto com o leitor, quanto criando um gênero narrativo híbrido, resultante da soma do texto introdutório (plano periférico do texto) com a efabulação (plano ficcional) e com o testemunho (plano fatural) perceptível tanto na enunciação do personagem quando na “voz” do prefaciador. Em outras palavras: cria-se neste procedimento um jogo que estabelece a narrativa também como margem, já que não se encaixa plenamente dentro de nenhuma das formas a que aludimos, sendo a soma de todas elas e, ao mesmo tempo, nenhuma. (INÁCIO, 2012, 47-48)

Essa leitura pode-se estender também para pensar o romance de Paulo Lins, considerando as interligações entre o plano ficcional e o plano fatural. Em ambos os casos “a ficção vai se estabelecendo não só como mímesis, mas como

reescrita possível do real, uma tradução material das histórias cotidianas, comuns, mas não menos estetizáveis por isso” (INÁCIO, 2012, 49)

Marginais abre-se, portanto, com um prefácio que visa introduzir o leitor à obra e fecha-se com um posfácio que conta a morte e o enterro de Sérgio. Entre os dois, ao longo de trinta e sete capítulos, temos o desenrolar dos acontecimentos que caracterizam a experiência marginal do protagonista, Sérgio, e das inúmeras outras figuras que não se encaixam dentro dos paradigmas do poder e por este não contemplados – na sua maioria negros, pobres, prostitutas, homossexuais.

O tempo da narração é o final do século XX, fase vital para a economia da ilha, momento de passagem e transformação no qual o arquipélago de Cabo Verde e a Ilha do Sal em particular, tornaram-se um dos principais destinos do turismo sexual. Lê-se no romance:

Santa Maria já não é e jamais será a vila hospitaleira de gente humilde e trabalhadeira do passado. A vila dourada pelo sol e pela areia das suas praias, que nasceu entre as salinas e o mar de cor esmeralda, que abasteceu a África e a Europa com o seu sal, hoje é refém de mercenários, caçadores de ilusões, comerciantes do sexo indiscriminado, predadores que vão deixando as suas marcas à medida que destroem a nossa terra em nome do progresso e mais trabalho, bárbaros que vão profanando a pureza desse magnífico recanto que inspira paz. (ROCHA, 2010, 157)

Às marcas das violências devidas ao passado recente – a do colonialismo e da guerra de libertação – adicionam-se, portanto, as causadas pelo capitalismo e pela globalização: o tráfico de drogas e a prostituição infantil. A Ilha do Sal foi, na prática, a última ilha do arquipélago a ser povoada, na altura da colonização portuguesa. Todavia, por sediar o primeiro aeroporto internacional, tornou-se de repente destino do turismo massivo e, em particular, do turismo sexual. Tais mudanças afetaram radicalmente a economia da ilha, sem, porém, trazer melhorias significantes na qualidade de vida dos moradores. Em Cabo Verde, enquanto uma restrita elite local e estrangeira viu o próprio poder econômico crescer através do turismo e de atividades ilegais vinculadas ao turismo, segundo os dados apresentados pelo Instituto Nacional de Estatística, 35% da população vive ainda abaixo da linha da pobreza sendo 10,6% vivendo em pobreza extrema (MONTEZINHO, 2016). A desigualdade, além de ser muito relevante – se 20% da população mais rica do arquipélago concentra metade da despesa nacional, aos

40% mais pobres cabe apenas 15,4% –manteve-se aproximadamente constante de 2001 até 2015³⁵, apesar do relativo crescimento do PIB (INE, 2017).

As condições sociais nas quais vive boa parte da população também mantiveram-se, muitas vezes, precárias. Se a taxa de desemprego pode alcançar, em algumas ilhas, entre 13 e 14%, tanto para as mulheres quanto para os homens, o trabalho informal – como ajudantes de obras na construção civil ou como empregadas domésticas e vendedores ambulantes, entre outras funções –continua sendo a principal ocupação, causando contínua instabilidade financeira por falta de um salário fixo (CARDOSO, 2014). Se, por um lado, o dinheiro enviado por familiares residentes no exterior ajuda a bancar as despesas do dia a dia, por outro lado a forte e contínua emigração, juntamente com o abandono paternal, tem um impacto importante sobre os núcleos familiares, constituídos muitas vezes de maneira monoparental e, em 22,8% dos casos, monoparental composto –à mãe, além do trabalho, cabe o cuidado dos filhos, dos irmãos mais novos, dos primos, sobrinhos ou agregados (INE, 2017). A violência de gênero, física, psicológica e sexual, tem também uma inquestionável relevância tanto na constituição dos núcleos familiares, quanto para o fenômeno da criminalidade juvenil. No estudo *Delinquência Juvenil na Cidade da Praia (Cabo Verde)*, dissertação apresentada em 2014 por Ednalva Fernandes Cardoso na Escola de Psicologia da Universidade Lusófona, a autora afirma:

Em Cabo Verde ainda no que toca as relações familiares, talvez por uma questão cultural, a violência é algo que está enraizada na relação homem/mulher, algo aceite pela sociedade, pois os casais afirmam que entre os conjugues o recurso à força é de alguma forma visto como algo natural ou normal, bem como na relação pais e filhos onde o recurso a força é considerado como uma medida corretiva e educativa (CARDOSO, 2014, 29)

Como em *Marginais*, também em *Cidade de Deus* existe a encenação de uma realidade em transformação e mudança. No conjunto habitacional, situado próximo a uma das áreas de maior crescimento e valor imobiliário de todo o Brasil, a Barra da Tijuca – área que recebeu recentemente grandíssimos investimentos e que foi palco de violentas remoções forçadas devido à

³⁵ O índice de desigualdade, calculado pelo coeficiente de GINI, onde ao valor 0 corresponde perfeita igualdade enquanto ao valor 1 total desigualdade, passou de 0,53 em 2001 para 0,42% em 2015 (INE, 2017)

especulação imobiliária pré-Jogos Olímpicos³⁶ de 2016 –, a partir de 1966 se mudaram mais de 3500 famílias remanejadas, apesar da falta das condições habitacionais básicas. Em seu livro *A invenção da favela*, Lícia do Prado Valladares mostra como a ideia de marginalidade social, de condições insalubres, de propagação de violência, “maus costumes” e doença tem servido de sustentação ideológica para a intervenção pública contra as favelas na cidade do Rio de Janeiro. Os números traduzem a relevância do fenômeno:

Nos anos 1960 e 1970, a percepção dos favelados como fruto de um processo marcado pela marginalidade social era amplamente dominante, e serviu como justificativa ideológica para a operação antifavela empreendida pelo Governador Carlos Lacerda (1962-1965), continuada por Negrão de Lima (1966-1971) e Chagas Freitas (1971-1974). Em um período de 12 anos foram atingidas 80 favelas, demolidos 26.193 barracos e removidas 139.218 pessoas (VALLADARES, 2005, 130)

Desde cedo, a atenção da imprensa participou da estigmatização da população que residia na Cidade de Deus, enquanto a polícia, por sua vez, intervinha nos *modus operandi* acima questionados, ou seja exercitando o poder da morte. Em “Cidade de Deus – memória e etnográfica em Paulo Lins”, Paulo Jorge Ribeiro escreve:

A população que lá vive desde aqueles tempos fora acostumada a um cotidiano de tragédias e a estar nas páginas dos jornais cariocas e nacionais por suas cenas de violência. Já na década de 70, a batalha pelo tráfico de drogas entre Zé Pequeno e Mané Galinha tomou conta dos noticiários [...]. Na década posterior, o assassinado de Marcellus Gordilho [...] mobilizou a população, as forças governamentais, a sociedade civil e também a imprensa carioca em um dos primeiros momentos de demonstração significativa de exposição pública do processo pernicioso que a violência cada vez mais assumia no Rio de Janeiro. Já na década de 90 [...] um cinegrafista amador filmou cenas nas quais PMs espancavam indiscriminadamente trabalhadores [...] (RIBEIRO, 2000, 74-75)

Acompanhando o desenvolvimento do conjunto habitacional na zona oeste carioca durante três décadas – de 1960 a 1980 –, Paulo Lins representa o momento em que a entrada da cocaína nas favelas reconstituiu todo o sistema da

³⁶ As remoções forçadas são de fato mais uma expressão do exercício do poder soberano do Estado sobre a vida nua, na medida em que as populações mais carentes encontram-se arbitrariamente expropriadas dos direitos de propriedades e de moradia, como alerta o Relatório da ONU sobre o direito à moradia. Segundo David Harvey em *Cidades Rebeldes*, tal dinâmica vincula-se aos desenvolvimentos globais do capitalismo e encontra paralelos em diferentes partes do globo, como na Índia, na China e no Brasil, entre outros. Para um estudo dos processos que caracterizaram as recentes remoções e abusos na zona oeste do Rio de Janeiro, veja-se: *Remoções no Rio de Janeiro olímpico*, de Lucas Faulhaber e Lena Azevedo.

criminalidade no Rio de Janeiro. De fato, o romance, composto por três capítulos, acompanha justamente a transformação do criminoso que cometia assaltos e pequenos roubos na década de sessenta, no narcotraficante da atualidade:

Seu sonho de ser dono de Cidade de Deus estava ali, vivo, completamente vivo, realizado, com extrema saúde ao seu lado do sofá. [...] O negócio agora era botar tóxico bom e barato em suas bocas-de-fumo, ter sempre Brizola para quem quisesse, porque, apesar de não vender muito, a cocaína era cara, rendia um dinheiro bom. [...] Traficar, isso que estava na onda, isso que estava dando dinheiro (LINS, 1997, 241)

Nesse sentido, *Cidade de Deus* reproduz um processo já presente em algumas obras artísticas e literárias brasileiras a partir das décadas de setenta e oitenta: a passagem da figura do malandro – entendido segundo Antonio Candido como síntese possível entre os pólos da ordem e da desordem (1970)³⁷ –, a do marginal. Em “A violência como desafio para a literatura brasileira contemporânea”, ao discutir sobre as personagens que povoam a ficção de Rubem Fonseca, Karl Erik Schøllhammer resume perfeitamente o movimento construído por Paulo Lins na passagem entre a segunda parte do romance “A história de Bené” e a explosão de violência que caracterizou a guerra entre facções rivais da última parte de *Cidade de Deus*:

Percebemos a emergência de um novo tipo de bandido para quem a marginalidade, o crime e a violência são uma condição de existência e identidade, um protesto cego e injustificável que só pode ser entendido como o avesso da perda de legitimidade das instituições sociais e de suas premissas democráticas. Esse novo bandido é jovem, malnutrido, com dentes ruins, analfabeto e sem opções, como milhões de brasileiros nascidos nas décadas de 1970 e 1980. Mora numa favela ou na periferia da cidade, e muito jovem passa a integrar as quadrilhas do tráfico de drogas, no início trabalhando apenas como avião ou fogueteiro. Ainda adolescente ganha uma arma, e com a arma vêm um tênis novo, poder aquisitivo, garotas, poder na comunidade e uma expectativa de vida cada vez mais curta. O novo bandido é resultado de uma nova ordem do crime em que não predomina mais o mercado restrito da maconha, puxado pelo malandro, mas o mercado da cocaína, de circulação financeira muito maior, garantido por quadrilhas fortemente armadas, que passam a construir o poder informal nos morros da cidade. (SCHØLLHAMMER, 2013, 58)

De acordo com as estatísticas relativas ao *Mapa da violência*, também os mortos em *Cidade de Deus* são extrema e tristemente jovens, “na situação chega a parecer lógico que chefes de 17 anos designem soldados de 12 ou 10, menos

³⁷ Ver o ensaio “Dialética da Malandragem: caracterização das Memórias de um sargento de milícias” da autoria de Antônio Candido (1970).

vigiados, para a tarefa de fuzilar o dono de outra boca de fumo, que terá 18” (SCHWARZ, 1997). Todos deixados morrer na mais completa ausência de perspectivas e num contexto onde o poder público só se manifesta com as armas dos policiais, presenças que, justamente como nos contextos coloniais referidos e discutidos por Frantz Fanon, marca profundamente a subjetividade dos oprimidos.

Uma passagem emblemática do romance, por ser uma das pouquíssimas ações que não tem como plano de fundo a favela ou um presídio, mostra como esse contato constante entre os marginalizados e a expressão mais violenta do poder, a polícia, afeta as subjetividades. O personagem Fabiano, indo pelo bairro da classe alta carioca, o Leblon, vislumbra a possibilidade de uma vida sem as carências da pobreza até cruzar com a polícia. A simples presença de uma patrulha desperta em Fabiano a crua realidade da sua condição, e o crime retoma as páginas do romance:

A agitação do Baixo Leblon encantou Fabiano. [...] Ficaram olhando as cores da noite que se dava ali, talvez aquilo fosse realmente a normalidade da vida, gente jovem como eles tomada por uma felicidade que eles havia muito tempo não sentiam. Os carros, as roupas, as luzes... Acharam que nada no mundo era pior do que a pobreza, nem mesmo a doença. Pararam no sinal e um menino negro ofereceu-lhes um jornal já de domingo [...]. Numa esquina, uma patrulha parada; de repente, a realidade deles estava ali presente, mas dessa vez de outra forma, o objetivo deles estarem ali tomou corpo novamente quando viram o 38 na cintura do policial encostado à viatura. (LINS, 1997, 465)

As fronteiras dentro das quais se movem os personagens do romance são, efetivamente, as que delimitam o conjunto habitacional. O mundo fora de Cidade de Deus aparece apenas enquanto lugar onde cometer crimes e não intervém ativamente na narração, funcionando exclusivamente como plano de fundo. Dessa forma, Paulo Lins consegue reproduzir a fragmentação espacial e social operada pelo poder subvertendo, porém, os eixos: no romance o que importa é exclusivamente aquilo que acontece dentro da comunidade. O bandido tem nome, história—frequentemente trágica desde a infância—enquanto as vítimas que moram fora da comunidade, que pertencem à classe média ou alta não têm nenhuma conotação específica. Como afirmam Schwarz:

Literariamente, a órbita limitada funciona como força, pois ela dramatiza a cegueira e a segmentação do processo: em seu ramo, reservado aos desvalidos, os chefes de bando não deixam de ser potências, criaturas que entre outras coisas usaram a cabeça e aprenderam lições duríssimas, isso sem falar na

incalculável tensão nervosa que suportam a todo momento. Nem por isso deixam de ser pobres diabos, que morrem como moscas, longe da opulência que nalgum lugar o tráfico deve proporcionar. (SCHWARZ, 1997)

No entanto, como o próprio romance nos informa, aquilo que acontecia dentro da favela ultrapassava, graças à imprensa, as suas fronteiras para se tornar de conhecimento público, colaborando para a estigmatização social funcional à estratégia racista do poder de fragmentação do espaço urbano. Reafirmando a distinção entre os territórios dos cidadãos e os territórios dos inimigos. Estigmatização essa que afeta ainda hoje a comunidade:

A Cidade de Deus, tornou-se o lugar mais violento do Rio. O conflito entre Zé Pequeno e Mané Galinha fora qualificado como guerra. Guerra entre quadrilhas de traficantes. A rotina atroz dos combates passou a povoar as páginas policiais e amedrontar os alheios, só informados pelos noticiários. As edições se esgotavam ainda cedo, a audiência dos telejornais e dos programas especializados no tema subiram muito na favela. (LINS, 1997, 429)

Em *Marginais* embora os protagonistas tenham certas analogias com os que povoam as páginas do romance de Lins – como o fato de serem jovens, de pertencerem às classes sociais mais pobres, com um histórico de violência e abandono – estamos certamente distantes das proporções numéricas que a violência adquire no contexto urbano das periferias do Rio de Janeiro. Como para a malandragem representada na literatura brasileira no final do século XIX e na primeira metade do século XX, o protagonista Sérgio Pitboy, durante a sua adolescência e juventude sobrevive alternando o trabalho informal com pequenos crimes, como o furto de comida e a venda de maconha. Porém, no romance de Evel Rocha, a condição de malandro nunca aparece tendo as conotações românticas ou conciliadoras evidenciadas por Antonio Candido no ensaio mencionado, mantendo sempre um forte tom de crítica social áspera:

A pior violência é não se importar com os outros, com aqueles que vivem em condições sub-humanas. [...] A minha vida tem sido um circo romano, abandonado na arena de atrocidades, de roubos, de tráfico, de violência, num salve-se quem puder. Aquilo que os outros chamam de delinquência, chamamos de sobrevivência (ROCHA, 2010, 159)

Com dezesseis anos apenas, o protagonista encontra-se sozinho, sem perspectivas de futuro – já que teve de abandonar a escola pelas tantas faltas devido principalmente à fome –, morando em abrigos precários não tendo mais o lar materno onde ficar. Apesar do desenvolvimento da indústria de turismo, que

traz grandes lucros aos poucos empresários da ilha, a delinquência para os homens e a prostituição para as mulheres aparecem no romance como as únicas alternativas possíveis para fugir da fome: “o emprego aumentava, porém, os filhos da terra dificilmente conseguiam um bom trabalho. Dizia-se que Sal era boa madrasta, mas uma péssima mãe” (ROCHA, 2010, 88)

No romance, o poder público, através das suas instituições como o sistema educacional, a saúde e a polícia, age, com efeito, através da necropolítica, primeiramente fragmentando a população com base na classe social – que toma o papel que era da raça durante a colonização portuguesa – para depois deixar morrerem os excluídos sociais no abandono e na miséria. A figura do Dottor Apolinário, advogado e representante do poder político na Ilha, é emblemática de tal estratégia. Acerca dele, afirma o narrador nas suas memórias:

Intrigava-me o nojo que o advogado tinha para as pessoas pobres. Aos sábados, dia de esmola, colocava uma empregada à porta da varanda para bloquear a aproximação dos pedintes. As esmolas eram dadas ao portal do quintal. Para ele, as crianças e os adolescentes como eu, filho de pais carenciados, eram as bactérias, os vermes da sociedade. As empregadas da casa deviam tomar banho e desinfetar-se em álcool antes de começar a trabalhar, quem não quisesse seguir as regras devia procurar trabalho noutra freguesia. (ROCHA, 2010, 37)

Dentro da economia do romance, a condição de *vida nua* é marcada também por um sintomático elemento textual: o nome dos personagens. As figuras da margem *salense* não têm nome, sendo tratadas apenas pelo apelido que lhes foi atribuído ao ingressarem na errância da vida marginal. Apenas quem consegue fugir da precariedade e da pobreza – como Jorginho que ao se tornar jogador de futebol profissional em Portugal passa a ser Da Silva – ganha um nome próprio, como se juntamente com o *status* social a existência deles passasse finalmente a ser reconhecida. Nesse sentido, ter um nome próprio indicia a entrada na esfera da *polis*, o pertencer à sociedade civil– passar da condição de *Zoé*, à de *Biós*. Citando uma passagem do artigo “De ‘capitães’ e ‘pitboys’: cartografias da marginalidade nas obras Capitães da Areia, do brasileiro Jorge Amado, e Marginais, do cabo-verdiano Evel Rocha” (2012), no qual Érica Antunes Pereira oferece uma leitura comparada da marginalidade nos dois romances:

É curioso que as três únicas personagens que tiveram a oportunidade de progredir no extrato social assumam os nomes próprios em detrimento dos apelidos, o que caracteriza, numa espécie de rito de passagem da subalternidade para a dominação, a (trans)formação dessas identidades, que, entretanto, permanecem sempre em trânsito, já que dos antigos companheiros não se esquecem [...]. Todas as outras personagens, quer do romance brasileiro quer do cabo-verdiano, permanecem num limbo que podemos chamar de marginalidade [...]. (PEREIRA, 2012, 62)

Como para Pier Paolo Pasolini no seu recurso à Comédia de Dante, a miséria é um limbo dentro do qual perambulam os corpos atormentados pelas violências endêmicas. Perante essas situações precárias, os casos de negligência do poder público – ou seja, a lógica do “deixar morrer” – são, no romances, inúmeros, já que a própria estrutura da obra como sendo um mosaico de estórias desgraçadas favorece o aparecimento de *exempla*. Além dos sempre frequentes casos de abusos policiais, uma *praxi* consolidada dentro do Estado de Exceção, o romance evidencia ainda outras dinâmicas significativas para entender o funcionamento do poder também nas suas conotações microfísicas. Nesse sentido, a instituição escolar opera como uma primeira triagem. Lê-se no romance:

Foi numa terça feira, dia em que um doutor das letras, vindo do estrangeiro, nos visitava, que aprendi uma lição inesquecível: a escola é o centro da formação do carácter do homem, mas é, acima de tudo, o lugar onde aprendemos o ódio, a desigualdade e passamos a compreender que a pobreza é uma doença incurável. A professora de língua portuguesa ia proceder à eleição do aluno que haveria de representar a turma para ler um discurso encomendado para o visitante. [...] Sem olhar para mim, ela declarou que os votos atribuídos ao Sérgio do Rosário não contavam. [...] o menino Sérgio andou a fazer campanha de voto. Sem saber o que significa «campanha de voto», dei-lhe a minha palavra de honra que não tinha influenciado ninguém, mas a professora me disse que eu não tenho palavra de honra. Pobre não tem palavra de honra. (ROCHA, 2010, 56)

Acerca do referido, no artigo “*Marginais*, de Evel Rocha: do sonho à marginalidade como formas de resistência” (2016), Ana Carolina Castanon Luiz afirma que “em *Marginais*, a discriminação pelos que são menos abastados social e economicamente é revelada pelo excesso de violências e violações, morais e sexuais, veiculadas por entidades sociais e seus representantes, como a escola, o serviço de saúde, a polícia e a justiça” (LUIZ, 2016, 2).

Como em *Cidade de Deus*, perante a mais completa ausência de qualquer outra instituição de carácter social, a Polícia torna-se, portanto, o único intermediário entre a marginalidade e o poder do Estado. E essa mediação também

se dá em *Marginais* exclusivamente através de práticas violentas: estupros e abusos sexuais são, realmente, as principais estratégias do poder para inibir qualquer exceção à ordem violentamente imposta.

Lendo em conjunto os artigos sobre Cabo Verde da coletânea *Jovens e trajetórias de violências: os casos de Bissau e da Praia* (2012), organizados por José Manuel Pureza, Sílvia Roque e Katia Cardoso, percebe-se como a crescente periurbanização das cidades do arquipélago favorece a instauração de Territórios de Exceção. Como no Brasil, a hipermediatização de certos tipos de violência, tais como roubos, assaltos, venda de droga e porte ilegal de arma, em detrimento de outras tipologias de violência presentes no cotidiano, como a exploração do trabalho, exploração do trabalho infantil, prostituição infantil, entre outros, favorece a radicalização e a segregação social entre todos aqueles indivíduos considerados marginais e o resto da sociedade que pretende justiça.

A resposta do poder dá-se de novo através da repressão e do terror: perseguições, endurecimento das penas e criação de novas infrações são ações frequentes e visam enclausurar, invisibilizar e afastar da vida social todos aqueles sujeitos que encontram na criminalidade uma forma de fugir à carência e à exploração de todos os dias (PUREZA/ROQUE/CARDOSO, 2012). Os elementos estruturais de uma sociedade profundamente desigual, tais quais a falta de acesso aos serviços públicos –os 34% dos jovens em situação de abandono escolar são um sintoma claro (CARDOSO, 2014) –, de representatividade, e de poder de ação, são assim esquecidos para desenhar o marginal como individualmente inapto à sociedade.

Os políticos têm conseguido esconder, com seu manto invisível de discursos coloridos, a miséria dos bairros de Chã de Fraqueza, Alto de Saco, Alto de S. João e Chã de Matias, dos esgotos a céu aberto da Ribeira, das lixeiras, do deficiente, do distraído, dos moribundos na hora derradeira na porta do hospital, do aborto clandestino no casebre de Nhá Maria do Monte, do fontanário sem água, da febre pestilenta e tuberculosa. [...] Nós, os miseráveis, os marginalizados, filhos da mãe, adolescentes malparidos, ignorados, mal acabados...morremos aos poucos atrás da cortina retratada nos jornais e nas revistas (ROCHA, 2010, 133)

Os vários tipos de violências sobre os corpos que podem, em última instância, culminar com a morte dos “indesejados” fazem do medo e do terror os

intermediários privilegiados entre o poder e a marginalidade. No entanto, essa aceitação cotidiana da possibilidade da morte ou do abuso físico configura-se como uma energia que resiste às opressões e à submissão:

O Pitboy materializa uma política e uma poética da marginalidade, resistente ao biopoder, ao Estado, o que de certa maneira determina sua forma de existir naquele contexto. O personagem resiste ao poder que submete o seu corpo aos castigos físicos da mãe, do irmão, da cunhada, da polícia, à violência sexual (como a que ocorre com o personagem Ricardo Pianista), resistindo a uma condição ainda mais marginal pela subversão dessa mesma condição, transgredindo as imposições sociais ao utilizá-la contra esses mesmos poderes. (INÁCIO, 2012, 47)

Refletindo acerca da cidade de Salvador da Bahia a partir da leitura do romance *Jubiabá*, de Jorge Amado, no artigo “Cenas e cenários da cidade negra” Eneida Leal Cunha oferece uma perspectiva estimulante para pensar a marginalidade em *Marginais* e também o crime em *Cidade de Deus* no seu potencial político de emancipação perante a ordem colonialista e escravagista que sustenta ainda hoje a organização do poder. Afirma Cunha:

Consequência da orfandade, do abandono ou da fuga ao convívio familiar, a vida na rua é, por um lado, uma alternativa à ausência de perspectivas para esse contingente que descende de negros pobres e livres, mas é, por outro, a libertação das funções subservientes e serviços nos sobrados ou da subordinação aos “mestres de ofício”, as duas instituições formativas destinadas aos jovens pobres e negros, as quais guardam completa fidelidade à ordem escravagista: na relação de pertencimento a um senhor, no disciplinamento corporal, na exploração não-remunerada do trabalho. A sobrevivência nas ruas exige estratégias de organização e defesa, das quais surgem os bandos — ou quadrilhas, como então se dizia — de meninos e meninas. (CUNHA, 1999, 130)

Como na Bahia de Jorge Amado, os bandos de jovens que habitam as ruas de Cabo Verde e que acompanhamos na obra de Evel Rocha “integraram um grupo não só para beneficiarem de proteção, mas principalmente com um sentimento de adoção numa nova família, criando assim um sistema de valores próprios.” (CARDOSO, 2014, 39). Todavia, a segurança oferecida pelo grupo aparece no romance como algo de extremamente frágil, um abrigo incerto para o presente que não permite afastar os fantasmas de um futuro marcado por mais e mais sofrimentos.

Tanto em *Marginais* quanto em *Cidade de Deus*, a morte violenta, a morte sob tortura ou no esquecimento de um presídio, a morte de corpos jovens

no florescer da vida – como para um trágico oximoro – está sempre presente. Não como uma possibilidade remota, mas como uma certeza escondida num beco ou atrás de uma esquina; disfarçada sob forma de assalto, de uma briga entre *gangs* rivais para o controle do território, ou explícita, no uniforme de um policial ou na sentença de um juiz.

Viver a marginalidade dentro dos espaços para ela reservados, mas também fora, nas ruas, nas praças, nas escolas, significa, “estar na dor”– como afirma Achille Mbembe ao se referir à ocupação colonial tardo-moderna. Mas significa também não aceitar a inclusão subalterna num sistema de perene e sistemática exploração do corpo do negro e do pobre. Aceitar a cada momento a possibilidade da morte, equivale a não negociar com o poder o domínio sobre a própria vida, até o último respiro. Como sugere Mbembe falando do “Homem bomba”, liberdade e negação operam juntos (MBEMBE, 2016).

No momento em que, no plano individual, se aceita o desafio da morte, no plano coletivo está-se colocando em cheque toda uma organização social, todo um modelo, uma norma de vida que quer se impor como a mais sadia, a mais saudável e a mais apropriada para o florescer da vida na sociedade. Desvendando como por trás da exaltação da razão, da razão técnica e científica se esconde um abutre que traz, na morte, o seu sustento.

4

A cidade e os afetos

(*The cage, the bench and the luggage* – H.H. Lim)³⁸

Prisões urbanas

Uma gaiola cinzenta ocupa o centro da sala. Dentro dela, uma mala da mesma cor está rodeada por correntes que formam um xadrez. Uma série de cadeados trancam qualquer ambição, qualquer veleidade de abri-la e descobrir seu conteúdo. Um banco atravessa as grades, dividido entre o interior da gaiola e o exterior. *The cage, the bench and the luggage*.

Ao observador solitário que passeia pelas salas silenciosas do museu, o banco parece um convite para sentar. Ao sentar, esse indivíduo – que já não é mais apenas um observador, mas passa a participar, a fazer parte da obra – sente-se lentamente empurrado para dentro da gaiola, como se a qualquer momento o banco pudesse deslizar inteiramente para além das grades.

³⁸ Imagem disponível em: https://www.huffingtonpost.it/2017/02/09/maxxi-pleasecomeback-prigione_n_14657892.html. Acesso: 05/03/2019.

A mala no interior da gaiola aciona esse deslizar do banco para dentro e pouco importa se o duro metal impede uma efetiva metamorfose física da obra. A mala funciona como fulcro gravitacional: o indivíduo sentado no banco sentir-se-á convidado a olhar para ela, a contar o número de cadeados que a trancam, a procurar, de repente, o elo mais fraco da corrente. Porque pouco a pouco insinuar-se-á nele a dúvida, a curiosidade, o desejo de apropriar-se, o desejo de ação.

O que será que aquela mala contém? Protegida por uma grade, aldravada por cadeados, que de forma obsessiva seguram cada canto dos xadrez formados pelo encontro das correntes. É lógico pensar que haja no seu interior algo de valioso. Para que senão tanta segurança? E se de repente o indivíduo sentado no banco começasse a pensar que fosse realmente possível apossar-se do seu conteúdo?

O enclausuramento passa a ser duplo. A sala do museu é por si claustrofóbica: paredes brancas, luminosas, estética *clean*, como falam de maneira eufórica certos profissionais do marketing: o produto coloca-se em destaque ao envolvê-lo uma aura de claridade, limpeza, salubridade. O ideal da riqueza, pois, em contraste, a pobreza é suja, bagunçada, epidêmica – exige distância. A sala do museu, limpa, convida à contemplação racional. O corpo, com as suas pulsões e erupções vitais não está convidado. Fale baixo, não incomode a experiência contemplativa do outro, parecem sugerir as paredes brancas.

Dentro desse espaço de inibição do corpo, a imagem da gaiola impõe-se como algo perturbador. Ao sentar-se no banco, ao possibilitar o envolvimento com a obra, o indivíduo aceita conscientemente ou inconscientemente deixar-se levar para uma dupla prisão: a da claridade do espaço, que não permite lados sombrios, e a dos desejos, despertados pelo olhar obsessivo sobre a mala.

The cage, the bench and the luggage é uma instalação do artista malaio H.H. Lim, que em 2017 foi acolhida no MAXXI (Museo nazionale delle Arti del XXI secolo) de Roma, no âmbito da exposição “Please come back: il mondo come prigionero?”, organizada pelo *art curator* chinês Hou Hanru e por Luigia Lonardelli.

A exposição dividia-se em três seções ou capítulos, todos tendo como objetivo interrogar a contemporaneidade a partir do *locus* físico e simbólico da cadeia, propondo, já no título, a pergunta se o mundo teria se tornado ou não uma prisão. A primeira seção, chamada “Dietro le mura”, propõe ao observador a experiência de uma série de obras produzidas dentro das penitenciárias ao redor do mundo, por detentos ou por artistas que produziram os seus trabalhos a partir justamente do espaço prisional – como no caso da performer brasileira Berna Reale, que iluminou em forma de provocação à obscuridade das celas brasileiras com a luz da tocha olímpica.

A última seção, chamada “Oltre i muri”, por sua vez, contrapõe-se radicalmente à primeira, pois, ao invés do lugar rigorosamente fechado da cadeia, questiona artisticamente o espaço do universo como última fronteira de um poder que exercita o controle sobre os corpos a partir de sistemas de vigilância invisíveis, mas constantemente presentes. A rede, os *networks* globais, os *drones*, os satélites aparecem então como ferramentas extremas de enclausuramento, pois pretendem construir consensos através das ideias fictícias de segurança e controle que inibem o cotidiano de qualquer espaço íntimo, pessoal.

Entre esses dois capítulos, entre as penitenciárias e o espaço virtual, ou o espaço do universo, insere-se o segundo capítulo da exposição, chamado “Fuori dalle mura”. Esse lugar fora das paredes das penitenciárias é, de fato, o espaço urbano, a cidade entendida ela mesma como uma prisão. É dentro da urbe que a máquina do poder vigia os corpos que, apesar de se verem em liberdade, estão constantemente cercados.

A obra de H.H. Lim faz parte dessas reflexões sobre o contemporâneo e a cidade contemporânea como uma prisão. Posta no *hall* do museu, em *The cage, the bench and the luggage* Lim quer encenar as grades de aço que aprisionam o nosso corpo no dia a dia. A mala dentro da gaiola contém toda a série de desejos impulsionados pela sociedade de consumo que nos aprisionam dentro de grades mentais permanentes. Nesse sentido, as correntes e os cadeados que a trancam devem ser lidos como a impossibilidade de satisfazer tais desejos, como impossibilidade de emancipação perante a sociedade do controle e do consumo, que assenta numa constante inibição de liberdade.

No entanto, a colocação da obra no âmbito da exposição, no *hall* do museu, aponta para a existência de alternativas. Enquanto o observador olha para a obra, a porta de entrada (ou de saída) encontra-se muito próxima dele, ao seu lado, ou às suas costas. Existe então uma alternativa, uma linha de fuga, embora não definida. Uma possibilidade de escolher entre aceitar o “convite” a sentar da obra de Lim, a se deixar envolver pelo desejo de posse, pelo desejo de ação, ou fugir à procura de uma alternativa.

Pensar o espaço urbano como uma prisão foi também o desafio lançado na cidade de Salvador pelo grupo de intervenção urbana Zona de Interferência, com a sua obra *aCerca do Espaço*. Integrantes do grupo ocuparam as ruas da capital do Estado da Bahia “vestidos com cercas individuais” (BRITTO, JACQUES, 2010, 141), feitas por diferentes materiais, que aprisionam os corpos, limitando-lhes as possibilidades de movimento (FIG. 6).

Fig. 6: intervenção artística *aCerca do Espaço*



Fonte: (JACQUES, BRITTO, 2010, 140)

A intervenção artística fundamenta-se na denúncia de dois fenômenos que marcam o cotidiano urbano contemporâneo. Por um lado, a cidade contemporânea vê-se continuamente envolvida em processos de privatização e fragmentação do espaço público que assim como as grades que aprisionam os corpos em *aCerca do Espaço*, de fato limitam a possibilidade de movimento dos seus habitantes. Por outro lado, tais grades denunciam a crescente tendência ao isolamento, o medo, a necessidade de proteção que afetam o sujeito urbano. De acordo com as reflexões de Robert Pechman e Eliana Kuster, que se encontram no

artigo “Também sem a feli(z) cidade se vive: um panorama dos encontros e desencontros pelas ruas das cidades contemporâneas”:

as cercas, concretas, que envolvem os integrantes daquele grupo de Salvador seriam algo assim como a exteriorização de uma sensação que acompanha cotidianamente a qualquer morador de uma grande cidade: a necessidade de proteção. (PECHMAN, KUSTER, 2010, 85)

A metáfora da prisão para pensar a contemporaneidade urbana e as relações de poder que nela se inscrevem – proposta tanto pela instalação *The cage, the bench and the luggage*, quanto em *aCerca do espaço* – foi de fato objeto de intensos debates³⁹ e apresenta-se como pertinente para introduzir duas obras cinematográficas que costuram as próprias narrações justamente a partir da relação tensa e conflitual com o espaço urbano. É o caso do documentário português *Terceiro Andar* (2016) de Luciana Fina, e do filme *Praça Paris* (2017), de Lúcia Murat, ambientados respectivamente nas cidades de Lisboa e Rio de Janeiro. Narrações fílmicas, as duas, que ao encenar ou relatar a vivência de mulheres negras no contexto urbano carioca e da capital portuguesa, tecem uma intensa rede que coloca em relação o espaço com uma série de afetos políticos – o medo, o desejo e a solidão –, que tensionam e questionam o urbano como lugar cercado e de enclausuramento.

Afetos e fugas: *Praça Paris*, de Lúcia Murat

O filme *Praça Paris*, da diretora brasileira Lucia Murat, estreou em 2017 no Festival de Cinema do Rio, onde foi homenageado com o Prêmio Redentor de

³⁹ Nesse âmbito, é relevante o debate provocado pela publicação em 2008 do pequeno texto *Meanwhile*, de John Berger – traduzido e publicado em Portugal com o título *Entretanto* (BERGER, 2018). O livro suscitou uma discussão em volta da possibilidade de pensar a contemporaneidade e o contexto urbano como uma prisão e, no caso, perspectivar possibilidades de fuga. O debate envolveu, entre outros, Noam Chomsky – que respondeu a Berger numa palestra no *Gender Research Institute*, da Universidade de Dartmouth –, e o movimento Occupy London, que no volume coletivo *Voices of Resistance from Occupied London #5: Disorder of the day* dedicou uma resposta a John Berger intitulada “One Revolt Leading to Another” (OCP LND, 2013), na qual reforçou a ideia de que, na contemporaneidade, a ação de quaisquer presos não é mais solitária, podendo surgir dessa situação possibilidades de resistências e mudanças em relação ao *status quo*. A palestra do Noam Chomsky está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2qCaW1_4LBQ. Acesso: 24/01/2019. Para o volume coletivo do movimento: https://issuu.com/occupied_london/docs/ol_5_-_disorder_of_the_day. Acesso: 24/01/2019.

Melhor Atriz para a atuação de Grace Passô, no papel de Glória, e com o Prêmio de Melhor direção para Lucia Murat. A película recebeu também o Prêmio Dom Quixote, no âmbito do 39º Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano (Havana), o Prêmio do Público, na Espanha, durante o Festival Cine der Sur, e mais uma homenagem para a interpretação de Grace Passô, que ganhou o reconhecimento de melhor atriz também no Festival de Cinema Itinerante da Língua Portuguesa, em 2018.

Praça Paris encena o encontro tenso e conflitual entre Glória (Grace Passô), ascensorista na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mulher negra moradora do Morro da Providência, e Camila (Joana de Verona), psicóloga portuguesa recém chegada na cidade carioca e na mesma Universidade com o intuito de desenvolver uma pesquisa sobre a violência no Brasil. De acordo com a pesquisa da portuguesa, como pode se ler no monitor do notebook da psicóloga, logo no início do filme, a aproximação entre as duas mulheres, Glória e Camila, paciente e terapeuta, deveria se dar pela empatia:

Estudo sobre a violência no Brasil. Caso G. P.

Caso típico de violência doméstica que se expande a partir de questões sociais existentes no país. Nesse estudo vamos examinar como, através da empatia a analista consegue estabelecer uma relação com a an... (*Praça Paris*, transcrição do autor)

É através dos empasses e dos fracassos nessa tentativa de aproximação afetiva entre as duas mulheres que a diretora tece, em *Praça Paris*, a sua investigação sobre o racismo como estrutural na sociedade brasileira, bem como estruturante da sensibilidade portuguesa. Temática essa que se impõe ao longo de todo o filme, como apontou justamente a crítica em algumas das numerosas resenhas que acompanharam a sua estreia (DE PAULA, 2017), (FONSECA, 2017) (MACHADO, 2017) (PITANGA, 2018).

Nesse sentido, as profundas conexões que Murat estabelece entre as personagens e os lugares físicos da metrópole carioca adquirem particular relevância, pois, além de mostrar, como grande parte do cinema nacional fez principalmente nas últimas duas décadas (RIBEIRO, 2013), as tantas desigualdades que compõem o Rio de Janeiro, é também através do espaço urbano que a diretora questiona as persistências de certas dinâmicas no cotidiano carioca.

Dinâmicas que remetem diretamente à imposição violenta do dispositivo escravista, capitalista e eurocêntrico que formaram o Brasil, manifestando a continuidade de certos paradigmas do poder.

A escolha do título do filme, *Praça Paris*, é, nesse sentido, sintomática, pois a própria praça, situada no bairro da Glória, entre a Zona Sul e o Centro da cidade, pode ser considerada um lugar metonímico das intervenções saneadoras do poder na geografia urbana, realizadas entre o final do século XIX e meados do século XX. A praça, de fato, foi inaugurada em 1929 e, de acordo com os arquitetos e urbanistas Antônio Renato Guarino Lopes e Vera Regina Tângari em “Análise comparativa da transformação e da morfologia da paisagem de dois espaços públicos adjacentes: a praça Paris e a esplanada do monumento aos mortos da segunda guerra mundial, no bairro da Glória, Rio de Janeiro”:

pode ser considerada como um exemplar tardio do estilo eclético, que, no Rio de Janeiro, teve seu auge no início do século 20, principalmente com as obras de urbanização do prefeito Pereira Passos. [...] Já se observava, no entanto, um direcionamento a uma arquitetura de caráter mais nacionalista, com a entrada em cena do Movimento Neocolonial. A praça trazia, porém, características dos estilos de influência européia, no caso, a francesa. Dialogava, desse modo, com outros espaços públicos vizinhos a ela e existentes na época: a avenida Central (atual Rio Branco), de inspiração eclética, e o Passeio Público, o qual, embora seguisse padrões do jardim romântico do século 19, não apresentava desarmonia em relação à nova praça. A fonte de inspiração da praça Paris ou outros exemplares congêneres é o jardim francês do século 17, principalmente os jardins de Versailles, mandados construir em 1667 por Luís XIV na França (com projeto de André Le Nôtre). Desse modo, várias características desse tipo de jardim são encontradas, ainda que em menor escala, na praça Paris. (2010, 12)

Praça Paris, além de servir como título, aparece várias vezes no filme e está sempre ligada à figura de Camila, que ama passear no meio de suas árvores podadas em formas geométricas, em evidente contraste com a exuberância da vegetação tropical da cidade. É justamente nesse jardim que a portuguesa, auxiliada pelo namorado fotógrafo, tenta reproduzir uma fotografia (Fig. 7) antiga de sua avó, uma atriz que se suicidou, numa passagem da película que parece justamente sugerir ligações entre o presente e o passado, num espaço que foi efetivamente moldado a partir dos padrões arquitetônicos europeus.

Fig. 7: A avó de Camila na Praça Paris, Rio de Janeiro.



Fonte: *Praça Paris*⁴⁰

Além das influências francesas sobre as quais se baseou o projeto, é necessário ressaltar que a “área sobre a qual se estende a praça Paris corresponde ao trecho tomado ao mar e executado a partir do material proveniente do desmonte do Morro do Castelo” (LOPES, TÂNGARI, 2010, 11). De acordo com as análises de José Antonio Nonato e Núbia M. Santos em *Era uma vez o morro do Castelo* (2000), o morro está relacionado à fundação da cidade do Rio de Janeiro, pois, segundo os autores, foi justamente ali que, sob a proteção da fortaleza de Santiago, se estabeleceram seus primeiros governantes. No entanto, apesar de ser um ponto nevrálgico na história da capital carioca, em 17 de agosto de 1920, o prefeito Carlos César de Oliveira Sampaio, como representante do poder executivo municipal, autorizou o seu efetivo desmonte. Demolição que irá de fato acontecer em 1922, após uma primeira, parcial, ocorrida em 1904 durante a série de reformas urbanas de Francisco Pereira Passos, que, na sua deliberação higienizadora, saneadora e embelezadora – como se propugnava então – literalmente varreram da cidade os cortiços, velhas edificações coloniais ou novos arranjos improvisados, onde viviam negros e pobres, indesejáveis à cidade moderna.

40

Imagem

disponível

em:

https://www.google.com/search?q=pra%C3%A7a+paris+filme&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiq44HWI5viAhWQILkGHR2IDK8Q_AUIDigB&biw=1366&bih=625#imgrc=2S5dJHeID7z9EM:. Acesso: 09/03/2019

Como grande parte da população que morava a zona central do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e meados do século XX, também o Morro do Castelo era habitado principalmente por negros, pobres e trabalhadores:

É possível compreender que os moradores foram simplesmente expulsos de suas casas. Pois, estes eram vistos como indivíduos irrelevantes e principalmente suas dificuldades, não faziam parte dos discursos dos “modernizadores” da capital. Porque o que somente foi discutido foram questões referentes ao patrimônio e a natureza. Os moradores do morro do Castelo eram trabalhadores, pobres, negros, mestiços, e por isso faziam parte da barbárie. Dessa forma, estes indivíduos impediam o Brasil (neste caso o Rio de Janeiro) de alcançar o nível de uma civilização de acordo com os parâmetros europeus. (MENEZ, 2014, 77-78)

De um lado, a ideologia higienista defendida pelas autoridades, que viam nas habitações populares fontes de propagação de doenças, de outro lado os interesses do capital que precisava vender a imagem de uma metrópole moderna, encantadora, fazer dela uma vitrine: “o Rio de Janeiro, no início da República, assim como todo o Brasil, buscava a modernização da economia atraindo novos capitais [...]. Para tanto, havia a necessidade de adequação do espaço às necessidades do capital”. (CAMPOS, 2012, 67)

Em *A vitrine e o espelho: o Rio de Janeiro de Carlos Sampaio* (2001), Carlos Kessel relata como durante toda a década de 1910, propostas para a modernização do centro urbano, atividades e eventos que deveriam acompanhar, entre outros, também as comemorações para os cem anos de independência, surgiam incessantemente:

Quem estaria por trás desta campanha? Os empreendedores que, a cada momento, oferecem serviços, descrevendo propostas sedutoras de transformação da cidade. O Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro guarda dezenas destas propostas sedutoras, algumas cuidadosamente fundamentadas, outras simples esboços delirantes (KESSEL, 2001, 20)

Como no caso da Paris de Haussmann, o “artista demolidor”, que entre 1853 e 1870 foi responsável pela reforma urbana de Paris determinada por Napoleão III, a violência foi um elemento necessário para a construção de uma nova cidade nos escombros da velha. Nesse sentido, a praça Paris que Lúcia Murat escolhe como título do filme, onde passeia Camila, recém chegada de Portugal, pode se considerar metonímia do inteiro centro do Rio de Janeiro, pois é justamente em cima dos restos do velho e empobrecido Morro do Castelo, das

deslocações e dos despejos dos seus moradores, que surgiram os mármores e as geometrias do seu jardim.

No entanto, entre os paradigmas higienistas e os interesses do capital subjacentes à “modernização” do centro do Rio de Janeiro, existem outras tensões cuja análise se impõe como central para compreendermos a proposta e o impacto do filme, pois ligam a praça enquanto espaço metonímico de toda uma série de intervenções do poder no centro do então Distrito Federal a outro espaço urbano, sobremodo simbólico no imaginário carioca: o morro da Providência. Se a praça Paris é o local onde perambula Camila, o Morro da Providência é o lugar da Glória, pois é justamente na comunidade que reside a personagem interpretada pela pluripremiada Grace Passô.

Em *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro* (2012), o geógrafo Andreilino Campos analisa as transformações urbanas ocorridas na cidade do Rio de Janeiro desde pelo menos os anos sessenta do século XIX. Tendo como base os estudos de Sidney Chalhoub – em particular o seu *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial* (1996) –, e os de Manuela Carneiro Cunha (1985), Campos investiga as analogias temporais entre a implementação no espaço urbano carioca das medidas e reformas moldadas por aquilo que o autor chama de “ideologia de higiene”, o grande período das alforrias (1870-1880) e o pós-abolição.

A tese do geógrafo no estudo mencionado é que a hostilidade em relação às favelas é um fenômeno ainda anterior à existência destas e se basearia no medo como afeto dominante. Medo que o poder tinha em relação ao enorme contingente de negros que, antes escravizados, iam se libertando aos poucos das amarras e das correntes e que já a partir do final do século XIX passaram a ser considerados como “classe perigosa” – denominação que abrangia todos aqueles indivíduos que, diferente dos considerados “bons cidadãos”, não tinham um emprego estável, numa lógica de associação direta da pobreza com a criminalidade (CHALHOUB, 1996). Devido a essa relevância dada ao trabalho, a cor acabaria desenvolvendo um papel fundamental na definição de “classe perigosa”, pois, de acordo com Andreilino Campos, no período pós-abolição os negros compunham o “grupo preferencialmente excluído do mundo do trabalho” (2012, 64).

Já a partir de 1870, a sempre maior autonomia daquela população que residia nos cortiços da área central do Rio de Janeiro ia causando séria apreensão na elite carioca. O medo era, de fato, o afeto predominante:

Uma das maiores preocupações, tanto do Estado quanto do senhor de escravos, era a relativa à autonomia de grupos cada vez mais significativos, adquirida por negros libertos ou ainda escravos em relação às normas econômicas do período. [...] Os escravos urbanos eram considerados um perigo que a imprevidência de toda uma população urbana que vivia à sua custa estava fomentando. O Rio de Janeiro [...] concentrava grande número de escravos urbanos. Eles permaneciam livres, parte do tempo, para vender ou alugar seus serviços em troca de um jornal – correspondente ao salário diário de um trabalhador com o qual pagavam seus senhores. O que sobrava era utilizado, muitas vezes, para alugarem ou sublocarem quartos em estalagem ou cortiços, deixando, assim, de dependerem dos seus senhores para lhes proverem moradias. Há de ser contabilizado também que os negros escravos fugidos ou forros de fazendas próximas à Corte, como as de Jacarepaguá, Irajá, Tijuca e, até mesmo, de Iguaçu [...], deixaram grandes preocupações às autoridades da Corte. Por motivos diferentes, a fuga para a área central ou periurbana da cidade fazia sentido. As grandes concentrações de negros, na área central, não permitiam que pudessem ser identificados, sejam como escravos, sejam como libertos (CAMPOS, 2012, 54-55)

Em *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro* o autor aponta três versões para o surgimento da primeira favela. A primeira versão remete às multidões de escravizados alforriados e enviados a combater a Guerra do Paraguai (1865-1870) que uma vez retornados teriam se instalado nos cortiços e nas encostas da área central do Rio. A segunda versão, como a primeira, também assenta num acontecimento pontual decorrente de um fato isolado: a campanha de Canudos. Os combatentes que voltavam do interior da Bahia necessitavam de abrigo e acabavam instalando-se nos Morros da Providência e de Santo Antônio.

Diferente dessas duas versões – apesar de não excluir, de fato, a segunda – a terceira referida por Campos, ao invés de considerar a instauração da primeira favela como sendo consequência de eventos pontuais, lê o fenômeno como fruto de um processo, intrinsecamente vinculado ao descongestionamento da área central do Rio de Janeiro. Os interesses do capital em tornar o centro da cidade uma vitrine européia, conjugados com o medo e a apreensão que o poder tinha da multidão, tiveram como consequência a destruição dos cortiços centrais, entre os quais o chamado Cabeça de Porco, em janeiro de 1893, que deixou cerca de 4000 pessoas sem abrigo. De acordo com os estudos sobre o tema (CAMPOS, 2012)

(CHALHOUB, 1996), uma das proprietárias do cortiço Cabeça de Porco possuía, na época, alguns lotes nas encostas daquilo que irá a ser chamado de Morro da Providência e, dessa forma, conseguiu manter como inquilinos parte dos antigos moradores do cortiço, aos quais foram se juntando, poucos anos mais tarde, os retornados da Campanha de Canudos.

À luz desses estudos, o Morro da Providência teria surgido justamente no interior do mesmo processo que, décadas mais tarde, levaria à construção da praça Paris: a expulsão dos indesejados da parte baixa do centro do Rio de Janeiro e a vontade de impor à cidade uma imagem arquitetônica moldada a partir dos modelos europeus.

O morro e a praça são, nesse sentido, antagônicos, assim como as figuras que, no filme de Lúcia Murat, podem se identificar com esses lugares: Camila e Glória. Se a portuguesa está sentimentalmente ou nostalgicamente ligada à praça, pois é justamente dentro desse espaço familiar que cultiva a única lembrança da avó suicida, Glória, por sua vez, carrega no próprio corpo de mulher negra o vínculo com o morro. Esse vínculo se dá pela persistência das violências cotidianas e pela criminalização à qual o poder submeteu os habitantes da comunidade desde antes da sua própria criação e que continuam na contemporaneidade. Violências evidentes exasperadas no filme, que passam pela atuação coercitiva da polícia militar, enquanto representante do Estado, e pela violência física – a própria Glória será torturada por policiais ao longo do filme (Fig. 8) – numa comunidade ocupada pela Unidade de Polícia Pacificadora (UPP):

Fig 8: Glória torturada por policiais



Fonte: *Praça Paris*⁴¹

De acordo com o estudo de Lucas Faulhaber e Lena Azevedo *SMH 2016: remoções no Rio de Janeiro olímpico* – que ao investigar as estratégias e parcerias público-privadas sobre as quais se basearam os projetos para a construção das grandes infraestruturas conexas aos eventos desportivos de Rio 2016, tiveram como objetivo mostrar como o espaço urbano carioca não cresce de forma desordenada, mas bem articulado aos interesses do mercado – a instalação das Unidades de Polícia Pacificadora foi frequentemente acompanhada por despejos e pela remoção forçada dos moradores das comunidades afetadas.

Com a entrada do Estado nesses territórios, as famílias das favelas ocupadas por UPPs estão sofrendo com despejos em função das obras da prefeitura, que alega diversas motivações, inclusive risco. O poder municipal declara que a ocupação policial é o princípio para as intervenções urbanas e projetos sociais. Porém, além da entrada das políticas públicas, a inserção do mercado ocorre de forma ainda mais feroz nessas áreas (2015, 59)

Há uma continuidade evidente nas dinâmicas do poder e da urbanidade no que diz respeito tanto à violência sobre os corpos, tanto à violação de qualquer direito humano universal e social, assim como estabelecido pela própria Constituição brasileira⁴², como o de moradia. Direito que, de acordo com a

⁴¹ Imagem disponível em: https://www.google.com/search?q=pra%C3%A7a+paris+filme&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiq44HW15viAhWQILkGHR2IDK8Q_AUIDigB&biw=1366&bih=625#imgrc=Yo2Ih8yfRSkfM: Acesso: 23/02/2019.

⁴² Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma

relatoria das Nações Unidas para Moradia Adequada, não se resume apenas ao espaço físico, inclui também a segurança da posse, isto é, o direito a não sofrer qualquer tipo de remoção⁴³.

O espaço urbano do Morro da Providência, onde pouco mais de cem anos atrás encontraram abrigo os indivíduos expulsos dos cortiços do centro, continua sendo, portanto, lugar de violação por parte do Estado aos direitos básicos:

Dos expulsos do cortiço Cabeça de Porco, em 1893, pelo prefeito Barata Ribeiro, passando pelos soldados que combateram na Guerra de Canudo [...] ou pelos moradores de habitações coletivas no centro da capital em 1904, na ação chamada “Bota-Abaixo” do prefeito Pereira Passos, a Providência foi o abrigo, o início do recomeço. A Providência tem cerca de cinco mil moradores, segundo o censo IBGE de 2010. Desse total, a Prefeitura do Rio de Janeiro pretendia remover 832 casas. Desde o lançamento do projeto Porto Maravilha, que prevê R\$ 8 bilhões de investimentos em infraestrutura urbana e parceria com a iniciativa privada em construções comerciais para revitalização dessa antiga área da cidade na zona portuária (Caju, Gamboa, Saúde e Santo Cristo), moradores antigos daquela região têm sofrido com o processo de remoções (AZEVEDO, FAULHABER, 2015, 96)

O argumento que motivou as remoções foi que 317 habitações se encontravam no caminho do conjunto de obras inseridas no âmbito da construção do Porto Maravilha – no caso, a construção do teleférico que liga a Providência à cidade do Samba, na Gamboa, e à Central do Brasil. No entanto, a remoção das outras 515 habitações justificar-se-ia por instalarem-se em suposta área de risco. Suposta, pois a comissão dos moradores Fórum Comunitário do Porto conseguiu obter um contralaudo provando que “na Providência a grande maioria das casas NÃO está em área de risco” (AZEVEDO, FAULHABER, 2015, 97).

O espaço habitado por Glória é, de fato, um espaço em mudança. Acompanhando os deslocamentos de ônibus da protagonista, é frequente deparar-se com as obras que atingiram a área portuária do Rio e o próprio morro. Em seu “ensaio ficcional” chamado “Da Providência à Cidade do Espelho: a arquitetura e o urbanismo como máquina de desejo da cidade” (2016), Lutero Pröscholdt Almeida desenha a cidade como uma máquina desejante. Os desejos como diversas linhas de fuga seriam os responsáveis principais na distribuição dos

desta Constituição. http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_12.07.2016/art_6_.asp. Acesso: 04/02/2019.

⁴³ <https://www.ohchr.org/en/issues/housing/pages/housingindex.aspx>. Acesso: 04/02/2019

recursos: “desejo de morar em tal lugar, desejo de estar em tal lugar, desejo de ser/estar (n)aquele lugar, ou um desejo de não estar em tal lugar” (ALMEIDA, 2016, p. 335). Os desejos definem quais projetos e em quanto tempo serão executados. Quais outros serão postergados. O plano de fundo das investigações de Almeida é sempre o Morro da Providência com as suas remoções:

Já na rua, em meio a uma feira que ocorre toda segunda, Agapê encontra alguns amigos, que o convenceram a jogar a bola ali perto; eles dizem que foi construído um teleférico no mesmo lugar. Agapê contesta – tele... o quê? Seu amigo respondeu – é um bondinho para levar os turistas. O governo coloca que essa obra é para melhorar a vida dos moradores, mas pode-se perceber que esta também não é uma opinião hegemônica. No caminho até a quadra, de becos inclinados, vê-se algo que vem aterrorizando os moradores já há algum tempo. Uma sigla escrita toscamente nas casas (SMH– Secretaria Municipal de Habitação), em *spray* de cor azul, lembra a tática nacionalista de separar católicos de judeus, mas aqui ela separa quais casas serão demolidas para as futuras obras e quais não serão. (ALMEIDA, 2016, 327)

Se o desejo molda a fisionomia urbana – atrair capitais derrubando os cortiços no centro da cidade nos albores do século XX ou despejar inúmeros moradores de comunidades para “projetos de revitalização”, pressupondo que “os espaços a serem «revitalizados» estão mortos, sem vida, e que o tipo de vida existente não é apropriada e deve ser substituída” (JACQUES, 2009, 108) – , é também por um outro afeto que passam e que passaram as intervenções e as reformas urbanas: o medo, como sublinhado anteriormente.

Em 16 de março de 2011, o jornal Folha de São Paulo publicou o artigo “Instalação de UPP faz preço de imóveis disparar no Rio” através do qual o jornalista Cirilo Júnior relata como os imóveis próximos às favelas “pacificadas” teriam multiplicado o próprio valor. “Segurança é um elemento fundamental. Os bairros com UPP tiveram valorização quase imediata. Foi um fator determinante” (JUNIOR, 2011), lê-se no artigo.

Em *O circuito dos afetos: corpos políticos e o fim do indivíduo* (2016), Vladimir Safatle interroga-se sobre a correlação entre medo e segurança a partir das reflexões de Espinoza (1988). Segundo o autor, o medo seria uma fonte de servidão política da qual se serve o Estado para inibir a produção de desejo. O medo é “a expectativa de um dano futuro que nos coloca em risco”(SAFATLE, 2016, p.99). Ele inibe o desejo e opõe-se à esperança enquanto alegria instável vinculada à realização de algo futuro que suscita dúvidas. Produzir desejos

implica a necessidade de vencer o medo, isto é, de impor segurança enquanto maneira de controlar a violência das contingências. Libertar os indivíduos do medo para que eles possam viver em segurança.

No entanto, ao acompanhar as intervenções urbanas do poder na cidade do Rio de Janeiro, pode-se observar como o medo sempre esteve associado aos corpos negros e aos espaços por eles habitados, desde a época pré-abolição. Citando Andreilino Campos:

No nosso entender, uma das possibilidades é compreender a favela como uma transmutação do espaço quilombola, pois, no século XX, a favela representa para a sociedade republicana o mesmo que o quilombo representou para a sociedade escravocrata. Um e outro, guardando as devidas proporções históricas, vêm interligando as «classes perigosas»: os quilombolas por terem representado, no passado, ameaça ao Império; e os favelados por se constituírem em elementos socialmente indesejáveis após a instalação da República. (CAMPOS, 2012, 64)

Se muitos dos antigos moradores dos cortiços da área central do Rio de Janeiro foram ocupando as encostas dos morros depois dos desmontes destes, muitas comunidades atualmente presentes na cidade surgiram justamente em áreas de quilombagem. A continuidade é também espacial, como no caso, entre outros, dos morros Dona Marta, Babilônia, Pavão-Pavãozinho, Vidigal, Formiga, Chácara do Céu e Coroadó. Lugares antigamente de difícil acesso, assim como as áreas de mangue na orla da Baía de Guanabara, onde hoje se encontram as comunidades de Vigário Geral, Parada de Lucas e Maré (CAMPOS, 2012).

Ideologia de higiene, ameaça ambiental – como sublinhado por Rose Compans em “A cidade contra a favela: a nova ameaça ambiental” (2007), artigo que investiga os processos jurídicos e de legislação ambiental sobre os quais se fundamentam muitas políticas de remoções baseadas na definição de “área de risco”– ou promoção de “qualidade urbanística” (AZEVEDO, FAULHABER, 2015, 9) aparecem, portanto, como estratégias flexíveis para cercar o espaço e para segregar o corpo negro. Fazer da cidade uma prisão ao ar livre como dinâmica que atravessa relações raciais conflituais onde o medo se impõe como afeto central.

Praça Paris, ao encenar o (des)encontro entre a psicóloga portuguesa Camila e a ascensorista Glória – e a partir das ligações destas com os espaços urbanos da própria praça Paris e do morro da Providência, a relação tensa e conflitual entre a cidade do asfalto e o morro – coloca justamente em pauta a emergência e a relevância do medo enquanto afeto político sobre o qual assentam as práticas racistas do cotidiano carioca. Medo que no filme transforma-se em horror e atinge feições de psicose.

Após algumas sequências que remetem à viagem de Camila para o Brasil, o filme abre-se, de fato, no consultório da portuguesa, com o primeiro encontro entre as duas mulheres:

Camila: E então, por que sentiu a necessidade de procurar essa consulta?

Glória: Tanta coisa, tanta coisa... Assim, meu pai me deu muito trabalho na vida, sabe? (*Praça Paris*, transcrição do autor)

As cenas iniciais de *Praça Paris* têm como foco o mundo da Glória. Logo a seguir à consulta, vemos a protagonista entrar num presídio durante a hora da visita. O irmão está preso por tráfico e a irmã vai lhe levar comida. O fato dele ter sido preso por tráfico – atualmente o crime que mais conduz indivíduos masculinos negros à prisão (BORGES, 2018) – é fortemente emblemático, pois, de acordo com as reflexões de Juliana Borges em *O que é encarceramento em massa* (2018), a chamada Guerra às Drogas é mais uma ferramenta para a construção de um discurso de criminalização dos espaços habitados prevalentemente por negros. Discurso que, como na época da chamada ideologia higienista, assenta também na questão da propagação de epidemias e do medo como uma constante na relação entre o asfalto e o morro:

o discurso de epidemia e de amedrontamento da população em relação às substâncias ilícitas cria o caldo necessário para a militarização de territórios periféricos sob o verniz de enfrentamento a este “problema” social. Sendo assim, o sistema mantém em funcionamento de sua engrenagem pela criminalização, controle e vigilância ostensiva destes territórios e extermínio que se justifica e tem sustentação social de jovens [...]. (BORGES, 2018, 18)

No espaço do presídio, parece existir entre Glória e o irmão uma ligação muito forte, de cuidado. No entanto, apesar do clima descontraído, uma piada feita pelo irmão consegue destruir a harmonia construída dentro de um contexto hostil:

Glória: Gostou mesmo?
 Irmão: Maravilhoso.
 Glória: Tu sempre gostou de frango ao quiabo.
 Irmão: Igual ao pai.
 Glória: Nossa... Brincadeira estúpida. (*Praça Paris*, transcrição do autor)

A afinidade encontrada pelo irmão de Glória entre ele e o pai, colocada numa resposta rápida, logo no princípio do filme poderia parecer insignificante. No entanto, é reveladora das dinâmicas familiares e de algumas analogias entre as duas figuras masculinas que irão se manifestar ao longo do filme.

Acompanhando o percurso terapêutico iniciado por Glória com Camila, durante o filme irá se descobrir que o pai da protagonista abusou sexualmente dela criança por cinco anos, desde os seus dez anos de idade até os quinze. Foi então que, escutando os gritos da menina, o irmão veio em ajuda com uma barra de ferro e golpeou o pai. A verdadeira versão da morte só se esclarecerá na parte final da película, quando será revelado que após o golpe do irmão foi a própria Glória quem matou o pai. No entanto, o irmão ficou responsável pelo crime e acabou preso na FEBEM, o centro de atendimento socioeducativo para os menores de idade (Fundação Estadual para o Bem Estar do Menor). Ao sair da FEBEM, abriram-se de fato as portas do crime. Nas palavras da Glória:

Glória: Foi a FEBEM que estragou a vida do meu irmão. Voltou de lá muito diferente. Outro, sabe? Com Raiva... Parecia que ele tinha o diabo no corpo.
 Camila: O que aconteceu depois?
 Glória: Depois de quê? Depois que ele saiu da FEBEM? Ele fugiu, já te falei disso mil vezes. (*Praça Paris*, transcrição do autor)

A violência sexual sobre o corpo de mulheres negras, de acordo com as reflexões de Angela Davis, remete diretamente à escravidão e tem uma ligação imprescindível com a afirmação do poder e do direito de propriedade:

A escravidão se sustentava tanto na rotina do abuso sexual quanto no tronco e no açoite. [...] A coerção sexual, em vez disso, era uma dimensão essencial das relações sociais entre o senhor e a escrava. Em outras palavras, o direito alegado pelos proprietários e seus agentes sobre o corpo das escravas era uma expressão direta de seu suposto direito de propriedade sobre pessoas negras como um todo. A licença para estuprar emanava da cruel dominação econômica e era por ela facilitada, como marca grotesca da escravidão. O padrão do abuso sexual institucionalizado de mulheres negras se tornou tão forte que conseguiu sobreviver à abolição da escravatura (DAVIS, 2016, 180)

Ao lado dessa violência sobre o corpo da mulher negra, a morte do pai e as consequências sofridas pelo irmão afetaram completamente Glória que, ao se sentir culpada pelo destino do irmão, termina sendo presa nas amarras dele, o qual tentará afastá-la de qualquer outra pessoa – a própria Camila e Samuel, o mototáxi morador da Providência com o qual Glória começa a construir um relacionamento afetivo –, com o intuito de mantê-la sempre dentro de uma relação exclusiva de propriedade.

Apesar de se encontrar formalmente em liberdade, a vida da Glória aparece como que aprisionada dentro de uma gaiola feita de violências. Sujeitada desde criança às agressões de um pai estuprador e ao controle incestuoso de um irmão que, ao tentar supostamente protegê-la, termina asfixiando-a, provavelmente por medo de perder as atenções exclusivas de uma irmã refém do senso de culpa.

De acordo com as análises de Lélia González em *O papel da mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica* (1979), como consequência da escravidão, a imagem da mulher negra no Brasil continua vinculada aos estereótipos do servilismo, ora profissional ora sexual. Violentada pelo pai e explorada pelo irmão, Glória experimentou dentro do círculo familiar a degradação à qual foram obrigadas as mulheres escravizadas. Apesar de não haver tensões raciais envolvidas, pois, como a própria protagonista, também os familiares são negros, as relações de poder patriarcal e a violência das assimétricas relações de gênero estão presentes.

Com a Glória, Lucia Murat constrói, de fato, uma personagem complexa que, apesar das tantas cicatrizes em um corpo que passou por inúmeros tipos de violência – como ser estuprada pelo pai e torturada pelos policiais –, procura constantemente maneiras de recompor o seu eu fragmentado pelo trauma. A Glória do princípio do filme é uma mulher extremamente solitária do ponto de vista afetivo, que aparenta ter proximidade apenas com o irmão e que nunca teve um relacionamento duradouro:

Glória: Bonito teu namorado, ele é gringo?

Camila: É, mais ou menos.

Glória: Que isso, doutora, tu ficou vermelha?

Camila: Eu? Não.
 Glória: Que bobagem, é normal namorar, para de bobagem!
 Camila: Claro que é normal, é super normal, você tem?
 Glória: Não, não...
 Camila: Já terminaram...
 Glória: Não, na verdade eu nunca tive. Assim... só coisas de criança mesmo.
 Namorar mesmo... nunca namorei. (*Praça Paris*, transcrição do autor)

Diversos estudos publicados no Brasil abordam a questão da solidão da mulher negra (PACHECO, 2008, 2013), (SOUZA, 2008). De acordo com as autoras, tais pesquisas apontam a necessidade de pensar como os corpos femininos são construídos historicamente e evidenciam a relevância da escravidão para compreender o fenômeno. As reflexões da ativista norte-americana bell hooks encontram-se mencionadas em cada um desses estudos e podem ajudar na compreensão da personagem de Glória:

A escravidão criou no povo negro uma noção de intimidade ligada ao sentido prático de sua realidade. Um escravo que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver. [...] A prática de se reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. (HOOKS, 2006, 190)

A necessidade, ditada pelas contingências de ter que ser uma mulher forte, aparece de forma clara em vários momentos ao longo do filme. No entanto, no momento da terapia, da conversa entre Camila, psicóloga, e Glória, as dinâmicas internas à personagem apresentam-se com mais veemência. Como no caso da consulta realizada após a mulher ter sido torturada pelos policiais da UPP:

Glória: Você sabe que outro dia eu sonhei com você? Melhor, bem melhor, sonhei que eu era você. [...]
 Camila: Como é que era o sonho?
 Glória: Eu falava igual a ti, com esse sotaque, esse jeitinho, e era rica, e bonitinha, como se a gente tivesse... tivesse trocado de lugar, sabe? Eu aí, você aqui. Mas você não ia querer ter minha vida, ia?
 Camila: É difícil, porque de facto, não nos podemos escolher ter a vida dos outros.
 Glória: E eu, como a doutora, me enxergava igual a um bicho do zoológico. É assim que você me enxerga não é? Um bicho do zoológico.
 Camila: É assim que você se enxerga? Quando você olha para você mesma, através do meu ponto de vista, é isso que você vê? Um bicho?

Glória: Bicho somos todos, doutora, todos. A polícia, o tráfico, eu, você, todo o mundo é bicho. E tu não te preocupa não, que essa porrada não ficou à toa não. Sabe o que aconteceu? O pessoal foi lá e metralhou o posto da UPP. Um ficou ferido e outro morreu. Eu fiquei feliz. Muito feliz. Tu é contra a vingança, mas é assim que acontece, é assim que funciona. Ainda acha que devo denunciar? Acha? (*Praça Paris*, transcrição do autor)

Com a tortura da Glória, a violência, o corpo ferido, lesado, entra de fato no consultório e através dele na vida da psicóloga. A ascensorista torna-se, para Camila, uma ponte entre dois universos que compõem o Rio de Janeiro – o morro e a praça Paris – e que, apesar da proximidade geográfica, mantinham-se para a psicóloga longínquos um do outro.

A cena citada representa, na economia do filme, um ponto de virada. Assim como no caso dos espaços urbanos vinculados às figuras de Glória e Camila, também as próprias personagens são de fato antagônicas. Se a tentativa de construir uma relação terapeuta/paciente a partir da empatia deixava pressupor um tipo qualquer de aproximação entre as duas mulheres, quanto mais Camila começa a se avizinhar às violências vividas por Glória através dos seus relatos, mais aprofunda-se a distância entre as duas. A partir desse momento, as duas figuras femininas que protagonizam o filme começam a percorrer caminhos opostos e, a princípio, inesperados. Se de um lado há, por parte de Glória, uma abertura lenta, mas constante para relações afetivas – como no caso de Samuel – e uma tentativa maior de aproximação com Camila, chegando a lhe contar a verdade sobre a morte do pai, por outro lado, como uma contrapartida, em decorrência da proximidade assiste-se ao desmoronamento do equilíbrio psíquico e da possibilidade de acolhimento da psicóloga portuguesa, que fica obcecada pelo medo e pela delirante onipresença da violência associada aos corpos negros.

Se no princípio da Praça Paris via-se uma jovem sorridente, recém chegada no Rio de Janeiro com o seu namorado, animada com a pesquisa acadêmica e pela vontade de conhecer a cidade, a segunda parte do filme constrói a imagem de uma mulher presa no circuito de obsessões que, claramente no filme, a transcendem. Quanto mais se aproxima do universo de Glória – ora através dos relatos dela, que despertam a sua curiosidade ansiosa pelo mundo do tráfico, ora através dos vídeos encontrados no celular da brasileira – mais o corpo negro

torna-se um elemento perturbador e a favela impõe-se como *locus* de barbárie, pois é justamente de lá que, para ela, nascem e crescem as ameaças

Fig. 9: Camila olha a favela do interior do seu apartamento



Fonte: *Praça Paris*⁴⁴

A visão de qualquer homem negro no espaço urbano se torna, portanto, assustadora. Um possível criminoso, assassino e estuprador. Construído pelo medo ou pelo terror em relação ao outro, o racismo preenche o cotidiano de Camila até nos elementos mais banais. O prédio onde mora torna-se, então, ele mesmo uma prisão vivenciada como um espaço de proteção. A portuguesa passa a existir sozinha, tomando remédios para combater a ansiedade, trancada atrás da porta do seu apartamento – porta que não abre sequer para receber comida de um jovem entregador negro.

No mesmo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984), Lélia González afirma: “para nós, o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra” (GONZALEZ, 1984, 224).

O final de *Praça Paris* manifesta os efeitos das práticas do racismo e do sexismo sobre Glória. Refém da fobia do corpo negro, Camila acaba projetando nela a causa da sua psicose e resolve, então, entregar o tratamento dela para outros

⁴⁴ Imagem disponível em: https://www.google.com/search?q=pra%C3%A7a+paris+filme&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiq44HW15viAhWQILkGHR2IDK8Q_AUIDigB&biw=1366&bih=625#imgrc=njUAX5AQ-XH2CM. Acesso: 17/03/2019.

colegas, com o intuito de distanciar-se completamente. Ao mesmo tempo, ao saber da relação entre a irmã e Samuel, mototáxi do morro da Providência, o irmão de Glória manda alguém espancar o jovem, para que também ele se afastasse da irmã.

As cenas finais do filme são, assim, emblemáticas para se entender toda a construção narrativa, no que diz respeito às práticas do racismo e do sexismo como continuidade contemporânea do passado escravista. Presa dentro de contingências que, enquanto mulher negra, a colocam sempre em posições subalternas, Glória precisou lutar para quebrar as amarras que a queriam prisioneira. Se com apenas quinze anos teve que matar o pai estuprador, já adulta, resolve envenenar o irmão na cadeia para finalmente conseguir se libertar. Ao fazê-lo, ela escolhe a fuga solitária. O distanciar-se de tudo e de todos.

De acordo com Ana Claudia Lemos Pacheco no seu estudo sobre a solidão das mulheres negras em Salvador, “a solidão foi lida, na maioria das vezes, por essas mulheres, como um signo de libertação e não de submissão como quer o “feminismo” descontextualizado, que insiste em negar as diversas experiências (sociais e afetivas) dos sujeitos e de seus corpos” (2008, 4).

A escolha da solidão, por parte de Glória, mostra a urgência da libertação de uma mulher que teve que aprender a ser forte. No entanto, é preciso lembrar com Djamilia Ribeiro que “a construção da mulher negra como inerentemente forte era desumana. Somos fortes porque o Estado é omissivo, porque precisamos enfrentar uma realidade violenta” (2018, 20). A fuga, nesse caso, aparece para Glória como libertação pela aceitação da condição propiciada pelo desamparo. Segundo Vladimir Safatle:

o Estado [...] precisa provocar continuamente o sentido de desamparo, de iminência do estado de guerra, transformando-o imediatamente em medo da vulnerabilidade extrema, para assim legitimar-se como força de amparo fundada na perpetuação de nossa dependência. (2016, 45)

No caso de Glória, mulher negra e pobre, aceitar a dependência – do pai, do irmão, da psicóloga ou até do próprio Estado – significou estar assujeitada a múltiplas formas de violência. Já que não há possibilidade de segurança, já que o amparo significa dependência em posições de poder marcadas pela subalternidade

que implicam a constante ameaça de violência, no caso da protagonista de *Praça Paris*, pode-se afirmar que “saltar no vazio talvez seja atualmente o único gesto realmente necessário” (SAFATLE, 2016, p. 35). A fuga da Glória é, de fato, um saltar no vazio.

O filme encerra-se com Samuel na UERJ, desesperado, procurando Camila para ter notícias sobre Glória. A reação da psicóloga e suas consequências manifestam a continuidade das dinâmicas sobre as quais, um século atrás, fundamentou-se a construção dos dois espaços urbanos. O medo é, de fato, o afeto principal, assim como a construção em volta da figura do negro, da ideia de “classe perigosa”: ao ver Samuel procurando por ela, a reação da Camila é de terror. Terror e fuga. Sem nunca tê-lo visto antes, o corpo negro do jovem, é por si, suficiente. Os dois perseguem-se dentro da universidade até chamar a atenção dos seguranças que, armados, bloqueiam Samuel apontando-lhe as armas. O espectador sabe o que está para acontecer.

O último gesto e as últimas palavras de Samuel são iguais às de tantos jovens mortos nas periferias e nas favelas do Brasil. Ao colocar a mão no bolso procurando documentos, os seguranças atiram, pois de um corpo negro espera-se sempre que empunhe uma arma. Ao gritar “sou trabalhador”, Samuel deve ter imaginado que o simples fato de trabalhar poderia ser suficiente para não ser visto enquanto “classe perigosa”, desconsiderando que, como durante a época da escravidão, o seu corpo berra mais forte.

Habitar espaços, construir convivências: *Terceiro andar* (2016), de Luciana Fina

O filme *Terceiro Andar* (2016), de Luciana Fina, foi apresentado pela primeira vez no Festival DocLisboa de 2016, em Portugal, e, a seguir, participou de numerosas outras competições internacionais, como o Torino Film Festival, na Itália, o ARKIPEL, festival do documentário experimental de Jakarta, na Indonésia⁴⁵, entre outros. Ainda em 2016, o filme ganhou uma outra dimensão

⁴⁵ O filme *Terceiro Andar* (2016), de Luciana Fina, documentário, duração de 62 min., foi apresentado: DOCLISBOA, Seleção Oficial Competição Portuguesa (out. 2016); 34º Torino Film

artística, transformando-se em uma instalação e díptico que encontraram um espaço expositivo no Museu Calouste Gulbenkian, em Lisboa, no Espaço Mira, do Porto, e na Universidade Javeriana de Bogotá, na Colômbia⁴⁶.

Se o filme *Praça Paris* explora os limites das possibilidades de encontros entre universos hostis, no espaço racializado da cidade do Rio de Janeiro, *Terceiro Andar*, segundo as palavras da própria diretora, nasce justamente do encontro e da convivência entre ela, Fatoumata e Aissato, mãe e filha originárias da Guiné Bissau – três mulheres, todas moradoras do mesmo prédio no centro histórico de Lisboa: no terceiro andar, que dá o nome à obra, a família guineense, enquanto, no quinto andar, a diretora.

O documentário surgiu a partir de duas investigações, duas experimentações artísticas paralelas, ambas introduzidas por referências literárias provenientes dos universos culturais dentro dos quais se insere a obra: o italiano da diretora e o guineense das protagonistas.

A primeira investigação, puramente cinematográfica, diz respeito à dimensão sonora e plástica do edifício, que Luciana Fina tentou representar através da câmera. A epígrafe literária que abre a descrição da instalação, proveniente da coletânea de contos *Sotto il sole giaguaro* (2017), de Italo Calvino, pode assim ser lida como um indício, tanto do interesse e do projeto da cineasta quanto da metodologia escolhida para abordar o assunto, pois provém de uma obra de Calvino, publicada incompleta após a morte do escritor, que surgiu com o intuito de explorar os sentidos e de mostrar como o homem contemporâneo tinha perdido a capacidade de sentir – na pluralidade das suas acepções:

O predio é uma urdidura de sons regulares, sempre iguais, como o bater do coração, do qual se soltam outros sons discordantes, imprevistos. Bate uma porta, onde? Alguém corre pelas escadas, ouve-se um grito abafado. Passam-se longos minutos de espera. Um assobio longo e agudo ressoa, talvez de uma janela da torre. De baixo, um outro assobio responde. Depois, silêncio. Existe

Festival (TFF); 27º Festival do Cinema Africano, Ásia e América Latina (FCAAAL), Competição Italiana 2016; SALINA DOC FESTIVAL, Seleção Oficial Competição Italiana 2016; ARKIPEL/JAKARTA Documentary Experimental Film Festival, Seleção Oficial Competição Internacional 2017; Filmes do Homem, Festival Internacional Documentário de Melgaço, Seleção Oficial Competição Internacional 2017.

⁴⁶ Instalação Terceiro Andar (díptico, 27 min.): Museu Calouste Gulbenkian, Coleção Moderna, Lisboa, 2016/2017; Espaço MIRA/FFFP, Porto, 2016; MIDBO Documental Expandido/Universidad Javeriana, Bogotá, 2017.

uma história que liga um ruído ao outro? Não se pode deixar de procurar um sentido, que talvez se esconda não nos únicos ruídos isolados, mas no meio, entre as pausas que os separam. E se existe uma história, é uma história que te concerne? Uma série de consequências que acabará para te envolver? Ou trata-se apenas de um episódio qualquer dos muitos que compõem a vida cotidiana de um prédio?⁴⁷ (CALVINO, 2017, 79, tradução do autor)

Através de um frequente *travelling vertical*, com a câmera que percorre os cinco andares pelo vão das escadas (Fig. 10), a diretora devolve ao espectador a experiência do lugar, do habitar, pelos seus sons:

Percepcionamos o mundo que o prédio encerra e envolve, o interior, as escadas, cantos e recantos do edifício, a interligação sonora entre os espaços e a vida das pessoas. Fatumata desce as escadas com duas crianças. Apaga-se a luz e ouvimos a porta de entrada a abrir e fechar-se. O irmão de Aissato sobe as escadas e entra em casa. Ouvimos o som da vida nos apartamentos. [...] Sucodem-se e entrecruzam-se a percepção do lugar, do prédio, e os processos da palavra. (*Terceiro andar*, transcrição da instalação)

Fig.10: Vão das escadas



Fonte: *Terceiro andar*

Os processos da palavra ou o lugar da palavra, introduzem a segunda temática do filme. *Terceiro Andar* é, de fato, como sublinhado também pela

⁴⁷ Il palazzo è un ordito di suoni regolari, sempre uguali, come il battere di un cuore, da cui si staccano altri suoni discordanti, imprevisi. Sbatte una porta, dove? corre qualcuno per le scale, s'ode un grido soffocato. Passano dei lunghi minuti d'attesa. Un fischio lungo e acuto risuona, forse da una finestra della torre. Risponde un altro fischio, dal basso. Poi, silenzio. C'è una storia che lega un rumore all'altro? Non puoi fare a meno di cercare un senso, che forse si nasconde non nei singoli rumori isolati ma in mezzo, nelle pause che li separano. E se c'è una storia, è una storia che ti riguarda? Un seguito di conseguenze che finirà per coinvolgerti? O si tratta solo di d'un episodio indifferente dei tanti che compongono la vita quotidiana di un palazzo? (CALVINO, 2017, 79)

crítica (VERSIENTI, 2017), um filme sobre a “educação sentimental”, sobre a transmissão da memória, das experiências dos corpos e dos desejos de uma geração para outra, em um contexto diaspórico, marcado por contínuos trânsitos, geográficos, culturais e também linguísticos. Trânsitos que envolvem também gerações diferentes, em um contexto de mudança, como foi a Fatoumata e a avó dela:

Estávamos à segunda vaca, minha avó amarrava as pernas, eu começava a abanar as moscas, até que comecei a sofrer com a temperatura e as moscas e... já estava realmente cansada. Minha avó disse: “aguenta só mais um pouquinho, a seguir dou-te leite, eu sei que estás com fome. [...] Já falta pouco, espera só mais um bocadinho. Para termos um iogurte ou o leite temos que ter paciência, vontade, se esforçar para o trabalho. Só assim teremos aquilo que é bom pela manhã. Eu disse: “avó já vamos pela quinta vaca e tu realmente não podes fazer este trabalho sozinha, tens que ter alguém para ajudar-te, assim torna-se mais rápido, e também podes ir para casa mais cedo”. E a avó disse: “sim mas ninguém quer mais fazer esse trabalho. As jovens raparigas que estão lá não querem mais fazer isso”. E eu disse: “pois é verdade, realmente é um trabalho duro”. E minha avó disse, “o que é que tem, só chateia quem não sabe [...] e se realmente há vontade é mais fácil, se não há vontade, não é fácil. Se te habituares, e esforçares a aprenderes a fazer, é isso que irás passar a fazer na tua vida”. Eu disse: “ah avó, não me peças isso a Deus, eu não quero esse tipo de vida, eu gostaria fazer outras coisas diferentes, e te venho visitar [...]. Eu prefiro estar em outro sítio a fazer algo melhor e sentirmos saudades uma da outra e vir visitá-la, telefonar-lhe pelo telefone, mandar-lhe alguma carta e vir sempre que posso é isso que eu quero que tu peças a Deus, que eu tenha uma vida melhor” (*Terceiro andar*, transcrição do autor)

Enquanto Fatoumata conta a sua história pessoal em fula, narrando das conversas que teve em família antes de decidir procurar uma outra vida, Aissato traduz em português. A câmera demora-se no rosto de Fatoumata, contando. A palavra ganha assim uma relevância particular, pois essa transmissão – como o próprio filme nos lembra, do latim *transmissione*, sexo feminino, 1. ato ou efeito de transmitir-se; 2. transferência de coisas – passa justamente pelo diálogo, pelas palavras e pelas suas traduções em diferentes idiomas.

De fato, como a instalação, também o documentário se abre com uma referência intertextual proveniente do âmbito literário, com Aissato lendo o poema “Na kal lingu que n na skirbi” de Odete Semedo:

Na Kal lingu Ke n na Skirbi
 Na diklarasons di amor?
 Na kal lingu Ke n na kanta
 Storias Ke n Kontado?
 Na Kal lingu Ke n na skirbi

Pan n Konta fasañas di mindjeris
 Ku omis di ña tchon?
 Kuma Ke n na papia di no omis garandi
 Di no pasadas ku no kantigas?
 Pa n kontal na kriol?
 Na kriol ke n na kontal!
 Ma kal sinal ke n na disa
 Netus di no djorson?
 O n na tem ku papia
 Na e lingu lusu
 Ami ku ka sibi
 Nin n ka tem kin ke na oiain
 Ma si i bin sedu sin
 N na tem palabra di pasa
 Erderus di no djorson
 Ma kil ke n tem pa konta
 N na girtal na kriol
 Pa rekadu pasa di boka pa boka
 Tok i tchiga si distinu
 Na rekadu n na disal tambi
 Na n fodja
 N e lingu di djinti
 E lingu ke n ka ntindi
 Pa no netus ku no herderus bin sibi
 Kin ke no sedu ba
 Anos... mindjeris ku omis d è tchon
 Ke firmanta no stória ⁴⁸ (SEMEDO, 1996, 10/13)

Em *Terceiro Andar*, não há, não pode ser identificada, de fato, uma língua padrão: o fula, o crioulo da Guiné, o inglês, o português, o italiano alternam-se e a tradução – frequentemente operada por Aissato, que domina vários idiomas tendo sido criada na Europa, no interior de uma família guineense – ganha uma relevância particular, pois é através dela que as transmissões que guiam o filme alcançam também o espectador. Num movimento duplo constante entre transmissão e tradução, verdadeiro *leitmotiv* do filme.

Apesar de ser um documentário que tem como foco exclusivo o universo feminino, Luciana Fina constrói sua investigação cinematográfica do encontro, não a partir de um possível comum dado a priori, dentro do qual faz coexistir

⁴⁸ Em que língua escrever/ As declarações de amor/ Em que língua cantar/ As histórias que ouvi contar?/ Em que língua escrever/ Contando os feitos das mulheres/ E dos homens do meu chão?/ Como falar dos velhos/ Das passadas e cantigas?/ Falarei em crioulo?/ Falarei em crioulo!/ Mas que sinais deixar/ Aos netos deste século?/ Ou terei que falar/ Nesta língua lusa/ E eu sem arte/ nem musa/ Mas assim terei/ palavras para deixar/ Aos herdeiros do nosso século/ Em crioulo gritarei/ A minha mensagem/ Que de boca em boca/ Fará a sua viagem/ Deixarei o recado/ Num pergaminho/ Nesta língua lusa/ Que mal entendo/ E ao longo dos séculos/ No caminho da vida/ Os netos e herdeiros/ Saberão quem fomos” (Tradução de Odete Semedo)

idilicamente as alteridades, mas a partir justamente das divergências, das incongruências entre as vivências de mulheres que, por causa da geografia e da idade, estão marcadas pela diferença.

É através da experiência do Outro, da transmissão dessa experiência pela oralidade, por palavras momentaneamente incompreensíveis, e do desamparo que tal movimento constante provoca no espectador que não domina todos os idiomas, que se vislumbra a possibilidade de pensar, de edificar um comum compartilhável.

A violência de uma língua imposta pela dominação colonial histórica e pela experiência da desterritorialização, do ser estrangeiro em terra alheia – condição a qual pertencem todas as mulheres do filme, incluindo a própria diretora – cede o lugar ao potencial expressivo do plurilinguismo, sem que haja, com isso, qualquer impossibilidade comunicativa. A tradução torna-se, desta forma, lugar de encontro e é nesse movimento de deixar florescerem afetos em comum, como a esperança e o desejo que o filme expressa a sua maior carga política.

Nesse sentido, parece necessário pensar o edifício – isto é, a construção cinematográfica do espaço do prédio – em contraste com o espaço exterior da cidade de Lisboa. Contraste marcado cinematograficamente pela diretora através das frequentes contraposições entre imagens de interiores (os quartos do apartamento, as escadas, as áreas em comum – Fig. 11; Fig. 12) e do mundo afora, representado por panorâmicas dos tetos de Lisboa vistos através de janelas e portas.

Além disso, a colocação geográfica específica, que aparece logo no início do filme: “Lisboa, Bairro das Colónias” (Fig. 13) também aponta para a necessidade de compreender esse contraste entre interior e exterior do edifício. Como para *Praça Paris*, interrogar as ligações que as duas diretoras constroem e estabelecem com o espaço da cidade – através da relação entre Camila e a praça, Glória e o Morro da Providência, no filme de Lucia Murat, e o vínculo entre o espaço do prédio e o Bairro em volta, em Luciana Fina – impõe-se como

estratégia significativa para pensar as persistências de certas dinâmicas características do passado colonial e escravista na contemporaneidade urbana.

Fig. 11 – Panorâmica



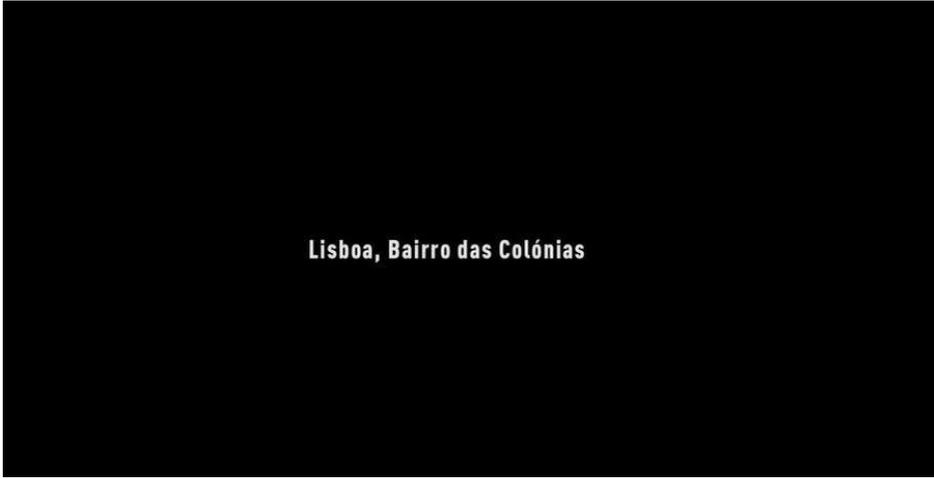
Fonte: *Terceiro andar.*

Fig. 12 – Panorâmica



Fonte: *Terceiro andar.*

Fig. 13– *Incipit*



Lisboa, Bairro das Colónias

Fonte: *Terceiro andar*.

O Bairro das Colónias, situado no centro de Lisboa, entre a Avenida Almirante Reis e o Miradouro do Monte Agudo, é um bairro em estilo Déco, composto por 500 edifícios distribuídos por nove ruas e uma praça⁴⁹. Cada uma das nove ruas tem o nome de uma das então colónias portuguesas, pois o bairro foi construído na década de 1930, com o intuito de celebrar a vastidão do Império Ultramarino, e de glorificar a nação através das “suas” conquistas e do “seu” disperso território. Embora o projeto pareça ser anterior ao Estado Novo— no dia 7 de março de 1923, o *Diário de Notícias* publica um artigo com o título: “Está sendo construído o Bairro das Colónias” –, o bairro responde de fato às mesmas lógicas que transformaram, entre as décadas de 30 e 40, Belém num espaço de “sinalização pública da identidade nacional portuguesa” (PERALTA, 2013, 372), retomando as palavras de Elsa Peralta no seu estudo “A composição de um complexo de memória: o caso de Belém, Lisboa”. Sempre de acordo com a autora, é importante lembrar que:

As paisagens urbanas europeias são paisagens saturadas de produtos da memória coletiva: sítios patrimoniais, museus, placas comemorativas, lugares monumentais. Lugar-fétiche da modernidade, a cidade torna-se um espaço retrospectivamente definido com base nas ideologias sacralizadas dos passados regionais ou nacionais, enquanto, simultaneamente, se presentifica como o lugar de *avant-garde* do processo científico e tecnológico, da indústria e do consumo. Aí são criadas formas materiais e técnicas de oficialização de uma memória

⁴⁹ A rua de Angola, situada ao lado da estação do metrô Anjos e sobre a Avenida Almirante Reis até a Praça das Nações, aos pés do Miradouro do Monte Agudo. Aos seus lados distribuem-se, de forma geométrica, a rua do Zaire, Rua de Moçambique e rua da Guiné. A praça das Nações é alcançada pelas rua da Ilha de São Tomé, rua da Ilha do Príncipe, rua de Cabo Verde, rua de Timor, e Rua de Macau.

coletiva, desenhadas para simbolizar a unidade nacional e para legitimar o controlo administrativo do Estado, bem como a sua inserção no sistema-mundo capitalista. (PERALTA, 2013, 362)

É no bairro das Colónias que em 1975 chega o pai de Aissato, Manso, e vinte anos depois Fatoumata. Como numerosos africanos que abandonaram o continente logo depois das independências, também Manso e Fatoumata se estabeleceram numa das zonas “marginais” do centro da cidade – a que vai da Praça da Figueira até o próprio Bairro das Colónias, passando por locais multiculturais por tradição, como a Mouraria, a praça do Martim Moniz e Intendente.

De acordo com Miguel Vale de Almeida, no artigo “Comentário”, publicado na coletânea *Portugal não é um país pequeno: contar o império na pós-colonialidade*, organizada por Manuela Ribeiro Sanches:

quando os africanos pós-coloniais migraram para Portugal, migraram para ocupar posições de classe que lhes retiram toda e qualquer mais-valia enquanto exóticos localizados. Ocupam agora as margens do centro, nas relações de produção, como na geografia social. Dos indígenas coloniais preservam (é-lhes preservado) o trabalho compulsório”; como o são as ‘raízes’ da sua indigeneidade, sob a forma de expressões culturais diferenciadoras. A indigeneidade, agora glosada como nacionalidade, aquilo que os torna em estrangeiros, é o que lhes veda o acesso à cidadania. O que se lhes exige como saída é a *assimilação*, agora glosada como integração. (ALMEIDA, 2006, p. 367)

Essa área urbana lisboeta continua até hoje hospedando e recebendo uma população diaspórica, que chega em Portugal pelas rotas e dinâmicas das migrações globais, e que vai ocupar os mesmos espaços geográficos dos imigrantes das ex-colónias. Acompanhando os fluxos das migrações globais, tais bairros “periféricos” do centro de Lisboa receberam, ao longo do século XX, imigrantes provenientes de todos os cantos do mundo, influenciando também o imaginário coletivo: “a etnização crescente tornou-se parte não apenas da sua composição social como também das percepções que dela têm os cidadãos de Lisboa e os seus visitantes (OLIVEIRA, 2013, 572).

No entanto, é necessário lembrar que o bairro da Mouraria, que se insere no coração desse eixo espacial que vai de Praça da Figueira até os Bairro das Colónias, foi sempre abrigo de populações deslocadas, pois além de ter sido

designado, ainda em 1147, com o nome de Mouraria, justamente por ser, na época, um *ghetto* árabe e muçulmano, foi também o lugar onde se estabeleceu grande parte da população rural de Portugal, que se mudava para a capital à procura de melhores condições econômicas e de ascensão social.

Ao longo dos séculos, a expansão dos fluxos migratórios em escala global fizeram com que também os bairros adjacentes se tornassem profundamente multiculturais, abrangendo uma população proveniente de todos os cantos do mundo. Como relata Jorge Macaísta Malheiros em *Imigrantes na região de Lisboa: os anos da mudança* (1997), em um primeiro momento, essa área do centro histórico lisboeta recebeu populações oriundas do subcontinente indiano, aos quais se seguiram os africanos e, nas últimas décadas do século XX, chineses, eslavos, brasileiros e bangladeshianos (MALHEIROS, 1997).

Em seu artigo “Um lugar estrutural? Legados coloniais e migrações globais numa rua em Lisboa” (2013), José Mapril analisa as mudanças tanto na geografia urbana quanto na social que atingiram os bairros adjacentes à Mouraria, a partir do estudo de uma das principais artérias que cruza tais bairros: a Rua do Benfornoso, uma rua que liga a Praça do Martim Moniz ao Largo do Intendente, conjugando-se, na outra extremidade do largo, com a Rua dos Anjos.

O autor sublinha como, desde 1900, essa área da cidade sofreu com numerosos e inacabados processos de renovação urbanística. Como no caso do centro do Rio de Janeiro, também no outro lado do Atlântico as medidas propostas pela Câmara Municipal de Lisboa, além de visar uma alteração das dinâmicas sociais e culturais existentes, “procuravam também higienizar e embelezar uma zona cuja imagem tinha sido construída ao longo de décadas como “problemática e ameaçadora em relação aos valores normativos da classe dominante” (MAPRIL, 2013, 511). O paradigma da salubridade moldou, de fato, uma primeira fase de intervenção “higienizadora” operada ainda durante o Estado Novo como parte de um “projeto mais vasto de «urbanismo civilizador» como forma de domesticar um bairro popular impondo-lhe um ordenamento urbano à imagem da estética de Le Corbusier” (OLIVEIRA, 2013, p.577).

Consequência direta das tantas demolições – que chegaram a atingir, em 1949, também o Mercado Central de Lisboa, antigamente situado na Praça da Figueira – e da falta de investimentos posteriores, foi a contínua desvalorização financeira do bairro, a qual veio a se somar à marginalização econômica da Av. Almirante Reis em relação aos outros centros tradicionais de comércio da cidade, como Av. da Liberdade, Av. Fontes Pereira de Melo e Av. da República (MAPRIL, 2013). É nesse contexto que o eixo urbano em análise, historicamente ocupado por uma população diaspórica, assistiu à progressiva implantação de pequenos comércios como quiosques e lojinhas de revenda, geridos por imigrantes provenientes principalmente da Ásia e da África. Os primeiros, em maioria indianos e chineses, passaram a vender sobretudo brinquedos, bijuterias e mobiliário, enquanto os segundos, frequentemente oriundos de Angola, Guiné-Bissau e Senegal, concentraram os seus negócios na área da música, da alimentação e da restauração. De acordo com José Mapril:

Uma parte das migrações contemporâneas que chegaram a Portugal através de processos relacionados com as dinâmicas globais das migrações parece ter vindo a ocupar o mesmo lugar, também estrutural, anteriormente ocupado por migrantes oriundos de contextos coloniais portugueses. Neste sentido, parece-me pertinente sugerir que existem evidentes continuidades entre legados coloniais, o lugar de determinados segmentos da imigração e a produção de margens na sociedade portuguesa contemporânea. (2013, 506)

Mais recentemente, tal diversidade cultural concentrada numa das áreas mais centrais da capital lusitana motivou, a partir do ano de 2010, a implementação de uma série de reformas, atividades e eventos por parte da Câmara Municipal de Lisboa, com o apoio do empreendedorismo privado. Como sugere Nuno Oliveira em “Lisboa Redescobre-se: a governança da diversidade na cidade pós-colonial”(2013), das intervenções realizadas podem ser destacados os seguintes elementos:

Preparação do território para a alocação de indústrias da cultura ou ligadas à produção criativa acompanhada de uma forte aposta em atividades culturais com a ocupação do espaço público; atração de *gentrifier* como forma de recomposição do tecido social do bairro; turismo criativo e busca da autenticidade; e finalmente, a interculturalidade endógena ao bairro como fator de atração tantos de turistas como de potenciais “*diversity seekers*”. (OLIVEIRA, 2013, p. 582)

A “gestão da diferença”, operada pelo poder em áreas urbanas tradicionalmente estigmatizada, com a “exotização” do Outro e a construção de um *branding* lisboeta cujo *leitmotiv* é a diversidade, reproduz justamente a reificação do Outro que marcou a modernidade colonial. Ao aniquilamento ou à escravização do Outro operada pelo colonialismo, substitui-se hoje a patrimonialização, a estetização e a exploração da imagem que as presenças “exóticas” oferecem à cidade. Cidade que pretende ser a “encruzilhada de mundos”, nome de um gabinete da Câmara Municipal de Lisboa – *Gabinete Lisboa Encruzilhada de Mundos* (GLEM), responsável pela organização de festivais de caráter multicultural. No entanto, apesar de ter sido camuflado pela retórica da revitalização e da renovação da área urbana, esse processo de constante glamourização da diferença trouxe consigo a violência intrínseca às “modernizações”. O destino das pequenas atividades comerciais situadas no Martim Moniz, tradicionalmente geridas por populações migrantes aparece como simbólico da atuação do poder:

Dos 44 quiosques outrora existentes no final da década de 1990, nenhum sobreviveu e os novos espaços comerciais foram concessionados a projetos diferenciados de restauração com a condição de cada um representar uma nação em particular, seguindo desta maneira o «imperativo do aproveitamento» [...]. Estas iniciativas configuram a materialização do *ethnic chic*, ou seja, o étnico comercializável: lojas como a *Embaú*, *Brazilian wearstore*, substituem os velhos quiosques onde comercializavam imigrantes residentes na Mouraria. (OLIVEIRA, 587)

A própria narrativa construída pela Câmara Municipal de Lisboa é por si significativa. Os nomes dos locais, renovados pelas ações em conjunto do poder público e do setor privado, assim como os dos eventos, apontam de novo para a mesma retórica das viagens, das descobertas e do encontro pacífico entre alteridades. Sem nenhuma referência às violências e aos conflitos subjacentes ao “multiculturalismo lisboeta” e à estigmatização social da área urbana que vai da Praça da Figueira até o Bairro das Colónias, o espectro do lusotropicalismo volta a habitar o imaginário português e a imagem de si que Portugal quer vender, literalmente, para o resto da Europa.

A atração dos chamados *gentrifiers* marginais, ou seja, de uma população “em média jovem, proveniente da classe média e média-baixa com profissões ligadas à economia simbólica ou social cujo *ethos* conforma-se a um certo

cosmopolitismo pós-moderno” (OLIVEIRA, 2013, 588), corresponde efetivamente à expulsão de parte da população que ali reside, tanto no que diz respeito à área do comércio e do trabalho, quanto à da moradia, já que após as intervenções do poder tais bairros tornaram-se inacessíveis para grupos – de origem estrangeira, mas não apenas – economicamente mais fracos. De acordo com Nuno Oliveira, “o cosmopolitismo que ali se pretende fomentar é assim, em larga medida, um cosmopolitismo educado, ou seja, é a classe média e média-alta que participa deste cosmopolitismo”(OLIVEIRA, 2013, 589).

Relevante, nesse sentido, é investigar as estratégias através das quais tentaram incrementar os investimentos tanto dos chamados *gentrifiers* marginais, quanto da classe média. No artigo mencionado, Nuno Oliveira traz como exemplo dessa tentativa de aproximar a classe média ao bairro o *Festival Todos-Caminhada de Culturas*, evento associado ao citado Gabinete da CML chamado *Lisboa, encruzilhada de mundos*. O objetivo do festival era convidar “todos” a conhecer e a visitar a Mouraria e os bairros ao seu redor. A interagir com a população que ali reside. Através da dimensão da experiência do conviver juntos, pretendia-se estabelecer laços de empatia entre os visitantes e os moradores do bairro:

os fotógrafos tiraram fotografias que juntavam pessoas do bairro com os imigrantes, em registo de relato de família, posteriormente colocadas em locais visíveis tais como as balastradas de janelas, portas e paredes exteriores ou outdoors publicitários na Praça do Martim Moniz. A mensagem subjacente é a do “ama o teu vizinho como a ti próprio” no pressuposto da construção necessária de um contexto cultural comunitário onde relações de interconhecimento fortaleçam os laços sociais (OLIVEIRA, 2013, 584)

O intuito era claramente o de combater, através da empatia, o medo daquilo que de fato era desconhecido e que tinha conotações negativa relacionadas à violência e à “insalubridade”, após ter sido secularmente estigmatizado. Apesar das enormes divergências no que diz respeito às próprias estratégias para combater o medo, como no caso da instalação das UPPs no Rio de Janeiro, as dinâmicas respondiam à urgência de deixar florescer a ideia de segurança para despertar o desejo de querer estar no lugar, querer morar, querer trabalhar e investir ali. O resultado foi o conseqüente afastamento dos antigos moradores do bairro – com os quais se pretendia, supostamente, conviver e compartilhar o

espaço – e a sua substituição por uma classe média que apostasse no cosmopolitismo do lugar sem ser, obrigatoriamente, cosmopolita.

É perante essas dinâmicas de intervenção urbana, que visam domesticar as diferenças com o intuito de produzir mais-valia – a capital produzindo o capital, retomando a ambiguidade semântica da palavra capital proposta por Jacques Derrida no seu ensaio *O outro cabo* (1995) –, que a experimentação fílmica de Luciana Fina ganha relevância política.

A oposição entre o espaço do prédio e o espaço público, o dos bairros em volta, aponta para uma proposta antagônica na relação com as diferenças, pois é a partir da experiência do Outro, do corpo subalternizado de mulheres negras e muçulmanas, que surge a reflexão, a “educação sentimental” proposta por *Terceiro andar*. Tal aproximação, diferente da promovida pelo poder municipal em Lisboa, não visa, portanto, vencer o medo, mas construir um espaço – no caso do filme, o espaço doméstico que representa justamente o fato de compartilhar uma certa intimidade – onde, através do encontro, seja possível ter a experiência do Outro.

O espaço do apartamento, por remeter diretamente à intimidade do habitar constrói-se como o lugar da convivência, do conhecimento do Outro no convívio cotidiano. Não há distanciamentos, é justamente a proximidade que o documentário trabalha e explora. Os frequentes primeiros planos (Fig. 14) (Fig. 15), alternados às imagens dos interiores domésticos, com a câmera a adiar-se sobre os rostos ora de Fatoumata ora de Aissato, pretendem justamente instaurar a proximidade.

Fig. 14, 15: Primeiro plano, Fatoumata e Aissato



Fonte: *Terceiro Andar*

Nas memórias de Fatoumata, nos relatos da sua juventude passada na Guiné Bissau, do seu casamento tradicional, dos desejos e das esperanças que acompanharam o fluir da sua vida em trânsito entre geografias e universos culturais, o filme transmite e traduz dinâmicas e afetos calados pela retórica oficial das intervenções públicas no espaço urbano. Nas incertezas e nas inseguranças que acompanham Aissato no gesto de escrever uma vídeo-carta de amor para o seu namorado distante, interroga-se justamente a distância, o elo da tradição em mulheres deslocadas e o estar longe como condição marcante de uma Europa nova e jovem, por ser composta por novos e jovens afro-europeus. Simbólicas, nesse sentido, são também as cenas que acompanham a celebração do nascimento de Abdulai dentro da comunidade guineense, cenas filmadas no apartamento dez anos antes da estreia do documentário, como informado pela diretora na sinopse da instalação.

A película tem, de fato dois eixos narrativos através dos quais Luciana Fina costura as suas investigações fílmicas: a experiência e as memórias de Fatoumata e da sua vida em trânsito entre universos culturais distintos, e as interrogações sobre o amor da adolescente Aissato, envolvida num relacionamento a distância.

Desejos, esperanças, nostalgias e amores, transmitidos numa pluralidade de idiomas que, através da tradução, unem o falante e o ouvinte mantendo, ao mesmo tempo, as potencialidades expressivas da oralidade, impõem-se como afetos políticos, pois sustentam a construção de uma comunidade não hegemônica, onde as alteridades possam manter a própria subjetividade, contra os diferentes mecanismos de reificação do corpo do Outro que, em diferentes etapas e através de diversas estratégias, marcaram as relações conflituosas entre Portugal e o espaço ultramarino.

Como sugere Derrida, em “O outro Cabo”, ao refletir sobre os desafios de uma possível identidade cultural para Europa:

Se é preciso vigiar para que a hegemonia centralizadora (a capital) não se reconstrua, não basta, para tanto, multiplicar as fronteiras, isto é, as marchas e as margens; é preciso não cultivar por si mesmo as diferenças minoritárias, os

idioletos intraduzíveis, os antagonismos nacionais, os chauvinismos do idioma. (DERRIDA, 1995, 113)

Fazer experiência do Outro a partir da diversidade de uma outra vivência, de uma outra memória, de uma constituição de afetos políticos, como a esperança e o desejo, de uma outra língua que não seja a arrogância de um idioma imposto, significa justamente derrubar a hegemonia centralizadora da capital – o egocentrismo, ou eurocentrismo ou lusocentrismo destrutor –, e com ela o discurso institucional que através do espaço urbano pretende construir e fazer reviver uma memória pacificadora, funcional para os interesses do capital. E significa também aprender a pensar a cidade a partir das experiências dos corpos subalternizados pela modernidade ocidental e pelo mercado global,

para marcar que o nosso corpo, como corpo dito próprio, «nosso corpo», o nosso corpo sexuado ou dividido pela diferença sexual, permanece um dos lugares incontornáveis do problema: por ele passa a questão da língua, do idioma e do Cabo (DERRIDA, 1995, 123).

Longe dos holofotes que iluminam o turismo massivo que nos últimos anos inundou as ruas de Lisboa, redesenhando a geografia urbana, e os festivais internacionais que fazem reviver discursos lusotropicalistas, *Terceiro andar* oferece ao espectador a possibilidade de pensar um comum não hegemônico, que passe justamente pela língua, pelo idioma e pelas experiências do corpo de mulheres negras.

Terceiro Andar e Praça Paris, além de serem filmes dirigidos por mulheres e protagonizados por personagens femininas, permitem, de fato, uma abordagem que evidencia as eloquentes convergências entre as duas obras, principalmente no que diz respeito à ligação que estas estabelecem com o espaço urbano e com as próprias dinâmicas urbanas. Tanto Lisboa quanto o Rio de Janeiro contemporâneos são lugares marcados pela persistência das lógicas coloniais e escravistas, que se inscrevem na relação conflitual entre os corpos e as geografias da cidade.

No entanto, e apesar dessas relevantes convergências, as obras operam movimentos antagônicos. Se *Terceiro Andar* aposta justamente na construção da proximidade através do compartilhamento do espaço doméstico, do habitar juntos

como maneira de fazer experiência do Outro, *Praça Paris* encena o incontornável distanciamento produzido pelo racismo na vivência de um cotidiano em conflito.

Escrever para além das trevas: considerações finais

*Apesar de você
 Amanhã há de ser outro dia
 Ainda pago pra ver
 O jardim florescer
 Qual você não queria
 Você vai se amargar
 Vendo o dia raiar
 Sem lhe pedir licença
 E eu vou morrer de rir
 E esse dia há de vir
 antes do que você pensa
 Apesar de você*

(Apesar de você, Chico Buarque)

As reflexões aqui reunidas são resultado de um longo trabalho de quatro anos de pesquisa, desenvolvido no âmbito do doutorado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. A partir da análise de obras literárias e cinematográficas produzidas na área atlântica da língua portuguesa, *Cidade em trânsito: conflito, poder e violência no espaço atlântico da língua portuguesa* investiga as persistências coloniais na contemporaneidade urbana, evidenciando as dinâmicas endocoloniais através das quais os mecanismos de dominação e sujeição se inscrevem e moldam o espaço das metrópoles. Espaço, por sua vez, fragmentado, dividido em verdadeiros territórios de exceção dentro dos quais se assiste à constante supressão de qualquer direito de cidadania.

Em março de 2015, mês e ano da minha chegada ao Brasil, quando efetivamente começou esse percurso, vivia-se no país uma situação antagônica, em muitos aspectos, em relação à atual. Talvez, a posteriori, fosse possível entrever os sintomas preliminares da doença que pouco menos de quatro anos mais tarde, como uma metástase, iria se espalhar pelo país. No entanto, para o meu olhar estrangeiro, assim como para alguns amigos e colegas, os golpes foram inesperados.

Em outubro de 2018, num momento fulcral da escrita desse texto, o exímio representante da visão de mundo do homem mediano, do homem desprovido de qualquer qualidade, do sujeito que resume a complexidade e a pluralidade do mundo à banal contraposição entre certo e errado – onde o certo é sempre pensado a partir do gesto narcisista de não querer ver nada para além de si –, do indivíduo que impõe a sua visão de realidade através da força, pois não tem qualquer capacidade de argumentação e nenhuma sensibilidade para além dos seus primordiais instintos, este sujeito banal tornou-se presidente do país.

De repente, em outubro do ano passado, no exato momento em que estas páginas começam a ganhar corpo, a existir depois de um longo percurso de leituras e pesquisas, o trabalho tornou-se subitamente obsoleto – ou pelo menos foi esta a sensação ao olhar para as páginas de *Cidades em trânsito* enquanto a rua, naquele 28 de outubro de 2018, soltava os fogos da vitória.

Perguntava-me o porquê investigar e expor as persistências coloniais e escravistas sobre as quais assenta o mundo urbano, escondidas atrás da retórica democrática e do Estado de Direito, quando o próprio poder passou a ostentar tal continuidade como um troféu. Interrogava-me sobre qual a relevância de investigar as violências e o trabalho da morte subjacente ao exercício do poder quando as figuras do governo legitimado pelo vulnerável processo democrático brasileiro prometiam expandir a violência homicida direcionada contra a parte mais exposta da população. Estar em guerra pelo fim exclusivo de fazer a guerra.

Muito além destas considerações, estas páginas que passavam a existir, embora ainda repletas de imprecisão, tornaram-se obsoletas também porque, no Brasil, foi o próprio conhecimento que passou a ser obsoleto. Porque a leitura de inúmeros estudos e o contato direto com excelsos profissionais do conhecimento passaram a ser considerados mera doutrinação ideológica, enquanto por outro lado a opinião mais vulgar divulgada nas redes sociais conseguiria dar conta, com a rapidez da internet, de processos e dinâmicas complexas.

Nesse mundo distópico, as únicas armas de que pretendo dispor, a sensibilidade e o conhecimento, tornaram-se golpes ao vento, tão inúteis quanto um poema lido sem ênfase num idioma desconhecido.

Enquanto assistia à cavalgada triunfal da barbárie, não pude evitar pensar que meses antes, no princípio deste 2018 de odisseia, no outro lado do globo, a irresponsabilidade política italiana tinha permitido aquilo que o voto popular, por sua vez, tinha esconjurado, entregando as chaves do governo ao homem mediano estilo *pizza e mandolino*. De fato, assim como no Brasil e na Itália, a metástase tinha-se expandido por vários cantos do mundo afora.

No entanto, enquanto tentava metabolizar os golpes desse ano infausto que se apressava a terminar, outras perspectivas surgiam no horizonte. Perspectivas segundo as quais a ascensão do homem mediano nada mais seria do que a reação ilógica de quem não tem discernimento suficiente para enxergar que a mudança já está acontecendo e que não há possibilidade de recuar. Que essa mudança acontecerá sem lhe pedir licença, pois não precisa da sua autorização e recusa justamente a sua autoridade. A multidão já se levantou e não há barragem capaz de conter a pluralidade de seus corpos.

No âmbito acadêmico, pensando nos desenvolvimentos futuros das pesquisas, as trevas de hoje deixarão em herança a necessidade de radicalizar o embate, de abrir mão das possíveis negociações com a tradição canônica quando esta perpetua certas hierarquias entre saberes. De deixar definitivamente de lado perspectivas que pretendem pensar as produções artísticas e culturais enclausuradas dentro dos espaços nacionais, pois muitas vezes elas assentam na construção de sistemas fechados, baseados em visões de identidades essencialistas – visões compartilhadas pela recente onda de pseudo-nacionalismos de fachada.

Retomando a provocação do coletivo de arquitetos radicais Superstudio:

Se o design é apenas uma ferramenta para induzir o consumo, devemos repudiar o design; se a arquitetura é apenas uma codificação do modelo burguês de propriedade, devemos repudiar a arquitetura; se a arquitetura e o planejamento urbano nada mais são do que a formalização das injustas divisões sociais presentes, devemos repudiar o planejamento urbano e suas cidades... até que o design busque satisfazer as necessidades primárias. Até lá, o design deve desaparecer. Nós podemos viver sem arquitetura⁵⁰ (tradução do autor)

⁵⁰ “se il design è soltanto uno strumento per indurre al consumo, dobbiamo ripudiare il design; se l’architettura è solamente una codifica del modello borghese della proprietà, dobbiamo ripudiare l’architettura; se l’architettura e l’urbanistica non sono altro che la formalizzazione delle ingiuste divisioni sociali presenti, dobbiamo ripudiare l’urbanistica e le sue città... finchè con il design non si punterà a soddisfare le necessità primarie. Fino ad allora, il design deve scomparire. Possiamo vivere senza architettura.” Essas considerações são de Adolfo Natalini, um dos fundadores do

Igualmente, é preciso recusar a noção de cânone quando ele reforça organizações hierárquicas. É preciso rejeitar as perspectivas nacionais quando estas reverberam essencialismos de fundo.

A tal recusa corresponde sempre a uma maior abertura ao Outro. Abertura que passa pela leitura analítica e pelo estudo atento de outras perspectivas epistemológicas, de outros saberes como ferramentas para abordar obras e autores descentrados e deslocados. De acordo com Judith Butler:

Se o ético nos move além da má consciência, é porque esta é, afinal, apenas uma versão negativa do narcisismo e, assim, ainda uma forma de narcisismo. A face do Outro vem a mim de fora e interrompe aquele circuito narcisista. A face do Outro me chama para fora do narcisismo em direção a algo finalmente mais importante. (BUTLER, 2011, 22)

Encerro aqui *Cidade em trânsito: conflito, poder e violência no espaço atlântico da língua portuguesa* com o mesmo fôlego que alimentou esses anos de pesquisas, mas com uma renovada urgência de investigar outros saberes e outras epistemologias no decorrer dos próximos desafios acadêmicos.

Referências bibliográficas

ABRANTES, José Mena. A paz em Angola. In: ABRANTES, José Mena (Org.). **Angola em paz: novos desafios**. Luanda: Edições Maianga, 2005.

ADOLFO, Ricardo. **Maria dos Canos Serrados**. Carnaxide: Objectiva, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **Lo stato d'eccezione**. Milano, Bollati Boringhieri, 2003.

_____ **Homo sacer**. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 2005.

_____ Giorgio. **Stasis: la guerra civile come paradigma politico**. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

AGUALUSA, José Eduardo. **Lisboa cidade de exílios**. O mundo em Lisboa. Lisboa: CML, 1999.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trado dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. São Paulo: Editora 34, 1998.

ALLIEZ, Éric. LAZZARATO, Maurizio. **Guerres et capital**. Paris: Éditions Amsterdam, 2016.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Luanda, Lisboa, Paraíso**. Lisboa: Companhia das letras, 2018.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Comentário. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Portugal não é um país pequeno: contar o império na pós-colonialidade**. Lisboa: Edições Cotovia, 2006. p. 359-367.

ALMEIDA, Lutero pröscholdt. Da providência à Cidade Espelho: a arquitetura e o urbanismo como máquina de desejo da cidade. In: FERNANDES, Ana. ROLNIK, Raquel. **Cidades**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

ARENDT, Hanna. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottmann. São paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTOTELE. **Política**. Trad. R. Laurenti. Roma: Laterza, 2007.

BA, Flavia. Lisbofonia(s) e Lusofobia(s): a interrogação da nação nas margens da língua. In: COSTA, Fernanda Gil. MATA, Inocência (Org.). **Colonial/Post-colonial: writing as memory in literature**. Lisboa: Edições Colibri, 2012. p. 25-33.

BALIBAR, Etienne. Ultimi barbarorum Espinoza: o temor das massas. **Discurso: Revista do departamento de filosofia da USP, São Paulo**, n. 18, p. 7-35, 1990.

_____ WELLERSTEIN, Immanuel. **Race, Nation and Class: Ambiguous Identities**. London/New York: Verso, 1991.

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____ **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BEARZOT, Cinzia. **La polis greca**. Bologna: il Mulino, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

BELLOCCHIO, Piergiorgio. Disperatamente italiano. In: PASOLINI, Pier Paolo. **Saggi sulla politica e sulla società**. Milano: Mondadori, 1999.

BERGER, John. **Entretanto**. Trad. J. Henriques. Lisboa: Antígona, 2018.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

BETTENCOURT, Andrea Carina de Almeida. **Qualificação e reabilitação de áreas urbanas críticas: os musseques de Luanda**. Lisboa, 2011. Dissertação de mestrado – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Técnica de Lisboa.

BOBBIO, Norberto. **Una guerra giusta? Sul conflitto del golfo**. Venezia: Marsilio, 1991.

BORGES, Juliana. **O que é encarceramento em massa?**. Belo horizonte: letramento, 2018.

BRADEKAMP, Horst. **Thomas Hobbes – der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder**. Berlin: Akademie-Verlag, 2003.

- BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea**. n.1. Salvador, 2011. p. 13-33.
- CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____ **Sotto il sole giaguaro**. 2ª Ed. Milano: Mondadori. 2017.
- CAMPOS, Andrelino. **Do quilombo à favela**: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- CANDIDO, Antônio. Dialética da Malandragem: caracterização das Memórias de um sargento de milícias. **Revista do Instituto de estudos brasileiros**, nº 8, São Paulo, 1970. p. 67-89.
- CAPRIGLIONE, Laura. Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil. In: AAVV. **A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 56-60.
- CARDOSO, Ednalva Fernandes. **Delinquência Juvenil na Cidade da Praia (Cabo Verde)**. Lisboa, 2014. Dissertação de mestrado – Escola de Psicologia e Ciências da Vida da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.
- CARVALHO, Wellington Marçal de. A epopeia negativa em Passageiro do fim do dia, de Rubens Figueiredo. **Revista UFMG**, v. 21, n.1. Belo Horizonte, 2014.
- CAVALLETTI, Andrea. **La città biopolitica: mitologie della sicurezza**. Milano: Mondadori, 2005.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- COMPANS, Rose. A cidade contra a favela. **Revista brasileira de estudos urbanos e regionais**. v.9, n.1, 2007. p. 83-99.
- COSTA, Fernanda Gil. MATA, Inocência (Org.). **Colonial/Post-colonial**: writing as memory in literature. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

COSTA, Maria Velho da. **Irene ou o contrato social**. Lisboa: publicações Dom Quixote, 2000.

CUNHA, Eneida Leal. Cenas e cenários da cidade negra. **Semear**, n.3. Rio de Janeiro, 1999. p. 129-138.

_____, Narrar ou morrer: sobre vivências do sistema penitenciário brasileiro. **Semear**, v. 1, n.7, Rio de Janeiro, 2002. p. 209-222.

DARWIN Charles. **The Descent of Man**, and Selection in Relation to Sex. James Moore, Adrian Desmond, Eds. London: Penguin Classics, 2004.

_____. **Evolutionary Writing**. James A. Secord Ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.

DAVIS, Angela. **Mulher, raça e classe**. Trad. H.R. Candiani. São Paulo, Boitempo, 2016

DELEUZE, Gilles. Platão e o simulacro. In; DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 259-271.

DELCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo. **Estudos de literatura brasileira**. N. 26, Brasília, Julho-Dezembro 2005, p. 13-71.

DE PAULA, Patrícia. *Praça Paris* ganha as telas de cinema em longa de Lúcia Murat. **O Globo**. 4 de outubro 2017. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/bairros/praca-paris-ganha-as-telas-de-cinema-em-longa-de-lucia-murat-21907631>. Acesso: 25/03/2019.

DERRIDA, Jacques. **O outro cabo**. Coimbra: A Mar Arte, 1995.

DIDI-HUBERMAN. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Trad. V. Cosa Nova, M. Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DIRLIK, Arif. **The Postcolonial Aura**: third world criticism in the age of global capitalism. Boulder: Westview Press, 1997.

DIWAN, Pietra. **Raça pura**: uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

DOMINGOS, Nuno. A desigualdade como legado da cidade colonial: racismo e reprodução de mão-de-obra em Lourenço Marques. In: DOMINGOS, Nuno;

PEREIRA, Elsa. (Orgs.). **Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 59-113.

DOMINGOS, Nuno. PERALTA, Elsa. A cidade colonial. In: DOMINGOS, Nuno; PEREIRA, Elsa. (Orgs.). **Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2013. p. IX-L.

DOMINGOS, Nuno; PEREIRA, Elsa. (Orgs.). **Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2013.

ENNES, António. O trabalho indígena e o crédito agrícola. In: **Antologia colonial portuguesa 1: política e administração**. Lisboa: Agência geral das colónias, 1946, p. 23-55

EHRENBERG, Victor. **Lo stato dei greci**. Trad. E. Pocar. Firenze: La nuova Italia, 1999.

FALCONI, Jessica. África em Lisboa: representações da cidade pós-colonial. **Cerrados** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura, n. 41. Brasília, 2016. p. 238-250.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAULHABER, Lucas. AZEVEDO, Lena. **SMH 2016: Remoções no Rio de Janeiro olímpico**. Rio de Janeiro: Mórula, 2015.

FERNANDES, Ana. ROLNIK, Raquel. **Cidades**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3ª Ed. São Paulo: Ática, 1979.

FERNANDES, José Manuel. Arquitectura e urbanismo na África Subsaariana: uma leitura. In: MATTOSO, José (Org.). **Património de origem portuguesa no mundo**, África, Mar Vermelho, Golfo Pérsico. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2012. p. 204-216.

FERREIRA, Patrícia Martinho. Quem são estes *lisboetas*? Um retrato da experiência imigrante em Lisboa. **Annual meeting of the Comparative Literature Association (ACLA)**. New York, 2014.

FIGUEIREDO, Rubens. **Passageiro do fim do dia**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FILHO, Alcides Goularti; CHIMBULO, Avelino Euclides da Silva. Política econômica de Angola de 1975 a 2012: a trajetória da mudança de modelos. **RDE**—Revista de desenvolvimento econômico, Salvador, n. 29, dez., p. 92-104, 2014.

FONSECA, Rodrigo. Grace Passô atropela a Première Brasil com sua glória. **Estadão**, 08 de outubro 2017. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/blogs/p-de-pop/grace-passo-atropela-a-premiere-brasil-com-sua-gloria/>. Acesso: 25/03/2019.

FOSTER, Hal. **O retorno do real**: a vanguarda no final do século XX. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

FOUCAULT, Michel. “Aula de 17 de março de 1976”. In: **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285-315.

_____ **Segurança, território, população**. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

_____ **Microfísica do poder**. 8ª Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FREITAS, Manuel de. Da citação como uma das belas artes sobre *Irene ou o contrato social*, de Maria Velho da Costa. **Revista Colóqui/Letras**. 2002. p. 157-159.

GIANNINI, Giorgio. **Vittime dimenticate**: lo sterminio dei disabili, dei rom, degli omosessuali e dei testimoni di Geova. Roma: Stampa alternativa, 2011.

GILROY, Paul. **After empire**: melancholia or convivial culture?. Oxfordshire: Routledge, 2004.

_____ **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira, 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

GINZBURG, Carlo: **Miti, emblemi, spie**: morfologia e storia. Torino: Einaudi, 2000.

GOMES, Renato Cordeiro. A cidade, a literatura e os estudos culturais: do tema ao problema. **Ipotesis**: revista de estudos literários. V.3, N.2, Juiz de Fora: UFJF, 1999, p 19-30.

_____ Modos narrativos e impossibilidade da experiência. **Revista Margens**, v. 1, n.1. Belo Horizonte/Buenos Aires, 2002, p. 90-95.

_____ **Todas as cidades, a cidade**: literatura e experiência urbana. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. **Ciências Sociais hoje** - ANPOCS, São Paulo, 1984. p. 223-244.

HANSEN, Mogens Herman. **An introduction on the ancient greek city-state**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HARVEY, David. **Paris, capital of modernity**. New York: Routledge, 2003.

_____ **La crisi della modernità**. Trad. M. Viezzi. Milano: Il Saggiatore, 2010.

_____ **Cidades rebeldes**. São Paulo: Martin fontes, 2014.

HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade**. A construção do Angola colonial (c. 1872- c. 1926). Lisboa: Centro de história da universidade de Lisboa, 2004.

HENRIQUES, Isabel Castro; VIEIRA, Miguel Pais. Cidades em Angola: construções coloniais e reinvenções africanas. In: DOMINGOS, Nuno; PEREIRA, Elsa. (Orgs.). **Cidade e império**: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 7-59.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991.

HOOKS, bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema. MENDONÇA, Maisa. WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras**. Nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006. p. 188-199.

INÁCIO, Emerson da Cruz. Marginalidade, corpo, subalternidade. Evel Rocha e Marcelino Freire: a margem da margem. **Via Atlântica**, n. 22. São Paulo, 2012. p. 43-54.

INE, Instituto Nacional de Estatística. **Mulheres e Homens em Cabo Verde, Factos e Números**. Disponível em: <http://ine.cv/wp->

[content/uploads/2018/03/mulheres-e-homens-em-cabo-verde-factos-e-numeros-2017.pdf](#). Acesso: 25/03/2019.

JACQUES, Paola Berenstein. Zonas de tensão: em busca de micro-resistências urbanas. In: JACQUES, Paola Berenstein. BRITTO, Fabiana Dultra. **Corpocidade**: debates, ações e articulações. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 106-120.

_____. BRITTO, Fabiana Dultra. **Corpocidade**: debates, ações e articulações. Salvador: EDUFBA, 2010.

JAMESON, Fredric. **Postmodernis, or, the cultural logic of late capitalism**. London: Verso, 1993.

JUNIOR, Cirilo. Instalação de UPP faz preço de imóveis disparar no Rio. **Folha de São Paulo**. 16 de março de 2011. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mercado/me1603201111.htm>. Acesso: 25/03/2019.

KALDOR, Mary. **New and old wars**. Organized violence in a global era. Standford: Standford University Press, 1999.

KEHL, Renato. **Lições de eugenia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1929.

KESSEL, Carlos. **A vitrine e o espelho**: o Rio de Janeiro de Carlos Sampaio. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio/Secretarias de Cultura/Departamento Geral de Informação Cultural/AGCRJ/Divisão de Pesquisa, 2001.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. **Il gattopardo**. Milano: Feltrinelli, 2002.

LEFEBVRE, Henri. **The urban revolution**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

LENIN, Vladimir I. **L'imperialismo fase suprema del capitalismo**. Milano: Lotta Comunista, 2002.

LEOPARDI, Giacomo. A giesta. Trad. L.A. Lindo. **Revista Philologus**, Ano 11, n.33. Rio de Janeiro, 2005. p. 7-26.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos brasileiros de psicologia**. Rio de Janeiro, 2018. p. 20-33.

LIMA, Isabel Pires de. Portugal, cais de chegadas (Identidades em trânsito na imigração portuguesa). In: RIOS, Otávio. **Arquipélagos contínuos**: literaturas plurais. Manaus: UEA Edições, 2011. p. 65-79.

LIMA, Redy Wilson. Delinquência juvenil coletiva na Cidade da Praia: uma abordagem diacrónica. In: PUREZA, José Manuel. ROQUE, Sílvia. CARDOSO, Katia (Orgs). **Jovens e trajetórias de violência**: os casos de Bissau e da Praia. Coimbra: Almedina/CES, 2012.

LINS, Paulo. **Cidade de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LOPES, Antônio Renato Guarino. TÂNGARI Vera Regina. Análise comparativa da transformação e da morfologia da paisagem de dois espaços públicos adjacentes: a Praça Paris e a Esplanada do Monumento aos Mortos da Segunda Guerra Mundial, no bairro da Glória, Rio de Janeiro. **Paisagem E Ambiente**, n. 27. São Paulo, 2010. p. 7-30.

LOPES, Maura Corcini. Inclusão como prática política de governamentalidade. In: LOPES Maura Corcini. HATTGE, Morgana Domênica (Org.). **Inclusão escolar**: conjunto de práticas que governam. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 107-130.

_____. Norma, inclusão e governabilidade neoliberal. In: BRANCO, Guilherme Castelo. VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 283-299.

LUKÁCS, Georg. Narrar ou descrever. In: LUKÁCS, Georg. **Ensaio sobre a literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 43-94.

MACÊDO, Tania. **Luanda, cidade e literatura**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

MACHADO, Fernando. *Praça Paris*: uma reflexão sobre violência e empatia. **Cinematório**. 30 de outubro 2017. Disponível em: <https://www.cinematório.com.br/2017/10/critica-praca-paris-um-reflexao-sobre-violencia-e-empatia-lucia-murat/>. Acesso: 25/03/2019.

MACIEL, Maria Eunice de S. Maciel. **A eugenia no Brasil**. Anos 90, n.11. Porto Alegre, 1999. p. 121- 130.

MALHEIROS, Jorge Macaísta. **Imigrantes na região de Lisboa**. Os anos da mudança. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

MALTHUS, Thomas Robert. **Saggio sul principio di popolazione**. Trad. G. Maggioni. Torino: Einaudi, 1977.

MAPRIL, José. Um lugar estrutural? Legados coloniais e migrações globais numa rua em Lisboa. In: DOMINGOS, Nuno; PEREIRA, Elsa. (Orgs.). **Cidade e império: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 503-525.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, 2006, p. 107-123.

_____ A história global da escravidão atlântica: balanço e perspectivas. **Esbocos**, v. 26. Santa Catarina, 2019, p. 14-41.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MATA, Inocência. Pepetela e as (novas) margens da “nação” angolana. **Veredas**. Revista da associação internacional de lusitanistas, Porto, n.4 , p. 133-145, 2001.

MATA, Inocência. **Ficção e História na Literatura Angolana: o caso de Pepetela**. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

_____ **Crítica da razão negra**. Trad. M. Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

_____ Necropolítica. **Arte & Ensino**. Rio de Janeiro, n. 23, 2016. p. 123-151.

MENA, Fernanda. Um modelo violento e ineficaz de polícia. In: AAVV. **A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 19-27.

MENEZ, Alexsandro R. Civilização *versus* barbárie: a destruição do Morro do Castelo no Rio de Janeiro (1905-1922). **Revista Historiador**. Ano 6, n.6. 2014. p. 69-81.

MENESES, Maria Paula G. O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais. **E-Cadernos CES**, Coimbra, n.7, p. 68-93, 2010.

MONTAURY, Alexandre Baptista Coutinho. Lados de um mundo descoincidente. **Ipotesi**, v.18, n1. Juiz de Fora, 2014. p. 97-106.

MONTEZINHO, Jorge. 35% dos cabo-verdianos são pobres. **Expresso das ilhas**. 27 nov 2016. Disponível em: <https://expressodasilhas.cv/pais/2016/11/27/35-dos-cabo-verdianos-sao-pobres/51046>. Acesso: 25/03/2019.

MOURA, Clóvis. Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo. **Afro-Ásia**, n.14. Salvador, 1983.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. **Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda**: uma interpretação do desenho urbano. São Paulo: Terceira margem, 2006.

NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. Brasília: Senado Federal, 1998.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NEGRI, Antonio; HARTD, Michael. **Império**. Trad. Berilo Varga. 3ª Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

OCP LND. One Revolt Leading to Another. In: OCP LND. **Voices of Resistance from Occupied London #5**: Disorder of the day. London, 2013. p. 60-65. https://issuu.com/occupied_london/docs/ol_5_-_disorder_of_the_day. Acesso: 24/01/2019.

OLIVEIRA, Nuno. Lisboa redescobre-se. A governança da diversidade cultural na cidade pós-colonial. A *scenescape* da Mouraria. In: DOMINGOS, Nuno; PEREIRA, Elsa. (Orgs.). **Cidade e império**: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 557-603.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra** : afetividade e solidão. Salvador: ÉDUFBA, 2013.

PASOLINI, Pier Paolo. **Os jovens infelizes**: antologia de ensaios corsários. Org. M. Laub. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

_____ **Lettere luterane**. Torino: Einaudi, 1991.

_____ **Empirismo eretico**. Milano: Giunti, 2015

PATROCÍNIO, Paulo Roberto Tonani do. Os (não) adaptados: a experiência urbana na obra de Rubens Figueiredo. **Letterature d’America**, Anno XXXXIII, n.145. Roma, 2013. p. 85-103.

_____ . Ler a cidade pela janela do ônibus. **Brasil**, v. 26. Porto Alegre, 2013. p. 27-45.

PECHMAN, Robert. KUSTER, Eliana. Também sem a feliz cidade se vive: um panorama dos encontro e desencontros pelas ruas das cidades contemporâneas. In: JACQUES, Paola Berenstein. BRITTO, Fabiana Dultra. **Corpocidade**: debates, ações e articulações. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 80-106.

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital**: Ensaios de biopolítica. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

_____ . **Estamos em guerra**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

PÉLISSIER, René. **As campanhas Coloniais de Portugal 1844-1941**. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.

PENNA, João Camillo. **Escritos de sobrevivência**. Rio de Janeiro: 7letras, 2013.

PEPETELA. **Predadores**. 8ª Ed. Alfragide: Edições Dom Quixote, 2012.

PERALTA, Elsa. A composição de um complexo de memória: o caso de Belém, Lisboa. In: DOMINGOS, Nuno; PEREIRA, Elsa. (Orgs.). **Cidade e império**: dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2013. P. 361-415.

PEREIRA, Érica Antunes. De “capitães” e “pitboys”: cartografias da marginalidade nas obras *Capitães da areia*, do brasileiro Jorge Amado, e *Marginais*, do Cabo-Verdiano Evel Rocha. **Via Atlântica**, n. 22. São Paulo, 2012. p. 55-69.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Terras indígenas na legislação colonial. **Revista Da Faculdade De Direito**, v. 95. São Paulo, 2000. p. 107-120.

PITANGA, Filippo. Praça Paris: Racismo estrutural e a desconstrução da branquitude. **Almanaque Virtual**. 26 de Abril, 2018. Disponível em <http://almanaquevirtual.com.br/praca-paris/>. Acesso: 25/03/2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. SILVA, Rodrigo Torquato da. Da lógica do favor à lógica do pavor: um ensaio sobre a geografia da violência na cidade do Rio de Janeiro. In: FERNANDES, Ana. ROLNIK, Raquel. **Cidades**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016. p. 69-103.

PUREZA, José Manuel. ROQUE, Sílvia. CARDOSO, Katia (Orgs). **Jovens e trajetórias de violência**: os casos de Bissau e da Praia. Coimbra: Almedina/CES, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RETAMAR, Fernandez. **Caliban and other essays**. Trad. E. Baker. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989.

RIBEIRO, Ana Paula Alves. Multiplas cidades: representações do Rio de Janeiro no cinema e em outros mídia. **Recine** – Revista do Festival Internacional de Cinema de Arquivo, ano 19, n.15. Rio de Janeiro, 2013. p. 125-137.

RIBEIRO, António Pinto. Portugal contemporâneo: entre a pré-modernidade e o cosmopolitismo. In: MARGATO, Isabel. GOMES, Renato Cordeiro (Org). **Literatura/Política/Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro**. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz. Prefácio. In: WACQUANT, Loïc. **Os condenados da cidade**. Trad. João Roberto Martins Filho Rio de Janeiro: Revan, 2001.

RIBEIRO, Paulo Jorge. Cidade de Deus – memória e etnografia em Paulo Lins. **Lugar comum**. n.11, Maio-Agosto 2000. p. 73-93.

_____ Cidade de Deus na zona de contato – Alguns impasses da crítica cultural contemporânea. **Revista de crítica literária latinoamericana**. Ano XXIX, n. 57, Lima-Hanover, 2003, p. 125-139.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira** – Tomo primeiro. Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1888.

ROCHA, Evel. **Marginais**. Praia: Gráfica da Praia, 2010.

_____ ROCHA, Evel. **A literatura, a margem e os marginalizados caboverdianos**. In: Revista Educação e Linguagens, v. 4, n. 7. Campo Murão, 2015. p 9-15.

ROCHA, José Manuel Alves da. **Os limites do crescimento econômico em Angola**: as fronteiras entre o possível e o desejável. Luanda: Editora Nzila, 2009.

RODRIGUES, Cristina Udelsmann. Recomposição social e urbanização em Luanda. **Centro de estudos africanos**, Lisboa, p. 1-26, 2003.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SANTIAGO, Silviano. **Nas malhas das letras**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SANTOS, Darlana. FUX, Jacques. A dramaticidade urbana em Passageiro do fim do dia, de Rubens Figueiredo. **Frontieraz**, n.11. São Paulo, 2013. p. 130-141.

SANTOS, Emanuelle. Entre Prósperos e Calibans: o pós-colonial e a pós-metrópole em Irene ou o contrato social, de Maria Velho da Costa. In: **“Entre dois fins de século”**: estudos de literatura portuguesa. Campinas: Mercado de letras, 2015.

SARLO, Beatriz. **A cidade vista**: mercadorias e cultura urbana. Trad. M. Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SCEGO, Igiaba. BIANCHI, Rino. **Roma negata**: percorsi postcoloniali nella città. Roma: Ediesse, 2014.

SCHMIDTT, Carl. **O conceito do político** – Teoria do partisan. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHØLLHAMMER, Karl Erik. **Cena do Crime: violência e realismo no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SCHWARTZ, Roberto. Uma aventura artística incomum. **Folha de São Paulo**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/9/07/mais!/24.html>. Último acesso 15/12/2016.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. **Entre o ser e o amar**. Bissau: INEP, 1996.

SILVA, Mário Augusto Medeiros. **A Descoberta do Insólito: Literatura Negra e Literatura Periférica no Brasil (1960-2000)**. Campinas, 2011. Tese de Doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

SOARES, Luiz Eduardo. Por que tem sido tão difícil mudar as polícias?. In: AAVV. **A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 27-33.

SONTAG, Susan. **Regarding the pain of others**. London: Penguin Book, 2003.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. São Paulo, 2008. Dissertação de mestrado – PUC-SP.

SPIVAK, Gayatry Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TELO, António, ÁLVARES, Mário (2004). **Armamento do Exército Português, Vol.I – Armamento Ligeiro**. Lisboa: Edições Prefacio, 2004.

THEODORE, Nik, PECK, Jamie, BRENNER, Neil. Neoliberal urbanism: cities and the rule of markets. In: BRIDGE, Gary, WATSON, Sophie. **The city**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011.

TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América (século XVI). **Verba Juris**, v.5, n.5. João Pessoa, 2006, p. 277-320.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. **Tempo** - Revista digital de história da Universidade Federal Fluminense. Vol. 8, Agosto 1999. p. 1-12.

VALLADARES, Lícia do P. **A invenção da favela: do mito de origem a favela.com**, Rio de Janeiro: FGV, 2005.

VELHO, Gilberto. Violência e conflito nas grandes cidades contemporâneas. VII **Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Atos do Congresso, 2004, p. 1-9.

VERSIENTI, Fabrizio. Professione: artista-filmmaker. **Corriere del Mezzogiorno**, Napoli, domenica, 8 gennaio 2017.

VIEGAS, Sílvia Leiria. Urbanization in Luanda: geopolitical framework. In: **Actas**. 15 International planning history society (IPHS) Conference, São Paulo: FAUUSP, 2012. p. 1-20.

WACQUANT, Loïc. **Os condenados da cidade**. Trad. João Roberto Martins Filho Rio de Janeiro: Revan, 2001.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2016**. Homicídios por armas de fogo Brasil. Disponível em: http://flacso.org.br/files/2016/08/Mapa2016_armas_web.pdf. Acesso: 15/12/2016.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WELLERSTEIN, Immanuel. The ideological tension of capitalism: universalism versus racism and sexism. In: BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, Nation and Class: Ambiguous Identities**. London/New York: Verso, 1991. p.29-36.

ZARU, Elia. “Impero” e “imperialismo”. Michael Hardt e Antonio Negri nel dibattito internazionale. **Scienza e politica: per una storia delle dottrine**. v. XXVIII, n. 54. Milano, 2016. p. 147-161.

Referências audiovisuais :

Accattone. Direção: Pier Paolo Pasolini. Itália: 1961, 116’.

Mamma Roma. Direção: Pier Paolo Pasolini. Itália: 1962, 102’.

Lisboetas. Direção: Sérgio Tréfaut. Portugal: 2004, 105’.

Terceiro Andar. Direção: Luciana Fina. Portugal/Itália: 2016, 62’.

Praça Paris. Direção: Lúcia Murat. Brasil/Portugal: 2017, 110’.