

UMA NOVA ECONOMIA (OU A VIDA COMO JOGO)

Flávia Cera

Doutoranda em Literatura - UFSC

Resumo: Este ensaio pretende uma leitura da vida como jogo proposta por Georges Bataille em face aos romances marginais contemporâneos *Cidade de Deus* de Paulo Lins e *Capão Pecado* de Ferréz. Do “Homo Ludens” ao “Homo Sacer” mostraremos como a violência exposta nestes romances propõem a formação de uma nova economia reforçando os laços com a soberania e aprofundando ainda mais a zona de indistinção entre carrasco e vítima, sem esboçar nenhuma fresta para a redenção.

Palavras-chave: Jogo; Violência; Bataille.

Abstract: This paper attempts to confront Georges Bataille’s reading of life as a game with the contemporary “marginal” novels *Cidade de Deus* (Paulo Lins) and *Capão Pecado* (Ferréz). From the “Homo Ludens” to the “Homo sacer”, it pretends to show that the violence exposed in these novels reveal the formation of a new economy, one which reinforces its bonds with sovereignty and deepens even more the zone of in-distinction between executioner and victim, leaving not a single space for redemption.

Key-words: Game; Violence; Bataille.

Cidade de Deus de Paulo Lins e *Capão Pecado* de Ferréz são os romances inaugurais da literatura marginal definida por este como “Aquele que vem da margem. De marginal, mesmo, até de cara que já roubou, que já passou pela vida” (FERRÉZ, 2004, p.2). Ambos os autores abordam a vida nas favelas e tem proximidade com seu objeto: Ferréz mora em Capão Redondo, uma das maiores de São Paulo e Paulo Lins morou em Cidade de Deus favela do Rio de Janeiro. Paulo Lins era bolsista da antropóloga Alba Zaluar que desenvolvia uma pesquisa etnográfica sobre violência urbana na Cidade de Deus. Como não era um “bom” etnógrafo, Zaluar o levou para conhecer Roberto Schwarz, que o estimulou a escrever *Cidade de Deus*. O romance, que tem incontáveis personagens em uma narração rápida e fragmentada, conta a história de uma favela que não nasceu para ser favela, mas que se tornou neo-favela:

Aqui agora uma favela, a neofavela de cimento, armada de becos-bocas, sinistros-silêncios, com gritos-desesperos no correr das vielas e na indecisão das encruzilhadas. Os novos moradores levaram lixo, latas, cães vira-latas, exus e pombagiras em guias intocáveis, dias para se ir à luta, soco antigo para ser descontado, restos de raiva de tiros, noites para velar cadáveres, resquícios de enchentes, biroscas, feiras de quartas-feiras e as de domingos, vermes velhos em barrigas infantis, revólveres, orixás enroscados em pescoços, frango de despacho, samba de enredo e sincopado, jogo do bicho, fome, traição, mortes, Jesus Cristos em cordões arrebitados, forró quente para ser dançado, lamparina de azeite para iluminar o santo, fogareiros, pobreza para querer enriquecer, olhos para nunca ver, nunca dizer, nunca olhos e peito para encarar a vida, despistar a morte, rejuvenescer a raiva, ensanguentar destinos, fazer a guerra e para ser tatuado (LINS, 1998, p.17-18).

Cidade de Deus foi projetada como um conjunto habitacional e foi batizada como Conjunto Habitacional de Jacarepaguá. Nas décadas de 1950 e 1960 colocou-se em prática o Projeto de Remoção das Favelas, do qual fazia parte a implantação de conjuntos habitacionais que foram construídos em áreas distantes do centro da cidade com o intuito de limpar a paisagem, ou “isolar a lepra”, como diria Foucault. Os conjuntos foram projetados arquitetonicamente com linhas retas evitando assim as ruelas. Mas as vielas, os “becos-bocas” foram mais fortes na briga com estas linhas impostas: a indisciplina dos labirintos surgia na Cidade de Deus. Seu nome foi alterado, não se sabe ao certo o motivo. Porém, um episódio revelador nos leva a traçar alguns caminhos; João Antonio em *Testemunho de Cidade de Deus* relata que no

ano de 1970 e, no dia 25 de março, o governador Negrão de Lima resolveu dar uma lição de fé ao povo do conjunto habitacional. Lançou nomes bíblicos às avenidas, ruas, travessas e praças da Cidade de Deus, localizada na XVI Região Administrativa, de Jacarepaguá. Profetas judaicos, maiores e menores, acompanhados de personagens bíblicos e de maravilhas, tipos, forças e obras de Deus começaram a

aparecer substituindo os números frios. Assim, a Avenida 1 passou a se chamar Ezequiel; a Avenida 2 transformou-se em José de Arimatéia; a Rua 1 ganhou o nome de Salomão; a Rua 2 chamou-se Daniel; a Rua 3 passou a ser Moisés; a Rua 5, Ezequias; 6, Elias; 7, Josafá; 8, dos milagres; 9, Salatiel; 10, Josias; 11 Jessé; a Rua 47 chamou-se Zebulom; a 51, Tarso; a 54, Samaria; a Rua 70 foi chamada Judá e a Rua 71 virou Amon. O mesmo com as travessas e as praças. A Travessa 118, por exemplo se tornou Murta; a 119, Pecode; a 121, Purim e a Travessa 125 ganhou o nome de Mênfis (ANTONIO, 1976, p.108).

A instituição das linhas retas, a saída do labirinto: eis a resposta! Cidade de Deus era uma promessa de “cidadania”: “a chance de adquirir uma casa própria e, enfim estabelecer-se funcionava como um chamariz, mas a distância e a precariedade das condições oferecidas levavam muitos a reconsiderar a decisão” (LINS, 1998, p. 33). Mas quem negaria “um pedacinho do céu”? Os nomes de santos vinham oferecer salvação aos “perdidos” do labirinto. Era o embate da Cidade de Deus contra a Babilônia.

Neste contexto é inevitável lembrar da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. Não nos faltam razões para intuir que o nome do conjunto habitacional tenha como fonte de inspiração a obra do santo, uma vez que Agostinho a idealizou sob os preceitos da fé, da lei e da ordem em contraposição à confusão da Babilônia. As duas cidades – explica Agostinho -, a de Deus (Jerusalém) e a dos “homens” (Babilônia), nasceram de dois amores

o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória e quem me exalta a cabeça*. Naquela seus príncipes e as nações avassaladas vêm-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando e os súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em seus potentados, esta diz a seu Deus: *A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza*. Por isso, naquela, seus sábios, que vivem segundo o homem não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou os de ambos e os que chegaram a conhecer Deus *não honraram nem lhe deram graças como a Deus, mas devaneceram-se em seus pensamentos e obscureceu-se-lhes o néscio coração*. *Crendo-se sábios*, quer dizer orgulhosos de sua própria sabedoria, a instancias de sua soberba, *tornaram-se néscios e mudaram a glória de Deus incorruptível em semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes*. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram *e adoravam e serviram a criatura e não o Criador, para sempre bendito*. Nesta, pelo contrário, não há sabedoria humana, mas piedade, que funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera de prêmio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, *com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas* (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 169 -170).

A Cidade de Deus de Santo Agostinho era a promessa de salvação para quem vivesse na fé e na esperança. Já a nossa Cidade de Deus vive em uma zona indeterminada entre a Babilônia, terra dos híbridos, das incertezas, do pecado e a cidade dos santos, dos anjos e dos profetas que o Estado assim “prometia”. Não por acaso, o primeiro capítulo de *Cidade de Deus* de Paulo Lins chama-se “inferninho”: declaração evidente de que não há esperança para os homens que habitam a cidade pagã, cujo fim a ser alcançado, de acordo com Santo Agostinho, é exatamente o inferno. Cidade de Deus manterá seus nomes, mas não será “governada” pela graça, ao contrário esta Babilônia será o lugar onde “a lei é regida pelo pecado” (FERRÉZ, 2005, p. 54), um lugar onde “a vida é um jogo” (FERRÉZ, 2005, p. 42), uma Babilônia borgeana.

Se o governo pretendia uma promessa de salvação propôs o jogo errado, pois “no se dirigían a todas las facultades del hombre: únicamente a su esperanza” (BORGES, 2004, p. 68). Borges indica como fracasso da loteria na Babilônia o fato de ela oferecer apenas ao sorteado algum prêmio, existia somente o ganhador, não existiam os desafortunados, mas como isso sustentaria o jogo? Como poderia o Estado oferecer casas, inserir uma política de “higiene” sem ter nada em troca? A perversão estatal não demora a aparecer, na Babilônia de que nos fala Borges foi feita uma reformulação na loteria fundaram uma Companhia que regulamentaria o jogo e inseriram; “la interpolación de unas pocas suertes adversas en el censo de números favorables” (BORGES, 2004, p. 68): os perdedores teriam que arcar com multas e os vencedores ganhariam dinheiro. A possibilidade do azar, “este leve perigo” fez com que os babilônios se entregassem ao jogo. Porém as multas não eram necessariamente pagas, consequentemente os ganhadores também não recebiam seu prêmio. Assim, a Companhia deliberou que o perdedor pagaria a multa ou iria para a prisão. Em uma tentativa de “insubordinação” à Companhia, que queria enriquecer às custas dos jogadores, todos optavam pela prisão. Mas a tentativa foi fracassada: a Companhia aboliu as multas para designar apenas os dias em que os “azarados” iriam passar na prisão. Na Babilônia de que falamos a perversão estatal – a grande Companhia - esteve sempre presente determinando quem deveria viver e quem deveria morrer.

A Companhia da Babilônia borgeana também passou a dominar a vida, já que os babilônios se entregaram ao jogo; e isto fica evidente quando a Companhia, imbuída de um poder extremo, passa a não dar escolhas (talvez elas nunca tenham existido). Até então as classes mais baixas da Babilônia não participavam da loteria: “El justo anhelo de que todos, pobres y ricos, participasen por igual en la lotería, inspiró una indignada agitación” (BORGES, 2004, p. 70). Para a entrada do “povo” na loteria a Companhia uniu-se ao poder público e passou a ser “secreta, gratuita e general. Quedó abolida la venta mercenaria de suertes”. *La lotería en Babilonia* nos mostra a vida que foi posta em jogo, que uma aposta pode dar ao afortunado a realização de seus desejos (“su elevación al concilio de magos o la prisión de un enemigo (notorio o íntimo) o el encontrar, en la pacífica tiniebla del cuarto, la mujer que empieza a inquietarnos o que no esperábamos rever” e ao desafortunado “la mutilación, la variada infamia, la muerte” (BORGES, 2004, p. 71). Passamos então a uma vida em um jogo onde a morte aparece em detrimento do prazer, onde a decisão sobre a vida passa a ser a pena para quem têm azar no jogo, onde todos foram abandonados a própria sorte.

Capão Pecado e Cidade de Deus atuam dentro desta lógica, ou melhor, deste jogo e incitam um combate a “Companhia”, tanto que o primeiro é dedicado ao “sistema”: “querido sistema’, você pode até não ler, mas tudo bem, pelo menos viu a

capa” (FERRÉZ, 2005, p. 11). *Capão Pecado* é o efeito colateral¹ produzido pelo sistema, no entanto – e aí encontramos um de seus paradoxos – a proposta da literatura marginal é livrar-se deste sistema opressor, ou seja, do poder de polícia, das “elites”, do Estado, como podemos ler no seu manifesto *Terrorismo Literário*:

Um dia a chama capitalista que fez mal a nossos avós, agora faz mal a nossos pais e no futuro vai fazer a nossos filhos, o ideal é mudar a fita, quebrar o ciclo da mentira dos ‘direitos iguais’, da farsa dos ‘todos são livres’ agente sabe que não é assim, vivemos isso nas ruas, sob os olhares dos novos capitães do mato, policiais que são pagos para nos lembrar que somos classificados por três letras classes: C,D,E.

Literatura de rua com sentido sim, com um princípio sim, e com um ideal sim, trazer melhoras para o povo que constrói esse país mas não recebe sua parte (FERRÉZ, 2005a).

Se por um lado Ferréz nega-se a qualquer forma conciliatória com uma literatura combativa, por outro, o excesso de violência que compõe os romances dão o tom de uma catástrofe generalizada que nos mostra uma vida exposta à morte, a vida do *Homo Sacer*.

Capão Pecado nos conta a história de Rael, um jovem morador de uma enorme favela de São Paulo, que vive rodeado por bêbados, drogados, ladrões, assassinos, e que tenta levar uma vida regrada pelo trabalho e pelas leituras, sua maior paixão. Nestes romances o jogo aparece na sua forma clássica de oposição ao mundo do trabalho, em uma divisão muito bem marcada: Rael tem uma função exemplar no livro, tudo corre bem na vida equilibrada do menino que preferiu levar uma “vida honesta”: “a necessidade de roupas e de um material melhor para a escola o fez começar a trabalhar na padaria. Nos fins de semana ele fazia curso de datilografia no mutirão cultural” (FERRÉZ, 2005, p. 18); enquanto seu melhor amigo, Matcherros, “era totalmente superficial e muito desinformado! (...) dormia o dia inteiro, pois ficava jogando Playstation com Narigaz e não estava nem aí pra nada nem pra ninguém” (FERRÉZ, 2005, p. 48)².

Em *Cidade de Deus* o rompimento com o mundo do trabalho é central nas relações sociais da favela. Entre muitas outras classificações, temos o “otário” que é o trabalhador e o “bicho-solto”, o bandido: “Era bicho-solto necessitando de dinheiro rápido, nessa situação assaltaria qualquer um, em qualquer lugar e hora, porque tinha disposição para encarar quem se metesse a besta, para trocar tiro com a polícia e o caralho a quatro. Tudo que desejava na vida, um dia conseguiria com as próprias mãos e com muita atitude de sujeito homem, macho até dizer chega” (LINS, 1998, p. 49). Coloca-se a vida em jogo para sobreviver, não importa o quão violento seja o caminho, que muitas vezes nem se completa, para alcançar o que se quer. A referência “com as próprias mãos” marca que há um esforço pessoal e determinado, mas que não se submete a lei, ao contrário, a transgredir.

Em outro momento encontramos uma ponderação, um momento em que a transgressão titubeia, mas que não sucumbe porque obedecer à lei é insuportável: “Realmente, tinha medo de amanhecer com a boca cheia de formiga, mas virar otário na construção civil, jamais. Essa onda de comer marmita, pegar ônibus lotado pra ser tratado que nem cachorro pelo patrão, não, isso não” (LINS, 1998, p. 142). Encontramos uma oposição radical ao mundo do trabalho e uma imersão na violência: prefere-se a morte ao trabalho. Esta oposição está em sintonia com o que nos diz

Bataille (2001, p. 207) sobre o trabalho: “Trabajar es siempre confesar que la servidumbre, la subordinación y el dolor son preferibles a la muerte, y que el juego deberá cesar desde el instante en que la vida está amenazada”.

Colocar a vida em jogo foi uma das propostas de Bataille (1998, p. 19) que pretendia armar uma filosofia do jogo: “vivir es lanzar los dados locamente, pero sin retorno”. Caillois e Huizinga nos apresentaram o jogo como uma esfera separada da vida cotidiana, seria uma atividade alternativa de prazer³. Para Bataille, guiado pela sua categoria do excesso que se opõe bruscamente ao mundo do trabalho, o jogo não pode ser só uma esfera separada da vida, ele deve ser a própria vida. No seu ensaio sobre o *Homo Ludens*, Bataille opõe mais claramente o mundo do trabalho ao do jogo. Ele deseja que a vida seja conduzida soberanamente como um jogo: “estoy tentado de creer que el jugador auténtico, es aquel que pone en *juego su vida*, que el juego verdadero es el que plantea la cuestión de la vida y de la muerte” (BATAILLE, 2001, p. 201). Esta radicalização de Bataille procede da dialética do amo e do escravo de Hegel, e tem a intenção de reverter a submissão do escravo - que serve por medo da morte - ao amo - que coloca a vida em jogo, que assume o risco da morte, ou seja, Bataille propunha o jogo como uma maneira de reversão das classes sociais⁴.

Bataille (2001, p. 208) refuta o jogo que seja conciliado com o mundo do trabalho e afirma que “Ese juego no es más que un respiro en el curso de una vida dominada por la seriedad, que cuenta siempre infinitamente más que el juego”. E sai em defesa do jogo autêntico, que é irreconciliável com o mundo do trabalho, porém difícil de ser aceito já que exige um desencadeamento “de la violencia tan grande que el aspecto del juego, que seduce, ya no es inmediatamente perceptible en él: muy por el contrario, aterroriza, y no cautiva sino con el horror” (BATAILLE, 2001, p. 207-208). O jogo, assim como o erotismo e a violência são os interditos sobre os quais se debruça em *O Erotismo* onde constata que o excesso se manifesta na vida “na medida em que a violência suplanta a razão. O trabalho exige uma conduta na qual o cálculo do esforço, ligado à eficácia produtiva, é constante. Ele exige uma conduta razoável em que os movimentos tumultuados que se liberam na festa, e geralmente no jogo, não são admitidos” (BATAILLE, 2004, p. 62). O mundo do trabalho que engessa as possibilidades do jogo e que ofereceu seu legado de suor, utilidade, resignação e angústia como princípios soberanos, resume-se para Bataille (2001, p. 209) na fórmula de Juvenal: *Et propter vitam, vivendi perdere causas...* – “a fim de permanecer com vida perde lo que constituye el sentido de la vida”.

A guerra seria o evento que mostraria esta negação do jogo e que traria a tona o paradoxo da humanidade, que existe para jogar, mas que foi absorvida pelo trabalho: “esas masas de individuos forzados al trabajo de la guerra no pueden decir en efecto que prefieren el trabajo a la muerte: en adelante, el trabajo y la muerte a la vez son su miserable legado”. A guerra, então, alcança seu limite extremo através da supressão do jogo em nome do trabalho operando pela coerção. Contudo, a guerra gera uma acumulação de riqueza, é neste ponto que Bataille percebe uma forma de jogo: o gasto improdutivo: “La impotencia (...) de las guerras modernas: el excedente hipertrofiado de la riqueza que no puede ser acumulada infinitamente es gastado por *esclavos* que tienen miedo a la muerte y que no pueden jugar más que de modo lastimoso. Qué más lastimoso en efecto que esas hecatombes soberanas donde no hay nadie que no sea coaccionado, esas inmensas obras de muertes donde todo el mundo está allí por temor a la muerte” (BATAILLE, 2001, p. 215). O excedente acumulado é gasto pelos escravos

da guerra que não podem mais jogar, senão dentro desta lógica de morte onde foram postos justamente por temê-la, por não enfrentá-la.

Esta noção de dispêndio proposta por Bataille está nos romances marginais de forma implícita: a violência é a resposta que encontram para gastar a acumulação da guerra produzida pelo estado de exceção permanente. É como se deste maneira eles estivessem declarando a guerra que nunca foi declarada. Se entendemos que o excesso desta guerra é esta parcela da população que foi deixada à margem, que ela é o excesso de um processo civilizatório a violência aparece como uma forma de gastar esse excesso, gasta a si mesma, o Estado, a burguesia, a polícia. Em *A Noção de Despesa*, Bataille nos diz que “os miseráveis não tem outro meio de entrar no círculo de poder senão pela destruição revolucionária das classes que o ocupam, isto é, uma despesa social sanguinolenta e sem limites” (BATAILLE, 1975, p. 33). É preciso então gastar a burguesia e gastar o Estado, gastar todas as instituições que tentam dominar o homem.

Não restam dúvidas de que estes romances apresentam um cansaço em relação ao Estado, o que justificaria uma busca a exaustão de uma via alternativa a ele. Uma das melhores expressões desse cansaço encontramos em *Cidade de Deus* no episódio de um carpinteiro marxista-leninista que acredita na revolução do proletariado. Diz ele à mãe de Dadinho que encomenda uma caixa de engraxate para que seu filho comece a trabalhar: “eu sou é marxista-leninista. Acredito na força do povo, no movimento de base na organização do proletariado, e vou mais longe, acredito na luta armada” (LINS, 1998, p. 187). Ironicamente Dadinho se “transformará” em Zé Pequeno, o maior bandido da Cidade de Deus⁵. Dadinho, na sua vida de engraxate, engraxou três pares de sapatos, no quarto par o dono dos sapatos “foi subitamente puxado da cadeira, levou um soco na nuca e teve os sapatos, o dinheiro, cordão, pulseira e relógio roubados”. Dadinho inicia a sua “revolução armada”, sem nenhuma ideologia que o apóie, mantém somente uma aversão ao trabalho “Dadinho saia para ganhar a vida todos os dias, não gostava de ficar duro, quem fica duro é trabalhador, engraxate”, assim lança-se ao jogo e desenvolve a sensibilidade para saber que tinha “dia que era de azar” (LINS, 1998, p. 190). Quando se transforma em Zé Pequeno mata qualquer um que atrapalhar seus negócios que, com o passar do tempo, deixam de ser os assaltos e passa a ser o tráfico de drogas. Zé Pequeno coloca “ordem” na Cidade de Deus; enquanto é dono do tráfico suspende os assaltos aos moradores, os estupros, entre outras coisas que poderiam levar a polícia até a favela. A forma com que inibe esses “problemas” é o assassinato: quem desobedece às leis da Cidade de Deus se entende com Zé Pequeno que vai “dono do seu desejo, tratando bem a quem o tratava bem, tratando mal a quem o tratava mal e tratar mal era dar tiros de oitão na cabeça para estuporar seus miolos” (LINS, 1998, p. 314): Zé Pequeno afasta a polícia da favela e se torna a polícia. A violência se intensifica na Cidade de Deus quando Mané Galinha, trabalhador e morador da favela, resolve se vingar de Zé Pequeno que tinha matado seu avô, seu cachorro e estuprado sua namorada. Para tanto ele se alia a outro traficante, Sandro Cenoura, que se aproveita da situação para disputar a propriedade das “bocas” com Pequeno: é o retrato de uma guerra, que curiosamente se apropria de um termo que um dia quis representar a abolição dos meios de produção, ataque soviético:

Duas horas de tiroteio nas vielas de Lá de Cima. Pequeno matou mais um aliado de Galinha. Agora eram cinquenta homens atirando contra trinta e cinco recuados dentro do mato. A superioridade em armas de quadrilha de Pequeno tornou-se ainda maior com a quadrilha da Treze a seu lado, seus homens combatiam com dois revólveres cada. Calmo

com uma metralhadora, Pequeno com o fuzil e cinco escopetas nas mãos dos dois principais soldados. No mato, alguns dos integrantes da quadrilha de Galinha revezavam um único revólver. Até mesmo Galinha bateu em retirada. O único morto levou quase cem tiros num ataque soviético que Pequeno tanto gostava de realizar: a quadrilha toda se posicionava ao redor do corpo e atiravam dias vezes simultaneamente (LINS, 1998, p. 424).

Zé Pequeno governa a favela tudo o que faz e fala tem força de lei, e a sua violência dispendiosa não nos leva para além de uma esfera da economia, como já previa Bataille (1975, p. 38): “Hoje, desapareceram as formas sociais, grandes e livres, de despesa improdutiva. Contudo, disso não se deve concluir que o próprio princípio da despesa deixou de estar situado no termo da atividade econômica”. A violência reforça ainda mais os vínculos sociais e nos apresenta um perigo latente: a fundação de uma nova economia, uma economia do terror. Ao mesmo tempo em que estas práticas gastam o Estado e a polícia, revelam a acefalia destes órgãos, elas não conseguem sair da esfera econômica através da qual mantém laços sociais com o poder. Por isso é urgente pensarmos uma forma de sair da economia, pois ela é dela que decorre o efeito colateral, é por estes laços, cuja dissolução o poder soberano tentará impedir a qualquer custo, que o governo captura a vida.

Se Bataille ainda conseguia identificar a burguesia como inimiga, como classe a ser destruída, em *Cidade de Deus* notamos que são todos contra todos: não há a tentativa de esgotar uma classe, ao contrário, nos assaltos empreendidos nas casas de “classes mais altas”, curiosamente, não há assassinatos. O contrário percebemos dentro da favela: a lógica do extermínio é permanente e seu objetivo mais evidente é concentrar o poder. Contudo, esta concentração de poder não aparece com fins “revolucionários”, isto é, como meio para uma surpreendente e ingênua reversão de classes. Assim, a violência mostra-se como um fim em si mesma. Incapaz de destituir uma ordem a violência empreendida nos romances impõe uma nova ordem e, assim, legitimam a vida do homem como *Homo Sacer*. A proposta de Bataille de pôr a vida em jogo sem se preocupar com as consequências parece se concretizar nestes romances marginais, mas longe de ser uma forma de alcançar o impossível, ele aparece como um possível vibrante e mortífero.

A discussão que se coloca é: no estado de exceção onde conceito de efeito colateral abarca todo previsto e imprevisto, inclusive a morte, nos cálculos de governo que dispõe de um poder sobre a vida do *Homo Sacer*, i.e., “aquele que o povo julgou por um delito, e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio”, qual seria a diferença entre manter-se vivo obedecendo ao que deseja a biopolítica e colocar a vida em jogo com o intuito de lançar-se a morte?

Talvez seja *Capão Pecado* que nos mostre mais explicitamente esta zona de indeterminação entre o mundo do trabalho e o do jogo e sua vinculação com a guerra. Rael, o jovem trabalhador que leva uma vida regrada, ao ser abandonado pela esposa (uma jogada de azar) enche-se de um sentimento de vingança e assim, joga-se no “mundo do crime”. Rael rouba e mata e tudo isso acontece como se não fosse preciso este incidente (da traição) para que a morte já estivesse ali, como destino certo: Rael é morto para que não delate seu parceiro. O que nos revela que não há vida posta em jogo, vida que se lançou para a morte: a violência aparece aqui como instrumento, como “queima de arquivo”. Levando uma vida regrada e honesta no trabalho por temer a

morte e enfrentado a morte (pondo sua vida em jogo), Rael mata e morre como se fosse seu destino, desde sempre, enquanto *Homo Sacer*, vida exposta à morte.

Rael nos mostra a sacralidade da vida e nos apresenta o campo como o paradigma da modernidade, uma zona de anomia, onde “age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 92)⁶. Ou, como vai nos dizer Ferréz (2005, p. 137), um lugar onde uma das maiores chacinas “saiu no jornal de dia e entrou na estatística à noite”. Partindo desta perspectiva, vemos que a violência dos romances marginais aponta para um extermínio sem medidas com o qual a morte convive sem alimentar nenhuma possibilidade de vida; e fica mais claro na medida em que os livros se encaminham para o fim e passam a ter fragmentos mais curtos descrevendo uma espécie de obituário: corpos abjetos amontoados que vão tomando seus “destinos”: a morte. A violência já não é mais um interdito.

Sendo assim, podemos afirmar que a diferença entre *Homo Sacer* (vida exposta à morte), a vida posta em jogo (vida que enfrenta a morte) e vida servil (que se submete ao poder por medo da morte) é indiscernível nestes romances. Se, por um lado ambos os romances nos apontam para uma visão absolutamente profana do mundo quando se descolam do mundo trabalho, por outro, não é o ócio ou a apreciação da vida que surgem, mas uma nova economia, um negócio que será alimentado justamente pela morte de quem não obedece às regras. Se a vida posta em jogo, i.e., a vida lançada à morte sugerida por Bataille se apresentava como uma alternativa à servidão, vemos que no estado de exceção permanente ela sustenta a biopolítica que já não precisa necessariamente intervir, pois sua lógica foi absorvida. Isto se torna mais claro com a noção de efeito colateral, ou seja, a inclusão nos cálculos de governo do que poderia atrapalhar seus planos, inclusive a morte em casos de guerra, que é o nosso caso, uma guerra civil planetária. Enquanto esta economia criada nos romances marginais funciona crendo-se uma resposta ao sistema, os cálculos de governo já contabilizaram os corpos.

São destes paradoxos que a literatura marginal se constitui e do qual ela ainda não conseguiu sair. Após o desencadeamento de uma onda de violência em 2006 que teve início, pelo menos na “versão oficial”, com os ataques do PCC – Primeiro Comando da Capital – e que chegou à periferia onde foram mortos muitos “suspeitos” (e o número de mortos não se sabe até hoje), Ferréz denuncia em seu *blog* que “a Lei marcial para pobres inocentes foi decretada”.

Atenção a todos os amigos. Apelo a todos que acompanham esse blog, que nos ajude a **dizimar** o que está acontecendo. A Policia Militar e a Policia Civil afetados com a onda de matança, estão fazendo da nossa periferia um estado prá lá de nazista, já são mais de 100 "suspeitos" assassinados, e nenhum deles é PCC. Só de colegas, foram mortos 4, isso pra não contar os que estão no hospital. Nenhum deles tinha passagem, por isso apelo para que divulguem a real de que o acordo não foi feito com o povo, o povo tá morrendo, sendo baleado pelas costas, ao entregar pizza, ao voltar para casa. A policia covarde, treme perante o olhar do ladrão, mas mata sem dó quem está simplesmente voltando para casa. Isso é uma vergonha, e se é o trabalho deles, tá na hora da gente fazer o nosso, reagir com cidadania, mostrando que não queremos essa matança. LEI MARCIAL PARA POBRES INOCENTES FOI DECRETADA.

Ali Ferréz aponta o paradoxo de que falávamos, ao invés de usar o termo “disseminar” (nos ajude a “disseminar” o que está acontecendo) Ferréz usa o termo dizimar, ou seja, ele reproduz a mesma lógica estatal da qual tenta se desvencilhar⁷. A impossibilidade de *desconstruir* a violência nos romances é refletida: ao invés de minar o estado de exceção que denuncia, Ferréz o legitima mesmo sem saber. Na ânsia de dizer o real, o indizível, Ferréz não interrompe, repete e mantém uma íntima relação com as forças que deveria combater. Na luta contra o Estado de exceção, Ferréz só consegue nos dizer que ele se tornou permanente. Se o seu objetivo era denunciar a catástrofe, a marca do século XX, na sua paixão do Real, na sua impossibilidade de distanciar-se, esta denúncia só pode ser cumprida com destruição: o aprofundamento de uma zona de indistinção entre carrasco e vítima.

¹ Entendemos por efeito colateral a inclusão da exclusão nos cálculos de governo, ou seja, todo o “imprevisto” já está contabilizado e absorvido como parte da estratégia governamental, conforme explica Agamben (2007, p. 136) em *Il regno e la gloria* “ogni atto di governo tende a uno scopo primario, ma, proprio per questo, può implicare degli effetti collaterali (colateral damages), previsti o imprevisi nei dettagli, ma comunque scontati. Il calcolo degli effetti collaterali, che possono essere anche considerevoli (nel caso di una guerra, essi implicano la morte di esseri umani e la distruzione di città), fa, in questo senso, parte integrante della lógica del governo”.

² O fato de seu amigo jogar vídeo game não é mera coincidência, porém não condensa totalmente o que estamos propondo como a desvinculação do mundo do trabalho.

³ Embora Caillois (1994, p. 239) reconheça que os jogos de azar são uma alternativa ao mundo do trabalho e que “para la multitud que trabaja penosamente sin mejorar mucho um bienestar de lo más relativo, la oportunidad del premio mayor aparece como la única manera de salir de alguna vez de una condición humillada o miserable”, recusa as considerações de que os jogos de azar podem adquirir uma função econômica ou social, ou um modelo de representação da ordem social (inclusive neste ponto refere-se ao texto de Borges *La lotería en Babilônia*).

⁴ Ferréz recusa a reversão de classes sociais como objetivo da literatura marginal: “o sonho aqui não é seguir o padrão. Não é ser empregado que virou patrão, não isso não, aqui ninguém quer humilhar, pagar migalhas nem pensar, nós sabemos a dor de recebê-las” (FERRÉZ, 2005a).

⁵ Esta “metamorfose” de Dadinho em Zé Pequeno é interessante. Como estava sendo procurado pela polícia e havia conquistado uma “boca” e anunciava que ela pertencia agora a um “cara pequeno”, Dadinho gostou da idéia: “Sim, iria agora chamar-se Pequeno, Zé Pequeno, já que a polícia sabia da existência de um tal de Dadinho que não poupava as vítimas nos assaltos, que era tido como perigoso desde o tempo de Cabeleira. ‘Mudar de nome: idéia resposta’. Passou a falar que Dadinho havia morrido, que a boca-de-fumo dos Blocos Novos agora pertencia a um tal de Pequeno”. Zé Pequeno é um morto-vivo, um *homo sacer*. (LINS, 1998, p. 213).

⁶ Neste ponto, é interessante retomar o texto de Borges que, como vimos, aponta para uma vida posta em jogo, mas que também está subordinada ao poder da Companhia, já que “combinar las jugadas era difícil; pero hay que recordar que los individuos de la Compañía eran (y son) todopoderosos y astutos”. Ao nos revelar que os membros da Companhia não estavam no jogo, Borges aponta para o velho problema da Soberania de Carl Schmitt que, como nos explica Agamben, “reduzia-se a identificar quem no interior do ordenamento fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão” (p. 19). Ao mesmo tempo em que reafirma o que Bataille nos disse “só os amos jogam”, ou seja, só eles podem enfrentar a morte, mas a enfrentam aqui, justamente por terem como escapar dela. Se o babilônio joga sua vida a sorte é porque ele não tem outra alternativa e o funcionamento da loteria deixa isso claro, já que foi marcado justamente por não dar escolhas. Não nos esqueçamos que Borges publica este texto em 1941, em plena II Guerra. Ao sentirem que estavam prestes de perder o prestígio quando souberam que em muitos casos achava-se “que ciertas felicidades eran simple fábrica del azar”, a Companhia não hesita em utilizar meios de vigilância “para indagar las íntimas esperanzas y los íntimos terrores de cada cual” na tentativa de recuperar seu lugar soberano. A loteria deixa de ser assim secreta, o que nos leva a pensar que este jogo não é um lance de dados, senão uma decisão, já biopolítica (pois vigiavam os homens vivos) de deixar viver e fazer morrer.

⁷ Agradeço ao prof. Raúl Antelo que assinalou este deslize de Ferréz.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. (*Homo sacer* Vol. II, t. 2). Vicenza: Neri Pozza, 2007.

ANTONIO, João. Testemunho de Cidade de Deus. In: _____. *Casa de loucos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Trad. Júlio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. El culpable. In: _____. *El aleluya y otros textos*. Trad. Fernando Savater. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. ¿Estamos aquí para jugar o para ser serios? In: _____. *La felicidad, el erotismo y la literatura* (Ensayos 1944-1961). Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

_____. *O erotismo*. Trad. Claudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.

BORGES, Jorge Luis. La lotería en Babilonia. In: _____. *Ficciones*. Madri: Alianza, 2004.

CAILLOIS, Roger. *Los juegos y los hombres: la mascara y el vertigo*. Trad. Jorge Ferreiro. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.

FERRÉZ. Contestação. *Caros Amigos*. Literatura Marginal Ato 3. São Paulo: Casa Amarela, abr. 2004.

_____. *Capão Pecado*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

_____. Terrorismo Literário. In: _____. *Literatura Marginal: Talentos da escrita periférica*. Rio de Janeiro: Agir, 2005a.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 5. ed. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus: contra os pagãos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.