

---

---

# terra roxa

## e outras terras

Revista de Estudos Literários

---

---

### SOUSÂNDRADE-GUESA E A CIDADE-INFERNO

Ana Carolina Cenicchiaro (UFSC)\*

RESUMO: A proposta desse ensaio é, a partir de uma leitura de “O Inferno de Wall Street”, de Joaquim de Sousândrade, pensar Nova Iorque, a metrópole mãe concentradora do poder capitalista, como uma cidade-inferno, onde Sousândrade-Guesa - esse símbolo do excluído de ontem e de hoje, dos deslocados, dos miseráveis, dos desvalidos, dos vencidos - é morto pelos ursos-especuladores da bolsa. Ele é um *homo sacer*, uma vida matável mas não sacrificável, aquele que, nas palavras de Jacques Rancière, “viu a visão excessivamente forte, insustentável, e que, a partir de então, nunca mais se conciliará com o mundo da representação”.

PALAVRAS-CHAVES: poesia, Sousândrade, cidade, capitalismo.

Defesa contra o Índio — E s’escangalha  
De Wall-Street ao ruir toda New-York :

(O GUESA, tendo atravessado as ANTILHAS, crê-se livre  
dos XÊQUES e penetra em NEW-YORK-STOCK-EX-  
CHANGE ; a Voz dos desertos :)

— Orpheu, Dante, Æneas, ao inferno  
Desceram ; o Inca ha de subir . . .  
==*Ogni sp’ranza laciata,*  
*Che entrate . . .*

— Swedenborg, ha mundo porvir ?  
(Sousândrade 2003: 141)

No “Inferno” tudo o que se pode tocar são ruínas, que o herói-anti-herói Sousândrade-Guesa abraça como esculturas sublimes, elogiando nelas sua fragmentação. Nas paredes que se levantam pelo progresso, pelo capitalismo, pela bolsa de valores, pela língua única, ele busca apenas os vestígios da destruição, da Babel, do múltiplo, como quem quer calar uma racionalidade sólida, soberana e divisória, confundir uma

---

\* acenicchiaro@hotmail.com

voz totalizante e tirana, hiperartificializar uma linguagem triunfal e naturalizada, embaralhar as divisões das cidades e fragilizar hierarquias e dicotomias, substituindo o conceito pela força, pela energia das ruínas.

Assim, sob, sobre e entre os escombros surge “O Inferno de Wall Street”, o emblemático fragmento do poema épico *O Guesa*, de Joaquim de Sousa Andrade – o Sousândrade (1832 – 1902). Composto por treze cantos e baseado no culto solar dos indígenas da Colômbia, o poema conta o périplo do índio muísca o guesa (cujo nome significa errante, sem lar), uma criança roubada dos pais, que, quando completasse 15 anos, após sua peregrinação pela “estrada do Suna”, deveria ser oferecida em sacrifício ao deus-sol.

Em Sousândrade, o guesa errante vai muito além da estrada muísca e faz o percurso do próprio poeta, com quem se confunde no heroísmo sacrificial por uma América una, retirada de uma filiação luso-hispânica ou britânica, livre da colonização-exploração e da imoralidade do capitalismo liberal que aparecia nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX. Aliás, é esse momento histórico que Sousândrade retrata com voz de decepção e pioneirismo em “O Inferno de Wall Street” (assim intitulado por Haroldo e Augusto de Campos a partir de expressões do próprio poeta). Talvez por isso mesmo, pelo cenário desse inferno, é que esse fragmento se tornou o mais expressivo de seus textos, pela radicalidade de uma forma que tenta dar conta de uma realidade inexprimível, tocando os limites do informe, do indizível, daquilo que nenhum idioma é capaz de traduzir, daquilo que não se representa, daquilo que não se pode dizer: a opressão, o capitalismo, o real.

Mais do que uma referência à identificação do autor com o índio muísca que dá título ao poema, Sousândrade-Guesa é um símbolo de todos aqueles que são sacrificados pelos bruxos especuladores da bolsa, dos que se definem (ou justamente permanecem indefiníveis) pelo que não possuem, dos que estão à margem, dos deslocados, dos miseráveis, dos desvalidos, dos vencidos, dos excluídos de ontem e de hoje.

Wall Street ainda é a mesma, o Sousândrade-Guesa também, a definir na grande metrópole. A New York City meados do século XIX se repete na Nova Iorque, na São Paulo, na Bagdá, na Londres, na Lagos, na Jerusalém, na Nova Déli, na Bogotá... de início de milênio. Mais de 120 anos do mesmo: o guesa continua a ser morto pelos ursos (*bears*) especuladores da bolsa, antes sacrificado, agora vida matável, antes messias, agora *homo sacer*; a singularidade continua a incomodar a lógica binarista do particular e do universal; as divisórias, os limites, o muro, as fronteiras continuam demarcando, separando, dividindo; a língua continua dominando, coagindo, estabelecendo a ordem, escrevendo a História (uma sempre mesma história dos vencedores), num discurso cheio de sentido, de juízos de valor e dicotomias.

A Nova Iorque de Sousândrade, a metrópole mãe concentradora do poder capitalista, espalha-se e se repete anacrônica e atopicamente, uma como todas as nossas grandes cidades capitalistas, onde, como diz Gilles Deleuze, em entrevista a Antonio Negri, em 1990, só uma coisa é universal, o mercado: “Não existe um Estado universal, justamente porque existe um mercado universal cujas sedes são os Estados, as

Bolsas. Ora, ele não é universalizante, homogeneizante, é uma fantástica fabricação de riqueza e miséria” (Pelbart 2000: 31).

Tendo a Bolsa de Valores como emblema, o mercado é para Sousândrade-Guesa um símbolo de imoralidade, exclusão, opressão e policiamento. Wall Street é o lugar onde toda singularidade é dominada, é lá que o Guesa é sacrificado pelos Xequês da Bolsa. Enquanto oposto da bolsa de Fortunatus de Lewis Carroll, “feita de lenços costurados *in the wrong way*, de tal forma que sua superfície exterior está em continuidade com sua superfície interna: ela envolve o mundo inteiro e faz com que o que está dentro esteja fora e o que está fora fique dentro” (Deleuze 2006:12), o “Stock Exchange” do inferno sousandradino cria a completa descontinuidade entre o que só pode estar dentro e o que só pode estar fora, delimitando de maneira dicotômica e binarista a fixidez do dentro e do fora, criando uma linha limítrofe intransponível entre o que é incluído e o que é excluído. Wall Street é aquela que divide, que separa, que é privada e privativa, que não se dá na esfera pública, que permanece em sigilo, ou, no sentido econômico, que é de poucos, onde tudo deve ser pago ou negociado. Suas paredes estanques e rígidas escondem e protegem, separam e isolam, destacando zonas de atuação, elas fecham o sistema, ali dentro o sistema acontece.

O mercado, essa instituição fantasmagórica, é a grande empresa de normalização no Ocidente moderno (para lembrar uma expressão foucaultiana utilizada em relação à sexualidade). Trata-se, nos mostra Michel Löwy a partir de Walter Benjamin, de uma verdadeira religião, na qual os cultos são as práticas utilitárias do capitalismo: investimento do capital, especulações, operações financeiras, manobras bolsistas, compra e venda de mercadorias e etc. Nessa religião, “os pobres são culpados e excluídos da graça, e se, no capitalismo, eles estão condenados à exclusão social” é porque “é a vontade do deus da religião capitalista, o mercado” (Löwy 2007):

(Democratas e Republicanos :)

—E’ de Tilden a maioria ;  
E’ de Hayes a inauguração !  
==Aquem, carbonario  
Operario ;  
Além, o deus-uno Mammão !

(Sousândrade 2003: 144)

A exterioridade foi engolida pelo capitalismo, esse regime que se diz universal e “omniinclusivo”, por um postulado de que a mundialização significa a inclusão total. Como explica Peter Pál Pelbart, “a economia globalizada constituiria o ápice dessa tendência inclusiva (...) O planeta inteiro é seu domínio, nada fica de fora. Chama-se de Império essa forma de soberania que abocanhou tudo” (Pelbart 2000: 30). Por outro lado, essa inclusividade, essa indiscernibilidade das fronteiras é falsa, porque só serve para abrir fronteiras comerciais e aumentar a massa de consumidores e escravos, numa espécie de novo colonialismo que abarca o mundo todo, secretando em seu seio, através desse disfarce global, “contingentes crescentes de exterioridade

potencial”. Esse modelo universal, conclui Pelbart, “tem por característica primeira excluir massas inteiras dessa pretensa universalidade” (2000: 31):

Produziu-se um consenso ainda mais esdrúxulo porque planeja a eliminação de uma parcela grande desses mesmos que são arrastados a esse consenso, já que a nova ordem econômica não os comporta nem pretende incluí-los. Guattari dizia que uma massa enorme já não combate contra o capital, mas contra o fato de que o capital nem sequer se interesse por eles (Pelbart 2000: 31).

Conforme analisa Robert Kruz (Pelbart 2000: 31), a maioria da população mundial é formada por sujeitos-dinheiro sem dinheiro, que, mais do que desempregados, são uma massa crescente de inempregáveis. Ainda que poucos sejam os escolhidos e muitos os sacrificados, esta lógica se mantém, porque, explica Edson de Sousa, nos faz crer que estes muitos “perderam a chance por pura incompetência de viver deles próprios” (Sousa 2007: 9). Mesmo o desemprego iminente ganha o nome de liberdade: “Essa é uma típica operação ideológica pós-moderna, na qual o horror de o sujeito nunca saber ao certo se terá ou não emprego é vendido como a nova liberdade”, avalia Slavoj Žižek (2006: 182). A camada de desempregados passa a fazer parte de algo estruturalmente inscrito, não mais de um excedente, e a lógica da exclusão se revela uma estrutura fundamental da cultura, do mercado, da sociedade.

Deleuze chama a atenção para o fato de que “a linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou à rejeição”. Portanto, “não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (Deleuze 1992: 222). O indivíduo é o que faz e o que possui. O trabalho é considerado a própria identidade do homem, coisificando-o e classificando-o a partir de sua função na máquina, de seu valor mercadológico. O pedinte, o pobre, o miserável, o marginal, aquele que morre de fome, o que não tem carreira, que não tem trabalho, que não tem poder de compra e nem mesmo de se endividar está entre o humano e o inumano, “um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem” (Agamben 2002a: 112), é um *guesa*, alguém que fragiliza nossas dicotomias, é a vida matável, o excluído. Como esclarece Michel Foucault em “A Vida dos Homens Infames”, são vidas “como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las” (Foucault 2003: 210):

(Catholicos, temendo a glória da banca-rôta, fecham  
as portas aos *beggars* :)

—Se não pagam *cash* hi não entram !

Em latim Missa, o Papa e os Céus !

Qual confessionarios ! . .

Frascarios

Só queimados dão o que é de Deus !

(Sousândrade 2003: 148)

Isso que a cultura ou a sociedade não pode conviver é, nas palavras de Giorgio Agamben, a vida nua “que a modernidade cria necessariamente no seu interior, mas cuja presença não mais consegue tolerar de modo algum” (Agamben 2002a: 186). Nesse sentido, vale recordar a análise que Pelbart faz de *A Muralha da China*, de Kafka, onde a compara à paranóia do império contemporâneo, que pretende se proteger dos nômades (não se pode esquecer que Sousândrade-Guesa é ele mesmo um nômade), “com suas estratégias frustradas para proteger-se dos excluídos que ele mesmo suscita, cujo contingente não pára de aumentar no coração da capital, numa vizinhança de intimidação crescente e num momento em que, como diria Kafka, sofre-se de enjôo marítimo mesmo em terra firme” (Pelbart 2007).

O que deve ser excluído, assim como a miséria, adverte Agamben (2002a), é uma categoria eminentemente política da Idade Moderna, que faz de cada um de nós um possível *homo sacer*, ou seja, uma vida insacrificável, no sentido de que não é colocada à morte em uma execução de pena capital, porém matável, uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio. Segundo ele, se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro “é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*” (Agamben 2002a: 121), pois o que vivemos hoje é uma vida exposta a uma violência sem precedentes de forma banal e profana. Assim, o campo de concentração se torna um “nómos do moderno” - “no se puede querer que Auschwitz retorne eternamente porque, en verdad, nunca ha dejado de suceder, se está repitiendo siempre” (Agamben 2002b: 105) -, como a matriz oculta do espaço político em que ainda vivemos e não mais um fato histórico isolado ou uma “anomalia pertencente ao passado” (Agamben 2002a: 173).

É preciso, como adverte Agamben (2002a), perceber as metamorfoses e os travestimentos dos campos de concentração. Atualmente, eles abrangem as periferias de nossas cidades, as *zones d’attente* dos aeroportos, as favelas brasileiras, estão embaixo das pontes, nas palafitas... E os *homines sacri* são os imigrantes, os carentes, os miseráveis, os oprimidos e vencidos; o povo mesmo, no sentido de pobre, deserdado, excluído, uma vez que, como informa Agamben, povo é o termo que denomina “tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política” (Agamben 2002a: 183). Nessa ambigüidade, povo (vida nua) e Povo (existência política) detonam uma guerra civil constante, a luta de classes de Marx. Esta guerra, profecia o filósofo italiano, só terá fim quando, “na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirão e não haverá mais, propriamente, povo algum” (Agamben 2002a: 185). Ao contrário, o que se tem feito até agora - essa é a história do século XX, que se reproduz no século XXI e que pelo que parece já era realidade na era do Sousândrade-Guesa -, foi tentar excluir um desses significados de povo; aquele com letra minúscula, é claro. Assim, totalitarismos, leis de controle de imigração, livre-mercado, mercado de trabalho e de consumo e até mesmo os traçados das cidades e suas divisões (centro-periferia, Zona Norte-Zona Sul, morro-beira-mar), tentam eliminar um dos sentidos de povo através da eliminação desse próprio povo.

Agamben expressa esse caráter obscuro do corpo político do Ocidente, formado pelos “corpos absolutamente matáveis dos súditos”, com a metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado pelos corpos de todos os indivíduos (Agamben 2002a:131). Segundo ele, além de reproduzir em seu próprio interior o povo dos excluídos, o “projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres”, transforma o Terceiro Mundo todo em vida nua (Agamben 2002a:186):

(Práticos mystificadores fazendo seu negócio ; *self-help*  
ATA TROLL :)

—Que indefeso cáia o estrangeiro,  
Que a usura não paga, o pagão !  
==Orelha ursos tragam,  
Se aflagam,  
Mammumma, mammumma, Mammão.  
(Sousândrade 2003: 156)

As cidades se tornaram “pequenas ilhas de primeiríssimo mundo por toda parte, constituindo a cidade da elite global, rodeada de Terceiro mundo por todos os lados, o mar dos excluídos, dos inempregáveis, dos inúteis e sem préstimo. A cidade é desmembrada e satelizada pelo capitalismo” (Pelbart 2000: 46). Assim, intrincados em nossa sociedade, em nosso cotidiano, escondidos em nossas cidades, os *homines sacri* são seres invisíveis. Como afirma Umberto Eco,

Seria fácil dizer que acontece com Nápoles o que ocorre com tantas outras cidades: no Rio de Janeiro é possível passar meses em um dos melhores hotéis de Copacabana ou Ipanema sem saber que a alguns quilômetros de distância está o inferno das favelas; é possível desfrutar de Nova York, circulando entre o Village, a Quinta Avenida, ignorando o Bronx; pode-se viver esplendidamente em Paris, ignorando a periferia do quebra-quebra. (2007: 6)

Sousândrade-Guesa não ignorou o quebra-quebra, o Bronx, as favelas, as palafitas, a miséria. Ainda que tenha tentado desviar os olhos, “voltemos os olhos desgostosos/ D’este circ’lo...”, diz ao voltar do inferno (Sousândrade 2003: 156), já era tarde demais, porque há coisas que se consegue ver e das quais não se pode voltar. Como bem definiu Jacques Rancière, numa leitura da obra de Deleuze, “o artista” – aqui, o poeta, o índio – “é aquele que viu a visão excessivamente forte, insustentável, e que, a partir de então, nunca mais se conciliará com o mundo da representação” (Rancière 2000: 511).

Para Deleuze, é esse ver demais que explica a frágil e irresistível saúde do escritor, ela “provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis” (Pelbart 2000: 66). Como explica Pébart,

A fragilidade do escritor não é neurose, nem psicose, mas porosidade ao excesso, abertura e permeabilidade àquilo que uma gorda saúde, uma autosuficiência acabada, madura, fechada, concluída, funcionando bem demais, jamais poderia acolher, abrigar, favorecer. O escritor é aquele que viu demais, que ouviu demais, que foi atravessado demais pelo que viu e ouviu, que se desfigurou e desfaleceu por isso que é grande demais para ele, mas em relação ao que ele só pode manter-se permeável se permanecer numa condição de inacabamento, imaturidade, imperfeição, fragilidade (2000: 66).

Nessa sua fragilidade, que o permite se manter numa condição de inacabamento e imperfeição, como disse Pélbart, é que se dá o exílio de Sousândrade-Guesa na sua subida-descida ao inferno. (Subida-descida porque, diferentemente de Orfeu, Dante e Enéias, três visitantes de infernos invocados por Sousândrade na primeira estrofe dessa seção e que desceram às regiões infernais, o poeta-errante terá que subir, já que o inferno capitalista se localiza geograficamente no Hemisfério Norte). Nesse exílio, nesse périplo, não se encontra o viajante, aquele que se encanta, que vê a paisagem pela janela, apenas o nômade, como um sobrevivente de guerra que não consegue olhar para as marcas da destruição porque a imagem já está gravada e cravada em todo seu ser, em sua linguagem.

Nesse sentido, talvez seja interessante reparar, como fez Frederick G. Williams, que também nos outros poemas escritos em Nova Iorque, como *Liras Perdidas*, a forma caótica é reencontrada (1976: 140). Esse fato pode ser interpretado como uma necessidade de Sousândrade em, após vivenciar o inferno na cidade estadunidense, criar toda uma nova sintaxe. Sancionando essa idéia, Luiza Lobo observa que a “criação de um inferno caótico e crítico parece ter se configurado de forma cada vez mais clara na mente do poeta, após sua estada em Nova Iorque” (1986: 140). Ela acredita que foi por isso que o plano épico se rompeu, porque a vida em Nova Iorque mostrou um outro caos, um outro Pandemônio e porque o poeta percebeu que o capitalismo baseado na livre iniciativa era um “salve-se quem puder”: “Mas no outro dia cedo a praça, o stock, / Sempre acesas crateras do negócio. / O assassínio, o audaz roubo, o divórcio, / Ao smart Yankee astuto, abre New York” (Sousândrade 2003: 141).

Para Luiz Costa Lima, é por isso que o poeta necessitou do caos, de um verso que rodopie, de uma violência que abale a sintaxe, justamente em consequência de sua “visualização antecipadora em choque com uma experiência de consumo da realidade” (2002: 496).

(W. CHILDS, A.M. elegiando sobre o filho de SARAH-  
STEVENS :)

—Por sobre o fraco a morte esvoaça . . .  
Chicago em chamma, em chamma Boston,  
De amor Hell-Gate é esta frol . . .  
Que John Caracol,

Chuva e sol,  
Gil-engendra em gil rouxinol . . .  
Civilização . . . ão ! . . . Court-hall !  
(Sousândrade 2003: 147)

Isso que Costa Lima chama de “visualização antecipadora” é o que faz de “O Inferno de Wall Street” uma experiência tão desterritorializadora quanto a que Deleuze e Guattari perceberam em Kafka. Segundo eles, a linha de fuga criadora do autor suga toda a política, a economia, a burocracia, para “fazê-las dar sons ainda desconhecidos, que pertencem ao futuro próximo – fascismo, estalinismo, americanismo, as potências diabólicas que batem à porta” (Deleuze & Guattari 1977: 62):

(APOCALYPTICAS visões . . . calumniosas :)

—Pois, ‘ tendo a Besta patas d’ urso, ’  
In God we trust é o Dragão,  
E os falsos-prophetas  
Bennettas  
Tone, o Theologo e o da Ev`lução !  
(Sousândrade 2003: 151)

Por tudo isso é que a chegada ao inferno é o verdadeiro instante de desvio, de tensão da poética sousandradina. Uma espécie de tensão bartlebyana que o poeta realiza quando torce a língua materna e insere outros idiomas, fragmenta, urra, gagueja, hibridiza, cria cacofonia, dissonância e contraste, choque, aspereza e concisão, de maneira obscura e desarticulada, dando à elipse um novo sentido de silêncio. Segundo Haroldo de Campos, em “Sousândrade: Formas em Morfose”, “as ‘quedas’ (a perda de controle sobre a atividade produtiva liberada pela violência do movimento eversivo) equivalem ao silêncio, ou a sua figura de compensação, o caos” (2002: 529). Nesse caos, se entrevê um choque perpétuo, uma destruição constante, uma construção de catástrofes, de ruínas, que inscreve a poesia de Sousândrade, como disse o mesmo Campos, toda ela num espaço de ruptura. “Ruptura, primeiro com o cânon romântico, logo com o gênio da língua portuguesa (perturbada por suas inovações sintáticas e léxicas) e enfim com a própria linearidade e discursividade do pensamento lógico de modelo ocidental” (2002: 522):

(Magnetico *handle-organ* ; ring d’ursos sentenciando á  
pena-última o architecto da PHARSALIA ; odysseu  
phantasma nas chammas dos incendios d’Albion :)

—Bear . . . Bear é ber’beri, Bear . . . Bear . . .  
==Mammumma, mammumma, Mammão !  
—Bear . . . Bear . . . ber’ . . . Pegàsus . . .  
Parnasus . . .  
==Mammumma, mammumma, Mammão.



(Sousândrade 2003: 156)

Nessa ruptura, revela-se um grito, um choro, um gemido de dor, o sofrimento do Sousândrade-Guesa no momento de seu sacrifício ritual, quando é capturado pelos *bears*, pelos ursos-bruxos-especuladores da bolsa. Nessa estrofe que fecha “O Inferno de Wall Street”, ecoam gritos de socorro que clamam por Pegasus, o cavalo alado, símbolo na mitologia grega da inspiração poética, e pelo monte Parnaso da antiga Grécia, consagrado a Apolo e às Musas, como se só a poesia pudesse defender Sousândrade-Guesa do demônio Mammão (do grego Mamonas), personificação da riqueza, do dinheiro e do lucro. Mas não há interpretação fechada quando a irrepresentabilidade e o sem-sentido reinam. E, “Mammumma, mammumma, Mammão” pode ser, nessa nossa deriva, o próprio mal, o próprio mar, um naufrágio, a tragédia súbita. O mar como aquilo que permite Sousândrade-Guesa chegar a Nova Iorque (não esqueçamos que é lá o Inferno), mas também como ameaça de naufrágio. Abraçar as ruínas do Inferno é abraçar os cacos desse naufrágio, um naufrágio de dor, de morte, de sacrifício, naufrágio do sentido, da representação, da totalidade, da língua. Um grito que é também silêncio...

Neste grito, Sousândrade-Guesa conduz a língua ao limite da linguagem e gera uma tensão na língua, que é o próprio fora da linguagem: “quando a língua está tão tensionada a ponto de gaguejar ou de murmurar, balbuciar..., a linguagem inteira atinge o limite que desenha o seu fora e se confronta com o silêncio” (Deleuze 1997: 128). Esse silêncio, essa fala que o público não pode ouvir é, para Susan Sontag, um gesto extraterreno do artista, de protesto ou acusação, através do qual se liberta do “cativeiro servil face ao mundo” (Sontag 1987: 14).

Sua proximidade com a escritura contemporânea está justamente neste ilegível, neste se libertar da expressão, que, como afirma Foucault em *O que é um autor*, caracteriza a literatura contemporânea como uma “experiência que está sempre procurando transgredir os limites de sua própria regularidade” (Machado 2000: 36). Para Jean-François Lyotard, segundo a análise de Alberto Gualandi, o desafio da arte é perturbar os princípios que regem a estética do belo “com o propósito de aproximar a presença do que não poderá jamais ser representado, mas que nos é indicado por aquilo que precede toda forma: a sensação, o tempo, o Ser, a Idéia” (Gualandi 2007: 148). Para se aproximar dessa presença que interrompe o caos da história é preciso “suspender a síntese das formas e o encadeamento das frases por um contraste, um sobressalto, uma cesura, um vazio, uma catatonia, uma congestão, um derramamento”, pois, dessa maneira, a arte se compreende uma “atividade ascética de contemplação das singularidades e das diferenças inefáveis” (Gualandi 2007: 148).

A idéia de obra-de-arte, bela e homogênea, se desfaz e o que permanece é um sublime múltiplo e poroso, um “texto” (desses que levam a leitura a uma nova escrita), uma escritura barthesiana, pensada num para além do sentido, da síntese e da dicotomia que a linguagem-discurso-história nos impõe.

Essa instância de aporia da literatura sousandradina a coloca num limiar que é o próprio entre-lugar da arte: entre o humano e o inumano (a poesia-ouriço de Derrida),

entre a razão e a loucura, entre a lógica e a natureza, entre o concreto e o abstrato, o científico e o selvagem. Criando uma fronteira descontínua, híbrida e múltipla, Sousândrade-Guesa fragiliza as hierarquias e as construções eternas, desequilibrando os saberes vigentes. Sua linguagem “se livra de todas as dicotomias que impregnaram o pensamento ocidental por tanto tempo” (Levy 2003: 63) e se torna a questão primeira da literatura, pois é através dela que supera, como nas palavras de Max Bense, o “horizonte de um mundo real” (1973: 134). O texto se mostra, então, como aquele que não coroa, não colabora com o sistema, não adere ao establishment, mas como aquele que permite, ainda segundo Bense, “jugar el gran juego: volver a hacer nuevamente el mundo” (1973: 136).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

\_\_\_\_\_. *Lo que queda de Auschwitz – El archivo y el testigo*. Trad. Antonio Gimeno Cuspiñera. Valencia: Pre-Textos, 2002b.

BENSE, Max. *Estética: Consideraciones metafísicas sobre lo bello*. Trad. Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.

CAMPOS, Haroldo de; CAMPOS, Augusto de. *Re Visão de Sousândrade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

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

\_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle.” *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p. 219-226.

DELEUZE, Gilles & Félix Guattari. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

ECO, Umberto. “A cidade das mil contradições.” *Folha de São Paulo* (8 jul. 2007) Caderno Mais: 6.

FOUCAULT, Michel. “A vida dos homens infames.” Manoel Barros da Motta, org. *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. 203-222.

GUALANDI, Alberto. *Lyotard*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2007.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do Fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

LIMA, Luiz Costa. “O campo visual de uma experiência antecipadora: Sousândrade.” Haroldo de Campos & Augusto de Campos. *Re Visão de Sousândrade*. São Paulo: Perspectiva, 2002. 463-503.

LOBO, Luiza. *Épica e Modernidade em Sousândrade*. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

LÖWY, Michel. “O capitalismo como religião.” *Núcleo de Pesquisa Lyriana*. Disponível em: [http://www.nplyriana.adv.br/entrevistas/capitalismo\\_religiao.doc](http://www.nplyriana.adv.br/entrevistas/capitalismo_religiao.doc). Acesso em outubro de 2007.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

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

\_\_\_\_\_. “Biopolítica e Biopotência no coração do Império.” Disponível em [http://www.cultura.gov.br/foruns\\_de\\_cultura/cultura\\_digital/artigos/index.php?p=20759&more=1&c=1&pb=1](http://www.cultura.gov.br/foruns_de_cultura/cultura_digital/artigos/index.php?p=20759&more=1&c=1&pb=1). Acesso em dezembro de 2007.

RANCIÈRE, Jacques. “Existe uma Estética Deleuzeana?” Éric Allie, org. *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000. p. 505-516.

SONTAG, Susan. *A Vontade Radical*. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUSA, Edson Luiz André de. *A Invenção da utopia*. São Paulo: Lumme, 2007.

SOUSÂNDRADE. Joaquim de. “O Guesa.” Frederick Williams & Jomar Moraes, orgs.. *Poesia e Prosa Reunidas de Sousândrade*. São Luís: AML, 2003.

WILLIAMS, Frederick G. *Sousândrade: vida e obra*. São Luís: SIOGE, 1976.

ŽIŽEK, Slavoj & Glyn Daly. *Arriscar o Impossível - Conversas com Žižek*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2006.

#### SOUSÂNDRADE-GUESA AND THE HELL-CITY

ABSTRACT: The proposal of this essay is to reflect, through a reading of “O Inferno de Wall Street”, from Joaquim de Sousândrade, New York, the main metropolis of the capitalism power, as a hell-city, where Sousândrade-Guesa - a symbol of the excluded from yesterday and today, of the miserable, the dislocated, the wretch, the loser - is killed by the bears of the Stock Exchange. He is a bare life, a life that may be killed but not sacrificed, a *homo sacer*, someone that, as Jacques Rancière said, saw an unsustainable view, and, after that, will never be reconciled with the representation world again.

KEYWORDS: poetry, Sousândrade, city, capitalism.