

Thiago de Oliveira Sales

Corpos fechados e tesouros enterrados:
uma incursão ao mundo mítico do agreste pernambucano

Universidade Fernando Pessoa

Porto 2011

Thiago de Oliveira Sales

Corpos fechados e tesouros enterrados:
uma incursão ao mundo mítico do agreste pernambucano

Universidade Fernando Pessoa

Porto 2011

© 2011

Thiago de Oliveira Sales

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Thiago de Oliveira Sales

Corpos fechados e tesouros enterrados:
uma incursão ao mundo mítico do agreste pernambucano

Tese apresentada à Universidade Fernando
Pessoa como parte dos requisitos para
obtenção do grau de Doutor em Ciências
Sociais, sob a orientação do Prof. Doutor
Álvaro Campelo

RESUMO

THIAGO DE OLIVEIRA SALES: *Corpos fechados e tesouros enterrados: uma incursão ao mundo mítico do agreste pernambucano*
(Sob a orientação do Prof. Doutor Álvaro Campelo)

A partir da recolha de dois géneros de narrativas míticas peculiares ao Agreste e Sertão brasileiros, tentamos elaborar novos apontamentos teóricos e metodológicos acerca do conceito de mito e do trabalho etnográfico na Antropologia Cultural. Para tanto, utilizamos como *locus* privilegiado da pesquisa, a cidade de Panelas de Miranda, situada no Agreste pernambucano. As narrativas escolhidas são conhecidas como “histórias de botija” e “corpos fechado”. As primeiras consistem-se em histórias acerca dos nefastos vínculos espirituais das almas com suas posses terrenas. Sendo assim, por meio de mensagens oníricas, um sujeito escolhido enfrentará uma série de provações no intuito de desenterrar o tesouro. O segundo género de narrativas, referem-se a práticas iniciáticas que circulam em segredo e são transmitidas de mãe para filho (ou pai para filha) sob a estética de “orações” e visam à protecção dos sujeitos contra as mais diversas vicissitudes mundanas. Com efeito, a maior parte das rezas incidem na preocupação de se transformar o corpo em algo intangível e, ou, inquebrantável. Porém e, ainda assim, é possível encontrar encantamentos específicos para outros géneros de actos extraordinários, como transmutar-se em animal ou se tornar invisível. Entretanto, para além do registo desta memória colectiva acerca das narrativas, nosso objectivo maior era identificar aspectos da tradição antropológica que impossibilitam a compreensão do conceito de mito numa “esfera” mais ampla – buscar uma desconstrução metafísica do mesmo. Isto nos levou a construção do conceito *Homo quaerens* – condição existencial presente por excelência em toda narrativa mítica.

Quanto aos aspectos metodológicos, questionamos até que ponto os ditames dos trabalhos etnográficos pós-modernos não se esqueceram de salientar a importância de uma exposição maior dos próprios posicionamentos epistemológicos e teóricos do pesquisador na escrita e não só na intervenção no terreno. Para isto, é de suma importância esmiuçar aspectos das trajetórias dos mesmos, construindo o que Edmundo Leach chamou “o meu tipo de antropologia”; ou, o que a partir dos trabalhos de Álvaro Campelo chamamos de “uma antropologia do outro como si mesmo”.

ABSTRACT

THIAGO DE OLIVEIRA SALES: Buried treasures and closed bodies: a incursion
into Pernambucan *agreste* mythic world
(Under the orientation of Prof. Doutor Álvaro Campelo)

Considering two genres of mythical narratives from Brazilian's Agreste and Sertão, we try to develop new theoretical and methodological approaches in relation to the myth concept and the ethnography work. As a result, Panelas de Miranda was selected to serve as the *locus* of the study. The narratives are known as “histórias de botija” and “corpos fechado” (closed body). The first consists of narratives relating corrupted spiritual bonds of souls with their earthly possessions. Therefore, by the dream messages, a chose person will face a series of challenges to unearth the treasure and free the damned soul. The second refers to initial practices taught from mother to child which aims to provide the person with superhuman conditions. This secret knowledge made one immune to attack designed to penetrate the body and others. Broadly, it is a magic prayer, known to few people of the community, to become impervious to injury and, in some cases, make the body indestructible. However, it is possible to find specific and special spells to make the body invisible or to turn into animals, improving them with shapeshifters conditions. However, despite of our interest in collective memory preservation, our major goal was to identify aspects of the anthropological tradition which conceptualizes the myth in limited terms, in suggesting the importance of a metaphysical deconstruction of this concept. This situation led us to create a concept called “*Homo quaerens*” – which refers to an existential condition present in all mythical narrative. Regarding methodological aspects, we question the extent to which the rules of postmodern ethnography have forgotten the importance of exposing

the epistemological and theoretical position of the researcher in writing and not only in the fieldwork intervention. Therefore, it is specially important to detail some aspects of their careers, making what Edmund Leach called “my kind of anthropology” or, what Álvaro Campelo’s work makes us call “anthropology of the other like itself”.

RÉSUMÉ

THIAGO DE OLIVEIRA SALES: Corps fermé et trésors enterrés : une incursion au monde mythique de l'agreste pernambucano

(Sous l'orientation du Professeur Álvaro Campelo)

En ayant par référence une collecte de deux typologies de récits mythiques particuliers aux Agreste et Sertão brésiliens, nous essayons d'élaborer de nouvelles notes théoriques et méthodologiques concernant le concept de mythe et le travail ethnographique dans l'Anthropologie Culturelle. Pour cela, nous utilisons comme *locus* privilégié de recherche, la ville de Panelas de Miranda, placée dans l'Agreste pernambucano. Les récits choisis sont connus comme des «histórias de botija» (histoires de bouteille) et des «corpos fechados» (corps fermés). Les premières, consistent à des histoires concernant les problématiques liens spirituelles des âmes avec leurs possessions matérielles dans le monde. En étant ainsi, par moyen de messages oniriques, un sujet choisi affrontera une série d'épreuves avec l'intention de déterrer le trésor. Le second type de récits, se rapportent à des pratiques initiatiques, qui circulent dans le secret et sont transmises de mère à fils (ou père à fille) sous l'esthétique de « prières » et visent à la protection des sujets contre les plus diverses vicissitudes mondaines. En effet, la plupart des prières ont la préoccupation de transformer le corps dans quelque chose intangible et, ou, inébranlable. Pourtant, outre le registre de cette mémoire collective concernant les récits, notre objectif plus grande c'était identifier des aspects de la tradition anthropologique qui rendent impossible la compréhension du concept de mythe dans une « sphère » plus englobant - chercher une déconstruction métaphysique du même. Ceci nous a porté à la construction du concept de *Homo quaerens* - condition existential

de présence remarquable en tout récit mythique. En ce qui concerne aux aspects méthodologiques, nous interrogeons jusqu'à quelle point les avis des travaux ethnographiques postmodernes n'ont pas oublié de faire ressortir l'importance d'une exposition plus grande des positionnements épistémologiques et théoriques du chercheur dans l'écriture elle même et non seulement dans l'intervention au terrain. Pour ceci, c'est très important vérifier les éléments où ont produit les trajectoires des écritures anthropologiques, ce que Edmundo Leach a appelé de « mon type d'anthropologie » ; ou, ce que, à partir des travaux de Álvaro Campelo, nous appelons « d'une anthropologie de l'autre comme soi même ».

DEDICATÓRIA

Aos que me perdoaram e aos que eu perdoei. Aos que me perdoarão e aos que eu perdoarei.

AGRADECIMENTOS

Ao meu tutor, Prof. Doutor Álvaro Campelo, por mostrar-me a importância de sempre fazer-se “excepção”. Ao programa Alban – que financiou este projecto. À Fabiana; Cláudio; Bogdan; Fabrício; Jorge; Herculano; Edvan e aos demais nobres errantes que por aí encontrei. Aos meus irmãos que, de longe, fortaleciam minha memória e alimentavam o exercício imprescindível do riso quotidiano. À Doutora Ana Cláudia Moutinho, à Doutora Inês Sofia Morales e aos demais colegas da Universidade Fernando Pessoa.

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I – O Mesmo No Outro ou O Outro Como Si Mesmo.....	9
1. Resumo da metodologia aplicada.....	11
2. Aspectos Históricos Acerca do Trabalho de Campo: Os primeiros Esboços da Pesquisa <i>in locus</i> e a Busca Pela Objectividade Científica.....	12
2.1. A revisão da problemática do campo a partir do interpretativismo de Clifford Geertz.....	19
2.2. A investigação na investigação: as inversões de Bruno Latour e seus contributos para reflexão das directrizes pós-modernas na Antropologia.....	24
2.3. A verdade no sujeito e a verdade do sujeito: Da eterna reflexão acerca da autoridade etnográfica.....	30
2.4. Da inversão etnográfica: Levar a discussão para o campo e o campo para a discussão.....	44
Capítulo II – A Temática do Mito na Antropologia Cultural.....	49
1. Introdução ao Estudo dos Mitos – De Max Müller a Edward Tylor.....	51
1.1. A Noção do Mito em Bronislaw Malinowski.....	60
1.2. Contribuições de Malinowski Para o Conceito de Mito.....	69
1.3. Os Contributos de Claude Lévi-Strauss: Epítomes Máximos da Discussão Antropológica Acerca do Mito.....	72
2. Pequeno Esboço Para Um Diálogo Entre o Existencialismo e a Antropologia Cultural na Compreensão dos Mitos.....	83
2.1. As Bases Subjacentes à Compreensão de Mito na Ciência Ocidental.....	86

2.2. Primeiras contribuições de um viés existencialista para compreensão do conceito de mito	92
Capítulo III – Mito e Existência: Contributos de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa Para Compreensão da Mitologia.....	95
1. Existencialismos e mitologias	97
2. Do <i>Homo quaerens</i> e Sua Relação Com o Impulso Mítico.....	109
2.1. Do <i>Homo quaerens</i> e a Relevante Irrelevância da Jornada.....	113
3. A Crença Como Prática do Excesso de Possíveis e o Instaurar de Uma Certeza no Sentido do Trágico.....	114
4. Metamorfoses e Transgressões	119
5. <i>Homo quaerens</i> , Transgressão e Partilha.....	126
5.1. Conclusões Acerca do <i>Homo Qaerens</i> , o Nada e o Mito	128
Capítulo IV – A Memória e O Império da Racionalidade.....	133
1. Da Retomada da Discussão Sobre a Memória	135
1.1. Da Importância da Memória na Antropologia.	137
Capítulo V – Da Trajectória e das Narrativas	142
1. Jornada Pessoal e Ferramentas Académicas.....	145
1.1. Sobre as Narrativas Colhidas e o <i>Locus Privilegiado</i> da Pesquisa	150
1.2. Das Viagens e do Tempo de Pesquisa.....	158
1.3. Da Minha Partida e da Logística da Pesquisa	160
1.4. A Jornada de Enoque.....	162
1.5. Uma História de Partilha	172
1.6. Zezinho do Totó	184
1.7. Um Guardião da Cidade	187
1.8. O Tormento de Manuel	190
1.9. A música de Zé Marivaldo	193
1.10. A Graça de Zé Bondade.....	194
2. A Gnosis do Corpo Fechado - Segundo Período Intensivo de Pesquisas.....	198

2.1.	A Espada Portuguesa.....	200
2.2.	A Rainha.....	208
2.3.	João Calafete – O Herói Que Fechou a Cidade.....	212
2.4.	O Planeta de Cassiano	218
2.5.	Bola 7.	224
2.6.	“Sei que, no que é nosso, ninguém nunca mexeu!”	226
2.7.	Uma Pedagoga da Gnosis do Agreste	228
Capítulo VI – A Fé Dos Transgressores.....		235
1.	Corpos-Fechados: Sobre a Tensão Entre a Permanência e a Mudança.....	237
1.1.	Corpos-Fechados: O Sacrifício e Questões de Género Acerca da Preservação e Manutenção do Conhecimento.....	245
2.	As Botijas: Implicações Sociais e Históricas da Avareza	256
2.1.	Botijas: O Sacrifício de Libertar As Almas	276
3.	A Indignação Com a Fortuna.....	283
Capítulo VII – A Força do Mito e As Jornadas Da Intimidade.....		287
1.	Substratos Míticos e as Possibilidades de Resignificações Contemporâneas ...	289
2.	Dificuldades, Expectativas e o Retomar da Antropologia do Outro Como Si Mesmo.	296
Conclusão.		303
BIBLIOGRAFIA		309

INTRODUÇÃO

Debruçando-se sobre dois tipos específicos de narrativas míticas, as histórias de corpo fechado e histórias sobre botijas, este estudo pretende contribuir com a Antropologia, nos aspectos teóricos e metodológicos, a partir da construção de um arcabouço diferenciado; onde o mito se esquivava a essencializações metafísicas e a metodologia demonstre uma abertura mais convidativa ao universo de referência do pesquisador. Para tanto, foi feito um trabalho etnográfico onde foram colhidos casos em que os dois tipos de narrativa acima citados criaram “corpo” através de pequenas lendas locais ou da utilização, ainda que subtil, de uma memória colectiva que perpassa os sujeitos envolvidos na pesquisa. Entretanto, para além de tentar construir uma pequena mitografia da região, o objectivo maior foi perceber a operacionalização do mito a partir do diálogo com uma tradição epistemológica diferenciada da tradicionalmente “consultada” na Antropologia. Dessa forma, trabalhamos com perspectivas de fundamento filosófico diferentes daquelas utilizadas pelos cânones da Antropologia, revestindo-nos de nomes como Vicente Ferreira da Silva, Eudoro de Sousa, Clément Rosset, Marcel Conche, Luigi Pareyson, dentro outros. Ademais, buscamos a construção de uma escrita etnográfica pautada sobremaneira em nossas “impressões”; porém, não por acreditar que, assim, estaríamos nos esquivando à pretensão de objectividade científica, outrossim, por assumir o recurso à narratividade como de suma importância para construção da própria pretensão ao real.

Antes do mais, torna-se importante resumir do que se trata nos dois tipos de narrativas estudadas e relacionadas. As histórias de corpo-fechado dizem respeito a orações e encantos específicos que fazem com que os homens adquiram uma temporária invencibilidade física – transformando-se em Hércules quotidianos. As histórias de botija dizem respeito a um costume antigo de se enterrar dinheiro pela falta de bancos na região. Porém, quando o dono dessa quantia falecia, sem que tivesse gasto o dinheiro, terminava por constituir com a mesma um vínculo espiritual nefasto. Portanto,

só um “escolhido” poderia libertar o espírito desta maldição, desenterrando o dinheiro e garantindo a liberdade da alma. Estes dois tipos de narrativas encontram-se espalhados em diversos municípios circunvizinhos. Não apenas isso, encontram-se presente em muitos estados brasileiros – principalmente aqueles pertencentes à região Nordeste. Esta repetição temática fez-nos ver a importância de apreender a dinâmica sociocultural em que denotam essas narrativas e seus vínculos com os dilemas e problemas sociais intrínsecos a estas regiões. Portanto, a importância de se debruçar sobre este tema deve-se à própria recorrência do mesmo no imaginário da população local e a escassez de estudos acerca dos mesmos. Além disso, utilizamos esta temática para repensar problemas teóricos acerca do conceito de mito que poderia nos permitir o fornecimento de possíveis reflexões epistemológicas e conceptuais. Ou, da mesma forma, repensar questões da escrita etnográfica e da implicação dos sujeitos na pesquisa. Sendo assim, a importância desse estudo incide sobre os três eixos apontados acima – ainda que tenhamos tentado privilegiar o trabalho de campo. Urge agora descrever de forma pormenorizada nossas intenções e nossas pretensões de contribuição às discussões acerca do mito e do trabalho etnográfico nos breves resumos sobre os capítulos que agora vamos discorrer. Ora, se escolhemos um sítio específico, a cidade de Panelas situada no Agreste pernambucano, foi por melhor viabilizar a pesquisa. Isto porque, meu pai nasceu num sítio próximo à cidade; o que me permitiu um contacto constante com o universo de referência dos sujeitos da pesquisa. Além disso, algumas dessas histórias eram-me conhecidas de antemão pelas saudosas recordações de meu pai e meu tio que lá viveram. Porém e, ainda assim, sempre fui considerado um estranho nesta cidade e nas cidades vizinhas, uma vez que minha família havia saído do local há tempos, restando poucos indivíduos que lembravam-se de ambos.

Ora, é mister lembrar que, neste trabalho, pode parecer que não haja um objecto de pesquisa específico – tendo em conta a complexidade em que as narrativas se envolvem. Isto porque, ainda que nosso interesse incida na observação e análise do funcionamento sociocultural das narrativas seleccionadas, também dedicamo-nos sobremaneira à construção de um novo arcabouço teórico-metodológico que repensasse os problemas do conceito de mito e da escrita etnográfica por outras vias, até agora não abordadas. Portanto e, à guisa deste comprometimento, realizamos no segundo capítulo um panorama da conceptualização do mito na Antropologia Cultural, no intuito de desconstruir a rigidez metafísica acerca do mesmo. Para tanto, elencamos os distintos

momentos na história da disciplina em que o mito foi, ora essencializado em rígidas premissas, ora confundido com o próprio conceito de cultura. Com efeito, após o término desta discussão, tentamos demonstrar que a discussão sobre o mesmo esteve quase sempre pautada na influência das mesmas tradições filosóficas – ou seja, aquelas em que a filosofia não existe para além da metafísica e da ontologia; certamente, um legado do racionalismo e do idealismo alemão. Para tanto, convidamos para um diálogo diferenciado acerca do mesmo, uma série de pensadores que identificam a importância de retomar o diálogo com a filosofia antiga a partir de uma releitura de suas premissas – tais como Clément Rosset, Marcel Conche, Carlo Michelstaedter, dentre outros. Feito isto, demos continuidade a nossa jornada em torno deste conceito a partir da contribuição bastante original de pensadores luso-brasileiros subtilmente negligenciados na própria tradição antropológica, são eles: Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva. Tudo isto no intuito de propor um contributo teórico que possibilite discussões outras, para além daquelas já conhecidas acerca deste conceito. Certamente, nosso objectivo foi utilizar este arcabouço teórico para interpretar e analisar o que chamamos de “mundo mítico” encontrado em nosso trabalho de campo. De forma a “resumir” o que propomos, utilizamos o conceito de “*Homo quaerens*” que, embora brevemente trabalhado anteriormente, foi agora remodelado à luz da experiência actual. Por fim, achamos salutar escrever pequeno subcapítulo acerca da importância da memória para sustentação da tradição – uma vez que as narrativas aqui estudadas situam-se num passado próximo.

No primeiro capítulo, dedicamo-nos a repensar a escrita etnográfica a partir do conceito de *pharrésia* encontrado nos evangelhos gnósticos e trabalhado em alguns cursos dirigidos por Michel Foucault¹. Não apenas isso, a partir do pressuposto de uma antropologia que se pretenda simétrica², buscamos empreender uma discussão acerca do importante papel do antropólogo na construção de um diálogo “aberto” pela sinceridade de suas próprias limitações e da exposição de seu trajecto. Porém, destacamos que, longe de soar uma novidade, muitos antropólogos exercitaram e declararam o que Edmundo Leach chamou “o meu tipo de antropologia”. Este gesto simétrico de observar o outro para compreensão de si, e de si para compreensão do outro, também torna-se manifesto em alguns outros momentos da Antropologia que serão devidamente

¹ Ademais, baseamo-nos também em suas ideias acerca do problema da autoria (2006).

² Baseamos aqui nas premissas indicadas por Bruno Latour (1998;1994).

abordados no capítulo dedicado à metodologia. Com efeito, este exercício está sobremaneira presente na literatura; em alguns casos, de forma declarada – como em toda obra de Henry Miller ou Jean Genet. Portanto, a toda esta discussão, que chamamos “*uma antropologia do outro como si mesmo*”, não devemos nos esquecer da impossibilidade de se esquivar à construção do saber antropológico em suas estreitas relações com a construção literária. Sendo assim, embora com objectivos diferenciados, é também sob a égide de um intenso exercício literário que o saber antropológico é construído (Campelo, 2009). As impressões, principalmente aquelas que nos marcam através de uma pungente força, não podem ser comunicadas senão através de certos recursos que, inegavelmente, tingem um saber quase sempre registado no império de nossa subjectividade e emotividade. Certamente, este exercício, da construção de uma ciência com paixão, está tão bem expresso pela via epistemológica da complexidade, que por sua vez parece nos indicar ingénuo todo aquele saber objectivo que pretenda se esquivar à emoção (Prigogine, 2002 e Morin, 2002a). Portanto, tentamos reproduzir ao longo do texto e, também nas conclusões da análise, uma via geral pautada neste exercício de leitura do outro a partir de si e de si a partir do outro. Entretanto, para atingir esta discussão, partimos mais uma vez da historicidade dos problemas metodológicos na Antropologia Cultural, recriando o percurso que dá início à pretensão de objectividade científica na disciplina, como observado nos trabalhos de Bronislaw Malinowski, até os momentos críticos em que a mesma é questionada pelo interpretativismo de Clifford Geertz (1989). Feito isto, guiamo-nos sobre os últimos e contundentes golpes deferidos sobre a mesma a partir dos trabalhos de James Clifford e George Marcus. Só assim, edificamos o panorama indicado acima a partir das ideias de Latour, Foucault e da retomada de escolas filosóficas da antiguidade como o cinismo, o cepticismo e o gnosticismo. O facto de termos posto este capítulo no início do trabalho, se deu pelas inúmeras prerrogativas antropológicas que o mesmo suscita. Sendo assim, noções básicas da disciplina, como trabalho de campo e problemas da relação pesquisador e interlocutor, precisam ser situadas de imediato.

No terceiro capítulo, descrevemos o campo e, paralelamente, as condições de pesquisa e o período de tempo decorrido para recolha das narrativas. Certamente, por lidar com um conhecimento “secreto”, ou seja, por um saber dirigido aos sujeitos escolhidos, muitos detalhes não puderam ser colectados. As rezas, por exemplo, segundo os nossos informantes, constituem um saber que deve permanecer em segredo para que surta os

efeitos necessários. Da mesma forma, certos procedimentos rituais no desenterrar das botijas também devem permanecer em sigilo. De qualquer forma, tentamos desmembrar todos os pormenores possíveis a partir da vivência com o quotidiano dos indivíduos. Tudo isto foi feito concomitante à descrição de minhas próprias motivações para que a metodologia indicada pudesse ser apresentada. Dividimos a pesquisa em dois momentos: um primeiro, onde foi dada mais atenção às narrativas sobre botijas; e um segundo, onde nos dedicamos sobremaneira à colecta de narrativas sobre corpos fechados. Certamente, não é possível precisar os momentos específicos dessas cisões; mesmo porque, muito do campo constitui-se de releituras de notas já colhidas e analisadas e, neste momento, corrigidas à luz da maturidade e da percepção de erros e equívocos das pesquisas anteriores.

No quarto capítulo, reconstruímos o trajecto que promove a hermenêutica destes dois tipos de narrativas a partir da observação de similitudes que possam estimular a vivência das mesmas na região. Com efeito, também indicamos aspectos universais presentes em ambos os tipos de narrativa a partir de pulsões universais: como a do sacrifício e da solicitação à promíscua e irónica relação entre ordem e desordem. Para tanto, fizemos uso de teóricos da Antropologia e da Filosofia que abordaram o tema do sacrifício e da sutura antagónica e, ao mesmo tempo, complementar, entre ordem e desordem. Quanto aos primeiros, lançamos mão da clássica noção de sacrifício indicada por Marcel Mauss; mas também, elencamos os contributos, ainda que deveras exóticos, do erudito português Teixeira Rêgo. Observamos que, ambas as narrativas, indicam contradições sociais irresolúveis e, ao mesmo tempo, dilemas quotidianos e particulares insuperáveis. Quanto às primeiras, recorre-se ao sacrifício no intuito da saudável manutenção entre ordem e desordem; quanto ao segundo, recorre-se aos dilemas e ironias presentes em todos os mitos que discorrem sobre as fatalidades e incongruências do universo – tal como observamos ao falar na emergência de um conceito, o *Homo quaerens*, que desse conta destes meandros existenciais universais. Feito isto, analisamos os próprios limites de nossas análises e as indicações que as mesmas podem trazer para repensar problemas actuais – uma vez que essas narrativas constituem-se de um exercício da memória colectiva da região.

Por fim, no quinto capítulo e nas conclusões, construímos um panorama geral do que foi produzido no intuito de verificar os possíveis contributos e trabalhos futuros que este estudo pode proporcionar. A princípio, a própria revisão dos conceitos construídos e da

discussão teórica e metodológica. Além disto, deixar em aberto as inúmeras interpretações que essas narrativas oferecem e sua relação com a contemporaneidade para o entendimento de alguns problemas específicos que, neste trecho, estarão apresentados.

CAPÍTULO I – O MESMO NO OUTRO OU O OUTRO COMO SI MESMO

1. Resumo da metodologia aplicada

“Um dia, para esgotar todas as pesquisas praticáveis, decidi-me a levar a vida dele”

(Ramon Gómez de La Serna).

Tarefa homérica é desvincular a chamada pesquisa de campo da disciplina *Antropologia Cultural*, e por se tratar de um trabalho de cunho antropológico, quase sempre se opta como ferramenta metodológica principal o trabalho etnográfico. No caso desta pesquisa, esse último, inclui não apenas vivência com o universo de referência dos sujeitos da pesquisa, como também a recolha de histórias de vida de diversos indivíduos. Ademais, um levantamento de História Oral, que possibilitou perceber a ambiência do imaginário da região estudada. Como o interesse maior era perceber de que forma o mito é vivenciado, foi de suma importância mergulhar no dia-a-dia e no universo intangível de expectativas da população.

Para recolha das narrativas optou-se pela utilização de cadernos de anotação, uma vez que, dado o conteúdo de alguns relatos, assim como à disposição de alguns sujeitos da pesquisa, o registo em áudio tornava-se impraticável³. Além disso, não apenas realizamos entrevistas formais, onde o conteúdo era anunciado de antemão, como também, procuramos vivenciar certas práticas comuns na região no intuito de perceber de que forma aquelas histórias eram resignificadas no quotidiano em momentos nem sempre esperados pelo pesquisador. Assim, utilizávamos para recolha de informação tanto entrevistas abertas e semi-estruturadas, como o registo das histórias a partir de

³ Decerto que, embora muito se tenha perdido sem a utilização de registos electrónicos, ganhou-se por outro lado, ao proporcionar um ambiente de pesquisa em que os sujeitos se sentiam mais a vontade, informando-nos a presença íntima daquelas histórias em suas vidas. Porém e, ainda assim, algumas histórias tiveram de ser alteradas sob artifícios literários para preservar a privacidade dos mesmos.

conversas informais. Dessa forma, foram feitas entrevistas e registos casuais de temáticas correlatas aos mitos estudados – afinal, as histórias de vida, por exemplo, funcionam sobremaneira para enriquecer a construção do contexto em que as narrativas míticas foram vivenciadas.

Entretanto, ao pensar numa escrita que possibilitasse um “círculo hermenêutico mais amplo” – só para lembrar de Gadamer (1999) -, tentou-se igualmente deixar claro parte de nossas expectativas, empreendimento esboçado inicialmente por antropólogos como Edgar de Assis Carvalho (2005) e Álvaro Campelo (2004), o primeiro, ao se referir à importância estóica tão presente nos textos de Sêneca no seu “falar de si”. Para que possamos deixar claro tal empreendimento, urge realizar uma breve incursão sobre a história da etnografia em seus momentos mais significativos para compreensão desta ideia.

2. Aspectos Históricos Acerca do Trabalho de Campo: Os primeiros Esboços da Pesquisa *in locus* e a Busca Pela Objectividade Científica

Com a crescente industrialização, as nações da Europa do século XIX lançavam-se em busca de colónias que pudessem dinamizar o processo produtivo. As conquistas coloniais possibilitavam não só a expansão de mercados consumidores, como também alimentavam a indústria com matérias-primas. Nesse período, o contacto com populações diversas ocorria de forma mais intensa, e a antropologia se deparava com um número cada vez mais crescente de informações acerca dos nativos de outras colónias⁴.

Os relatos sobre os nativos das colónias que os antropólogos estudavam, eram conseguidos por intermédio de viajantes, missionários e administradores que nelas se situavam. Dessa forma, os antropólogos dependiam do “olhar” desses indivíduos para que pudessem realizar suas análises⁵. Embora Rivers⁶ já salientasse a importância de um

⁴ Veja-se o caso de Portugal e suas dificuldades no século XIX com o fim da exclusividade do comércio com o Brasil (Ramos, 2009).

⁵ Os antropólogos que realizavam suas análises a partir dos relatos de terceiros, ficaram mais tarde conhecidos como antropólogos de gabinete.

“trabalho intensivo” de pesquisa, onde os relatos analisados pelos antropólogos fossem somados à observação etnográfica (assim como uma convivência mais prolongada entre os nativos e um conhecimento mais adequado de sua língua), a antropologia teve que esperar o surgimento de Bronislaw Malinowski (1978) para realizar tal empreendimento.

Assim, no prefácio da primeira edição do clássico, *Primitive Culture* (1903a), de Edward Tylor, podemos encontrar declarações do género:

“The authorities for the facts stated in the text are fully specified in the foot-notes, which must also serve as my general acknowledgment of obligations to writers on ethnography and kiiulroil sciences, as well ms tt» historians, travellers, and missionaries” (TYLOR:5).

Dessa forma, para James Clifford (1998a:23), a partir do fim do século XIX, houve uma ruptura na história da antropologia que substituiu a antiga divisão entre o “*Man on the spot*”⁷ e o sociólogo e antropólogo da metrópole. Embora Franz Boas (2005) tenha realizado um trabalho de campo intensivo, o crédito de tal ruptura é dado a Malinowski justamente por ser: “o primeiro antropólogo social britânico profissionalmente treinado a executar pesquisas intensivas” (Kuper, 1978:18). Ora, é de suma importância perceber o impacto arquetípico da figura de Malinowski⁸. Com efeito, sua figura não apenas é utilizada como modelo a ser seguido, como também é o ponto de partida para o reformular constante de tudo que se refere a Antropologia, isto porque, tal como

⁶ Estas observações foram retiradas da colectânea de textos escritas por James Clifford (1998).

⁷ “*Man on the spot*” foi o termo dado por James Frazer para designar os viajantes que intermediavam as informações entre os antropólogos que residiam na metrópole e os nativos que residiam nas colónias (Clifford, 1998).

⁸ Malinowski nasceu na Polónia em 1884, e sua incursão na antropologia se deu por imprevistos diversos ocorridos em sua jornada. Inicialmente estudou matemática, física e química, contudo, devido a problemas de saúde, suas atividades relativas às ciências exatas (mais especificamente a física e química) foram interrompidas. Nesse momento, em que procurava se recuperar, Malinowski teve oportunidade de conhecer o que hoje é uma obra clássica da antropologia: *The Golden Bough*, do antropólogo evolucionista James Frazer. Conta-se que a apreciação de Malinowski pelo livro de Frazer foi de tal forma, que o impulsionou para estudar a antropologia, fazendo com que em 1910 ele se matriculasse na London School of Economics com o intuito de se dedicar a essa disciplina. Após um período de estudos, Malinowski resolve ir a Melanésia em 1914 estudar os nativos de Mailu; o fruto dessa primeira pesquisa de campo o fez produzir uma monografia intitulada “*The Natives of Mailu*”. Malinowski pretendia voltar a Inglaterra, mas ao eclodir a I Guerra Mundial encontra complicações diversas devido sua cidadania austríaca. Tal situação obriga-o a permanecer um período de internamento nas Ilhas Trobriand (um arquipélago situado ao Nordeste da Nova Guiné, onde ele permaneceu de junho de 1915 a maio de 1916) que o possibilitou apreender a vida dos nativos sob a perspectiva de um trabalho de campo mais intenso, contemplando uma vivência directa com a realidade dos mesmos, o que mais tarde iria permitir a “observação participante intensiva” se tornar uma norma profissional dentro da antropologia, em detrimento da velha postura dos antropólogos que analisavam os relatos de terceiros.

explicitado acima, a disciplina carrega a cicatriz profunda deste contracto irrevocável entre experiência de campo e formulação teórica. Por isto que, para Adam Kuper (1978:21): “Um novo modo de ação requer uma patente mítica e Malinowski, em seus primórdios, desenvolveu um mito pessoal que seus adeptos se encarregaram de transmitir a gerações vindouras”. Kuper continua sua abordagem afirmando que na “mítico-biografia” de Malinowski, existem todos os elementos que constroem um profeta:

“a partida em falso, depois a doença e a conversão, seguida de emigração; uma calamidade arrasadora – nada menos que uma guerra mundial – leva-o ao isolamento na selva; o regresso com uma mensagem; e finalmente, a batalha dos que vão divulgar a mensagem – os discípulos” (1978:21).

E de facto, após a mensagem em tom “profético” descrito por Kuper, Malinowski integrou o trabalho de campo como parte indispensável do trabalho de um antropólogo, ou seja, as informações utilizadas para analisar os nativos deveriam ser provenientes de uma pesquisa de primeira mão, e não provenientes de terceiros⁹. Dessa forma, tal como afirma Mariza Peirano (1995:37): “Na mitologia da disciplina, Malinowski inventou a pesquisa de campo; na história da antropologia é significativa a legitimação que ele trouxe à pesquisa”, ou seja, embora Malinowski não tenha sido o primeiro a realizar pesquisa de campo, sua contribuição se deu justamente por alargar o alcance da mesma através da concepção de observação participante, a qual, diferentemente das pesquisas costumeiramente realizadas, permitia uma maior riqueza e qualidade de dados¹⁰. Malinowski acreditava que a pesquisa de campo havia sofrido essa mudança justamente

⁹ Embora grandes nomes da antropologia como Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss não tenham realizado trabalho de campo de maneira intensiva, o método de observação participante se tornou característica de quase todo profissional dessa disciplina, desconstruindo a tradicional imagem do antropólogo de gabinete. Certamente, Lévi-Strauss escreveu o clássico *Tristes Tropiques*, publicado originalmente em 1955, que era fruto de sua experiência com nativos brasileiro. Entretanto, tal trabalho não se caracterizou pela imersão intensiva no quotidiano dos nativos. Ademais, parte dos relatos colhidos por ambos os antropólogos acima citados, eram etnografias realizadas por teóricos-pesquisadores, e não os “amadores” a qual Malinowski se referia; exemplo de tal situação é o estudo clássico da antropologia feito por Mauss: “*O Ensaio Sobre a Dádiva*”, a qual teve como base o trabalho de campo do próprio Malinowski realizado nas Ilhas Trobriand: “Foi essa fidelidade (ou tentativa de fidelidade) às evidências etnográficas que permitiu, posteriormente, a Marcel Mauss utilizar os dados trobriandeses em sua teoria geral da dádiva” (Peirano, 1995:39).

¹⁰ James Clifford fala das críticas que Malinowski realizava aos amatorismos no campo realizado por alguns pesquisadores, e tais amatorismos ocorriam por não serem pesquisadores profissionais que tivessem um arcabouço teórico adequado, dentre essas críticas Clifford cita os ataques feitos ao magistrado Alex Rentoul, que teve a temeridade de contrariar as descobertas científicas sobre as concepções trobriandeses de paternidade. Sendo assim, Clifford ressalta o papel central que Malinowski desempenhou para legitimação do teórico-pesquisador de campo durante a década de 20. (Clifford, 1998: 22-23).

por ter passado a ser feita por teóricos-pesquisadores que devido a sua formação acadêmica, conseguiam realizar uma fusão entre experiência empírica e teoria:

“A pesquisa sobre raças nativas, **realizada por pessoal de formação acadêmica**, tem-nos fornecido provas irrefutáveis de que a investigação científica e metódica proporciona resultados melhores – em maior número – que a dos melhores amadores. A maioria, embora não a totalidade, dos relatos científicos feitos actualmente tem revelado novos e inesperados aspectos da vida tribal: traçou, em linhas claras e precisas, um quadro de instituições sociais, que são muitas vezes surpreendentemente vastas e complexas; apresentou uma visão do nativo, tal como ele é, com suas crenças e práticas religiosas e mágicas; **e nos permitiu penetrar em sua mente de maneira mais profunda do que nos era possível anteriormente**” (Malinowski, 1978:11, grifo nosso).

Ao se imiscuir de forma radical no quotidiano dos nativos¹¹, Malinowski buscava entender a cultura analisada a partir do ponto de vista daqueles que nela estão inseridos. Ao indicar o objectivo final da pesquisa etnográfica, Malinowski declarava que: “Em breves palavras, esse objectivo é o de aprender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, **sua** visão de **seu** mundo” (1978:33, 34, grifo do autor).

Embora a experiência nas Ilhas Trobriand tenha possibilitado a Malinowski realizar uma mudança no trabalho etnográfico na antropologia, tal fator não se explica por si só. É importante observar a influência que o pragmatismo filosófico¹² exerceu sobre suas análises, influência essa que ficou mais evidente em seus trabalhos póstumos de caráter mais teórico, e que mais tarde será igualmente importante para entender a sua concepção a respeito dos mitos. A construção de um “teórico-pesquisador” coincide com a visão de William James (2005:39) de um homem que dialoga através da experiência no âmbito do racionalismo, e num empirismo que permite uma **intimidade mais rica com os fatos** (grifo nosso). A partir do século XIX, a Europa conheceu grandes avanços tecnológicos que permitiram uma exaltação de sua civilização. Ademais, o colonialismo reinante possibilitava a comparação da mesma com várias

¹¹ Para Malinowski: “o pesquisador deve, antes de mais nada, procurar afastar-se da companhia de outros homens brancos, mantendo-se assim em contato o mais íntimo possível com os nativos” (Malinowski, 1978:44).

¹² Dentro dos grandes nomes do pragmatismo filosófico, William James, pode ser destacado como o filósofo que mais influenciou a abordagem de Malinowski nesse sentido: “Em ‘The epistemological background to Malinowski’s empiricism’, E.R. Leach argumentou claramente em favor da influência de William James – em parte baseado em seu próprio conhecimento pessoal de Malinowski, e em parte baseado no texto” (Leaf, 1981:97).

culturas de países colonizados. Sendo assim, os antropólogos evolucionistas¹³ acreditavam que essas populações estavam num processo de desenvolvimento que teria como estágio último, atingir a “civilização”. Ou seja, os evolucionistas acreditavam numa trajetória unilinear da humanidade, e para construir essa trajetória, os evolucionistas buscavam construir um corpus etnográfico da humanidade.

Ora, a valorização de Malinowski aos dados empíricos, o levou a construir descrições minuciosas e ricas da sociedade dos nativos que estudou; dessa forma, Malinowski revela tantas peculiaridades de uma determinada cultura, que seria difícil não pensar na especificidade da mesma: “A questão básica diz respeito à necessidade de coletar e ordenar os dados de modo a preservar a particularidade da realidade que se deseja investigar” (Durham, 1978:14). Muito embora para Durham (idem) o conceito de cultura em Malinowski¹⁴ não era diferente do conceito clássico da antropologia especificado por E.B Tylor, e utilizado pelos evolucionistas:

“Cultura ou civilização, tomada em seu amplo sentido etnográfico, é aquele todo que inclui o conhecimento, a fé, a arte, a moral, as leis, os costumes, e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (Tylor apud Leaf: 1981:133).

Malinowski, ao priorizar os dados empíricos e a riqueza de detalhes em suas descrições, percebeu que os postulados evolucionistas de uma unidade universal, a qual os homens estariam caminhando em rumo a “civilização”, não contemplavam a especificidade de cada cultura analisada. Ademais, Para Malinowski, não fazia sentido pensar que uma cultura estava atrasada em relação à cultura da metrópole em que residia o antropólogo, uma vez que cada uma delas operava uma lógica própria, e funcionava como um sistema integrado.

O funcionalismo malinowskiano não apenas golpeava o evolucionismo, como também a abordagem difusionista, afinal ambas as escolas partiam do pressuposto de uma abordagem diacrônica em que os elementos estavam sendo transmitidos, e dessa forma, poderiam estar obsoletos em relação a uma determinada região:

¹³ Dentre os nomes famosos do evolucionismo podem ser citados: Lewis Henry Morgan e James Frazer. Frazer agregou ao seu trabalho uma teoria evolucionista da substituição progressiva da magia pela religião, e por sua vez, da religião para ciência.

¹⁴ A similaridade entre o conceito de cultura de Tylor e Malinowski pode ser vista na definição desse último: “(...) obviamente, o todo integral constituído por implementos e bens de consumo, por cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, por idéias e ofícios humanos, por crenças e costumes” (Malinowski: 1970,42).

“Assim como a idéia de evolução se referia a um fenômeno nuclear genuíno de desenvolvimento progressivo, que ocorreu por vezes em certos lugares mas não em todas as épocas e em todos os lugares, também a idéia de difusão se referia à transmissão, igualmente real, dos artefatos culturais e outros ‘traços’, de uma região ou comunidade à outra” (Leaf, 1981:176).

A familiaridade com o quotidiano dos indivíduos, a qual se tornou possível com a observação participante, bem como uma constante busca em participar do seu universo de referência, permitiu uma abertura não só para colectar os dados de modo adequado, como para compreender o contexto social a qual o objecto estudado está situado. Dessa forma, um determinado artefacto era analisado a partir do contexto no qual estava inserido, tentando observar no mesmo a função que exercia no sistema integrado daquela cultura específica. Sendo assim, Malinowski acusa Lewis Morgan de ter desorientado durante gerações a pesquisa antropológica, e Grabner por ter improvisado: “Análises falsas ou pueris da cultura a fim de lançar o alicerce do que ele considerava um difusionismo universal à prova de erros” (1970: 138, 139) justamente por presumir que em primeiro lugar, é possível isolar elementos singulares do seu contexto cultural. (1970:139).

Contudo, como afirma Kuper (1978:19) Malinowski: “(...) manteve-se evolucionista durante toda a sua carreira e, à semelhança dos seus colegas ortodoxos, acredita que a colecta de fatos culturais vivos iria gerar, em última análise, leis evolucionárias”. Assim, as premissas da escola funcionalista, iam de encontro directo a vários postulados do evolucionismo. Dessa forma, ao invés de pensar numa trajectória histórica unilinear da humanidade, o funcionalismo vai de encontro ao evolucionismo à medida que prioriza o carácter sincrónico da análise em detrimento do diacrónico.

Mas por fazer uma ode constante à especificidade de cada cultura¹⁵, surge um problema na abordagem funcionalista malinowskiana, pois afinal, como buscar generalizações em meio a tantas especificidades? Para Malinowski, os conceitos nunca deveriam ser definidos somente em termos abstractos, e por isso ele criticava Thomas a utilizar a expressão: “a família no sentido europeu”, afirmando que tal expressão era inadequada, pois não poderíamos encontrar na Austrália uma unidade social que corresponda exactamente ao modelo de família preconizado por Thomas (Malinowski apud Durham: 1978:15). Malinowski acreditava que os conceitos gerais não contemplavam as

¹⁵ A exaltação da diversidade é um traço típico do pragmatismo filosófico: “Muitos filósofos tem ficado impressionado com a diversidade que descobrem no mundo (ou imposta a ele). James ficou mais impressionado com sua diversidade, com seu pluralismo” (James, 2005: 21).

diversidades encontradas em cada cultura, e dessa forma o funcionalismo malinowiskiano deveria buscar algo em que pudesse vislumbrar generalizações que contemplassem uma unidade de investigação. Bem, para resolver tal problema, Malinowski vai delimitar o que é universal no ser humano em todas as sociedades; e para ele, a resposta para tal questão está nos aspectos fisiológicos:

“Podemos definir a expressão a ‘natureza humana’ pelo fato de que todos os homens têm de comer, têm de respirar, de dormir, de procriar e de eliminar a matéria rejeitada por seus organismos **onde quer que vivam e qualquer que seja o tipo de civilização que pratiquem**” (1970:76, grifo nosso).

Malinowski então preconiza que por intermédio das instituições criadas pelos homens, as necessidades biológicas serão saciadas, e dessa forma, todas as instituições corresponderão à resolução de alguma dessas necessidades biológicas universais¹⁶. Como exemplo de tal premissa, Malinowski (1970:144, grifo nosso) afirma que: “a função integral de todo o processo que constitui o provisãoamento cultural de uma comunidade é a satisfação da necessidade primária biológica da nutrição”.

Assim, para Malinowski, essas necessidades biológicas geram princípios gerais que agregam os grupos humanos em sociedade, que para responderem a necessidade desses princípios, as sociedades criam suas instituições. Como esses princípios gerais são universais por se tratar de algo inerente à natureza humana, Malinowski constrói uma lista dos princípios que podem facilitar o trabalho de campo daqueles que desejam observar qualquer grupo humano no mundo. Para ele o princípio e a necessidade da reprodução fomentam a família como instituição que responderá a essa mesma necessidade; da mesma forma, as hordas, as aldeias e os aglomerados respondem a necessidade e ao princípio territorial. Dessa forma, todo artefacto cultural, toda instituição, teria uma função de acordo com o sistema integrado da qual fizesse parte. E ainda que a noção de cultura em Malinowski pareça com a de E. B. Tylor, a análise funcionalista vai igualmente entender a cultura como: “(...) uma aparelhagem instrumental pela qual o homem é colocado numa posição melhor para lidar com os problemas específicos concretos que se lhe deparam em seu meio ambiente, no curso da satisfação de suas necessidades” (Malinowski, 1970:142).

¹⁶ Tal abordagem, mais uma vez, coincide com o pragmatismo filosófico. Para John Dewey: “O homem primitivo comeu, dormiu, lutou, construiu abrigos e deu alimento e proteção a sua progênie. O processo de racionalizar importará, a princípio, num uso maior da inteligência **para satisfazer essas mesmas necessidades**” (1980:197).

Embora Malinowski tenha conhecido uma popularidade faraônica na antropologia devida principalmente à mudança de prisma em relação ao trabalho etnográfico (com a observação participante), sua abordagem teórica não obteve o mesmo reconhecimento, fato que levou Evans-Pritchard (1978:60), um dos alunos de Malinowski, a afirmar que “como trabalhador de campo, Malinowski deixou os antropólogos para sempre devedores seus, mas nos seus escritos explicitamente teóricos mostrou pouca originalidade e pouca distinção de pensamento”. Para Durham (1978:7), os ataques dirigidos à abordagem teórica funcionalista de Malinowski, se referem justamente no ponto em que ele tenta construir determinadas generalizações a partir da metodologia que utilizou. Tal problema pode ser igualmente encontrado dentro do âmbito do pragmatismo filosófico, que, ao dirigir a filosofia à pluralidade, em detrimento de unidades universais, constrói labirintos em que a generalização se torna impraticável – como no pensamento de William James (2005).

Ao estabelecer a universalidade nas instituições através de sua funcionalidade, Malinowski cria um postulado geral de que não apenas a sociedade funciona, outrossim, todas as instituições nela presentes. Tal pressuposto surge como elemento principal da crítica de Lévi-Strauss (2006:27) ao seu trabalho: “dizer que uma sociedade funciona é um truísmo; mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona é um absurdo”.

Embora Malinowski tenha sofrido inúmeras críticas em relação ao método funcionalista de análise, os meandros do “desenvolvimento” da antropologia ocorrem justamente no confronto entre arcabouço teórico que o pesquisador leva a campo, e a realidade dos nativos. Peirano (1995) acredita que diferentemente de outras disciplinas, não há como fazer distinção entre *pesquisa teórica* e *pesquisa empírica* na antropologia, e dessa forma, a revolução malinowskiana da observação participante perpassa a antropologia como um todo (idem:136, grifo do autor).

2.1. A revisão da problemática do campo a partir do interpretativismo de Clifford Geertz

A noção de trabalho de campo enquanto ferramenta que possibilita obter uma “verdade” acerca dos nativos - justamente a partir de uma concepção de ciência aos moldes das ciências duras – será rebatida mais fortemente com a escrita de um trabalho que se

tornou um marco na Antropologia Cultural: *A interpretação das Culturas*, de Clifford Geertz (1989)¹⁷.

A partir de uma revisão das concepções de verdade e objectividade, que perpassaram a Antropologia como um todo, Geertz tentará uma desconstrução no carácter dessa busca por uma verdade. Geertz traz para antropologia todo o arcabouço teórico das hermenêuticas de Hans-Georg-Gadamer (1999) e Paul Ricoeur (1995)¹⁸. Ademais, busca pensar a percepção a partir do uso constante da semiótica. O objectivo principal de Geertz é demonstrar que a pretensão de objectividade que Malinowski persegue, é impossível de se obter, pois de facto, poderemos até mesmo ensaiar uma vida como os nativos, mas jamais sentiremos as mesmas coisas que um nativo, justamente pelo facto “óbvio” de não podermos jamais ser um nativo. Assim, os postulados de um sujeito que apreende o objecto a partir de uma estruturação cartesiana, onde a dicotomia entre os dois pólos permite uma análise isenta de dúvidas, serão rebatidas a partir de uma concepção hermenêutica, onde não podemos realizar uma separação exacta entre sujeito e objecto. Nosso olhar será sempre condicionado por um movimento hermenêutico de construção constante – o objecto não dá sem sujeito, tampouco o sujeito sem objecto. De certo que a desconstrução dessa relação já está presente em toda a crítica realizada pelos fenomenólogos que surgem após a crise dos postulados iluministas e kantianos¹⁹. Devemos nos lembrar que, ainda que Kant (1995) tentasse demonstrar até onde podemos conhecer, mantinha os postulados cartesianos como norteadores de seu trabalho, e esses, como tal, pressupunham um o cogito puro, que a partir do procedimento correcto, obteria a certeza acerca do “objecto”.

¹⁷ *The Interpretation of Cultures*, publicado originalmente em 1973.

¹⁸ Gadamer e Ricoeur foram dois ícones importantes da releitura filosófica da hermenêutica, assim como, questionadores da crença na objectividade inquestionável e infalível do método. Ambos buscavam a compreensão a partir dos conceitos de “interpretação” e de sua expansão a partir do aumento do “círculo hermenêutico”. Isto significa que, ao contrário de supor um conhecimento que se conclui, ambos foram defensores da ciência como actividade interpretativa. Certamente, isto não significa a falta de rigor teórica e metodologia, pelo contrário, ambos construíram obras de extremo rigor científico. É mister lembrar que há semelhanças na mesma proporção que diferenças entre os posicionamentos epistemológicos dos dois pensadores, entretanto, seguiram numa mesma busca de estabelecer a emergência da hermenêutica na contemporaneidade. Se William James, assim como Émil Durkheim, serão influências maiores de Malinowski e seus contemporâneos, podemos afirmar que Gadamer e Ricoeur serão influências maiores de Geertz e seus discípulos a medida que tratam o trabalho de campo como tarefa interpretativa.

¹⁹ Aqui nos referimos aos trabalhos de Edmund Husserl (2000) e Martin Heidegger (2002). O primeiro, a partir da desconstrução do cogito a partir da sutura entre sujeito e objecto a partir da visão do “fenómeno” e o segundo, a partir da reconstrução de uma ontologia fundamental pautada no *Dasein* (ser-aí). Ambos serão mais detalhados adiante quando abordamos os fundamentos teóricos acerca do conceito de mito.

Embora mais tarde Hegel (2007)²⁰ tenha demonstrado a dependência e a relação de complementaridade entre sujeito e objecto, indicando através do devir e da negatividade como a consciência-de-si só se dá a partir da percepção exterior, ainda acaba por manter a distinção entre essas duas instâncias. Apenas mais tarde, com a fenomenologia de Husserl (1980)²¹ e as reformulações da lógica por Russel e seu discípulo Wittgenstein (2001)²², surgirão os primeiros golpes a essa concepção: de que o sujeito está realmente separado do objecto. A discussão tomou ainda mais fôlego quando Nietzsche (2005)²³, a partir da moral, e Heidegger (2002)²⁴, a partir da busca por uma Ontologia Fundamental, tentaram demonstrar a importância de repensar o sujeito a partir dessa dicotomia. De lá para cá, os ataques aos postulados cartesianos nunca cessaram – principalmente nas mãos de figuras emblemáticas e famosas que ultrapassaram mundo acadêmico em termos mediáticos, como Michel Foucault (1997) e Jacques Derrida (1997).

Porém, somente com Geertz, essa discussão tomou conta da Antropologia. Toda essa revisão epistemológica iniciada desde a fenomenologia de Husserl parece ter se mantido distante dos trabalhos da Antropologia, que sempre estiveram mais preocupados com os meandros da pós-colonização. Porque ainda que Lévi-Strauss se preocupasse em mostrar uma universalidade de pensamento expressa na lógica do concreto – ou a primeira ciência, como por vezes ele procura chamar -, seus trabalhos ainda se assentavam na ideia de que o pesquisador conseguiria desvelar de forma objectiva, a realidade encontrada em campo. Assim, o trabalho etnográfico ainda se tornava um produto que dava conta da realidade de forma última e objectiva.

²⁰ Aqui nos referimos à tradução brasileira de 2007 da obra *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)*, publicado originalmente em 1806.

²¹ Aqui nos referimos à tradução brasileira de 2000 da obra *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)*, publicada originalmente em 1901.

²² Certamente que há dois momentos distintos na obra de Wittgenstein, no entanto, nos baseamos aqui em sua primeira obra *Tractatus logico-philosophicus (Logisch-philosophische abhandlung)*, publicado originalmente em 1921.

²³ A desconstrução da metafísica a partir do discurso da moral está presente em toda obra de Nietzsche. Entretanto, em *Além do Bem e do Mal – Prelúdio de uma Filosofia do Futuro (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)*, publicado originalmente em 1886, o problema parece ter sido posto de forma mais objectiva.

²⁴ *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, obra originalmente publicada em 1927.

De certo que a problemática suscitada por Geertz trouxe uma série ainda maior de problemas para a Antropologia, principalmente depois que alguns discípulos, como George Marcus (1982), levaram o problema da impossibilidade de realizar uma etnografia pautada na objectividade científica às últimas consequências. Afinal, se o campo se demonstra impossível, seria então o trabalho etnográfico um trabalho literário?

De qualquer forma, Geertz, talvez desde sempre prevendo a possibilidade de sua obra tomar esse rumo e ser interpretada dessa forma, insistiu na ideia de que todo trabalho etnográfico deve ser perpassado por uma “descrição densa”, onde ele aponta a importância de hierarquizar pormenorizadamente as estruturas de significado de uma dada cultura. Ora, se faz mister retomar esse ponto: Geertz fala em estruturas de significado por acreditar que a cultura em si mesmo é tal como uma *teia de significados* (1989:23). Assim, quando observamos e tentamos viver como e na realidade dos nativos, vamos sempre ser como leitores que lêem por cima dos ombros de alguém que tem um livro em mãos. Esse conceito de cultura indicado por Geertz acaba por fazer retomar outra discussão da Antropologia: A problemática do conceito de cultura. Afinal, essa nunca teve definição exacta afora o todo amorfo indicado por Edward Tylor²⁵:

Portanto, percebemos que é impossível entender a ideia de trabalho de campo na obra de Geertz sem a priori ter em mente que a cultura, em sua revisão epistemológica, é uma teia de significados. E essa teia, detentora de uma série complexa de estruturas simbólicas, opera como um grande livro que, um pesquisador que resolva fazer um trabalho de campo intensivo, poderá ter acesso às suas páginas. Porém, nunca terá acesso a sua verdadeira e última interpretação. Mas isso não retira a importância de tratá-la dessa forma, como um texto que pode ser revisado por muitos leitores que conheçam do assunto – nesse caso, que conheçam bem a realidade em que o pesquisador está a se debruçar. Assim, Geertz não se preocupou apenas na relação hermenêutica e semiótica da interação entre sujeito (pesquisador) e objecto (campo de

²⁵ “Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being investigated on general principles is a subject apt for the study of laws of human thought and action. On the one hand, the uniformity which so largely pervades civilization may be ascribed, in great measure, to the uniform action of uniform causes :while on the other hand its various grades may be regarded as stages of development or evolution, each the outcome of previous history, and about to do its proper part in shaping the history of the future” (1903a: 01).

pesquisa), outrossim, com a escrita densa do texto. Para que possamos criticar e realizar uma análise mais “justa” do trabalho do campo, devemos imergir num movimento hermenêutico dentro do próprio texto do antropólogo, e isto só se faz possível com a elaboração de um trabalho de campo denso, passivo de revisão e aberto para o que Gadamer chamou de círculo hermenêutico – um intenso retomar sem-fim em busca de inúmeras interpretações.

Porém, embora Geertz tenha tomado muito de seu trabalho pela influência de Gadamer, ele não descarta a impossibilidade de método e, por conseguinte de verdade. Pois para Gadamer, a ciência não precisaria necessariamente de método, uma vez que essa pré-concepção surge a partir do racionalismo de Descartes, que não acredita na verdade sem o uso de um método supostamente infalível. Assim, Geertz insiste numa busca metodológica, tenta sempre indicar como construir um trabalho de campo denso. Mas a grande questão, é que não há nenhum texto do mesmo explicando as etapas para construção de um trabalho desse gênero, tal como Descartes fez no Discurso do Método. Isso nos deixa numa situação complicada: Mesmo que queiramos realizar tal empreendimento, Geertz não indica essas etapas, ainda que o último capítulo de sua obra mais conhecida²⁶ seja um exemplo de uma escritura e trabalho de campo densos.

A partir da observação de prática constante da luta de galos entre os balineses, Geertz constrói o que chamava de escritura densa. Mas em determinados momentos, pairamos num excesso de dúvidas, primeiro, tal como Marcel Mauss havia feito após a elaboração do trabalho de Malinowski, Geertz toma as rinhas de galo como uma espécie de facto social total. De repente, as lutas de galo servem para explicar todos os meandros da sociedade balinesa, não apenas isso, Geertz chega a afirmar que para os balineses, os galos são como “pénis ambulantes” – por expressarem o máximo das performances de gênero dos participantes. Contudo, certas lacunas tornam-se evidentes, pois em alguns momentos, não conseguir entender porque a briga de galos serve para explicar toda a sociedade dos balineses. E ainda que sirva, não conseguimos perceber isso na escritura densa de Geertz. Assim, os problemas apontados por Geertz continuam de forma ainda mais contundentes – principalmente nos pontos referentes à intersubjectividade do antropólogo e de seus respectivos leitores. Afinal, a luta de galos há em diversas culturas, e ainda que os balineses a tenham como o que há de mais significativo em sua

²⁶ Aqui nos referimos ao conjunto de ensaios de autoria de Clifford Geertz intitulado: *A Interpretação das Culturas* (1989).

sociedade, seria suficiente utilizá-la como metáfora para o entendimento da complexa teia de significados que ele mesmo procura se debruçar? Ora, podemos dizer que o futebol é o esporte mais representativo do Brasil, contudo, seria impossível compreender a complexidade da sociedade brasileira a partir da análise de partidas sucessivas de futebol.

2.2. A investigação na investigação: as inversões de Bruno Latour e seus contributos para reflexão das directrizes pós-modernas na Antropologia

“Não podemos impedir-nos de viajar em nós, todo o esquecimento aparente de nós é apenas ressentimento ou desespero. Vou à Arábia quer dizer viajo em mim pela Arábia, sento-me numa assembleia quer dizer vou consciente de mim em relação com os outros. O que se não pensa a si mesmo sente-se, e o que se aborrece de si mesmo ainda se deseja: deseja-se melhor, mais consciente, mais justo, mais santo, mais verídico”.

José Marinho.

Após Geertz, George Marcus (1991) e James Clifford (1998a) foram dois dos antropólogos, ou historiadores, dado o tipo de empreendimento a que se voltaram, que mais apontaram o tortuoso labirinto epistemológico a que se envolveu a etnografia no seu intuito de obter o reconhecimento de um trabalho objectivo. Para esses dois, os esforços de Geertz foram surpreendentes mas não suficientes²⁷. E é aqui, nesse ponto específico, que vemos os antropólogos se dividirem entre aqueles que vêem a possibilidade de uma descrição densa como o alcance maior de uma escrita etnográfica, e aqueles que consideram tal acto insuficiente para uma compreensão mais adequada e coerente do universo de referência dos nativos.

²⁷ Mais ainda que Clifford, Marcus considera os contributos de Geertz fundamentais para a revisão do trabalho etnográfico, uma vez que o primeiro ainda considera que seu trabalho de campo sobre a briga de galos entre os balineses trata-se de uma essencialização simplificada daquela cultura. Entretanto, Marcus chega mesmo a declarar que, sem os primeiros à pretensão da objectividade científica na etnografia realizada por Geertz, a discussão não teria chegado tão longe: *“En esta tendencia Clifford Geertz ha sido una figura influyente, no sólo como escritor de etnografías sino como introductor de fuentes de estímulo teórico. No hay una escuela geertziana como tal, pero la discusión de su obra y de la de sus alumnos configura uno de los centros – quizás el más vigoroso – de todos estos experimentos. (...) Sin embargo Geertz es por lo menos históricamente importante para esta tendencia, tanto por su notable independencia de estilo como por el fecho de que su obra, aparecida cuando declinaba el vigor del funcionalismo, sirvió para inspirar la tendencia actual de proyectos experimentales de la que ella es pionera”* (MARCUS, 1982: 184).

Ao que parece, ao decorrer de um de seus principais artigos, Marcus aponta o ocaso do sujeito como o grande problema que perpassa a história da etnografia. Demonstra que, no intuito de obedecer aos ditames epistemológicos a que se está comprometido, os antropólogos partiram do pressuposto de que um olhar treinado, a partir de uma doutrina teórica específica, seria suficiente para organizar e delinear de forma precisa a essência de uma determinada cultura – este é o ponto fundamental que, para Marcus, separa o antigo relato do de viagem do trabalho de campo:

“Una de las diferencias primordiales entre el relato de viajes y la etnografía realista es la marcada ausencia, en esta última, del narrador como una presencia en primera persona en el texto, y el predominio en su lugar de un narrador científico (invisible u omnisciente) que sólo se manifiesta como un observador desapasionado, semejante a una cámara; la tercera persona, colectiva y plena de autoridad (“el X hizo esto”) reemplaza a la primera persona, más falible ‘yo vi que el X hacía esto’” (Marcus, 1991:178).

Ao decorrer de todo o artigo, Marcus apresenta todos os momentos em que a pretensão de objectividade científica surge como uma espécie de potestade a agrupar um todo que, por vezes, não parece tão coerente quanto almeja ser. E não apenas isso, analisando os factos como um juiz à Zaratrusta que vive acima das dicotomias mais diversas. O ocaso do sujeito, preocupação tão cara a Adorno e Horkheimer (1994/1985)²⁸ e a toda escola de Frankfurt, surge como presença metafísica que atropela as incoerências e os paradoxos constantes encontrados nos factos – o chamado fonologocentrismo de Jacques Derrida. Para Marcus (1991: 179), por muito tempo os antropólogos falavam das condições do trabalho de campo como um detalhe marginal, sem alguma importância, e não integrado ao restante do texto – e foi justamente esse esquecimento que originou a polémica sobre o relato do trabalho de campo. O que Marcus anseia, é deixar a ver quão importante para as conclusões de nossas interpretações são as condições do laboratório – e não apenas, a discussão acerca do método. Ironicamente, a discussão sobre esse problema suscita uma revisão não apenas na metodologia como, mais tarde, na própria elaboração do corpus teórico que o pesquisador leva a campo.

Para Marcus, uma das estratégias efectivas para reformular a pretensão de objectividade de cunho positivista nos trabalhos etnográficos, é realizar a implicação do sujeito no seio da escrita – combater forma de veemente seu ocaso e, conseqüente, sua pretensão

²⁸ Aqui nos referimos à tradução brasileira da obra *“Dialética do Esclarecimento” (Dialektik der Aufklärung)*, publicada originalmente em 1944.

de onisciência²⁹. Contudo, surge um novo problema: Que tipo de implicação seria esta? Afinal, se posicionar ao decorrer da descrição certamente permite um alargamento hermenêutico para compreensão do trabalho, porém, seria assim tão diferenciado do modelo clássico de etnografia? Marcus aponta que nem sempre a simples alusão à presença do antropólogo no corpus da escrita etnográfica seria suficiente para combater a pretensão do realismo positivista – prática que, após as críticas veementes de Geertz, tornou-se recorrente:

“La mayor parte de los experimentos actuales no trasciende los objetivos realistas o las convenciones de la etnografía, sino que más explícito en los problemas del significado y en la sensibilidad hermenéutica que esto conlleva. La forma de expresar la autoridad en las etnografías que está surgiend se manifiesta en una característica saliente de los textos experimentales, ya señalada, cual es la de ofrecer y sustentar la argumentaciones mediante la autorreflexión y la intrusión calculada del etnógrafo” (MARCUS, 1982: 185).

De acordo com Marcus, os trabalhos mais recentes são construídos sob o prisma de três preocupações centrais: Estabelecer uma presença narrativa; definir uma organização textual e precodificar os dados - saídas utilizadas pela antropologia pós-moderna que objectivaram desconstruir a pretensão ao realismo etnográfico – porém, tal como Marcus apontou: fazer alusão a própria presença dentro de um texto não é suficiente para desconstruir a autoridade etnográfica.

Imerso nesta mesma preocupação, Clifford (1991a), indica inúmeras possibilidades de construir um texto etnográfico mais justo, onde a voz dos nativos não fosse sublevada pela voz do pesquisador. Bem, no livro *A Experiência Etnográfica*, Clifford aponta a necessidade de repensar a etnografia após a concepção, iniciada por Geertz, de que as culturas devem ser observadas como um conjunto de textos (1998). Embora Clifford reconheça os avanços iniciados por Geertz - para propor o necessário estranhamento da *autoridade etnográfica*³⁰ - procura salientar que: “nem a experiência nem a actividade interpretativa do pesquisador científico podem ser consideradas inocentes” (1991a:43).

²⁹ “En la escritura etnográfica actual, la intrusión del etnógrafo y su experimencia de trabajo de campo, característicamente desarrollada en forma marginal o aun reprimida en el realismo etnográfico clásico, se há convertido quizás en el foco central de la elaboración y la experimentación” (MARCUS, idem: 186).

³⁰ Para James Clifford a história da antropologia aponta diversos momentos em que os antropólogos utilizavam a posição de pesquisadores-teóricos para deter a verdade sobre determinada cultura. Para ele, o simples fato de se estar numa determinada cultura, garantia ao pesquisador autoridade última sobre determinado grupo. Daí demonstrar a importância do uso da fotografia para “atestar” essa estada na terra dos nativos (1991a).

Clifford ressalta a importância de deixar claro aos interlocutores o trabalho a ser desenvolvido com eles:

“Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos” (idem).

Ora, vimos que grande parte do empreendimento da antropologia pós-moderna (de autores como Clifford Geertz, George Marcus, e James Clifford) é pautada neste problema: como clarear a intersubjetividade das falas num determinado trabalho etnográfico – como ser justo com nossos interlocutores para que não possamos confundir nossas verdades com as verdades dos nativos? Para Clifford (1991a), muito embora Geertz tenha golpeado o intuito de objectividade científica na etnografia, ainda não encontramos neste tipo de empreendimento interpretativista, um diálogo claro entre o pesquisador e o seu interlocutor. A consequência disto é a essencialização dos grupos em conceitos bastante gerais que, no caso específico de Geertz, seria utilizar “balineses” de uma forma que acaba por resumir toda as instâncias sociais encontradas em Bali. Para Clifford, o interpretativismo, através da exclusão do diálogo entre pesquisador e interlocutor, impossibilita clarear as falas divergentes encontradas no trabalho de campo. Por outro lado, uma etnografia dialógica “reprimiria o fato inescapável da textualização” (idem:46). Clifford clama então por uma construção que pretenda ser *polifônica*. Porém, ainda que eu tentasse construir uma etnografia consciente da importância de uma constante construção polifônica com meus interlocutores, ainda seria difícil me esquivar do que Jacques Derrida chamou de *fonologocentrismo*: “metafísica da escritura fonética” (2004:3)³¹. Entretanto, seria esta a forma ideal da justa representação do cotidiano dos indivíduos? Afinal, a antropologia pós-moderna se debruça sobremaneira sobre o texto, porém, esquecem-se de desconstruir a autoridade etnográfica a partir da própria desconstrução do cientista enquanto detentor absoluto do saber – os pós-modernos, por irônico que pareçam, receberam dos modernos o esvaziamento da religião em detrimento do dogmatismo da ciência (que não implica

³¹ Para Derrida, há uma tradição no Ocidente em que a presença metafísica da voz perpassa todo o texto – ainda que possamos encontrar pontos contraditórios. Sendo assim, ele buscava a construção de um texto onde a voz não tivesse caráter imperativo tão forte. Ora, o texto, deve falar mais que a voz por detrás dele. Da mesma forma que Martin Heidegger tentava formas de se aproximar de uma compreensão do Ser, Derrida buscou sempre formas de se esquivar desta escrita *fonologocêntrica*. Esta preocupação de Heidegger é retomada por Derrida quando este autor indica o cuidado de se *evitar* certas palavras que sejam instauradoras dessas verdades metafísicas que perpassam tradicionalmente os discursos no ocidente - Derrida discursa a respeito da esquivas que Heidegger operava em relação à palavra *espírito* (1990).

estar-se sempre na razão). Vejamos, nem toda actividade religiosa se alicerçou na fé, não apenas isso, ao longo dos anos a actividade religiosa demonstrou inúmeros momentos em que a fé parecia ausente, onde imperava adaptações à realidade do capitalismo vigente. Da mesma forma, a actividade científica nem sempre esteve mergulhada na razão. Porém, o grande dogma que incide sobre o pensar a ciência na sociedade é pautado na ideia de que, necessariamente, toda abordagem científica é racional, por oposição a uma outra não racional.

Marcel Conche (2005), filósofo francês contemporâneo bastante preocupado no retomar de uma filosofia pautada na razão, não cansou de demonstrar quão afastada da mesma possa estar o discurso filosófico. Ora, o problema não é questionar a razão, tampouco a fé, outrossim, a ciência sem razão e a religião sem fé. Entretanto, sabemos que ao longo dos anos, houve um ataque constante às produções medievais como representação de uma religiosidade escamoteada em preconceitos e autoridade clerical. A construção dessa ideia é acompanhada de que o saber científico, por ser pautado na razão, não teria condições de fugir à necessidade de reflexão – à necessidade de justeza e coerência. Porém, gradativamente edificou-se uma estrutura onde se é impossível pensar os meandros da ciência sem a garantia da razão. Pergunta-nos Conche (2002): E se a razão estiver ausente? Ou pior: E se a razão sempre esteve ausente? Bem, radicalismos a parte, o repensar de uma antropologia pós-moderna questiona a escrita e a autoridade etnográfica somente a partir da elaboração dos trabalhos escritos e das vozes escamoteadas nos mesmos – justamente por terem a pretensão de atingir uma justeza e uma coerência, um ideal etnográfico inalcançável; e isto porque se assenta na impossibilidade de uma auto-crítica de suas limitações.

Ou seja, questionar o trabalho etnográfico sem a desconstrução da representação social do cientista é construir uma crítica pautada numa carcaça vazia – e por vezes, as críticas dos pós-modernos se limitam a golpear a pretensão de objectividade científica, esquecendo-se de que com ou sem objectividade, o cientista permanece inquestionável em relação à sua actuação na sociedade. Urge não apenas questionar os meandros da epistemologia como um repensar da novela da ciência ao longo dos anos. É nesse ponto específico que as reflexões de Bruno Latour (2000b) – sobre uma etnografia dos próprios cientistas – poderiam trazer um contributo significativo para a discussão. A análise do próprio pesquisador a partir de uma abertura em que se convida o leitor a relativizar não apenas a fala dos nativos, mas também, a fala do antropólogo.

Sendo assim, este imenso cortejo apelidado de “antropologia pós-moderna”, mais especificamente, a Antropologia que surge após as críticas que Clifford Geertz faz a partir da semiótica, corroboram e afunilam a ideia de que a pretensão à objectividade científica nos trabalhos etnográficos é um absurdo, afinal, a etnografia é um acto de escrita. Imersos nessa problemática, a Antropologia incorre numa série de dilemas: Afinal, seria possível a construção de um “escrita” objectiva? E mais, caso esta última não seja possível, o que fazer com toda tradição iluminista? Afinal e, nestas condições, etnografia se transforma em literatura – em ficção. Certamente, este género de críticas levado a cabo pelos pós-modernos proporcionam um imenso contributo para combater pretensões de autoridade científica que calam os “nativos” e impõe-lhes uma voz que lhes é “estranha”. Entretanto, os pós-modernos esquecem-se que a pretensão à objectividade científica deve ser questionada não apenas dentro da Antropologia, mas sim, diante de todo o conjunto de “redes sociais”. É sob este sinuoso caminho que Bruno Latour pensa o problema da *Tradução*. Em suma, trata-se do próprio movimento que o cientista faz para traduzir o que é tomado como uma “verdade científica”.

Todo este panorama faz-nos lembrar um artigo de Marilyn Strathern acerca das supostas rupturas ocorridas na Antropologia. Para a autora, os ataques do funcionalismo de Malinowski às premissas do evolucionismo de James Frazer não atordoam de forma contundente seus fundamentos epistemológicos verdadeiros. Ademais, Strathern aponta que, bem ao contrário do que se pensa, a Antropologia jamais sofreu abruptas reviravoltas como pretensamente os historiadores desta disciplina procuraram demonstrar. Da mesma forma, à guisa da crítica de Strathern, percebemos que as críticas erigidas pelo funcionalismo em relação ao evolucionismo, são bem próximas das críticas apontadas pelos pós-modernos:

“En lugar de ocuparse del problema de los residuos históricos o de la compatibilidad de las creencias, el antropólogo moderno tiende a objetar la estructura narrativa de Frazer. Sua obra se critica por ser demasiado literária” (1991: 221).

Isto faz-nos ver que as críticas são sempre desferidas contra o valor da escrita enquanto proponente maior de um conjunto de factos apresentados, ou seja, as críticas nunca se dirigem no sentido de uma incursão à repensar e relativizar o papel do próprio cientista a partir de um olhar estrangeiro. Portanto, a *Tradução*, tal como declara Bruno Latour, procura inverter um gesto científico por excelência; isto significa, traduzir a tradução do facto a partir da observação do cientista e de suas ferramentas enquanto componente do

seu próprio trabalho. Dessa forma, Latour pretende se posicionar como um etnógrafo a ler acima dos ombros dos cientistas, tal como numa espécie de revisão às avessas – num jogo de inversão no qual o próprio pesquisador é o objecto a ser textualizado. Como afirmou Letícia Freire acerca do trabalho de Bruno Latour:

“Entretanto, não basta aos cientistas fazer com que os outros simplesmente tomem a afirmação em suas mãos, é preciso evitar que estes a transformem tanto ao ponto de torná-la irreconhecível. Assim, a tarefa dos cientistas de transformar uma alegação em um fato científico torna-se ainda mais complexa” (Freire, 2006: 51).

A princípio, a proposta de Latour pode soar como uma grande piada: Investigar a própria investigação a partir de uma etnografia dos cientistas – estudar a vida dos mesmos em laboratório, invertendo a posição de pesquisador à de pesquisado. De certo que, essa proposta de Latour, nos remete à sua própria concepção de modernidade e objectividade como modelos que, em si mesmos, nunca garantiram a objectividade que propunham. Em seu trabalho clássico, *Jamais Fomos Modernos* (2000b), Latour discorre sobre as estruturas que edificaram a concepção a qual o pesquisador está de facto separado do seu objecto.

2.3. A verdade no sujeito e a verdade do sujeito: Da eterna reflexão acerca da autoridade etnográfica

Desmontar as caixas-pretas, eis o grande objectivo de Latour: realizar o percurso etnográfico tão utilizado com os não-ocidentais no seio da racionalidade ocidental, ou seja, na intimidade do império da ciência. Investigar os laboratórios e as metodologias utilizadas pelos cientistas com o mesmo olhar que observávamos os rituais nativos de culturas distantes. Uma inversão descomunal, um golpe inesperado que nos possibilita repensar o papel do pesquisador tal como observávamos o papel social do xamã. Ao correlacionar as preocupações de Latour às críticas realizadas pelos pós-modernos aos alicerces do realismo etnográfico, pensamos em aprofundar tais questionamentos a partir da construção de uma etnografia dialógica que permita a hermenêutica entre o diário de campo e o trabalho etnográfico de cunho mais formal. Porém, como preconizava Marcus, se esquivando sempre da simples implicação do pesquisador como única peça necessária para desconstruir a etnografia de cunho mais positivista. Dessa forma, pensamos ser fundamental desconstruir a autoridade etnográfica não apenas se

atendo ao texto, outrossim, questionando a autoridade do cientista e expondo as próprias condições *em laboratório* da forma mais ampla possível – isto indica não apenas a exposição das condições em que o trabalho etnográfico foi feito, mas também, a apresentação do próprio percurso do pesquisador e suas filiações epistemológicas mais caras. Além disso, pensamos ser importante dar a conhecer aos nossos interlocutores parte do universo de referência do pesquisador – acreditando ser esta uma perspectiva adequada para que os informantes possam estabelecer paralelos entre suas realidades e a realidade do antropólogo, criando um contexto de intersubjectividade mais denso onde a tradução da realidade do nativo se torne mais clara. Contudo, mesmo este movimento não implicará jamais a feitura de um trabalho que pretenda ser a representação do “real”, tampouco, a pretensão de norteá-lo a partir dessa aproximação. Pois todo o posicionamento dos pós-modernos e suas urgências em realizar diálogos “democráticos” parecem ironicamente esconder o mesmo tipo de pretensão cara às pretensões de objectividade científica que tanto criticaram ao longo dos anos, tal como se, após Geertz, tivessem esquecido seu principal objectivo: o de retirar a Antropologia da interminável paranóia de não estar a atingir o “real”:

“Não há dificuldade em assumir que o texto antropológico não é o ‘real’. Os antropólogos pós-modernos ao quererem preservar, pela dialógica e polifônica os autores/actores presentes, querendo com, isso ‘respeitar’ a verdade do acontecimento, estão a iludir a realidade! Com um artifício literário/político, pretensamente respeitador de uma ‘verdade’ que se manifesta de múltiplas formas, estão a dizer que ela se pode reduzir a essas múltiplas formas, que ele consegue estabelecer e definir, convidando, qual parceiro de cadeira, os outros ‘autores’, como se eles fossem os únicos! Ao querer preservar o acontecimento, numa esclerose protectora, não assumindo o papel de cientistas interpretes que criam uma certa autonomia ao texto interpretado, os antropólogos abdicam de um direito, para afirmarem um outro tipo de poder mais violento: o de pretenderem representar a verdade total!” (Campelo, 2004:154).

Entretanto, para além da interminável paranóia de lapidar subtilmente quaisquer resquícios que aparentem o simulacro da construção da autoridade etnográfica, Campelo aponta para uma outra característica essencial do olhar antropológico³². Para ele, quase

³² Certamente, ao contrário do que ocorre em outras disciplinas, o trabalho etnográfico dá conta de uma troca incessante entre dois universos de referência que clamam pelo edificar de uma sólida intersubjectividade, ao mesmo tempo, a feitura do mesmo se dá pela heterodoxia de sua escrita; será sempre impossível buscar imparcialidades ou fugir da mesma, não havendo outra solução se não assumi-la ao mesmo tempo em que se atenta pelos compromissos éticos com a comunidade científica na qual participamos. De facto, tal como indicado acima, a solução encontrada pelos pós-modernos foi a de desconstruir a pretensão de objectividade no trabalho etnográfico criando escritas de carácter polifónico e dialógico, entretanto, ainda que tentemos “desmontar” os recursos da autoridade etnográfica e, ainda que tentemos expor as “caixas pretas” apontadas por Latour, estaremos fadados ao impossível acto de tratar o texto etnográfico como representante fiel do “real”. Ainda que busquemos a abertura para o diálogo e

sempre, a representação do outro diz mais de nós mesmos do que do “outro”, contudo, este dizer de si mesmo não significa sempre falar de nossas intenções de domínio, como apontam quase sempre os pós-modernos, outrossim, o dizer aberto de certas singularidades que se tornam claras quando nos debruçamos sobre o outro. Ironicamente, isto está bem longe de ser um problema! Pelo contrário, trata-se de um dos objectivos maiores da Antropologia, ademais, tal como alardeia Latour, trata-se de construir um saber antropológico que se pretenda simétrico. Portanto, como afirma Campelo, a presença do próprio pesquisador na actividade antropológica não é apenas imprescindível na boa feitura da mesma, como também, torna-se um chamariz para o debruçar sobre si mesmo – é o convite a uma tentação de pensar sobre si:

“ao diferente, ou seja, aquele com quem estabelecemos uma relação e que se nos impõe uma alteridade incontornável, é dado um lugar onde possamos inscrever as nossas obsessões, os nossos desejos, na tentativa de o tornar dócil a um sentido que confirme e mantenha a nossa visão do mundo” (idem:123).

Para demonstrar isto, Campelo recorre ao trabalho de Michel de Certeau e suas análises acerca da escritura da História, mais especificamente, o impacto na identidade europeia causada pelo descobrimento da América. Na verdade, as descobertas retroagem o imaginário do próprio descobridor, alimentando uma reconstrução de suas origens a partir da antítese com o outro. A partir das reflexões de Michel de Certeau, Campelo indica que o outro acaba por se tornar “a afirmação do desconhecido que somos a nós próprios” (2004:126). Porém, o falar de si, no sentido de uma antropologia simétrica, ou seja, na busca de realizar uma inversão da análise, tornou-se uma ferramenta impensável nos trabalhos antropológicos. Talvez e, seguindo a crítica epistemológica de Gadamer, isto se deu pela hegemonia de um método que se pretendia infalível e que, ao mesmo tempo, compôs o erro como antítese da verdade, e não o erro como antítese do certo e a verdade como antítese do equívoco/mentira/inverdade. Porém, há um tipo de discussão,

para a própria exposição de nossas ferramentas de pesquisa, estaremos sempre presentes na esfera do ficcional. Este constante embaraço, onde grupos questionam se o saber antropológico é científico ou ficcional, recai numa discussão interminável que parece nunca ter tido solução. Portanto, à guisa das considerações de Campelo, assumimos que “Nenhum antropólogo pode ter acesso ao objecto de estudo e comunicá-lo se não constrói uma posição de exterioridade que lhe permita explicar os procedimentos de acesso ao outro” (idem:142). Na verdade, para Campelo, assumir o discurso antropológico como “ficcional” não retira a seriedade do mesmo, tampouco retira os contributos inúmeros que possa dar ao saber científico. De uma forma ou de outra, a escrita antropológica se inscreve no seio de uma comunidade académica e será linguagem direccionada para estes, portanto, será regida por um *ethos* próprio igualmente comprometido com seus diversos compromissos éticos. De qualquer forma, a exposição das “caixas-pretas” indicadas por Latour, permite-nos estender o círculo hermenêutico e convidar os leitores a uma crítica mais segura, contribuindo para a construção de um conhecimento específico de forma mais transparente.

onde procurava-se a Verdade “no” sujeito, e não sob o peso da fiança do método, foi bastante comum na antiguidade, como veremos nos trabalhos do filósofo céptico Luciano, nos discursos estoicos de Sêneca e Epitecto e na postura cínica de Diógenes Laércio³³. Além disso, o próprio conceito de “pahrrésia”, estudado por Foucault (1983) e presente em muitas passagens dos evangelhos gnósticos, dá conta deste mesmo tipo de problemática. Porém, também verificamos que este tipo de preocupação esteve presente em alguns trabalhos antropológicos, para tanto, vamos expor esses exemplos e buscar uma reflexão intensiva do que propôs o Campelo ao pensar no “outro” como o “mesmo”. Em alguns momentos, chegou-se mesmo a afirmar o conceito de “antropologia de si mesmo”, que apesar do emblemático exagero, carrega contribuições importantes para o repensar de ferramentas diferenciadas.

Antes do mais, vamos delinear os primeiros vislumbres deste tipo de perspectiva no trabalho etnográfico. Ora, o antropólogo brasileiro Edgar de Assis Carvalho, carioca, então professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e ex-orientando de Maurice Godelier, dedicou-se a inúmeras vertentes da Antropologia, desde as relações difíceis entre o marxismo e o estruturalismo, à etologia e aos ramos diversos da epistemologia da complexidade. Porém, na madrugada de 24 de Outubro de 2004, sofreu um acidente gravíssimo que por pouco não retirou-lhe a vida. Pela primeira vez, tantas vezes acostumado a olhar o Outro, sofreu uma experiência em que se viu mais observado que nunca – não apenas isto, construiu um relato em terceira pessoa em que assiste seu corpo ser desmontado e possuído pelo império da técnica – este fantasma que perpassou inúmeras discussões filosóficas e antropológicas. O seu “Eu” é então substituído pelo “corpo”, este corpo artificial que lhe é estranho e, ao mesmo tempo, lhe socorre – assiste sua consciência ser suprimida e seu olhar antropológico estacionar. Esta experiência, em que um sujeito tantos anos treinados a olhar para fora é repentinamente forçado a olhar para si mesmo rendeu-lhe a escrita de um livro “*Virado pelo avesso*” em que narra essa traumática experiência. E assim, tal como explica Dória: “O autor constrói uma espécie de “antropologia de si” diante do “outro” que é o próprio corpo, visto na sua existência de objecto sobre o qual trabalha a máquina médica” (Dória, 2005). Ora, o sociólogo e ensaísta Carlos Alberto Dória demonstra quão perturbador e revelador foi a experiência de Carvalho: Afinal, até que ponto um olhar treinado não estaria viciado? Haveria possibilidade de se construir um

³³ Para este último, ver o trabalho de Michel Onfray intitulado *Cynismes* (1990).

trabalho etnográfico onde fosse possível estar presente desta forma? Ou seja, situar-se como pesquisador e pesquisado – uma abertura genuína para o diálogo.

Carvalho reitera uma preocupação cara aos estóicos, o ocupar-se de Si, e se debruça com paixão ao empenho de Foucault em alertar sobre as esquivas desastrosas à sinceridade – seu desejo é demonstrar a importância de um comprometimento quase religioso com a Verdade – não àquela que resplandece sobre o racionalismo da ciência e do iluminismo, mas aquele tipo de franqueza com que se preocupavam os antigos. A mesma busca por franqueza que levou o filósofo Luciano (1995) escrever a obra *O Mentiroso*, onde escarnece dos sábios impostores e daqueles que, esquecendo-se do compromisso com a sinceridade, constroem discursos e teorias impraticáveis com intuito de galgarem reputação no meio em que vivem. Com efeito, Luciano acusa com mais veemência o misticismo, porém, dedica-se em alguns momentos às escolas filosóficas que apontam as formas correctas do bom viver; porém, ao analisar a vida daqueles que alardeiam tais ideias, acaba por demonstrar a inviabilidade da doutrina que divulgam. Exemplo desta crítica deste pensador encontra-se no livro *Hermotimo* (1986), onde o personagem Licínio tenta a todo custo extrair a as verdadeiras intenções que fizeram-no decidir analisar e vivenciar o mundo sob a égide de seu posicionamento filosófico. Ora, questiona o primeiro: O que lhe fez de facto escolher os estóicos em detrimento dos platónicos ou dos epicuristas? Bem, Licínio pretende compreender os critérios pessoais, ou seja, as ferramentas para o julgamento da verdade utilizada por Hermotimo. Com efeito, as justificativas deste último não parecem plausíveis, pois faz uma constante alusão a métodos ingénuos, sem situar os próprios caprichos na decisão de sua escolha, diz assim a Licínio: “Vou explicar-te: como via a maior parte das pessoas acorrer a esta [a dos estóicos], calculei que era ela a melhor” (idem:41). Tal resposta não pareceu satisfazer o companheiro. Então, após muitas esquivas, Licínio confessa sua visceral necessidade de ouvir a análise de seu amigo com franqueza:

“O que tu não queres é elucidar-me; pelo contrário, estás a enganar-me, porquanto, em caso de tamanha gravidade, declaras julgar por cálculo e pela quantidade, furtando-te a falar-me com franqueza” (idem:41).

É partir deste momento que o diálogo derrama a fluidez característica da escrita de Luciano – um debruçar ilimitado sobre as desculpas e os caprichos observados de mãos dadas com a cumplicidade do senso de humor. Afinal, poderiam os homens se esquivar a verdade assim tão facilmente? No pensamento de Luciano, parece que estamos sempre

a recorrer a falhos métodos sem assumir a obviedade da vaidade em nossas escolhas. A quem possa acusar-lhe um niilista radical que, no final, não parece ter interesse maior nesta vida além de deixar o legado de uma grande troça. Entretanto, Luciano não tem pretensão alguma de extinguir do homem a vaidade que lhe é característica, mas apenas fazê-lo assumir que a mesma influencia deveras nossas decisões e análises – uma auto-observação, um debruçar sobre si mesmo – talvez, influência do discurso gnóstico tão caro aos habitantes das regiões em que viveu. No fim deste exaustivo diálogo, Licínio deixa claro não estar interessado em realizar crítica a escola filosófica alguma, pelo contrário, apenas pretende deixar a ver o ínfimo grau de objectividade na qual se assenta nossas análises e nossas críticas às mais diversas doutrinas e ideias. Não lhe interessa dismantelar as palavras de Epitecto ou Séneca! Longe disso, apenas pretende demonstrar ao amigo que, como os demais, suas verdades dizem respeito a um percurso bem pessoal; e sendo assim, o recurso maior à objectividade talvez esteja situado na franqueza com que assumimos a trajectória de nossas verdades:

“E não cuides, caro amigo, que foi por preconceito relativamente ao Pórtico, ou arrebatado por um ódio especial contra os estóicos que eu disse tudo quanto disse; ao contrário, as minhas palavras estendem-se a todos. Efectivamente, dir-te-ia precisamente a mesma coisa se tivesses optado pela doutrina de Platão e Aristóteles e condenasses as outras indistintamente e à revelia” (idem:135).

Certamente, as preocupações de Luciano não são um momento isolado do pensamento antigo. Pelo contrário, há momentos de radicalismo acerca desta busca que parecem ter sido mais importantes do que o discurso contemporâneo parece acreditar. Por exemplo: poucas vezes os grandes nomes do Cinismo grego são tomados realmente a sério, sendo no mais das vezes conhecidos apenas por seus episódios anedóticos que ornamentam livros de Introdução a Filosofia. Entretanto, o ímpeto dos filósofos cínicos escondem o ápice desta busca – desta necessidade intrínseca em não desvincular o sujeito das supostas verdades que acreditam, assim como, apontar que o escamoteamento das mesmas implica um singular gesto de impostura. Michel Onfray (1990) talvez seja dos poucos nomes que tenham atentado para a importância desta escola como emblema maior do pensamento grego. Não apenas isso, parece ter como objectivo maior demonstrar como tais preocupações tornaram-se distantes do discurso científico e filosóficos actuais. Para além de apontar a falta de sinceridade nas doutrinas filosóficas de inúmeros pensadores, os cínicos se preocupavam em demonstrar a importância de sempre vivenciar o que se acredita – não existe expressão da verdade sem vivência da

mesma, e além disto, esta última deve ser sempre praticada: *“Il tisse des solides liens entre sa propre existence et sa réflexion, sa théorie et sa pratique”* (ONFRAY, idem: 53). Assim, os cínicos arriscam-se em nome da sinceridade; não faz sentido falar o que não se pratica, sendo esta inclusive a melhor forma de enraizar e por a prova as ideias que lhes eram mais caras³⁴.

Foucault realizou uma série de pesquisas sobre a preocupação em não se esquivar à franqueza no discurso. Para isto, debruçou-se sobre o conceito de *parrhesia*³⁵ na Grécia Antiga e o desenvolvimento do mesmo ao longo dos anos. Porém, como aponta Foucault, o sujeito que faz uso da *parrhesia*, ou, o “*parresiastes*”, possui uma característica específica: Necessariamente, ele se envolve com um risco – tal como se a franqueza possuísse como medida o perigo de exercitá-la. Ademais, quem faz uso da *parrhesia* apela para um contrato entre a crença e a verdade. Certamente, há semelhanças, na mesma proporção que há diferenças gritantes, entre o problema da dúvida cartesiana e o *parresiastes*. Isto porque, no primeiro, a dúvida é sanada a partir de evidências incontestáveis, e no segundo, a certeza da verdade é garantida pelas qualidades morais e pela capacidade que tem o sujeito em contar aos demais, as verdades sobre as coisas. É mister afirmar que, se criticamos a objectividade no saber científico, devido às inúmeras limitações do método e ao vínculo necessário entre método e o conhecimento obtido, tal como aponta Gadamer, seria ainda mais fácil questionar uma verdade que se garante pelas qualidades morais daqueles que fazem uso da *parrhesia*. Com efeito, a prática desta franqueza no falar conheceu inúmeros problemas no auge de sua utilização, ou seja, sua prática diz respeito a abertura franca na fala para dizer uma verdade vinculado ao “eu”. Porém, isto não significa aceder conhecimentos universais e indubitáveis, pelo contrário, por vezes sua utilização suscitou a tirania, o egoísmo, e demais exercícios de má fé para o centro das práticas políticas – o que irá contribuir para a crise da democracia e para o advento da tirania na Grécia Antiga. Na verdade, como bem apontou Foucault, esta fala sem medo pode

³⁴ *“The high value which the Cynics attributed to a person’s way of life does not mean that they had no interest in theoretical philosophy, but reflects their view that the manner in which a person lived was a touchstone of his or her relation to truth”* (Foucault, 1985:66).

³⁵ *“Etymologically, “parrhesiazesthai” means “to say everything – from “pan” (everything) and “rhema” (that which is said). The one who uses parrhesia, the parrhesiastes, is someone who says everything he has in mind: he does not hide anything, but opens his heart and mind completely to other people through his discourse. In parrhesia, the speaker is supposed to give a complete and exact account of what he has in mind so that the audience is able to comprehend exactly what the speaker thinks. The word “parrhesia” then, refers to a type of relationship between the speaker and what he says”* (Foucault: 1985).

mesmo ir de encontro ao exercício da democracia, afinal, os oradores falam o que o povo quer ouvir, e o parrhesiastes deve amar a franqueza acima das expectativas do povo. Certamente, Foucault distingue entre a “parrhesia crítica” e a “parrhesia comum” – a primeira, por tentar analisar a realidade acima dos mais diversos interesses, acaba por se tornar um convidado importuno:

“For Plato, the primary danger of parrhesia is not that it leads to bad decisions in government, or provides the means for some ignorant or corrupt leader to gain power, to become a tyrant. The primary danger of liberty and free speech in a democracy is what results when everyone has his own manner of life, his own style of life . For then there can be no common logos, no possible unity, for the city” (1985:13).

Como reconhece Foucault, as implicações sobre a prática da *parrehsia* são quase sempre desastrosas, afinal, utilizando-a para o Bem, corre-se o risco de ser condenado, por outro lado, utilizando-a para o mal, atraindo-se os corruptos. Entretanto, qualquer um de seus usos diz respeito à acusação do que é exterior ao sujeito. Sejam práticas políticas sejam costumes banais ou oficiais, a *parrhesia* perambula num objectivo comum: Desvelar o real ou fazer crer que se desvelou o mesmo. Os cínicos talvez sejam o exemplo mais emblemático da prática da *parrehsia* neste sentido iconoclasta: *“Rien n’échappe à leurs sarcasmes. Toutes les architectures de fondation sont critiquées, minées puis détruites”* (Onfray, 1990: 55) Contudo, a prática que nasce do questionamento da verdade sobre as coisas exteriores passa aos poucos para uma esfera igualmente delicada: o questionamento de si mesmo. Aos poucos, sob a influência do estoicismo, a *parrehsia* se transforma num regime de vigilância sobre a franqueza consigo mesmo³⁶. Para exemplificar tal mudança, Foucault aponta os inúmeros exercícios de auto-vigilância recomendados por Séneca. Com efeito, este ponto específico da discussão parece ser o objectivo maior de Foucault, demonstrar quão grave é a falta de franqueza a circundar sobre nós mesmos: Como se predispor a desvelar o real se não sabemos do real sobre nós mesmos? Eis a preocupação que subjaz o “cuidado de si mesmo” no pensamento dos estóicos:

“I think that these techniques manifest a very interesting and important shift from that truth game which – in the classical Greek conception of parrhesia

³⁶ É mister lembrar que também os cínicos dedicaram muito de seu tempo ao domínio de si mesmos, acreditando ser esta uma das formas mais fecundas de praticar a sinceridade do discurso: *“Pour parvenir à la maîtrise de soi, à la domination de soi, Diogène donnait une technique simple qui consistait à se reprocher aussi fortement à soi ce que l’on met tant d’ardeur à reprocher à autrui. Commencer donc par un perfectionnement de soi, s’occuper avec plus d’ardeur des pouters qui nous aveuglent que des pailles d’autrui...Le premier travail est de purification: se défaire de ses défauts. Voilà pour la ligne droite et le but à atteindre”* (ONFRAY, 1990: 71).

– *was constituted by the fact that someone was courageous enough to tell the truth to other people. For there is a shift from that kind of parrhesiastic game to another truth game which now consists in being courageous enough to disclose the truth about oneself*” (Foucault, 1985: 54).

Antes do mais, os exercícios apontados por Sêneca não parecem fáceis, pelo contrário, este filósofo carrega consigo o cortejo de um tribunal ambulante: “*there is an accused (namely, Seneca), there is na accuser or prosecutor (who is also Seneca), there is a judge (also Seneca), and it seems that there is a verdict*” (idem: 56). Certamente, como bem aponta Foucault, os exercícios de Sêneca têm carácter mais administrativo que inquisitorial. Porém e, ainda assim, não deixam de ser uma actividade rigorosa, um exercício de disciplina constante que sabemos não ser raro entre os estóicos. Dessa forma, o mesmo acontece com Epitecto, que recomenda desconfiar de qualquer pensamento ou emoção que pareça ter a força de perturbar nosso juízo³⁷. Porém, o que parece-nos interessante é a dedicação com que Foucault descreve os exaustivos exercícios utilizados por Sêneca e Epitecto; isto porque, tal observação acaba por desvelar a grande dificuldade de por em prática esses mesmos exercícios e, por conseguinte, o grau de importância concedida a estas práticas por parte dos antigos. Na contemporaneidade, tais práticas destoam da paisagem com extrema facilidade – afinal, o que haverá acontecido para tal distanciamento? Isto fica claro quando observamos o retomar das recomendações estóicas nas práticas terapêuticas da psicologia cognitiva: O examinar constante de nossos pensamentos obsessivos e irracionais. Porém e, acima de tudo: Por que interessa a Foucault esmiuçar a historicidade do conceito de *parrehsia*? Ademais, por que interessa-lhe descrever os exercícios pessoais de Sêneca, Epitecto e os demais estóicos? Bem, para além de apontar os possíveis embaraços e os melindres diversos da prática da *parrhesia*, assim como sua correlação com os diversos momentos históricos, Foucault pretende de facto investigar quão desvinculada do sujeito se tornou a verdade – ou melhor, a pretensão de um conhecimento objectivo sobre o real. Tal como apontou Gadamer (1999)³⁸, recebemos a herança da garantia do método; uma espécie de licença extremamente confiável e inquestionável. Entretanto, os meandros dessa discussão, ou, para utilizar uma palavra cara ao vocabulário de Foucault, a

³⁷ “*Epictetu`s solution is that we must adopt an attitude of permanent surveillance with regard to all our representations, and he explains this attitude by employing two metaphors: the metaphor of the night watchman or doorkeeper who does not admit anyone into his house or palace without first checking his identity; and the metaphor of the “money-changer” who, when a coin is very difficult to read, verifies the authenticity of the currency, examines it, weighs it, verifies the metal and effigy*” (idem: 62).

³⁸ Nos referimos aqui à tradução brasileira de *Verdade & Método (Wahrheit und Methode)* publicada originalmente em 1961.

investigação arqueológica deste conceito, permite vislumbrar, através da delicadeza de sua problemática, a importância de retomar a noção de verdade aos interesses e aos ímpetos viscerais de cada um de nós.

Entretanto, o que Foucault pretende é: apontar quão vinculada estava a verdade “no” sujeito – ora, se no problema cartesiano a verdade é garantida pelas evidências a qual o método põe a prova, no segundo, a verdade é garantida pelo sujeito que demonstra suas qualidades morais e põe-se a prova ao cometer riscos. Embora Foucault não cite Luciano, grande parte de suas obras tem como objectivo o examinar pormenorizado dos sujeitos envolvidos na produção daqueles inúmeros discursos que ele procurava desconstruir. Assim, o estudo da *parrhesia* deixa a ver este tipo de vínculo imprescindível que há entre o sujeito e a Verdade – ou, entre o sujeito e a objectividade dos conhecimentos construídos pela ciência. Porém, ao falar de si, expondo os meandros da construção dessas verdades, estaríamos perante o laboratório em que as mesmas foram produzidas, produziríamos uma antropologia mais simétrica, tal como preconiza Bruno Latour.

Assim, no intuito de deixar clara a forma sobre a qual construímos verdades que se experimentam apenas quando vinculadas ao sujeito – e não *no* sujeito - achamos salutar expor a trajetória do pesquisador de forma constante ao decorrer do texto. Assim como, dialogamos com meus principais interlocutores sobre os meandros de nosso trabalho e de nosso quotidiano. Justamente para apontar de que formas essas verdades (que são verdades apenas vinculadas aos sujeitos) direccionaram nossas análises. Desse modo, talvez poderei realizar a partir do diálogo com o leitor, uma etnografia onde se possam vislumbrar bifurcações polifónicas – indícios de um constante diálogo de experiências e ideias com o leitor deste trabalho, tal como indicavam as preocupações mais caras de James Clifford, George Marcus e Clifford Geertz. Portanto, achamos adequado nos orientar a partir do que Edgar de Assis Carvalho (2005) propõe: uma antropologia de si mesmo em constante relação com uma antropologia do outro – a tão almejada simetria de Latour. No decorrer desta tese, tentamos utilizar a premissa, a partir da qual podemos olhar de fora para dentro, num mundo educado para ser visto de dentro para fora (Dória, 2006: 2). É sob este princípio que foi construído o texto. No decorrer do processo de escrita, fomos percebendo o quão imiscuído estávamos na temática. Daí a importância de falar de si, de tentar mostrar, da forma mais adequada

possível, a sinceridade de minha vivência no texto – a importância de nossas jornadas pessoais.

Vimos que, Foucault, ao discorrer sobre a construção hermenêutica do sujeito na Antiguidade Clássica, aponta os dispositivos primeiros que o incitaram ao princípio de “ocupar-se de si”, de “cuidar de si mesmo”. As diversas tradições filosóficas que analisou (platonismo, cinismo, estoicismo, epicurismo) são por ele observadas a partir da construção hermenêutica da noção de sujeito. Vimos que, ao retomar Sêneca, ele observa que o “ocupar-se” de si denota formas de não se deixar perturbar pelos acontecimentos – não nos deixar levar pelas emoções. Para Foucault, essa tentativa de manter o domínio diante dos acontecimentos é exercitada pelo Eu a partir do “discurso”. Assim, através de diversas técnicas apontadas pelo autor – retomadas em grande parte dos pensadores da antiguidade grega e romana -, torna-se possível desvelar formas de vincular a verdade ao sujeito. Porém, Foucault não deseja com isto, estabelecer uma verdade *no* sujeito, mas:

“Armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos” (Foucault, 1997:130).

É desta forma que Carvalho aponta a importância para, a partir da observação de um quase-sujeito, empreender uma análise *a priori* condicionada sobre nossa trajetória individual. Pode parecer que, por acreditar num método que tenha como objectivo a percepção do campo de dentro para fora, queiramos fazer do leitor um analista – e o pior, um analista filantropo, uma vez que não estamos pagando pelas consultas. Contudo, se tivéssemos uma ideia clara das intenções e de parte dos objectivos pessoais de Malinowski, teríamos tido outra ideia de sua escrita – afinal, é por isso que após sua morte a publicação de seu caderno de campo pessoal se tornou tão popular, sendo muitas vezes comentado concomitante às explicações acerca dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, sua obra mais relevante. Ora, o diário de campo de Malinowski permite-nos ler sua principal obra sob outro prisma, alargando inclusive nossa noção sobre a sociedade dos trobriandesas. Não apenas isso, o conhecimento pormenorizado da ambiência sociocultural do antropólogo também nos permite uma visão mais adequada de suas conclusões. Pois se sabemos da impossibilidade de se construir um trabalho de campo objectivo, também teremos consciência da impossibilidade de construir um trabalho de campo sem nenhuma objectividade – e o conhecimento do universo de

referência do Antropólogo é uma ferramenta imprescindível para a construção de um trabalho de campo onde possamos contar com o rigor das análises sem recair numa mistificação da objectividade científica. Esse gesto, de por a ciência num patamar quase religioso, chega mesmo a perpassar a obra daqueles que questionam a “confiabilidade” dos dados colhidos na etnografia: *“The methods used to obtain information should provide the same results when administered under the same conditions. The problem is that the assessment of reliability in ethnography is far from simple”* (Chick, 2000:365). Para Chick, a saída para recolha confiável de dados é a utilização de um método adequado, que neste caso específico, é baseado na busca de um padrão cognitivo geral, ou, o *high-concordances codes* do antropólogo Kroeber. Ora, Chick continua a tentar extrair um modelo para colecta mais adequada dos dados, mas a própria análise dos *high-concordances codes* são feitas a partir de seus próprios códigos – sendo esses últimos, construídos sob o alicerce da crença imbatível na ciência como não sujeita aos condicionamentos culturais em que estão perpassados todos os sectores de nossa vida. Condicionamentos esses que, a ciência, ao longo dos anos, ganhou reputação de estar isenta³⁹.

De certo que o formalismo académico, ainda mais presente nas instituições europeias, pelo compreensivo peso da tradição, não permitiria à Malinowski debruçar-se sobre os dados e sobre a escrita tão a vontade como fez em seu Diário de Campo. Contudo, a excessiva exposição de si mesmo atrapalha na mesma proporção que a excessiva objectivação de si mesmo – prova disso, é a constante referência que se faz à vida pessoal de Kant para explicar-nos o quão metódico é sua escrita e seu trabalho. Kant tinha horários rígidos para passear, não atrasando nenhum um segundo se quer. Da mesma forma, é impossível entender a preocupação de Foucault ou Kafka sem compreender grande parte de sua trajectória, saber do tormento que a autoridade paterna lhe causava torna bem mais fácil a compreensão dos objectivos de sua obra. O mesmo serve para Jean Genet, que se envolveu numa busca incessante em defesa das minorias. Ademais, toda sua obra é pautada num universo onde os marginais parecem estar acima do bem e do mal. Dada a forma quase canónica em que se apresentam os criminosos, e também devido a ambiência fatalista e anti maniquesita de suas obras, Sartre chamava-o

³⁹ “Não é minha intenção, com esta análise, sugerir que os cientistas são particularmente propensos à fraude e à mistificação deliberadas. Pelo contrário, na sua maioria são provavelmente tão honestos como a maioria dos membros de outros grupos profissionais, como os advogados, os padres, os banqueiros e os administradores de empresas. Mas os cientistas têm maiores pretensões de objectividade, e ao mesmo tempo uma cultura que fomenta a publicação selectiva de resultados” (Sheldrake, 1995: 218).

“Saint Genet”. Contudo, nada melhor para entender a concepção que o mesmo têm acerca de sua percepção do real, do que a leitura de seu livro *Diário de Um Ladrão ou Querelle*. Trata-se de uma obra quase autobiográfica, em que podemos mergulhar num círculo hermenêutico mais rico de suas obras. De certo que não pretendemos com isto, fazer da antropologia de si mesmo um trabalho autobiográfico – talvez, essa seja a diferença entre Henry Miller e Jean Genet⁴⁰. O primeiro, empreendia a integração completa do seu percurso biográfico à sua escrita, o segundo, utilizava a vida como fomento da obra. Contudo, poderíamos perguntar: Qual antropólogo não deixou nódoas de seu percurso pessoal em sua obra? Ademais, em que medida o delineamento claro das mesmas não traria benefícios para uma interpretação etnográfica mais adequada? Dizemos isto porque, tal como afirmou João de Pina Cabral (1991:51), as observações factuais recolhidas pelos antropólogos poderiam ser recolhidas de outra forma; na verdade, disciplinas como a sociologia talvez se saíssem melhor na recolha dos mesmos. Contudo, a pesquisa de campo como ferramenta metodologia principal permite um entrecchoque de culturas e, por conseguinte, uma experiência bastante particular que nasce de um confronto raramente tranquilo. Trata-se, em suma, de conhecimento que nasce de uma sensação deveras enraizada no sujeito. Sendo assim, não é possível analisá-lo sem identificar pormenores do laboratório pessoal que cada um de nós carrega. Porém e, ainda assim, Cabral faz o mesmo alerta de Marcus: A simples implicação do sujeito no trabalho etnográfico não implica o desvelar desta problemática, pelo contrário, Cabral é ainda mais incisivo neste ponto: É preciso inclusive não confundir implicação na escrita com escrita autobiográfica:

“Para alguns, a viagem individual torna-se tão importante que chega a desviar a atenção dos resultados – o conhecimento etnográfico. Paul Rabinow, por exemplo, dedica todo um fascinante livro ao relato da sua experiência de investigação em Marrocos sem dar a conhecer ao leitor os seus resultados. Aqui, os meios ultrapassam os fins” (idem: 54).

Com efeito, esta atitude à Henry Miller acaba por confundir a instância literária da Antropologia, sempre presente desde os primórdios da disciplina, com os objectivos pretendidos pela mesma. A guisa do alerta de Pina Cabral, devemos ter em mente que as impressões e, mais especificamente, os sentimentos arrebatados pelas mesmas não

⁴⁰ Aqui, comparamos duas obras específicas para ilustrar com exactidão nosso posicionamento: *Nexus* (2003), de Henry Miller, e *Nossa Senhora das Flores* (1951), de Jean Genet. É evidente que ambas são fruto de imensas experiências pessoais. Porém, no caso específico de Genet, o percurso autobiográfico suscita um corpus reflexivo acerca da sociedade e um posicionamento conceptual sobre a marginalidade – ainda que, o talento literário de Miller seja faraónico.

podem ser o objectivo principal da análise dos dados de campo, outrossim, a discussão relativa aos dilemas encontrados em campo que acabam por produzir tais sentimentos. Porém, esta subtil diferença suscita discussões onde encontramos dois extremos: Ou a Antropologia se faz literatura ou a Antropologia se faz ciência dura aos moldes de um clássico positivismo. Esse tipo de discussão, tão cara aos principais escritos de Geertz e de seus sucessores, acabaram por gerar um rol de experimentação etnográfica extensiva, que parece ter buscado como saída principal um dialogo polifónico, porém, nunca uma Antropologia inversa, ou, uma Antropologia Simétrica. Certamente, há diversos momentos da História da Antropologia que algumas metodologias de pesquisa foram abordadas dessa forma. Portanto, iremos citar aqui dois breves exemplos além do caso mais explícito de Edgar de Assis Carvalho. Bem, embora pouco falado em relação a este contributo específico, Evans-Pritchard conseguiu escrever grande parte de seus trabalhos de campo a partir de sua própria implicação nos mesmos. Em *Bruxas, Oráculos e Religião*, chega a declarar que interveio num determinado ritual para ver a reacção do bruxo – assim, embora Evans-Pritchard tenha feito algo um pouco desonesto, nada mais honesto do que revelar isto no texto. Este tipo de sinceridade, onde o método e as filiações epistemológicas parecem claras, foi posta de forma bastante objectiva no trabalho de Edmund Leach (1982) intitulado *A Diversidade da Antropologia*. Para além da humildade ao decorrer de toda esta obra, Leach segue elencando diversos temas que parecem desconexos, na verdade, quase como ensaios escritos à maneira de James Joyce, erigidos sobre a sinceridade típica de uma obra literária que passeia por um desnorteante fluxo de consciência. Assim, Leach debruça-se sobre aspectos da tradição antropológica inglesa ao mesmo tempo que desvela paradoxos irreduzíveis da mesma; em seguida, recorre ao moralismo filosófico e descansa por breves momentos sobre o universalismo do humano em Montaigne; feito isto, entra nos caprichos da autoridade etnográfica de tantos e, por final, numa singela confissão, arremeta a confusão de ideias aparentemente desconexas num capítulo intitulado: “O Meu Tipo de Antropologia”⁴¹. Neste momento, confessa a necessidade de ter descrito seu percurso e suas filiações epistemológicas no intuito de deixar bastante claro as ferramentas de seu laboratório e os meandros que lhe levaram a construir

⁴¹ “Por esta altura, alguns dos meus leitores já estão a protestar. Que tem a ver toda esta grande conversão acerca da moral universal com a sociologia empírica que considere inicialmente como uma característica do meu tipo de antropologia social?” (idem: 117). É neste momento, que Leach realiza a sutura entre todas as ideias aparentemente desconexas, porém, deixa claro que este tipo de percurso é bastante particular, o que nos leva a entender que cada um de nós é detentor desses trajectos que trazem a tona a construção de nossas certezas.

determinadas “verdades”. Questioná-lo? Sim, e mais facilmente com tal exposição. Desta forma, Leach deixa claro qual é seu objectivo enquanto pesquisador, e segue a apontar de forma bastante objectiva o que realmente lhe interessa pensar e em que termos pretende fazê-lo: “embora a minha preocupação particular, como antropólogo social, seja com a diversidade moral (cultural) dentro de uma matriz de uniformidade biológica que abranja (aproximadamente) todas as espécies” (idem:118). É mister lembrar que Leach não defende de forma objectiva a construção de um confissão necessária e pré-operacional de toda construção e apresentação do trabalho etnográfico. Entretanto, seu exemplo, tal como o de Carvalho e Evans-Pritchard, desvelam a face do que Campelo tão bem descreveu ao afirmar a iluminação do mesmo na visão do outro. Este tipo de prática, se observamos com bastante atenção, perpassa a obra da maior parte dos antropólogos, ainda que não exposto de forma tão objectiva como nos casos acima explicitados. Daí a importância de Foucault ao retomar o valor da prática da *pharrésia*, demonstrando que o falar de si não é tão arredo à ciência como pode parecer. Certamente e, como descrito logo acima, tal ideia está imbuída de uma pretensão de objectividade que nos faz esquecer o que Bachelard tão fortemente dizia...*Toda objectividade é subjectivamente objectivada*. Este exercício, do “mesmo no ‘outro’”, ou do repensar da Antropologia como uma Antropologia de Si mesmo, revela a importância de uma mudança de eixo: olhar de fora para dentro, num mundo em que fomos educados sob a sombra do kantismo – fomos treinados para olhar de dentro para fora. Uma antropologia de si mesmo é a reivindicação de uma antropologia mais aberta, onde o formalismo estava bem próximo do convite ao universo de referência do autor.

2.4. Da inversão etnográfica: Levar a discussão para o campo e o campo para a discussão

Certamente, as reflexões metodológicas aqui apresentadas sustentam-se pela defesa da transparência do diálogo – transparência esta tão almejada e necessária (Habermas: 2000). Porém, há um ponto bastante significativo, além dos demais acima citados, que poucas vezes é convidado às principais discussões acerca dos problemas metodológicos

da Antropologia⁴². Esta segunda preocupação diz respeito a construção deste diálogo transparente desde os momentos mais incipientes do trabalho do campo – ou seja, a exigência de um esforço constante de diálogo desde os primórdios da feitura do trabalho. Se a primeira tarefa não é fácil, sabemos que a segunda é ainda mais complicada. Por isso, suas incursões quase nunca são garantia de sucesso, pois neste caso específico dependeremos enormemente do acaso – mas como diria Conche (2005), afinal, quando não dependemos dele? Portanto, os ensaios de nossas análises podem ser esboçados pelo diálogo no campo, ainda que seja necessário relativizar nossos conceitos perante os interlocutores que sustentam a pesquisa. Este movimento, bastante raro, pode ser visto diversas vezes na obra de Evans-Pritchard, quando o mesmo põe a prova alguns dos rituais nativos, questionando-lhes o significado e expondo seu próprio ponto de vista sobre os acontecimentos. Um deste episódio se deu quando um dos sujeitos da pesquisa utiliza um pequeno truque que lhe garante a exibição de um possível feito mágico. Neste momento, Evans-Pritchard chega mesmo a explicitar que consegue ver o momento em que o suposto bruxo lança mão de recursos de um pobre ilusionismo. Entretanto, ele encara o problema apresentando-o aos próprios envolvidos no ritual, chegando ao ponto de questionar o bruxo qual o significado de sua atitude. Esta postura, de uma abertura para o diálogo fora da academia, era prática idolatrada pelos cínicos. A estes últimos não interessava fazer da discussão filosófica um privilégio de poucos senhores da aristocracia grega, outrossim, mostrar ao povo quão irrelevante poderiam ser o “sacro” conhecimento ostentados pelas diversas escolas filosóficas que lhes eram contemporâneos: *“Sur la place publique, Diogène considere les autres comme des spectateurs, des auditeurs destines à un voyeurisme pédagogque: ils verront, entendront et, peu-être, comprendront”* (Onfray, 1990:63). Para Diógenes, o conhecimento cultivado dentro das academias era um exercício de vaidade desnecessário, não apenas por não ser posto em prática, outrossim, por não passar pelo crivo das vivências reais. Afinal, se pensarmos nos trabalhos etnográficos, o que diriam os nossos interlocutores acerca de nossas análises?

⁴² O primeiro ponto, como vimos acima, passa pela garantia e o crivo do método que, por sua vez, representou em grande parte a suspensão da análise do sujeito e, ironicamente, de sua própria metodologia – uma vez que método e sujeito acabaram por se fundir desde as primeiras premissas cartesianas, causando o próprio ocaso deste. Assim, como bem demonstrou Derrida, a metafísica de uma presença da voz ao decorrer do texto, transformou-se numa autoridade que atropela as diversas incongruências a partir da construção de sua própria autoridade, sendo esta última garantida pela autoridade do método.

Com efeito, sabemos que este segundo ponto passa por dificuldades ainda maiores que o primeiro, afinal, o interesse do nosso interlocutor não está sob nosso controlo, porém, realizar constantemente essa tentativa, mesmo a partir de poucas e raras aproximações, pode facilitar perspectivas de tradução e interpretação etnográficas mais enriquecedoras. Os melindres suscitados por um olhar unilateral, onde afasta-se deveras a possibilidade de diálogo, podem ser encontradas a todo momento nas etnografias, constituindo-se mesmo numa situação típica das incursões ao campo. Vamos exemplificar um destes embaraços realizados pela falta de diálogo numa situação descrita por Dan Sperber (1992), onde ele cita um exemplo emblemático e, poderíamos dizer, ligeiramente desastroso, ocorrido em estudos de campo acerca dos índios Bororós no Brasil. Estes últimos, tinham costume de afirmar “*Nós somos araras*”, assim, isto foi suficiente para que uma série de estudiosos procurassem neste assertiva um exemplo por excelência da diferença operacional entre o pensamento ocidental (civilizado) e o pensamento nativo (primitivo):

“Ainda estaríamos aí, sem dúvida, se Christopher Crocker não tivesse retomado a investigação do seu ponto de partida, junto dos Bororó. Graças a ele, sabemos hoje quatro dados essenciais: apenas os homens dizem “*nós somos araras*”; as mulheres possuem araras em gaiolas; as regras de filiação, pela linha materna e as regras de residência, em função da esposa, põem, sob vários aspectos, os homens na dependência das mulheres; considera-se contudo, que os homens e as araras escapam ao poder das mulheres, graças a contactos – dos quais as mulheres são excluídas – com os espíritos: “ao indentificarem-se metaforicamente com as araras, os Bororó procuram (...) exprimir a ironia da sua condição masculina”. Eis pois o objecto enigmático de tantas discussões eruditas, reconduzindo a uma forma de expressão indirecta, aceitável pelo senso comum” (1992:64-65).

O objectivo de Sperber ao relembrar este episódio está em demonstrar a importância da perspectiva simbólica na Antropologia – que em muitos casos pode solucionar questões complicadas, como o caso acima citado. Assim, ao utilizar um sucesso de tal vertente antropológica, situa a importância de realizar uma revisão ora do intelectualismo ora do simbolismo antropológicos ao invés de abandoná-los por completo. Entretanto, essa história aponta uma obviedade tamanha: sabemos que na língua inglesa não faltam expressões metafóricas que fazem alusão à sensação de se estar aprisionado para exprimir o facto de se estar comprometido. Por isto, a palavra “*engaged*” é igualmente utilizada em situações em que se está deveras ocupado ou mesmo sufocado. Certamente, mais que o conhecimento da língua dos Bororós, a questão teria sido solucionada rapidamente se o suposto pesquisador tivesse ao menos um informante que, até certo ponto, fosse detentor de razoável conhecimento acerca do universo de referência do

pesquisador. E isto ocorrerá sempre e mais facilmente quando existir uma interação efectiva, um contexto de troca simétrica, e não apenas a simples relação de emissor e receptor – ou, entre depositário e colector. Esta problemática fica clara em diversos momentos da Antropologia quando sempre se faz referência a “entrevistas” e não a “conversas”, como se está última não carregasse a seriedade necessária para construção do saber científico. Sabemos que é nos fecundos diálogos que nascem os mais preciosos vislumbres. A dialogia não deve se situar apenas na construção textual, mas sim, desde o primeiro momento em que se está em campo – ainda que a criação de uma fraterna intersubjectividade não seja garantia de uma boa etnografia.

Com efeito, conseguir um informante nativo que se interesse por parte do universo de referência do pesquisador não é uma tarefa fácil, assim como todo o percurso do trabalho etnográfico intensivo nunca o foi. Iniciar uma discussão acerca desta possibilidade parece-nos legítimo e, em muitos momentos, foi o que tentamos fazer neste trabalho. Porém, ainda que neste trabalho fossem mínimas as diferenças culturais entre o pesquisador e os interlocutores, ainda se demonstrou possível pensar esta estratégia como elemento enriquecedor. Isto porque, como veremos, meu principal informante diversas vezes utilizou metáforas e expressões típicas da minha região no intuito de traduzir uma ideia que parecia me escapar. De qualquer forma, tal como Sperber afirma, se esquivar à vertente simbólica da antropologia é cair em erro, ainda que a mesma conheça diversos limites. Porém, a sua adequada utilização se dá quando há o conhecimento mútuo dos universos de referências que se entrecrocaram em qualquer trabalho etnográfico que se pretenda dialógico – tal como preconizava James Clifford.

Antes do mais, supor o iminente desinteresse dos nativos em relação ao quotidiano do pesquisador já é a própria construção de um etnocentrismo, afinal, em grande parte dos trabalhos etnográficos a curiosidade dos nativos acerca do mundo quotidiano do pesquisador está quase sempre presente (Malinowski, 1979; Evans-Pritchard, 2005). Ora, concordamos com Marcus quando ele afirma que *“la etnografía puede llegar a ser no tanto una interpretación coherente del outro, como una mezcla de múltiples realidades negociadas escritas en textos etnográficos de autoridad dispersa”* (1982:190). Entretanto, como empreender tal negociação sem a actuação do outro como questionador que infere directamente na produção do texto? Além disto, como produzir tal negociação sem esclarecer para o leitor, o terceiro e igualmente importante elemento

que edifica tal trabalho, as condições e filiações que nos levaram a produzir aquele tipo específico de análises?

CAPÍTULO II – A TEMÁTICA DO MITO NA ANTROPOLOGIA CULTURAL

Corpos fechados e tesouros enterrados: uma incursão ao mundo mítico do agreste pernambucano

1. Introdução ao Estudo dos Mitos – De Max Müller a Edward Tylor

Le Mythe est une théorie, c'est-à-dire une révélation discursive du réel. Certes, il est censé être en accord avec le réel donné. Mais en fait il dépasse toujours ses données et au delà d'elles, il lui suffit d'être cohérent, c'est-à-dire exempt de contradictions internes, pour faire figure de vérité.

(Alexander Kojève, 1946:456).

Quase sempre, pesquisadores de diversas ciências perceberam no mito uma chave para o entendimento de uma gama de elementos de determinada cultura. Entretanto, os antropólogos parecem ter reservado um assento especial para essa temática ao decorrer da história da disciplina. Os motivos foram diversos, desde o interesse suscitado pelos primeiros antropólogos formais, como Edward Tylor e James Frazer, a uma certa obsessão de Claude Lévi-Strauss com essa temática⁴³. Ora, Lévi-Strauss foi o mais famoso dos Antropólogos, disputando popularidade com Sartre entre os franceses. Ademais, o livro *Tristes Trópicos* é dos livros de antropologia mais vendidos e conhecidos – só superado pelo *Padrões de Cultura* de Ruth Benedict. Assim, sendo uma das maiores referências na Antropologia, nada mais natural que a temática mais querida do nome mais venerado e controverso da disciplina tenha se tornado objecto antropológico por excelência⁴⁴.

⁴³ O estudo dos mitos por parte de Lévi-Strauss tem sua origem num artigo intitulado “A Estrutura dos Mitos”, escrito em 1955 e reeditado numa colectânea de artigos de sua autoria chamado *Antropologia Estrutural I*. Essa colecção de artigos acabou por se tornar um resumo de suas principais preocupações.

⁴⁴ Claude Lévi-Strauss dizia que gostaria de ser um compositor e escrever uma grande sinfonia. E acabou depois por afirmar que as *Mitológicas* foram essa grande sinfonia que nunca conseguiu escrever: “Claude Lévi-Strauss, um dos mais importantes antropólogos contemporâneos, analisou várias versões desse mito. O mito do fogo foi de fundamental significação ao longo de sua monumental obra *Mitológicas*. Nela, em quatro volumes e mais de 2 000 páginas, Lévi-Strauss produziu a mais famosa análise dos mitos indígenas do Novo Mundo. (Rocha: 1999: 50). Para ele, o mito era uma metalinguagem que identificava

A temática do mito, juntamente com o estudo de parentesco e da religião, tornou-se um dos objectos principais de estudo dos antropólogos das primeiras gerações, e persistiu como sendo os temas clássicos da disciplina – ainda que posteriormente a antropologia tenha se voltado para a política de forma igualmente enfática. Em parte, James Clifford (1998b) associa as aproximações da antropologia com tais temáticas com a busca pelo exótico, que no auge do surrealismo irá influenciar as tendências que se tornarão hegemónicas. O museu de arte de Breton, dizia Clifford (idem), era composto em sua grande parte de máscaras e objectos de diversas tribos africanas utilizadas em seus rituais, em suas cerimónias oficiais – quase sempre ligadas às festas familiares e litúrgicas.

Dessa forma, a interpretação dos mitos perpassa diversas escolas e diversas ciências. Contudo, podemos realizar uma breve classificação dos tipos de abordagem mais conhecidos, são elas: "naturalista", "historicista", "animista", "estruturalista", e "psicológica". Todas elas divergem bastante entre si e apresentam metodologias, objectivos e resultados teóricos com os mais variados graus de eficiência. Certamente, o viés naturalista é o mais conhecido fora do universo académico – talvez, por estar presente no senso comum. Na interpretação naturalista, os pesquisadores acreditavam que as narrativas ofereciam interpretações dos fenómenos naturais por parte dos nativos. Assim, a adoração que os povos Guarani faziam à Lua, era justamente uma forma de compreender aquele espectáculo que os faziam sentir-se tão pequenos em relação a tudo aquilo. Essa era a visão de Max Müller (2008), o maior representante da escola naturalista na interpretação dos mitos, que ficou conhecido por escrever diversos estudos sobre a mitologia ariana – Müller acreditava que os arianos adoravam o Sol pela alternância entre dia e noite, e viam nessa alternância um batalha constante entre as trevas e a luz – o bem e o mal.

Müller era alemão de nascimento, porém, fez sua carreira como professor da universidade de Oxford, e se tornou muito famoso na Inglaterra no período vitoriano. Além disso, era considerado um grande especialista em filologia comparada e em

uma lógica universal. Para além das críticas a seus trabalhos, de que eram excessivamente mentalistas, Lévi-Strauss tentou traçar uma comunhão universal sob a égide de uma lógica comum. Com efeito, Kant fez o mesmo quando identificou uma série de categorias inseridas numa estrutura vazia da razão. Contudo, Lévi-Strauss identificará essa “lógica do concreto” ou o chamado “pensamento selvagem” a partir da identificação etnográfica de estruturas subjacentes a todo pensar. Certamente, um gesto agregador e extremamente humano que, para além dos jogos de lógica por ele proposto, sugerem uma necessária comunhão que urge retomar na contemporaneidade.

estudos védicos. Embora não tenha jamais pisado solo indiano, foi responsável por fazer com que os ingleses tomassem conhecimento da tradição religiosa e mítica dos indianos – além de ter contribuído com o fortalecimento do nacionalismo indiano. Ironicamente, Müller tornou-se mais conhecido na própria Índia que na Alemanha, seu país de origem, e que na Inglaterra, o país em que sempre trabalhou. É notável que houve uma série de críticas aos pressupostos teóricos de Müller⁴⁵, contudo, o que lhe fez perder a popularidade em detrimento dos seus subsequentes interlocutores? Bem, Müller era dos poucos que discordava da teoria de Lamarck, legitimada pelas mãos de Darwin, de que os homens descendem de primatas em comum com os macacos e que houve uma evolução nas espécies. De facto, mesmo nos dias de hoje, discordar de Darwin parece um absurdo – e é justamente nesse ponto que Paul Feyerabend e mesmo Soren Kierkegaard têm razão ao afirmar quão dogmática é a ciência que se imagina tão pouco dogmática. Questionar os postulados de Darwin não é apenas questionar um pressuposto óbvio e provas objectivas, outrossim, negar uma visão evolucionista e, conseqüentemente, progressista da humanidade. Muito embora essa não tenha sido a intenção de Darwin, sua doutrina acabou por influenciar as ciências humanas como um todo. Na antropologia o darwinismo se desvelou na compreensão de estágios de evolução cultural e social. Assim, Müller estava a mexer com estruturas muito íntimas e muito caras do pensamento europeu, fazendo com que seus estudos, por mais complexos que parecessem, fossem desmantelados de forma rápida, a partir da utilização de réplicas óbvias.

Contudo, não era o fato de Müller discordar de Darwin que fazia-o sentir-se próximo dos nativos, ou mesmo que o fizesse tomar uma posição relativista, pois afinal e, como veremos: *“His work in the origins and growth of language, mythology, and religion typified Victorian armchair scholarship: bold, adventurous, pioneering, sometimes triumphalistic, but always convinced of its social and cultural superiority”* (Stone, 2002:XIII, grifo nosso). E de qualquer forma, havia elementos notáveis do evolucionismo no trabalho de Müller, ainda que discordasse de Darwin. Isto porque em suas diversas obras ele tentou demonstrar o desenvolvimento do pensamento humano a

⁴⁵ “Nos fins do século XIX, os trabalhos de W. Mannhardt (1831-1880) e de Edward B. Tylor (1832-1917) vieram modificar, em parte, esta orientação naturalista, por deficiência. Nos camponeses, Mannhardt descobriu “sobrevivências” de determinadas crenças, que representariam um estado de evolução religiosa mais antigo do que as mitologias naturalistas de Muller, às quais denominou “baixa mitologia”, no sentido de pré-existente, e base de suporte a outras concepções religiosas” (Campelo, 2004:29).

partir dos artefactos da cultura, expressos no pensamento, folclore, religião, nos processos cognitivos dos nativos, no discurso metafísico e no discurso mítico – tudo isto observado sob o prisma da linguagem, a partir de estudos rebuscados de filologia comparada. Sua obra mais conhecida chama-se *Chips from a German Workshop*, que embora popular, seja pouco lida actualmente, o que para muitos parece uma injustiça, pois o contributo da mesma é inegável (idem, 2002). Embora pareça simples, pois a escrita de Müller era demasiadamente acessível, diferentemente das elucubrações sobre o mito de nomes como Lévi-Strauss e Walter Friedrich Otto, entender o pensamento dele sobre os mitos é uma tarefa que exige uma larga base dos pressupostos da filologia da época. Contudo, e em linhas gerais, Müller acreditava que a interpretação dos fenómenos naturais e dos corpos celestes como figuras mitológicas, era fruto do que ele chamava de uma “*disease of language*” – palavras que no início não passavam de um nome (*nomen*), transformaram-se em potestades (*numen*). De qualquer forma, Müller se debruçava quase sempre sob religiões e mitos naturistas, porém, nem todas as narrativas míticas possuem uma ligação directa com elementos da natureza, e isso deixava a descoberto momentos frágeis em suas reflexões.

Além disso, esse tipo de interpretação parecia ser demasiadamente óbvia. Afinal, ainda que quase todas as figuras mitológicas eram representadas por um elemento da natureza, não saberíamos dizer se não eram pretexto para representar nossos dilemas e nossos conjuntos simbólicos e comunicacionais. Desde os orixás brasileiros aos deuses da Grécia do período de Homero e Hesíodo, as potestades de facto possuíam um correlato na natureza, como Iemanjá nos rios e nas praias brasileiras, e Neptuno na força das ondas dos mares da Grécia. Porém, até que ponto Iemanjá não é um sinal do renascimento, força, rigor e protecção ao invés de um olhar equivocado sob um fenómeno natural? Ou melhor, um resultado desmedido de um pormenor linguístico?

É interessante salientar que essa concepção naturalista do mito costumava realizar um diálogo com a visão historicista. Isso porque a explicação de Müller e dos demais naturalistas foi alvo de muitas críticas – afinal, por mais que associemos Neptuno às águas gregas, não podemos esquecer os dramas e os caprichos do mesmo, e assim, até que ponto não saberemos se não foram os dramas dessa potestade que não foram exteriorizadas nas águas? Assim, as interpretações de cunho histórico, que viam nos mitos uma espécie de relatos exagerados e fantasiosos dos feitos de figuras emblemáticas de uma cultura específica, acabam por serem associados à interpretação

naturalista. Da mesma forma, a junção desses dois tipos de interpretação levavam à conclusão de que essas mesmas narrativas eram difundidas ao longo dos anos, a partir de epicentros específicos que impulsionavam a transmissão das mesmas – uma espécie de difusionismo histórico⁴⁶.

Entretanto, Edward Tylor (1903) encontrará nessa discussão um terreno fecundo para afirmar suas ideias – de que os grupos nativos encontravam-se num estágio de evolução inferior ao dos europeus de sua época. É importante ressaltar que Tylor vivia no período de uma Inglaterra vitoriana do séc. XIX, onde era deveras presente a crença na força do progresso e no desenvolvimento do Reino Unido e da Europa em relação às populações coloniais. E como sempre fora do costume das ciências humanas desde Descartes, a Antropologia adoptou mais uma vez a lógica da última moda das ciências duras e naturais, ou seja, o darwinismo. Assim como Descartes preconizou a importância da utilização de um método específico que desse a mesma segurança em relação às conclusões das ciências naturais, Tylor trouxe para a Antropologia as bases lógicas do pensamento evolucionista. Dessa forma, os nativos eram os chamados “primitivos”, e suas concepções culturais eram tal como havia sido a vida dos europeus num passado muito remoto. Portanto, os mitos eram fruto de um processo de animização da natureza que estava centrada no impulso de personificar os elementos da mesma – impulso esse deveras infantil, mas para Tylor, os primitivos eram como crianças, e tal como essas, tinham grande força de imaginação: “*There is perhaps no better subject-matter through which to study the processes of the imagination, than the wellmarked incidents of mythical story*” (Idem: 273).

Tylor acredita que estudar a mitologia dos nativos é estudar a forma como os europeus pensavam há muitos anos atrás, quando a razão ainda não estava em voga e a única forma de se relacionar com a natureza era dando vida à mesma. Em alguns momentos de sua obra, ele compara directamente a imaginação das crianças europeias às narrativas dos nativos. Ironicamente, mesmo imerso numa concepção etnocêntrica e bastante preconceituosa, Tylor acaba por realizar um ligeiro avanço na forma como a ciência via os nativos. O filósofo Voltaire, por exemplo, um defensor ferrenho das ideias

⁴⁶ É mister afirmar que essa ideia de difusão nada tem a ver com o movimento difusionista da Antropologia Cultural de nomes como Clark Wissler e Robert Lowie (Leaf:1981). Além da escola difusionista na Antropologia ter sido bastante limitada, suas preocupações não eram atravessadas tão fortemente pela problemática do mito. Para Murray Leaf (Idem:46), o problema do difusionismo era o *ismo* – afinal, que as coisas se difundem nós temos certa, porém, que tudo que há numa sociedade partiu de um epicentro, é algo deveras complicado de se afirmar.

iluministas e talvez seu maior propagandista, acreditava que os nativos talvez não fossem bem seres humanos, e sim, outra espécie animal que, dependendo da tez da pele, se assemelhava em capacidade ou não ao europeu. É interessante ressaltar que, embora agudamente preconceituoso, o evolucionismo faz um primeiro ataque às concepções iluministas. De certo temos que admitir que, nos escritores de Montaigne ou mesmo Montesquieu não vemos declarações do gênero de Voltaire, contudo, era esse último o grande representante e propagandista dos novos ditames da razão:

“Tendo descido sobre essa pequena massa de barro, e não tendo mais noção do homem do que o homem tem dos habitantes de Marte ou de Júpiter, desembarco nas costas do Oceano, no país da Cafraria, e me ponho primeiro a procurar um homem. Vejo macacos, elefantes, negros, que parecem ter todos uma centelha de uma razão imperfeita. Uns e outros têm uma linguagem que eu não entendo, e todas as suas ações parecem reportar-se igualmente a um determinado fim. Se eu julgasse as coisas pelo primeiro efeito que elas têm sobre mim, estaria inclinado a crer em primeiro lugar que de todos esses seres o elefante é que é o animal racional. Mas, para não tirar nenhuma conclusão precipitada, tomo filhotes desses diferentes animais: examino uma criança negra de seis meses, um elefantezinho, um macaquinho, um leãozinho, um cachorrinho: vejo, e disso não posso duvidar, que esses jovens animais têm incomparavelmente mais força e destreza; que têm mais ideias, mais paixões, mais memória do que o negrinho; que eles expressam de maneira muito mais sensível todos os seus desejos; mas, ao cabo de algum tempo, o negrinho tem tantas ideias quanto todos eles. Verifico mesmo que esses animais negros têm entre si uma linguagem bem mais articulada e bem mais variável do que a dos outros animais. Tive tempo de aprender essa linguagem e finalmente, à força de considerar o pequeno grau de superioridade que com o tempo eles adquirem sobre os macacos e os elefantes, arrisquei-me a julgar que ali está, efetivamente, o homem; e fiz para mim essa definição: O homem é um animal negro, com lã em cima da cabeça, que caminha sobre duas patas, que é quase tão esperto quanto um macaco, menos forte que os outros animais de seu porte, que tem um pouco mais de ideias do que eles e mais facilidade para expressá-las; que está sujeito, aliás, a todas as mesmas necessidades; que nasce, vive e morre exatamente como eles” (Voltaire, 2001:32-33).

Ao contrário de Voltaire, para Tylor, os nativos das mais diversas partes do mundo eram irmãos dos europeus, porém, irmãos que viviam num estágio evolutivo inferior, e por isso, não haviam alcançado os supostos índices de desenvolvimento tecnológico, social e, principalmente, espiritual, da Europa. Podemos citar como exemplo a noção de alma na interpretação de Tylor do discurso mítico dos nativos. Ele defendia que a origem desta noção era proveniente da frequência com que ocorrem sonhos com entes falecidos, nas visões, nas alucinações e na morte. Conseqüentemente, começava-se a pensar que animais e plantas eram igualmente dotados de alma, pois ao deixarem o corpo, os espíritos andavam a vagar, e procuravam um local para se alojarem – desde montanhas, rios, árvores e animais. Assim, tais elementos passaram a ser cultuados gradativamente, e a evolução para do politeísmo para monoteísmo dava-se justamente

no momento em que uma dessas potestades começava a se sobrepor em relação às outras. Contudo, Tylor deparava-se com alguns problemas, pois em algumas religiões o monoteísmo surgia sem que tivesse sido conhecido um estágio referente ao animismo.

Porém, Tylor realizava uma distinção entre, os mitos baseados em factos reais que foram deturpados por nossa capacidade imaginativa, e os mitos em si – o que podemos dizer, uma distinção entre lendas e mitos:

“Nothing is more certain than that real personages often have mythic incidents tacked on to their history, and that they even figure in tales of which the very substance is mythic. No one disbelieves in the existence of Solomon because of his legendary adventure in the Valley of Apes, nor of Attila because he figures in the Nibelungen Lied. Sir Francis Drake is made not less but more real to us by the cottage tales which tell how he still leads the Wild Hunt over Dartmoor, and still rises to his revels when they beat at Buckland Abbey the drum that he carried round the world. The mixture of fact and fable in traditions of great men shows that legends containing monstrous fancy may yet have a basis in historic fact. But, on the strength of this, the mythologists arranged systematic methods of reducing legend to history, and thereby contrived at once to stultify the mythology they professed to explain, and to ruin the history they professed to develop” (1903a:278).

Essa assertiva de Tylor apresenta-nos um problema, uma vez que as motivações subjacentes a ambas as dimensões do discurso do fantástico podem ser similares. Pois não podemos nos esquecer que muito de nossa racionalidade é perpassada por uma força mítica, fazendo de tais distinções uma operação repleta de melindres – como dizia Edgar Morin, pois os itinerários mítico-mágico-simbólicos e empírico-lógico-racional vivem numa tensão e num imbricamento constantes.

Assim, Tylor acaba por ir de encontro àqueles que tentaram buscar correlatos históricos aos eventos míticos especificados, ou mesmo aos que tentaram supor um esquema lógico e coerente em seus discursos. Para ele, os mitos eram simplesmente a manifestação maior de uma cognição primitiva, perpassada por uma pueril habilidade de criar fantasias diversas e exteriorizá-las nos elementos naturais. Aos pesquisadores que buscam ver em ambas, mitos e lendas, as narrativas o mesmo tipo, tal como o fez Max Muller em alguns momentos, ou ainda àqueles que tentam buscar uma explicação racional dos mesmos, ou retirar algum tipo de lógica dessas narrativas, Tylor declara:

“Learned and ingenious as the old systems of rationalizing myth have been, there is no doubt that they are in Great measure destined to be thrown aside. It is not that their interpretations are proved impossible, but that mere possibility in mythological speculation is now seen to be such a worthless commodity, that every investigator devoutly wishes there were not such plenty of it” (Idem: 275).

Em alguns momentos, Tylor parece ter pretensões kantianas⁴⁷, quando admite estar a procurar “*the consistent structures of the human mind*” (ibidem, 282). Assim como Kant delimitou, através de uma estrutura vazia da razão e de suas possíveis categorias, até onde podemos conhecer, Tylor, através dos documentos que possuía, tentou construir o esboço de um mapa que poderia nos fazer observar uma evolução cognitiva geral. É mister afirmar que essa pretensão de universalidade, herança da doutrina kantiana, será um dos pólos constantes que fará disputa com a visão mais relativista da Antropologia – que será expressa mais tarde nos nomes de Franz Boas e Bronislaw Malinowski. O curioso é que, a tendência na busca de um processo cognitivo e espiritual universal, parte da tradição maior de uma filosofia continental, e não da região onde a filosofia analítica fora mais fecunda – a Inglaterra vitoriana e darwinista de Tylor. De qualquer forma, os postulados gerais de Tylor foram amplamente divulgados, e diferentemente de Muller, os antropólogos em geral nunca deixaram de dialogar com o mesmo. Mesmo com toda sua simplicidade, a herança de Tylor na Antropologia é das maiores, como veremos mais tarde, mesmo o conceito de cultura indicado por ele só será mais fortemente descartado com os trabalhos de Clifford Geertz.

Em meio às discussões acerca do mito, James Frazer e W. Robertson Smith acabam por trazer um grande contributo: demonstrar em que medida as histórias são vivenciadas. Contudo, farão o mesmo de forma ainda bastante limitada, mas sua empreitada servirá de base para iniciar uma série de discussões mais tardes retomadas por Malinowski e Lévi-Strauss. Dizemos limitada por algo deveras simples: Frazer baseou toda sua opinião sobre o mito através da relação do mesmo com os rituais em que, possivelmente, eles seriam baseados. Assim, ao decorrer de sua obra maior, *The Golden Bough*⁴⁸, Frazer prioriza de forma muito evidente a importância do ritual sob o mito. Fazendo-nos sempre lembrar que o verdadeiro valor dessas histórias é de ilustrar a natureza do culto proporcionando uma norma comparativa. O que ele indicava como “norma comparativa”, era justamente apontar a diferença dos diversos aspectos ritualísticos e litúrgicos através dos discursos implicados em cada um dos mesmos.

⁴⁷ Falamos em pretensões kantianas por lembrar de sua vontade em compreender uma estrutura vazia da razão que era universal em seus fundamentos e categorias já anteriormente explicado ao decorrer deste trabalho.

⁴⁸ A primeira edição foi lançada em dois volumes em 1890. A primeira edição em espanhol, cujo exemplar conseguimos adquirir e que foi nesta pesquisa utilizado, foi primeiramente lançado em 1944 e reimpresso por diversas vezes. Entretanto, utilizados a edição de 1981.

De qualquer forma, diferentemente de Tylor, Frazer buscou observar as implicações práticas do discurso mítico, embora não tenha ido além da associação óbvia entre a narrativa e os rituais inseridos na mesma. Porém, o problema surge quando, diversas narrativas são perpassadas através da tradição sem nenhum correspondente ritual exacto – digo exacto porque, sempre, em todos os mitos, há uma manifestação do mesmo sob nosso quotidiano, pois não pensamos no discurso cristão nos momentos exactos e nas vivências específicas da igreja e de sua congregação. De qualquer forma, Frazer parte do mesmo pressuposto cartesiano: de que a mente e o corpo estão dissociados, fazendo com que ele não consiga enxergar uma relação de imbricamento e troca constante entre os discursos míticos que estruturam nossa cultura, e a forma como as pessoas procuram viver na mesma. Se Frazer não tivesse situado sua doutrina apenas no plano da relação entre mito e ritual, teria possivelmente proposto uma discussão mais fecunda, a medida que por pouco não adiantou as reflexões que mais tarde trarão Eliade e Malinowski.

Ademais, tendo produzido sua obra na grande leva dos evolucionistas culturais, Frazer tentou estabelecer padrões de progressão que acabaram por ser duramente golpeados. Afinal, ele pressupunha uma escala gradativa entre magia, religião e ciência. No referente à magia, fez uma distinção geral entre dois princípios que explicaria todos os meandros dessa prática entre os nativos, que eram o princípio da semelhança e do contágio:

“Si analizamos los principios del pensamiento en los que se basa la magia probablemente comprobaremos que se reducen a dos: primero, que lo semejante produce lo semejante o que los efectos son semejantes a la causa; segundo, que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto con otras siguen actuando recíprocamente a distancia aun cuando se haya cortado todo contacto físico. El primer principio puede denominarse ley de semejanza y el segundo, ley de contacto o contagio.” (1981:34).

Mais tarde, Evans-Pritchard e Lévi-Strauss acabará por apontar quão mais complexa é a operação da magia entre os nativos. Da mesma forma, Bruno Latour (2000b) demonstrará através de sua Antropologia Assimétrica, pautada em etnografias realizadas dentro de laboratórios, que os princípios da ciência estão bem próximos dos princípios da magia, acabando por nos mostrar que a escala evolutiva que Frazer pressupunha era deveras limitada. Além disso, torna-se delicado realizar uma cisão entre magia e religião nas doutrinas cristãs, por exemplo. Da mesma forma que Tylor, a abordagem antropológica de Frazer parece ruir facilmente justamente por basear quase toda sua reflexão nos postulados evolucionistas importados directamente das ciências naturais,

sem a devida relativização – mesma ânsia que teve Descartes ao indicar a urgência de um método. Contudo, o equívoco do segundo permaneceu subtilmente inserido em todas as discussões, e muitas vezes, acabou por ser tratado como dogma essencial do discurso científico.

Com o surgimento dos primeiros trabalhos de cunho funcionalista, nas mãos de Émile Durkheim na Sociologia e Bronislaw Malinowski na Antropologia, a visão evolucionista acaba por sofrer duros golpes. Afinal, os estágios de evolução apontados por Tylor eram forçosamente encontrados – as instituições, para os dois primeiros, operavam no intuito de atender a alguma necessidade específica.

1.1. A Noção do Mito em Bronislaw Malinowski

Como visto anteriormente, a teoria do mito-ritual foi inicialmente desenvolvida em Cambridge por W. Robertson Smith e James Frazer. Porém, aqui nos interessa mais directamente a influência deste último na compreensão dos mitos por Malinowski. Vimos que Frazer acreditava que o rito era a representação material do mito, e dessa forma, buscou a compreensão do mesmo a partir desse prisma (DOWDEN, 1994:44). Em sua maior obra: *Argonauts of the Western Pacific* (1922)⁴⁹, Malinowski demonstra concordar com tal associação; porém, vai mais além em relação ao papel do mito no cotidiano dos nativos.

Ao descrever os procedimentos seguidos pelos nativos para construção de suas canoas, Malinowski observa a presença de um ritual imiscuído nessa operação, e da mesma forma que Frazer acreditava, Malinowski percebia que havia um mito associado ao rito da construção das canoas que eram utilizadas pelos nativos para integrarem o sistema Kula: **”O rito se encontra intimamente ligado ao mito da canoa voadora**, localizado em Kudayuri, uma localidade da ilha Kitava, e muitas alusões são feitas a esse mito” (Malinowski, 1978:106, grifo nosso). Contudo, embora utilizasse a noção de Frazer da associação entre mito e ritual, Malinowski acreditava que Frazer nunca se tornou consciente do **fator social** da mitologia. (idem, 1970:177, grifo nosso).

⁴⁹ Utilizamos uma tradução brasileira (Os Argonautas do Pacífico Ocidental) de Anton P. Carr publicada pela primeira vez em 1976 e reeditada através das constantes reedições da série: “Os Pensadores”.

Para Malinowski, o Kula⁵⁰, a instituição central de seu estudo em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, o qual ele acredita ser uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica, mas também na multiplicidade de seus objectivos; está amplamente sustentado na tradição e **enraizado nos seus mitos**. (1978:72, 73, grifo nosso). Tal abordagem nos faz perceber que diferentemente da escola mito-ritual de Cambridge, Malinowski situa o mito num plano de antecedência em relação ao ritual, observando que o mito funciona de forma muito mais ampla do que apenas no âmbito de uma breve associação com os rituais encontrados entre os melanésios: “Nos rituais, nas cerimônias, nos costumes e na organização social fazem-se, às vezes, referências directas ao mito, e são encarados como consequência do acontecimento mítico” (1984:110).

Malinowski acreditava que os mitos construíam em torno do Kula formas bem definidas de cerimônias e rituais, possibilitando aos nativos observar essa instituição com enorme paixão (1978:72, 73). Dessa forma, como indica Durham (1986:77), a atitude dos nativos em relação ao Kula e, por conseguinte os rituais neles envolvidos, são uma manifestação ou reflexo de sua mitologia.

O primeiro passo de Malinowski para entender a funcionalidade do mito entre os melanésios, foi manter sua tradicional preocupação em não utilizar um conceito definido exclusivamente em termos abstractos a partir da concepção desse mesmo conceito em nossa sociedade. Dessa forma, ao invés de utilizar uma categoria pré-concebida e tentar adequar a mesma aos dados obtidos em seu trabalho de campo, Malinowski se pergunta: o que é mito para os nativos? Tal questionamento, o leva a tentar distinguir entre as diversas categorias de contos e lendas que foram legados aos nativos pelas gerações anteriores, quais delas representa o mito tal como o concebemos em relação à realidade dos melanésios.

Os nativos fazem distinção entre quatro tipos de contos: primeiramente o *libogwo* (falar antigo); em segundo lugar os *kukwanebu* (contos de fadas), que são utilizados com o

⁵⁰ O Kula é uma troca cerimonial de dois artigos feitos pelos nativos das Ilhas Trobriand. Esses objectos (braceletes e colares de conchas) circulam entre as comunidades que habitavam as diferentes ilhas, fazendo-se transportar em canoas. Tal actividade é praticada por um extenso número de distritos que formam um círculo fechado. Em sua obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski encontra no Kula uma das instituições mais importantes por abarcar um grande número de actividades inter-relacionadas e interdependentes que formam um todo orgânico, representando entre outras coisas aspectos económicos, sociais e míticos. Malinowski (1978: 21).

intuito de divertir os ouvintes numa época específica do ano; em terceiro o *wosi* (canções diversas utilizadas em alguns folguedos); e em quarto o *megwa* ou *yopa*, que são as fórmulas mágicas. Para Malinowski, somente o *libogwo* denota o mito tal como o concebemos.

Os *libogwo* são justamente o conjunto das velhas tradições tidas como verdadeiras pelos nativos, pois relatam os feitos de velhos heróis, ou de chefes anteriores (como a narrativa de Tomakam descrita acima). Ademais, os *libogwo* abarcam uma categoria especial de histórias as quais os nativos chamam de *lili'u*. Diferentemente das outras categorias descritas acima, os nativos têm um respeito enorme com os *lili'u*. Ademais, essa categoria exerce grande influência no comportamento dos mesmos. Levando-os à crença e constituindo-se de modelos paradigmáticos no ornamento da paisagem. Ou seja, como veremos adiante, Malinowski não procura especificar uma relação directa entre conduta e narrativa, outrossim, demonstrar que a mesma tinge a paisagem e o imaginário de nativos de tons bastante peculiares.

Mas como mostrar a influência que essas narrativas exercem no quotidiano dos nativos, tendo em vista que Malinowski está sempre baseando sua análise em objectos e comportamentos manifestos? Pois a única manifestação concreta do mito é seu relato, e esse muitas vezes não fala das instituições de forma directa:

“(...) a mitologia não se integra tão facilmente à **exposição** quanto a magia. A magia não é simplesmente uma representação, mas envolve também ação que se insere explícita e distintamente, como comportamento concreto, na série de comportamentos que constitui o Kula. (...) **A mitologia, ao contrário, está presente no Kula apenas de modo indireto**” (Durham, 1978:76, 77, grifo nosso).

Ao comentar a respeito de um *libogwo* sobre o Kula, Malinowski resolve tal problema ao demonstrar de que maneira essa categoria de história influencia, mesmo que indirectamente, a realidade dos nativos. Como já explicitado acima, o Kula leva diversas canoas a circularem por uma área ampla, perpassando vários distritos a fim de realizarem a troca de presentes. Num relato do chefe do distrito de Omarakana, colhido por Malinowski, encontra-se uma narrativa conhecida entre os nativos da região que demonstra um dos aspectos da funcionalidade dos mitos para Malinowski. O relato conta que num determinado tempo, duas canoas provenientes da ilha de Burakwa fizeram uma exploração na costa de Koyatabu com o intuito de trocar presentes com os nativos das aldeias dessa região; conta-se que os habitantes dessa aldeia não respeitaram

as regras do Kula e atacaram traiçoeiramente o chefe Toraya que veio numa das canoas. Mais tarde, o irmão mais novo de Toraya, conhecido como Tomakam, foi até Koyatabu e matou e vingou a morte do irmão matando o chefe de uma das aldeias de Koya de Gabu.

Há uma canção sobre essa narrativa em que se conta detalhes dos eventos ocorridos nos locais abordados acima. O trecho aqui citado se refere ao momento em que o irmão de Toraya chega às costas da baía de Koyatabu com o intuito de vingar a morte de Tomakam: “No dia seguinte, o mar se enche de espuma, a canoa do chefe pára no recife; A tempestade se aproxima; o chefe tem medo de afogar-se. Toca-se o búzio; Seu toque ressoa pela montanha. Eles todos choram no recife” (Idem: 222). Sendo assim, quando os nativos passam novamente nos locais descritos pelo mito em que ocorreu a tragédia do irmão de Toraya, a paisagem toma vida, e o Kula se reveste de significado.

Ao participar do cotidiano dos nativos, e ao vivenciar sua realidade, Malinowski percebe o quanto à paisagem e, por conseguinte, a noção de espaço dos nativos é constituída na mente destes a partir do mito de Tomakam:

“Vamos tentar reconstruir aqui a influencia dos mitos sobre essa vasta região, mitos esses que lhe emprestam colorido, dão-lhe significado e a transformam em algo vivo e familiar. O que antes era um simples rochedo, agora assume personalidade; o que era apenas um pontinho no horizonte, transforma-se num ponto de referência importante, consagrado pela associação romântica com os heróis; um acidente geográfico sem importância adquire um significado, sem dúvida, mais repleto de intensa emoção” (Idem: 224).

Como já explicitado anteriormente, Malinowski buscava entender a cultura dos nativos a partir do ponto de vista destes. Dessa forma, no momento em que ele percebe que o mito possibilita aos nativos olhar o Kula e a paisagem com “enorme paixão”, a mitologia se torna um elemento perfeito para que ele tente compreender a visão de mundo do nativo tal qual ela se acha reflectida em suas mentes.

Porém, Malinowski parece reconhecer o que Mircea Eliade (2004:11), um dos grandes mitólogos, afirmou apenas tempos depois: “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada através de perspectivas múltiplas e complementares”. De fato, ao descrever a influência que certos relatos míticos a respeito do Kula possuem na forma dos nativos perceberem sua paisagem, Malinowski afirma que: “o poder de transformar o ambiente visível é apenas uma das muitas influencias que o mito exerce na vida geral dos nativos” (1978:225). Dessa forma,

Malinowski não apenas faz uma incursão a noção de espaço dos nativos quando associa esse aos aspectos mitológicos, como num segundo momento, tenta entender através do *corpus* mitológico dos melanésios a noção de tempo destes.

Malinowski percebeu que os personagens dos mitos melanésios se vestem da mesma forma que os nativos actuais; ademais, têm os mesmos interesses e praticam o mesmo tipo de pesca e usam os mesmos meios de transporte. Tais elementos nos levam a perceber que os nativos concebem o passado de maneira muito distinta em relação a nossa. Os acontecimentos históricos relatados pelos nativos não estão pautados numa noção de distinção entre os diversos períodos de tempo, o qual os mesmos possam estar relacionados, ou seja, qualquer acontecimento pode ser associado a pessoas e situações actuais. Porém quando um acontecimento escapa a uma relação com a realidade actual, os nativos situam o mesmo num tempo mítico a que os *lili'u* possam configurar e descrever com precisão.

Um acontecimento ocorrido no plano mítico não é compreendido pelos nativos através de uma noção de tempo gradativa, ou seja, não é conhecido como situado numa época em que a sociedade era de maneira diferente da realidade actual. Para Malinowski, os nativos das Ilhas Trobriand: “não tem noção nenhuma daquilo a que poderíamos chamar de evolução do mundo ou de evolução da sociedade (...) eles não apresentam o passado como uma série de mudanças sucessivas” (Idem: 226). Percebe-se nesse caso mais uma das **inúmeras funções do mito** a qual Malinowski procura identificar: **ele está sempre alimentando uma actualidade retrospectiva, constante e viva.**

Para Malinowski a principal força social que governa a vida tribal é a inércia de seus costumes, sendo assim, a adesão completa aos mesmos se torna a principal regra de conduta entre os nativos (Malinowski apud Durham: 1978:79). Sendo o mito o fomentador de uma actualidade retrospectiva que torna o passado mais importante que o presente, Malinowski demonstra sua importante função em fixar os costumes, estabelecer modos de comportamento, e dar significado último a uma instituição. Através de sua experiência em campo, Malinowski percebeu que os nativos espelham seus comportamentos através do exemplo dos heróis das narrativas míticas, sugerindo as mesmas uma função normativa que está constantemente reiterando a tradição e cristalizando-a.

Embora Malinowski pareça tomar a tradição como algo estático, mais tarde, em seu trabalho intitulado *Magia, Ciência e Religião* (Malinowski, 1984), ele reexamina a questão demonstrando um certo dinamismo no mito que permite fazê-lo dialogar com uma **tradição em processo**:

“Um dos fenômenos mais interessantes, relacionado com os antecedentes e os estatutos tradicionais, é a adaptação do mito e do princípio mitológico a casos em que as próprias bases dessa mitologia são flagrantemente violadas” (1984:120)

Malinowski observou que em alguns momentos, mitos correlatos surgiam (ou ressurgiam) para dialogar com novos problemas ocorridos que iam de encontro à tradição e, por conseguinte, aos mitos: “Daí resulta que surge toda uma categoria especial de histórias mitológicas que justifica e reconhece a anomalia dos problemas” (idem). E mais uma vez, Malinowski demonstra mais uma função do mito na sociedade: **eles encobrem certas inconsistências, fatos e pontos de vistas antagônicos e logicamente incompatíveis**⁵¹ (ibidem: 120, grifo nosso).

Voltando agora exclusivamente a noção de tempo dos nativos, surge o problema de como diferenciar precisamente a diferença entre o tempo mítico e o tempo histórico na dita mentalidade primitiva. Muito embora, de acordo com Malinowski, os nativos não consigam expressar directamente essa diferença, ela surge na medida em que no tempo mítico ocorriam fatos de toda espécie: situações fabulosas, feitos heróicos grandiosos, ogros selvagens, canoas voadoras e etc. Outro traço importante dessa distinção é que no tempo mítico relatado nos *lili'u*, as pessoas eram dotadas de poderes extraordinários, os quais não existem na realidade actual; para os nativos, a perda de tais poderes se refere ao desconhecimento de alguns aspectos da tradição que impossibilitam a magia alcançar a mesma amplitude de funcionamento. É nesse momento que podemos perceber a íntima relação que os mitos têm com a prática da magia entre os nativos, pois para eles, a magia testemunha a autenticidade dos mitos na medida em que esta surgiu da tradição expressa nas diversas narrativas míticas da Melanésia. Para Malinowski:

“Muitas vezes a função principal do mito é a de servir como fundamento para um sistema de magia e, onde quer que a magia constitua a espinha dorsal de uma instituição, encontra-se também um mito a fundamentá-la. Nisso talvez resida a maior importância sociológica do mito, ou seja, na sua influência sobre instituições através da magia a ele vinculada” (ibidem: 228).

⁵¹ Tal ponto de vista se assemelha a maneira de Lévi-Strauss observar o mito: um modelo lógico para resolver uma contradição. (Lévi-Strauss, 2003: 264).

Malinowski compreende a associação entre mito e magia de forma tão inter-relacionada, que num determinado momento, afirma que as narrativas míticas refletem todas as condições sociológicas e culturais idênticas às da actualidade, porém, com a única exceção de que no tempo mítico a magia era muito mais poderosa (ibidem: 237). Dessa forma, ele conclui que: “(...) a magia serve de elo entre a realidade mitológica e a verdadeira realidade” (ibidem: 245). Ora, a medida em que o mito é associado à magia, e essa directamente associada às diversas instituições, podemos perceber como Malinowski procura inserir os mitos num sistema integrado, típico de sua abordagem funcionalista, a qual, sempre busca estabelecer interconexões entre diversos fenómenos. Para Durham (1978:79, grifo nosso): “A magia aparece como o **operador que integra** o passado no presente, o mito na realidade actual”. Evans-Pritchard dá uma indicação directa de como devemos perceber os aspectos religiosos da cultura:

“Devemos considerar os fatos religiosos em termos da totalidade da cultura e da sociedade em que eles estão (...) Eles devem ser vistos como uma relação de partes entre si dentro de um sistema coerente, de modo que cada parte só faz sentido quando considerada em relação às demais e o próprio sistema também fazendo sentido somente enquanto relacionado com outros sistemas institucionais, agora num sistema mais amplo de relações” (1978:154, 155).

Para realizar o que Pritchard indica, ou seja, relacionar o mito com as diversas instituições presentes numa cultura, seria necessário um forte aparato etnográfico. É nesse sentido que Malinowski afirma que os diversos mitólogos que lançavam opiniões diversas a respeito do assunto apenas dialogavam com pura especulação, pois apenas: “O antropólogo tem à mão o criador de mitos” (1984:103). Para Malinowski, diferentemente de outros mitólogos que dialogavam com a história ou a psicologia, o antropólogo: “não se prende aos escassos restos da cultura, tabuinhas partidas ou inscrições fragmentárias. Não necessita de preencher enormes lacunas com comentários extensos e conjecturais” (idem), justamente por conhecer através da experiência etnográfica a vivência com o universo e com o cotidiano dos nativos.

Dessa forma, Malinowski identifica algumas escolas da mitologia que estão imiscuídas em especulações diversas. Como vimos antes, a primeira delas é a escola da Mitologia da Natureza, desenvolvida principalmente na Alemanha, a qual acredita que os mitos servem para contemplação dos fenómenos naturais que carecem de explicação científica. Assim, mesmo que a narrativa não trate directamente de um fenómeno natural específico, ao olharmos nas suas entrelinhas poderíamos percebê-lo. A crítica de Malinowski a essa escola se dirige principalmente ao fato de que tal teoria ignora a

função cultural do mito, ademais, estabelecem num mesmo patamar conto de fadas, lendas, sagas, contos e mitos. Tal abordagem encara a mitologia como responsável exclusivamente por fomentar devaneios naturalistas entre aqueles que nela acreditam.

Uma outra escola de mitologia na qual Malinowski encontra problemas é o evemerismo⁵², que acredita no mito como um relato histórico que fora cristalizado radicalmente na cultura local, e dessa forma, tornou-se uma referência naquela sociedade. Para Malinowski tal abordagem trata o mito como uma mera crônica, e que afinal, acredita que o homem primitivo estaria permeado por uma espécie de impulso científico e, por conseguinte, desejo de conhecimento. (1984:101). Da mesma forma Malinowski critica a visão etiológica do mito por compreendê-lo como um mecanismo de explicação da existência ou ocorrência de algo. Para ele, os nativos:

“Não querem ‘explicar’, tornar ‘inteligível’ algo que sucede nos seus rituais – muito menos uma idéia abstrata. (...) Nada é mais familiar para os nativos do que as tarefas diferentes para o sexo masculino e feminino; não carece de **explicação**” (ibidem:112, grifo do autor).

Por último, Malinowski critica a psicanálise por mergulhar profundamente no inconsciente com o intuito de procurar nos mitos aspectos obscuros da mente que foram escondidos através de devaneios simbólicos. Tal visão retira o mito de sua relação com o real criando um distanciamento com o folclore; com a cultura local; e com os aspectos funcionais daquela narrativa no meio a qual está inserida.

Percebe-se nessas críticas, uma das grandes preocupações de Malinowski quanto ao estudo dos mitos: ele não acredita ser possível estudá-los sem ter uma boa noção do contexto em que eles estão inseridos. Para ele:

“A limitação do estudo do mito ao mero exame de textos tem sido fatal para uma conveniente compreensão da sua natureza. As formas de mito que chegam até nós, da antiguidade clássica e dos antigos livros sagrados do Oriente e de outras fontes idênticas, também nos chegaram sem o contexto da fé viva, sem a possibilidade de obter comentários de verdadeiros crentes, sem o conhecimento concomitante da sua organização social, da sua moral posta em prática e dos seus costumes populares – pelo menos sem a totalidade de informações que o moderno trabalhador de campo pode obter facilmente” (ibidem: 103).

Para solucionar tal problema, Malinowski acreditava que o mito deveria ser estudado vivo, ou seja, deveríamos regressar à mitologia primitiva para que pudéssemos contemplar as narrativas em seu contexto real, percebido por intermédio de um intenso

⁵² O nome vem da figura do próprio criador, o grego Evêmero (330-250 a.C).

trabalho de campo. Da mesma forma que William James (2005:32) acreditava que: “Os filósofos mais absolutistas pairam em um nível tão alto de abstração, que nem mesmo tentam descer aqui embaixo”, Malinowski acreditava que era necessário reduzir as especulações e abstrações a respeito do mito e relaciona-lo com uma realidade experimentada. Tal como James coloca, era necessário por os pés no chão; e para Malinowski, o chão era a realidade dos nativos. O ponto de vista de Malinowski se torna bem claro ao demonstrar de que forma interpretou um dos mitos de origem dos Melanésios.

Malinowski relata que os nativos acreditavam que o mundo foi povoado a partir do subsolo, e que mesmo antes dos homens chegarem a superfície da terra, toda a organização social estava presente abaixo. Já existiam os clãs, os distritos, as aldeias, e toda a organização hierárquica; porém, eles desejavam trazer à superfície terrestre toda a estrutura que havia abaixo do solo. Os nativos identificam uma série de possíveis locais aos quais os primeiros humanos possam ter povoado a superfície: grutas, maciços de árvores, monte de pedras, afloramento de coral, fontes, nascente de riachos e etc. O primeiro par a habitar a terra era constituído de uma irmã, como chefe de família e o seu irmão como seu protetor.

O relato por si só pode gerar inúmeros equívocos sobre os aspectos sócio-culturais dos melanésios. Em primeiro lugar, o mito pode aparentemente fazer uma alusão a um incesto, e que o casal teria sido expulso do subsolo por esse motivo; ou ao contrário, o irmão pode ser interpretado como o marido da irmã. Contudo, se o pesquisador tiver conhecimento das idéias e instituições matrilineares dos nativos, da irrelevância sociológica do pai, da ausência de quaisquer idéias sobre procriação fisiológica, e do complexo sistema de casamento simultaneamente matrilinear e patrilocal, a sua interpretação sofreria mudanças radicais. A partir dessas informações, e claro, convivendo com os nativos, Malinowski percebe que o que importa em tal história é sua função social, e **que nesse caso**, o mito citado acima:

“Transmite, exprime e fortalece o facto fundamental da unidade local e da unidade de parentesco do grupo de pessoas que descendem de uma antepassada comum. Juntamente com a convicção de que apenas a descendência e a saída do solo em comum lhe dão plenos direitos, a história da origem contém literalmente o estatuto legal da comunidade” (ibidem: 119).

Embora Malinowski sempre pense que todo o mito tem uma função social, o que podemos perceber na sua abordagem sobre o tema, é que ele analisa cada relato de maneira bastante específica, tendo em vista o contexto social ao qual a narrativa se insere. Somente através desse processo metodológico, Malinowski pode perceber a função social específica daquela narrativa. Isso o leva a não prezar por nenhuma conceituação rígida acerca dos mitos, outrossim, abrange de forma bastante significativa suas diversas funções. Dessa forma, ele pensa que o mito repercute na sociedade através de múltiplas formas: efeitos morais, atos rituais, organizações sociais, e mesmo atividades práticas. Daí a definição da noção de mito de Malinowski ser tão abrangente:

“Estudado vivo, o mito (...) não é uma explicação para satisfação de um interesse científico, mas uma ressurreição narrativa de uma realidade primitiva, contada em sede de profundas necessidades religiosas, vontades morais, submissões sociais, direitos e mesmos requisitos práticos. O mito (...) exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe a moralidade; comprova a eficácia do ritual e contém normas práticas para orientação do homem. O mito é, assim, um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto inútil, mas uma força activa laboriosa; não é uma explicação intelectual ou uma imagem artística, mas um estatuto pragmático da fé e da moral primitivas” (1984:104)

1.2. Contribuições de Malinowski Para o Conceito de Mito

Como vimos, no pensamento evolucionista de Tylor e Frazer, os mitos, juntamente com a magia e a religião, representavam a forma incorreta dos povos primitivos raciocinarem (Evans-Prichard, 1978:21). Embora Malinowski seguisse parte das concepções de Frazer acerca da associação entre mito e ritual, tradição sagrada e organização social; ele estava mais interessado em demonstrar a utilidade e função social dos mitos dentro do contexto social a qual estivesse inserido. Sendo assim, à medida que Malinowski compreende que os mitos têm múltiplas funções sociais, e que as mitologias são: “um poderoso meio de auxílio ao homem primitivo” (1984:101); a concepção evolucionista do mito como indicador de um raciocínio errado foi refutada.

Como indica Evans-Pritchard (1978: 71): “O pragmatismo exercia grande influência na ocasião em que tais teorias foram propostas, e a teoria de Malinowski acerca da religião e da magia poderia ter saído directamente das páginas de William James”, e como bem indica James (2005), uma idéia é verdadeira à medida que acreditar nela é proveitoso

para nossas vidas. Dessa forma, na medida em que uma idéia proporciona até mesmo um conforto, seguramente não é estéril; tem o seu valor; realiza uma função concreta (idem:57, 58). Sendo assim, Malinowski acreditava que os mitos estavam canalizados para finalidades pragmáticas gerais, e dessa forma não fazia sentido pensa-los como um pensamento em desenvolvimento, tal como nas concepções de mito dos evolucionistas (Malinowski: 1984:101).

Ao relacionar o mito a diversos aspectos da cultura numa rede de interconexões típica de uma abordagem funcionalista, Malinowski ampliou as possibilidades de interpretação do mesmo para os mitólogos das gerações seguintes. Tal amplitude de interpretação é clara quando ele afirma a possibilidade de construir a teoria da organização social nativa a partir dos seus mitos (ibidem:120). Contudo, hoje em dia, os mitólogos (das áreas mais diversas) estão imersos num verdadeiro caos teórico. Lévi-Strauss afirma: “Qualquer que seja a forma por que se encarem, os mitos parecem reduzir-se todos a um jogo gratuito, ou a uma forma grosseira de especulação filosófica” (Lévi-Strauss apud Backés-Clement: 1998: 193).

Parte dessa dificuldade está em se tentar definir o que é o mito; Adolpho Crippa (1975:15) percebe tal problema quando afirma que: “o mito oferece, tanto ao historiador quanto ao fenomenólogo, uma tal riqueza que qualquer tentativa de definição permanecerá aquém do definível”. Da mesma forma Santo Agostinho em suas *Confissões* falava a respeito do mito: “Sei muito bem o que é, desde que ninguém me pergunte; mas quando me pedem uma definição, fico perplexo”. (Santo Agostinho apud Ruthven: 1997:13). Definir o mito se torna complicado porque os mitos: “não são factualmente exatos: são falsos, não inteiramente verdadeiros, ou não verdadeiros dessa forma” (Dowden, 1994:14).

Para K. K Ruthven, o caos teórico que domina o estudo dos mitos está na criação das chamadas monomitogonias⁵³: tentativas de definir e sistematizar o mito em premissas básicas que pudessem servir de chave universal para todas as mitologias. (1997:14). E para ele, as monomitogonias: “são inventadas por aqueles que recusam olhar o ponto de

⁵³ O artigo *Some Meanings of Myth* (1959), de Harry Levin, descreve com maestria o confuso panorama da discussão acerca do conceito de mito. Isto porque, em tempos hodiernos, o conceito é utilizado pela literatura de uma forma deveras distinta da forma como era utilizada pelos gregos. Não apenas isso, para o autor, a desvirtuação do conceito é tão embaraçosa, que parece-nos impossível desvelar seu verdadeiro significado.

vista de Malinowski: os mitos significam – simplesmente – o que dizem”. (ibidem); ou para aqueles que, tal como Camus, não acreditam que: “Os mitos são feitos para que a imaginação os anime” (2004:138). Isto também está muito claro no trabalho de Hazel E. Barnes (1955) intitulado *Myth and Human Experience*⁵⁴:

“A Myth so long as it by know by anyone remains a living thing. This is because myths in one way or another comprise all of the most fundamental of man’s experiences and so stand as a constant challenge to us – suggesting human meaning but never fully revealing them” (Idem: 121).

De fato, Malinowski não tentou em nenhum momento construir uma monomitogonia, outrossim, demonstrou a importância de reconhecer a peculiaridade de cada caso (indo de encontro a construção de chaves teóricas universais que expliquem todas as mitologias) e salientou a necessidade de não o retirar o mito do seu contexto real – posicionando-se em relação ao mesmo da mesma maneira que Barnes... *Myth as a living thing*. Malinowski reconhecia que em relação aos mitos: “não existem problemas que não abranjam, nem curiosidade que não satisfaçam, **nem teoria que não contenham**” (1984:129, grifo nosso).

Percebemos duas preocupações centrais na noção de mito em Malinowski: em primeiro lugar, Malinowski vai de encontro à tentativa de sistematizações do mesmo, entendendo tal tarefa como algo impraticável; em seguida, ele não acredita ser possível realizar conclusões plausíveis sobre uma narrativa mítica sem ter uma boa noção do contexto a qual está inserida. Retomar a visão malinowskiana de mito é essencial para contrapor o emaranhado de especulações que perpassa o estudo desse assunto, justamente por Malinowski ir de encontro às sistematizações que buscam chaves universais de explicação.

⁵⁴ Antes do mais, Barnes acreditava ser impossível empreender uma forma rígida de conceptualização do mito. Entretanto, visualizava nos mesmos a forma mais aproximada de comunicar os meandros de nossa condição e da experiência humana. Portanto, neste artigo, Barnes pretende demonstrar como as mais diversas correntes filosóficas empreendem uma constante solicitação ao discurso mítico na tentativa de se esquivar a impossível tarefa de reduzir conceptualmente nossa condição existencial: “*Like all true myths it is suggestive of meanings on several levels; what the author is seeking to convey is the quality of a complex of experience, something which would be lost if abstracted into flat statement. The point which I am trying to make is this: that Kafka uses this story to express the same fundamental meanings which we find in similar Greek myths, that the basic human insights or feelings which were contained in the Greek myths are the same as those which led Kafka to choose this means of presenting one facet of the human condition as he saw it*” (Idem: 123).

1.3. Os Contributos de Claude Lévi-Strauss: Epítomes Máximos da Discussão Antropológica Acerca do Mito

Esta incursão à história do mito na Antropologia⁵⁵ serve-nos para demonstrar os meandros em que foi edificado seu conceito na história da disciplina. Vimos que, a impossibilidade de apreendê-lo levou os antropólogos a duas saídas distintas: Ou o mito é utilizado da forma como os sujeitos achasse mais conveniente para satisfazer suas vontades, aqui, estamos a falar de Malinowski; ou o mesmo se transforma no emblema máximo das acções dos indivíduos e fundamento maior de sua cultura – como veremos adiante no caso do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (2003). Embora este último tenha descrito deveras acerca do mito, fazendo do mesmo a temática principal de seu trabalho, arriscaríamos dizer que os fundamentos gerais que cooptam sua análise sobre o mesmo podem ser encontrados no artigo *A Estrutura dos Mitos* (idem: 237-265)⁵⁶, assim como, o exercício em que põe à prova esta fórmula, no artigo *A Gesta de Asdiwal* (1993:152-218)⁵⁷. Estes dois artigos, em comunhão, compõe o arcabouço teórico e um exemplo prático da utilização do mesmo que possibilita apreender a premissa geral de Claude Lévi-Strauss acerca da problemática do mito. Em linhas gerais, para este autor, os homens inevitavelmente vão se deparar com diversas contradições sociais enraizadas em sua cultura. Portanto, o segundo artigo citado, é composto de uma interpretação estruturalista acerca de um estudo etnográfico sobre os índios Tsimshian⁵⁸ produzido por Boas. Lévi-Strauss, ao esmiuçar os dados colhidos por Boas, acaba por perceber que

⁵⁵ Certamente, poderíamos ter citado Roland Barthes (1972) e seu importante contributo acerca dos Substratos míticos que permanecem subjacentes ao discurso contemporâneo – principalmente àqueles que manifestam-se sob a pretensão de uma fria objectividade, como as matérias jornalísticas que anunciam a intenção de apenas “descrever” um facto específico. Entretanto, acreditamos que Barthes vincula o conceito de mito ao conceito de “reprodução inconsciente” de opiniões e estamentos, o que iria de encontro à construção conceptual que será feita adiante. De qualquer maneira, gostaríamos de ressaltar que as abordagens de Barthes contribuem sobremaneira para um olhar apurado acerca do discurso mítico inerente a qualquer ideia veiculada: “*Myth is not defined by the object of its message, but by the way in which it utters this message: there are formal limits to myth, there are no 'substantial' ones. Everything, then, can be a myth? Yes, I believe this, for the universe is infinitely fertile in suggestions*” (idem:107). Entretanto e, ainda assim, no tocante a este contributo específico de Barthes, Gilbert Durand parece ter feito análise igualmente interessante ao pensar as bacias semânticas que dominam uma “era”.

⁵⁶ Originalmente publicado em 1955. Artigo original: The Structural Study of Mith, in: Myth, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol. 78, n.o 270, out-dez. 1955, pp. 428-444. Traduzido com alguns complementos e modificações.

⁵⁷ Originalmente publicado em 1962. École Pratique des Hautes Études. Seção das ciências religiosas. *Annuaire 1958-1959*, Paris, 1958m p. 3-43. Republicado por *Les Temps Modernes*, no 179, Março, 1962.

⁵⁸ Os índios Tsimshian residem na costa canadense do pacífico Ocidental

os mesmos são atravessados por problemas sociais irresolúveis. Assim, segue a citar alguns exemplos: “Identifica-se portanto, uma sociedade na qual, embora a filiação seja matrilinear, a residência é patrilocal, a mulher indo morar na aldeia do marido” (Lévi-Strauss, 1993:162). Lévi-Strauss segue elencando uma série de outras contradições que, embora expressem problemas evidentes, sustentam igualmente a sociedade. Um célebre exemplo desta assertiva de Lévi-Strauss, está no facto de que, é a própria fome que assola os Tsimshian, que proporciona a necessidade dos mesmos estabelecerem contactos com outros grupos étnicos locais; afinal, nas idas e vindas atrás de mais alimento, a interacção torna-se inevitável (idem:165). Portanto, é a própria negatividade da fome que facilita a dinâmica do parentesco e das trocas comerciais gerais. Com efeito, não poderíamos deixar de pensar numa evidente influência da dialéctica de Hegel, onde nesta relação entre opostos, o mito explodiria como síntese. Isto porque, analisando os “feitos de Asdiwal”, um herói mítico local, Lévi-Strauss encontrará toda essa série de contradições sociais que, para ele, o mito apresenta, sob a égide de um inconsciente colectivo. Este interminável jogo dialéctico, que a sociedade não consegue estancar, encontra no mito sua oportunidade catártica de síntese⁵⁹.

Concordamos com Lévi-Strauss, os mitos desvelam contradições sociais diversas – tal como veremos mais adiante ao analisar as narrativas. Entretanto, em suas análises estruturais, os mitos não operam jamais na imanência e na vida de todos os dias. Embora não utilize a palavra “catarse”, o que transparece em suas análises é a redução das narrativas como operadores catárticos a nível do inconsciente colectivo. Essas contradições, que perpassam toda a sociedade, são então contempladas em quaisquer narrativas, daí que, esmiúça-las, é vislumbrar uma série faraónica de problemas sociais. Aqui, segue uma das afirmações mais conhecidas do autor acerca dos mitos: “o objecto do mito é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável, quando a contradição é real) ” (Lévi-Strauss, 2003:264). É inegável a importante contribuição de Lévi-Strauss e, tal como veremos mais tarde, temos sempre que recorrer à mesma.

⁵⁹ “todas as antinomias concebidas pelo pensamento indígena sobre os mais diversos fatos (geográficos, económicos, sociológicos e até mesmo cosmológicos) são, afinal, semelhantes à antinomia, menos evidente, mas extremamente real, que o casamento com uma prima matrilateral procura resolver, **sem consegui-lo, como confessam os nossos mitos, cuja função é precisamente esta**” (Ibidem: 179, grifo nosso).

Então, seguindo um caminho oposto ao de Malinowski, que verificava no mito “regimes de fascinação” da paisagem e, ao mesmo tempo, uma narrativa que diz tudo sobre o geral e nada em particular, Lévi-Strauss, por sua vez, resumiu o funcionamento do mito a resolução de paradoxos irresolúveis⁶⁰. Ambos seguem caminhos extremamente distintos. Entretanto, Malinowski reconhece a dificuldade de apreender o mito em premissas gerais; reconhece a fragilidade do tema e, por isso mesmo, parece ter deixado que os futuros estudos prossigam a dizer algo mais sólido acerca do tema. Ou seja, Malinowski não “essencializou” o tema – não construiu uma metafísica do mesmo, reconhecendo sua absurda inapreensibilidade. Este caminho tomado por Malinowski, coincide com alguns momentos das reflexões de Eliade (2004). Este último, diferentemente de Lévi-Strauss, realiza associações práticas entre a realidade e o discurso mítico sem acreditar somente e, tão-somente, num discurso que sirva para resolver contradições a nível inconsciente. Para Eliade, o mito é um elemento “vivo” à medida que pode ser operacionalizado na prática quotidiana dos nativos. Porém, é mister identificar que, “vivo”, na concepção de Eliade, vem do facto do mesmo fornecer modelos para a conduta humana. Assim, as narrativas correspondem a modelos “gerais” que impulsionam uma série de gestos intrínsecos ao grupo que a vivencia. Ora, Eliade, tal como Malinowski, percebe a dificuldade em construir uma chave geral que nos sirva de explicação para compreender qualquer mito existente. Além disso, ambos acreditam que os mitos são elementos a serem vivenciados e não apenas representações recalcadas de problemas irresolúveis. Porém, à medida que Eliade nos fala do mito como modelo a ser seguido e, por conseguinte, repetido, suas análises tornam-se estanques: “A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e actividades humanas significativas” (idem: 13). Dessa forma, ao recitar os mitos, o homem é imediatamente cooptado para o tempo fabuloso dos heróis, compartilhando dos eventos fantásticos dos Deuses, (ibidem: 21).

Certamente, os mitos servem de modelos que são seguidos. Porém, devemos pensar até que ponto são repetidos, ou, ao contrário, até que ponto vivem constantemente na tensão entre mutação e permanência. Georges Balandier, quando escreveu a obra, *A Desordem* (1997), teve a preocupação em denunciar este equívoco: A tradição não pode ser vista

⁶⁰ Lévi-Strauss exemplifica esta função de resolver paradoxos sociais nas mais diversas expressões míticas. Não apenas em estudos etnográficos, outrossim, ao debruçar-se sobre o teatro e mitologia grega: “O problema posto por Freud em termos ‘edipianos’ não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre autoctonia e reprodução sexual. Mas se trata sempre de compreender como de um podem nascer dois: como se dá que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe, e um pai a mais?” (ibidem: 250).

como algo estanque, outrossim, como um elemento que vive no seio deste interminável tensão. Entretanto, Marshal Sahlins (1990) visualizou esta problemática na própria discussão acerca do mito. Em sua tentativa de promover suturas entre o estruturalismo e o marxismo, Sahlins pretende demonstrar a íntima relação existente entre “estrutura” e “evento”. Estrutura aqui representada pela abordagem estrutural à Lévi-Strauss; e evento, representação da mudança histórica pautada numa abordagem marxista. Os homens, em seus projectos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos (Sahlins, idem:9), ou seja, o simbólico – aqui entendido como mito – é para Sahlins pragmático: o sistema é uma relação de síntese entre reprodução e variação. Certamente, a noção de Sahlins diz respeito a uma tendência geral de sua época em que a crítica à metafísica, que perpassa muitos filósofos da contemporaneidade⁶¹, transformou-se num lugar-comum das discussões sociológicas e antropológicas gerais. Dessa forma, é possível verificar aspectos deste viés em diversos trabalhos da antropologia e da sociologia. Como em Pierre Bourdieu (2006), quando o mesmo fala em “estruturas estruturantes”; e em Paul Rabinow (1999), quando nos indica as relações entre os substratos históricos e o presente: “É necessário fazer o reconhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da superestrutura, na infraestrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade” (SAHLINS, 1990:19). É dessa forma que Sahlins acaba por formular uma concepção pautada na “estrutura da conjuntura”⁶².

É a partir desta preocupação, em observar os fenómenos sociais sob a égide desta tensão, entre evento e estrutura, que Sahlins observa o mito. A princípio, ele acaba por solucionar as questões naturalmente deixadas por Eliade: a vivência do mito, também, enquanto prática reactualização do mesmo a partir do confronto entre a narrativa e a

⁶¹ Talvez não seria um exagero indicar um retorno contundente do pensamento aristotélico. Afinal, é fácil pensar no “acto” enquanto presente (realidade social); e em “potência” enquanto substracto histórico ou inconsciente. Podemos igualmente constatar que a fenomenologia de Husserl, Heidegger e Sartre é marcada por um casamento feliz entre “acto” e “potência”. Isto porque, a superação do abismo entre sujeito e objecto, problema iniciado por Descartes e, através de um vislumbre panteísta, solucionado por Espinosa, é tractado pelos mesmos sob a perspectiva do fenómeno enquanto palco onde acto e potência parecem estar imiscuídos. Com efeito, estamos aqui apenas apontando a imensidão da influência aristotélica no pensamento ocidental.

⁶² “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática”. (SAHLINS 1985:7).

experiência. Isto fica muito claro na construção de seu conceito intitulado *mitopraxis*. Ora, o nome já nos indica o caminho percorrido por este autor: existe uma narrativa (estrutura) que suscita actos específicos de acordo com os episódios (evento) vivenciados. Porém e, ao mesmo tempo, ela é reinterpretada à medida que é vivenciada. Portanto, seguindo um caminho semelhante ao de Eliade, no pensamento de Sahlins, as narrativas impulsionam as acções dos sujeitos de forma paradigmática: “Portanto, a relação e as façanhas dos conceitos primordiais, do modo como estão representadas nos mitos, tornam-se, para as pessoas que dele descendem, o paradigma de suas próprias acções históricas” (Sahlins, 1990:23). Contudo, ao mesmo tempo que Sahlins soluciona um problema deixado por Eliade, incorre no mesmo problema encontrado por Malinowski: Afinal, o que difere o mito de outros fenómenos da cultura? Afinal, tudo, numa determinada cultura: instituições; educação familiar; vestígios históricos; também acabam por oferecer modelos paradigmáticos. Assim, Sahlins termina por imiscuir o próprio conceito de mito com o próprio conceito de cultura. Ora, este problema torna-se bastante evidente quando o mesmo apresenta uma análise do episódio do Capitão Cook. Em 1778-1779, os ingleses, liderados pelo Capitão Cook, desembarcaram nas ilhas havaianas. Os diversos contactos que os nativos tiveram com ele resultaram num episódio traumático que culminou com a morte do próprio capitão. Após uma série de pesquisas históricas acerca do episódio ocorrido, Sahlins resolveu dar sua interpretação sobre o facto à luz de seu conceito de *mitopraxis*. Para ele, o Capitão Cook fora confundido com o deus Lono, da mitologia dos nativos⁶³. Ou seja, a narrativa dos nativos serviu de modo paradigmático para que os mesmos observassem o Capitão inglês como a própria manifestação de sua divindade. Certamente, Sahlins indica-nos as analogias por ele formuladas. A mais importante delas é que, por total coincidência, o Capitão desembarcou nas ilhas havaianas durante o festival do *Mahahiki* – onde tradicionalmente louva-se a chegada do deus Lono.

Para Sahlins, entre outros detalhes, esta coincidência acabou por fomentar a crença de que o Capitão Cook era de facto o deus Lono personificado. Portanto, os nativos assumiram a epopeia que lhes eram conhecida e reproduziram a mesma a partir de uma analogia directa com os diversos episódios nela contidos. Assim, para Sahlins, instaurou-se uma rebelião em que o líder nativo encarnou o próprio papel do herói

⁶³ Sahlins escreve *Ilhas de História* em 1985, livro em que sua interpretação desses factos torna-se mais conhecida. Entretanto, ele começa questionar esses episódios em 1979, no artigo: “*L'apothéose du capitaine Cook*”.

mítico conhecido como *Hone Heke*. Ora, a representação do papel do herói acaba por operar em dois âmbitos: primeiro, no plano histórico, manifestado pelo enfrentamento real aos ingleses; segundo, no plano mítico, representado pela insistência dos nativos em derrubar o mastro do navio a qual os ingleses hasteavam a bandeira. Mas aqui percebemos dois problemas na abordagem de Sahlins. O primeiro, é que torna-se impossível afirmar se a acção foi motivada por razões específicas (razões essas de cunho racional, como formulada por Obeyesekere⁶⁴) ou por uma indução do próprio herói mítico dos nativos. Segundo, problema, é afirmar se a acção, mesmo não impulsionada pelo herói mítico, não tenha sido resultado de uma indução causada por outro elemento cultural que não seja o mito. Assim, mais uma vez, mito e cultura acabam por confundir-se sobremaneira ao ponto de não conseguirmos distinguir os dois conceitos na obra de Sahlins. Mesmo porque, seu objectivo maior em *Ilhas de História* (1990) não era analisar o conceito de mito, outrossim, as implicações entre *estrutura* e *evento* e, por conseguinte, formular uma visão bastante original da História a partir da percepção de uma “*estrutura da conjuntura*”. Portanto, não resta dúvida que Sahlins tenha conseguido realizar tal empreendimento com extrema maestria. Ademais, o exemplo etnográfico, direccionado pelo conceito de *mitopraxis*, acabou por funcionar como perfeito exemplo de suas formulações.

Vimos que a forma como Sahlins opera o mito coincide com alguns pontos de Eliade – no tocante à narrativa servir de modelo paradigmático –, e em alguns pontos com Malinowski – por não tentar sistematizar o mesmo de forma rígida. Porém, ainda que procure edificar um casamento feliz entre marxismo e estruturalismo, Sahlins, neste ponto específico, distancia-se sobremaneira de Lévi-Strauss. Acima de tudo, na obra de Sahlins não há quaisquer vestígios de operacionalizações a nível inconsciente. Pelo contrário, ele aproxima-se enormemente de uma visão “prática” da narrativa. Se é verdade que aspectos do estruturalismo e do marxismo influenciaram enormemente seu trabalho, não podemos dizer o mesmo da psicanálise – ao menos, na época em que começou a reflectir sobre os problemas abordados em *Ilhas de História*:

“o ponto que quero ressaltar é de natureza cosmológica e não freudiana. Se qualquer coisa lembra o sexo para os havaianos, não será por que, ao menos como uma condição de possibilidade, o universo das pessoas já está carregado de imensas forças de atração semântica?” (Sahlins, 1990:33).

⁶⁴ Para Obeyesekere o mito, está justamente na visão de Sahlins – o mito da superioridade racional do homem europeu. Para ele, Sahlins põe o olhar sobre o episódio como o mítico “iluminista”; no qual, de certa forma, os nativos são ingénuos...e por que não dizer ‘irracionais’ ?

Portanto, em Sahlins, a estrutura prototípica do mito – a narrativa em-si – não opera ao nível inconsciente. Embora *Cultura e Razão Prática*, a primeira grande obra de Sahlins, fosse justamente uma tentativa de síntese entre o estruturalismo francês levistraussiano e o marxismo, esboça-se em *Ilhas de História* – em que Sahlins procura trabalhar o mito de forma intensa – um novo olhar. Pois aqui, para Sahlins, há uma intencionalidade consciente em vivenciar o mito. Em Sahlins, a acção simbólica da “estrutura” não opera ao nível inconsciente: “As pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos, isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas” (idem, 1989:54).

Há um outro ponto em Lévi-Strauss que afasta-o sobremaneira dos autores acima citados. Ora, por acreditar que as narrativas escondem contradições inconscientes, deixará de importar as variações sobre a mesma. Afinal, todas elas escondem as mesmas contradições a partir de estéticas diferentes (2003:250). Mas isto não significa que, para Lévi-Strauss, deixe de ter importância consultar diversas versões do mesmo relato; pelo contrário, o motivo maior de apreender todas as variações acerca de uma mesma narrativa é ter uma maior quantidade de dados para construir um esquema matricial sobre a mesma. Afinal, comparando as diversas narrativas, Lévi-Strauss vai esmiuçar quais contradições sociais estão mais fortemente presentes, construindo o cerne das principais questões sociais que assolam o inconsciente colectivo de um determinado grupo. De facto, Lévi-Strauss levanta uma imensa questão quando, percebendo as inúmeras variações da *Gesta de Asdiwal* entre os nativos canadenses Tsinshiam, acaba por obrigar-nos a pensar o foco central que coopta as mesmas. As variações poderiam ser explicadas por simples questões difusionistas? Ou seja, reinterpretações ao acaso mediante o grupo que a toma para si? Bem, Eliade e Malinowski não tocam neste problema específico. Porém, Sahlins resolve a questão deixada por Lévi-Strauss por uma perspectiva bem distinta: Para ele, o mito de uma determinada cultura só se opera quando “vivenciado”, e esta vivência-mítica – ou *práxis* para o próprio autor – se dá em íntima relação com o contexto histórico no qual o pesquisador se debruça. Sahlins, assim como Malinowski, ironizava os demais mitólogos por não terem em mãos o “criador de mitos”, ou seja, os próprios nativos. Se as narrativas se repetem, diria Sahlins, é por haver um contexto histórico similar em ambos os grupos. A solução para a questão deixada por Lévi-Strauss é portanto respondida nessa instância. Sua veia

marxista garantiu-lhe a preocupação constante de imergir nos aspectos históricos de um determinado grupo – algo que suscita semelhanças com o culturalismo de Franz Boas.

Para Sahlins, seria um absurdo estudar os mitos se esquecendo das categorias envolvidas numa conjuntura específica – afinal, cada sector da população interpretou a relação entre o Capitão Cook e o deus Lono de uma forma diferente: “Não devemos pressupor que todos os havaianos estivessem convencidos de que o Capitão Cook era Lono, ou, mais precisamente, que o fato de ser Lono significava o mesmo para todos” (1990:15).

Bem, há outro ponto específico que afasta as duas abordagens clássicas da antropologia sobre o mito⁶⁵. Se para Lévi-Strauss os mitos sempre se repetem – justamente por demonstrar o aspecto universal da mente humana, para Sahlins, “as coisas devem preservar algo através das mudanças ou o mundo seria um hospício” (1990:190). Ou seja, para Sahlins, uma sociedade jamais conseguiria posicionar-se de forma estanque a perpetuar *ad infinitum* a discussão, mesmo a nível inconsciente, das mesmas contradições irresolúveis. Fatalmente, um sistema social deste género conheceria a entropia! Neste ponto específico, a abordagem de Lévi-Strauss coincide com Eliade. Afinal, para este último, o mito é sempre reactualizado de forma cristalizada. Embora Sahlins, da mesma forma que Eliade, compreenda o mito como uma realidade vivenciada, neste último há uma clara distinção metafísica entre *mythos* e *logos*: “‘Viver’ os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana” (Eliade, 2004:22). Em Sahlins não encontramos tal distinção: o mito está intensamente imiscuído à chamada “experiência ordinária da vida cotidiana” de Eliade. A *mitopraxis* opera justamente nesta tensão, e não numa suspensão da vida quotidiana.

⁶⁵ Sabemos que a temática do mito perpassa o trabalho de muitos antropólogos. Mesmo porque, a medida que se estuda as demais práticas religiosas recorresse obrigatoriamente ao mito. Entretanto, Lévi-Strauss e Marshal Sahlins mergulharam de forma mais intensa na operacionalização do conceito. E por tratarem-se de duas figuras emblemáticas da Antropologia, que exerceram influência duradoura na história da disciplina, resolvemos elegê-los para um diálogo directo. Da mesma forma, embora Eliade não seja um antropólogo no sentido tradicional do termo, achamos por bem mate-lo presente no diálogo por seus enormes contributos em relação a esta temática.

Sahlins utilizou-se da *mitopraxis* para operar uma síntese de várias propostas teóricas, tendo o cuidado de **não se esquecer de construir uma sistematização do mito**⁶⁶. Sendo assim, a *mitopraxis* não é apenas “um relato do passado e um guia para ação no futuro” (Kuper, 2002:228), mas sim uma construção ambígua, fruto da síntese de várias outras construções. – A pergunta é: o que tal conceito não pode abarcar? Como diferenciar cultura e religião de *mitopraxis* na obra de Sahlins? Se não há diferença, para ele, mito e cultura são a mesma coisa? Certamente, isto ocorre no pensamento de Sahlins pelo mesmo não abandonar a ânsia de sistematizar o mito. Tal como os demais, esquecem-se que os mesmos agregam um número tão infinito de possibilidades, que torna-se impossível integrá-lo numa função ou funções únicas. Acima de tudo, e como veremos mais adiante, os mitos são *corpus* de reflexões das mais diversas. Reflexões sobre os dilemas mais íntimos e variados. Ao mesmo tempo, também fascinam a paisagem e impressões a nossa volta, imiscuem-se às mais diversas percepções⁶⁷.

Entretanto, o problema maior nessas abordagens, com exceção de Malinowski, incide no facto do mito ser fenómeno “suspenso” em alguns momentos da vida dos nativos. Como afirma Gilbert Durand (1998), o mito deve estar imbricado em todos os momentos e não num evento que careça de explicação e significado. Este tipo de abordagem está ainda mais claro no filólogo Walter Friederich Otto: “O divino não é uma explicação justificadora, nem tão pouco uma interrupção do curso natural das coisas: é o próprio curso natural das coisas” (OTTO, 2005:152). Retomemos tudo que foi dito: Em Lévi-Strauss, embora não haja fenómenos míticos suspensos de forma explícita, os mesmos fazem-se presente somente nos momentos em que é necessário recalcar no inconsciente colectivo aspectos específicos da cultura; em Eliade, já há de antemão uma dicotomia que provoca essa suspensão: o homem laico e *homo religiosus*, sendo assim, o mito opera apenas na vivência desta última pulsão humana, nos momentos singulares que dá luz e encanta um evento específico; Sahlins, por sua vez,

⁶⁶ Há um conto de Franz Kafka (1984) chamado *A Construção* que funciona como uma boa metáfora para entender a *mitopraxis* de Sahlins. Neste conto, uma criatura (indefinível, como é típico dos contos de Kafka) se lança numa busca desenfreada para construir um edifício perfeito, que, ao mesmo tempo, quando atacada, possuísse armadilhas e saídas de emergência. Da mesma forma que a *mitopraxis*, a construção de Kafka aproveita uma estrutura antiga de construção de uma outra criatura. O objectivo principal da criatura era produzir um refúgio incomunicável – e devido à perfeita elaboração do castelo, a construção se tornou auto-suficiente. Dessa forma, a *mitopraxis*, assim como a construção da criatura de Kafka, cooptou restos de velhas construções ao mesmo tempo em que procurou deixar “brechas” para que o habitante daquele castelo absurdo pudesse fugir.

⁶⁷ Observação essa já feita por Malinowski e já apontada neste trabalho.

embora tente fazer do mito uma realidade que se vivencia - e ao mesmo tempo mostrando sua pluralidade e ambiguidade em relação às diversas formas que cada segmento da sociedade interpretava a mesma narrativa -, termina por ainda distinguir um momento mítico e um momento da vida em seus aspectos “laicos”, seguindo a mesma postura de Eliade. Para Sahlins, o mito opera em determinados momentos, ou seja, dá luz e encanta um evento específico.

Porém, não somos cristãos apenas em eventos emblemáticos; sabemos que, a qualquer momento, o discurso cristão em suas resignificações particulares e, de acordo com uma determinada cultura, pode tomar parte de nossa vida. Não apenas nos momentos de tomarmos decisões, outrossim, na forma de tentarmos perceber lógicas diversas mesmo nos assuntos mais banais. É neste ponto específico que urge retomar as considerações reflexivas de dois filósofos luso-brasileiros: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. Entretanto, antes de iniciar esta abordagem, podemos elencar autores específicos que possam nos auxiliar neste novo tipo de abordagem e reforçar o viés epistemológico apontado por esses dois. Nossa intenção, desde o começo, era deixar claro a impossibilidade de construir monomitos, ou seja, chaves de explicação geral para o conceito de mito. Ao mesmo tempo, demonstrar que, por excelência, o mito opera sob a esfera da inapreensibilidade. Diz Bachelard:

“O domínio dos mitos presta-se às mais variadas perspectivas. De fato, os espíritos mais diversos, as doutrinas mais divergentes apresentaram interpretações que, cada qual a seu tempo, alcançaram uma determinada validade. O mito parece permitir, assim, a validação de qualquer filosofia (...) E uma vez que os mitos acolhem as mais diferentes explicações, haveria melhor prova de seu carácter essencialmente sintético?” (1991:9)⁶⁸

Este alerta de Bachelard me fez observar a importância de trazer para o seio da antropologia cultural um viés mais desregrado – sendo o desregramento o ponto de tensão em que se manifesta, por excelência, o fenómeno do *mythos*. Essa gama de possibilidades de interpretação me levou à assertiva de Durand pela qual o mito é: “Modelo Matricial” (1989:91) e, por conseguinte, aos alertas tão caros ao existencialismo de não pôr essência em frente à existência. E, ao mesmo tempo, não deixar esta última na frente da primeira, outrossim, perceber a relação dialógica, antagônica, e complementar, entre essência e existência para, daí, tentar entender o mito. Isto porque, nas abordagens acima descritas, o fenómeno mítico ficava em

⁶⁸ O presente texto encontra-se no prefácio do livro de Paul Diel: O Simbolismo na Mitologia Grega (1991).

suspensão. Sabemos que, a crítica efectiva de Heidegger a fenomenologia de Husserl, incide no facto de que este último, ao abordar o problema do “fenómeno”, terminou por recair na metafísica à medida que o suspendia. Kierkegaard, Sartre e, o próprio Heidegger, farão crítica sistemática à metafísica se atendo a prerrogativa ontológica de não criar um abismo entre essência e existência – aqui, é importante não confundir com o abismo apontado por Heidegger entre ser e ente (1969). Em Sartre a existência precede a essência; em Heidegger, a essência está na existência. De qualquer uma das formas, percebemos a necessidade de sutura entre esses dois pólos. Portanto, quando Lévi-Strauss, Sahlins e Eliade propõem que a narrativa opere na existência em determinados momentos, acabam por arremessar o fenómeno num acto de suspensão. Sua essência, permanecendo suspensa, é retomada em eventos específicos em que a mesma é “convidada” a entrar. Seja pela via das contradições irresolúveis; seja pela via da vivência do homo religiosus; seja pela vida de um evento histórico emblemático. Como veremos, os trabalhos de Walter Friederich Otto, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, Luigi Pareyson, entre outros, provocam novas bifurcações e novas possibilidades de interpretação. Certamente, complementam as grandes análises feitas levadas a cabo por Lévi-Strauss, Sahlins e Eliade. Pois afinal, é inegável que os mitos discorram sobre contradições sociais; assim como, é inegável que funcionem de forma paradigmática para nossas mais diversas acções. Entretanto, opera também para além destes momentos.

Aqui pensaremos constantemente no mito como **modelo matricial de possibilidades existenciais**. No universo mítico tudo é possível – e é por isto que não há limites no diálogo entre natureza e cultura dentro dessas narrativas. Se no mito homens e animais dialogam é porque o esperado e o inesperado estão presentes em nossa condição – nós, aqui, lançados ao acaso. Walter Burkert (2001), assim como grande parte dos helenistas, filósofos e antropólogos, costumam classificar os mitos em estruturas e tipos. Diz Burkert que existem mitos de luta, de origem e de transgressão. Ainda assim, a única coisa que de fato percebemos ser inerente a todas as narrativas é que se trata o mito, como bem diria Durand, de uma matriz. A partir desta concepção de uma matriz de possibilidades pensamos no mito como: **o que se demonstra possível por excelência e pode ser contraposto pela tragédia quotidiana**. É a forma como vivemos, sem certeza, sem logoi. Daí Jean Pierre-Vernant (1990:442), acreditar que o mito renasceu no ocidente não pela crise da lógica moderna que não explicava o paradoxo em

laboratórios, contudo, pela descoberta das incertezas que Henri Atlan (1992) respeita de forma religiosa – num gesto de extrema elegância. O mito renasce no ocidente juntamente com a tragédia. É uma relação dialógica. Um universo de possibilidades imbricado numa firmeza para enfrentar a força – que o diga Billy Budd!⁶⁹ E, no fim, a vontade de buscar, mesmo que no absurdo. Acredito que Camus deva ter conhecido isto. Buscar por buscar, mesmo que em direção a coisa alguma.

Lévi-Strauss, Eliade e Durand, quase sempre frisam a importância de mostrar que o mito não obedece à lógica clássica aristotélica ou pós-fregue-russell-wittgenstein. De fato, o mito não obedece à lógica porque na lógica tudo já está, de antemão, dado – não um universo, mas uma resposta. Na lógica o devir é suposto (KIERKEGAARD, 1968). É um esquema no qual quem pergunta conhece a resposta, e dessa forma, não dá conta da sensação de desamparo que o homem sente quando lançado ao acaso em sua “mundanidade cotidiana” – só para lembrar do jargão de Heidegger. A lógica não dá conta de não se ter a mínima ideia do que vai acontecer nos próximos segundos.

Da mesma forma que Ruthven (1997) e Malinowski (1978), procuramos “evitar” elementos que impulsionassem uma sistematização do mito. E tentamos, ao decorrer de todo o trabalho, pautar nossas análises sobre essa mesma orientação – a sistematização do invólucro mítico só trará uma imensidão de questões de cunho metafísicas e, conseqüentemente, teorizações que não podem alcançar sua praticidade na vida de todos os dias.

2. Pequeno Esboço Para Um Diálogo Entre o Existencialismo e a Antropologia Cultural na Compreensão dos Mitos

Se todas as tentativas de teorizar o mito nunca deram certo, é porque houve uma corrente no pensamento ocidental que se tornou hegemônica – corrente esta já exposta ao decorrer do panorama aqui apresentado. Como observamos, a essencialização de uma partícula coerente e coesa a que se possa chamar mito, torna sua compreensão

⁶⁹ Billy Budd, é um marujo que, misteriosamente, é promovido a capitão de uma nau inglesa. Diante da falta de experiência com a liderança e, imerso num universo de possibilidades infinitas – ainda que, apenas dentro de uma embarcação -, Billy Budd é envolvido numa trama na qual acaba sendo julgado, e condenado inevitavelmente à força (Melville, 2003).

complicada. Na realidade, em minha experiência de campo com populações brasileiras imersas em tradições “lendárias” e “míticas”, não pude jamais visualizar essa “separação” que se encontra explícita no pensamento dos cânones da antropologia que pensaram a respeito do tema. Mesmo na fenomenologia de Gilbert Durand (2000), busca-se suspender o fenômeno mítico em momentos estanques do cotidiano – mesmo problema ocorrido com a fenomenologia de Edmund Husserl, onde o fenômeno acaba por se tornar a “coisa-em-si” kantiana.

A própria concepção de um centro que demonstre o que é mito é, desde já, uma forma de associar diversas culturas ao seu envolvimento na semântica desse mesmo centro. Esquecendo que, certamente, o mito seja simplesmente o acto de se contar histórias. Contar uma história não é negar a realidade, ao contrário, é mergulhar e celebrar a experiência cotidiana – é falar da facticidade da existência. A história é, por excelência, a expressão da experiência do real.

Vimos que o mito enquanto conceito, tal como falaram os estruturalistas, neokantianos, filósofos da linguagem, e escritores em geral, nunca existiu enquanto manifestação suspensa em momentos específicos do cotidiano. Este princípio desvela a intenção de apontar que existe uma instância do real que os nativos não conseguem aceitar. Isto produziu a criação de uma dicotomia constante entre as tríades: *razão-realidade-aceitação* e *paixão-imaginação-recusa*. Percebam que mesmo Edgar Morin (2002a) e Gilbert Durand (1982) tentaram, em todos os seus trabalhos a respeito do tema, mostrar o quanto a razão também está imersa num mito, porém, eles nunca tiveram a coragem para abandonar a palavra “mito”. Isto porque em todas essas produções, o mito nunca foi mais do que um sinal dicotômico para mostrar o quão distante a “razão” se encontra de todos os tipos de linguagem.

A distinção entre mito e logos se deu na Grécia Antiga. Porém, o que se chamava de mito entre os gregos era deveras distinto do que Morin e Durand entendem por mito. A tristeza nisso tudo é: Eles têm a consciência disto e não conseguem abandonar o conceito! Os mitos eram, para os gregos, histórias sem fundamento. Assim, por mais que Ernest Cassirer queira mostrar, por exemplo, que os mitos desempenham importante papel para apreensão do mundo, nunca conseguiu abandonar o conceito. Vou explicar-lhes mais a fundo a partir de uma experiência em trabalho de campo em regiões mais afastadas dos grandes centros urbanos brasileiros:

Os nativos da amazônia, assim como as populações rurais do Nordeste brasileiro, entendem muito bem quando algo é uma história inventada, ou quando se trata de algo real. Porém, a forma como o mito foi teorizado, desvela um total esquecimento dessa compreensão por parte dos nativos. O conceito de razão sempre existiu em todas as culturas, porém, exaltar o mito, como Morin (2002a) e Durand (2002) faz, é uma forma inversa de exaltar a razão – pois afinal, quanto mais se exalta e se explica o mito, mais se “esclarece” a seu respeito. Assim, mais se demonstra o quão longe o mesmo se encontra da razão.

O que os filósofos e antropólogos chamaram de mito é um conceito que, a partir de sua desconstrução metafísica, demonstra um fonologocentrismo imerso na ideia de que “certamente, algumas pessoas observam o mundo a partir do seu carácter simbólico, imagético e emotivo”. Mas a afirmação constante disso ao longo da história da Antropologia, não é mais do que a exaltação explícita da razão enquanto elemento que nos diferencia – ou que, pensando de forma mais catastrófica, que influencia os europeus. Assim, se Morin e Durand querem falar da importância do mito, nunca fazem sem utilizar como relativo absoluto o logos – no sentido de um logos platónico e racional.

A insistência em exaltar o mito na história do pensamento ocidental desvela uma certeza metafísica absurda: a de que certamente a razão é uma entidade confiável. O problema é que, por muito tempo, a razão e o progresso científico frustraram os homens – principalmente depois das duas grandes guerras. Nesse período, os etnólogos saíram em busca de demonstrar o quão catastrófico pode ser a confiança total na razão, porém, fizeram isso como homens traídos e cheios de remorsos, ou seja, exaltaram a figura da amante sem entender que o problema é justamente a criação de opostos. E por mais que a fenomenologia de Husserl, as palavras apocalípticas de Nietzsche, o esquecimento do Ser de Heidegger, quisessem destruir a relação dicotômica entre os pólos, o homem – como bem demonstrou Lévi-Strauss, sempre foi perpassado pelos domínios de um “pensamento selvagem” universal.

O problema é que Lévi-Strauss, embora reconheça a universalidade de um suposto “bem pensar”, não consegue abandonar o mito como linguagem que desvela, através do inconsciente, coisas impossíveis de pensar no plano consciente. Assim, Levi-Strauss,

mais uma vez, vai supor que os mitos “escondem coisas” tal como duendes escondem nossas meias. Ora, continua sem conseguir trabalhar o mito sem o conceito do mesmo.

Urge pensar a narrativa mítica de forma diferenciada, ou seja, não mais como elemento que subjaz mistérios – tal como toda a tradição epistemológica da Antropologia Cultural buscou fazer. Mitos são histórias. Partimos do pressuposto que o homem conta histórias porque ele precisa viver todos os possíveis – ele tem consciência de que não terá tempo suficiente para isto. Nas narrativas populares, tudo pode acontecer, todas as possibilidades estão abertas. Isto porque é essa a intenção: Combater a indignação do homem de tudo não poder viver. Todos sabem que não terão tempo de realizar tudo que é possível, e sabem, ao mesmo tempo, que tudo já foi vivido por alguém em algum momento da história e do mundo. Além disto, sabem que grandes partes dessas vivências foram jogadas na imensidão de um esquecimento assustador. Quando ouvimos histórias nos acolhemos nessa indignação, nos saboreamos em poder experimentar, nem que seja através do narrar de um desconhecido, mais uma possibilidade, mais um minuto de existência. E em todos os locais do planeta, os homens gostam de ouvir histórias, sejam elas racionais ou absurdas – e ironicamente, uma das grandes histórias que se contou na Europa, era de que os nativos eram seres que se guiavam através do simbólico. Esta é, mais uma vez, uma forma de experimentar uma possibilidade existencial adversa. O acto de narrar leva-nos a pensar na abertura de um “mundo mítico” que tentaremos desvelar a partir nos capítulos que se seguem.

2.1. As Bases Subjacentes à Compreensão de Mito na Ciência Ocidental

Para compreender de forma densa o que sustentou a teorização sobre o mito na Antropologia Cultural, é mister observar um problema que atravessou igualmente a História da Filosofia – problema este apontado por alguns filósofos menos ilustres e raramente citados. Aqui, nos referimos a nomes como Clément Rosset (1976)⁷⁰, Marcel

⁷⁰ Afastou-se sobre maneira da filosofia edificada sob a égide das nuances do discurso metafísico e da problemática da ontologia herdada pelas discussões acerca do idealismo alemão. Fez uma crítica ferrenha ao distanciamento filosófico contemporâneo aos dilemas morais que, para autor, foram tão bem apontados por Montaigne ou Pascal.

Conche (2002)⁷¹, Jacques Bouveresse (2001)⁷² e, ainda que de forma indirecta, o romeno Émil Cioran (1973)⁷³. De certo que, dentre os nomes apontados, Conche foi o mais o enfático em apontar a suposta patologia que ele dizia sofrer a Filosofia. E afinal, é essa mesma disciplina que ofereceu as bases em que as raízes epistemológicas da Antropologia se firmaram. Essa estrutura, edificada sem questionar suas bases fundamentais, acabou por atropelar problemas um tanto evidentes: antes de estarmos preocupados com nossos processos cognitivos mais íntimos, estamos afinal preocupados com nossos dilemas quotidianos. Assim, para Conche, a Filosofia atravessou séculos de influência religiosa e, conseqüentemente, metafísica, afastando-se de reflexões mais imediatas e objectivas. Assim, desde Platão, aos neoplatônicos como Plotino e, mais tarde, aos grandes nomes da Escolástica, como Santo Agostinho e Tomaz de Aquino, a Filosofia esteve preocupada em descrever ornamentos celestiais, anseios das potestades superiores, planos diversos em que emanam todas as coisas e, por fim, questões específicas do jargão bastante particular da disciplina. Dessa forma, essa herança é recebida por Descartes (1999), Espinosa (1992), Kant (1995), Hegel (2007), Husserl (1980), Heidegger (1969), e os demais ofereceram as bases em que nomes maiores da Antropologia, como Lévy-Bruhl (1951) e Claude Lévi-Strauss (2006), fundamentaram suas análises acerca do funcionamento do mito e de seus conseqüentes mistérios de cunho metafísico.

Entretanto, tal como aponta Conche, a filosofia de nossos dilemas pessoais, de nossas angústias quotidianas, nunca deixaram de ser produzidas. Podemos nos lembrar do moralismo de Pascal e Montaigne, por exemplo, ou mesmo da revisão e desconstrução dos grandes problemas filosóficos proposto por Nietzsche. Entretanto, por que a Antropologia se baseou pouco nos nomes do moralismo e, até certo ponto, do existencialismo, para repensar suas problemáticas?

⁷¹ À guisa dos trabalhos de Rosset, Conche também edificou uma série de questionamentos acerca do distanciamento filosófico das questões morais. Além disso, partiu do pressuposto de fundar uma “metafísica do acaso.

⁷² Seguindo o percurso do físico Alan Sokal, Bouveresse realizou intensas críticas à filosofia que pretende se constituir de um exercício estético pautado na falta de “rigor” sobre o mundo prático.

⁷³ Embora seus escritos sejam em parte voltados para o misticismo, um dos maiores nomes da filosofia romena, Émil Cioran, implementou quase sempre um tipo de filosofia voltada para questões existenciais.

Assim, ao se debruçar sobre a operacionalização do mito, os antropólogos buscaram estreitar laços com problemas muito caros ao idealismo alemão e ao racionalismo francês – só para citar dois exemplos. Dessa forma Levy-Bhrul⁷⁴, assim como Lévi-Strauss⁷⁵, saem em buscas de esquemas mentais que sejam universais da mesma forma que Kant saiu em busca de uma estrutura vazia da razão que possibilitasse uma compreensão do homem como um todo. Entretanto, tudo isto faz-nos pensar até que ponto os planos discursivos acerca dos mitos não estariam situados em uma atmosfera mais simples. Sabemos que, na maior parte das vezes, falam de seres fantásticos e feitos impossíveis, porém, isso não indicaria uma metáfora óbvia, porque nada subtil, para situações reais bastante concretas?

Conche alerta para a necessidade de retomar a reflexão para mais próximo das escolas antigas, como o estoicismo e o epicurismo, mas também, como o cinismo, o cepticismo, entre outros. Porém, reforça que esse cuidado em não se desgarrar da reflexão mais bruta esteve presente ao decorrer da História – porque ao mesmo tempo em que se edificava sistemas filosóficos, Montaigne e Pascal escreviam seus ensaios. Porém, as consequências desse distanciamento podem promover uma escrita desligada do real. Assim, nos trabalhos de Rosset, parece claro que, a grosseria de todos os dias para com o real, a ignorância para com sua evidência, é um traço maior do homem, para ele, estamos todos tentando negá-lo, a todo momento. Dessa forma, a História da Filosofia carrega curtos momentos em que isto não parece evidente. Suas obras são um esforço

⁷⁴ É necessário reconhecer a vontade de universalização no gesto de Lévy-Bruhl para além dos estigmas evolucionistas a qual sua obra ficou marcada. De facto, é necessário reconhecer que este gesto incide como uma revolução em toda escola evolucionista. Isto porque, ainda que considerem-se superiores, percebe-se uma tentativa primeira de buscar convergências – ainda que de forma tímida. É dessa forma que o próprio Lévy-Bruhl afirma com bastante clareza: *“Prélogique ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existe des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques? Nous l'ignorons: en tout cas, c'est fort peu vraisemblable”* (1951, 78-79). Mesmo diante desta afirmação, o estigma de um evolucionismo excludente não deixou de ser um lugar-comum: “Apesar de a sua análise d pensamento pré-lógico ter sido muito criticada, o certo é que ela acontece num contexto evolucionista e, mesmo afirmando uma racionalidade pré-lógica, e por isso diferente da nossa, ela deve ser compreendida nos seus termos, onde se verifica uma lógica inerente. Ou seja, quando L. Lévy-Bruhl fala de uma mentalidade pré-lógica está apenas a afirmar uma mentalidade diferente da nossa, mas não destituída de racionalidade e de uma lógica interna. Daí a sua convicção de que a estrutura mental da mente humana seja a mesma em todo lado” (CAMPELO, 2010:199).

⁷⁵ Certamente, esta “mal interpretação” acerca da obra de Lévy-Bruhl não ocorreu nos trabalhos de Lévi-Strauss. Desde sempre, seus posicionamentos acerca da universalidade do pensamento humano estiveram muito presentes.

em clarear os momentos de lucidez da história do pensamento – seja com Lucrecio, seja com Demócrito e sua natureza desordenada.

Com efeito, para Conche e Rosset, o problema reside na preocupação constante da ciência em criar sistemas quando, na verdade, o mundo pode ser regido pela simples *métaphysique du hasard* (2005). Porém, esse tipo de metafísica não indica o niilismo e o silêncio – ou seja, não é por acreditar nos postulados de Demócrito, em que o acaso impera acima de tudo, que não é possível pensar no mundo – mesmo em sua estrutura ordenada. O problema maior, parecem apontar os dois, se apoia na criação de sistemas rígidos.

Ora, à guisa dos fundamentos maiores do estruturalismo de Lévi-Strauss e, mais especificamente, debruçando-se sobre sua lógica do concreto, ou, ciência primeira, como ele procurava chamar, é fácil perceber o mito como uma ferramenta para o pensar – uma ferramenta complexa, certamente, porém, uma forma de pensar o real. Esse real, sabemos disso, reside na crueldade de sua incomplacência, tal como aponta Rosset: não é possível dialogar com o real – as coisas são, não é possível alterar o rumo das mesmas; e isto serve tanto para o bem, como para o que há de pior. Por isto, Rosset afirma que a alegria é uma das formas mais evidentes de experimentar a sensação do real. Pois mesmo se tratando de um sentimento bom, não conseguimos controlá-lo, não conseguimos parar por um breve momento e dizer “Não vou sentir essa felicidade”. Porém, antes dos discursos maiores da filosofia, havia, em todas as culturas, os discursos míticos. Contudo, tomando como base uma filosofia de essência teológica e metafísica, os antropólogos começaram a pensar no mito como uma ferramenta que, apenas indirectamente, toca essa realidade.

Por tudo isto, buscamos dialogar com pensadores contemporâneos como Marcel Conche (2002) e Clément Rosset (1976, 2004), para quem a maior parte das correntes de pensamento são atravessadas por uma metafísica religiosa – muito embora declarem o contrário. Assim, quando nomes conhecidos da Antropologia, como Claude Lévi-Strauss (2003), Mircea Eliade (1989), James Frazer (2005) e Mary Douglas (1991), debruçam-se sobre o mito, estão igualmente perpassados pela necessidade metafísico-religiosa de determinar um foco explicativo e coerente, quando, a realidade, a qual o mito parece ironizar, pertence ao reino do acaso e das insignificâncias que se extrapolam repentinamente. Sendo assim, como aponta Conche, a dicotomia do foco

explicativo e da incoerência das coisas perpassa o pensamento como um todo: “*Je rappelais, en commençant, l’alternative qui romente à Platon et sans doute plus haut: ou il existe une Providence gouvernant toutes choses, ou toutes choses sont le produit do hasard*” (CONCHE, 2005: 7). No entanto, concluímos que o mito não professa essa dicotomia, outrossim, a tensão que existe entre a banalidade de nossas dores e o sentido maior das coisas – ou seja, entre acaso e metafísica. Este tipo de tensão, típica do confronto da consciência de nossa pequenez perante a imensidão do inexplicável e do absurdo, é uma temática bastante cara ao existencialismo. Estudos sobre esta problemática podem ser encontrados nos trabalhos do professor de literatura comparada, Harry Slochower (1948). Para ele, o existencialismo recorreu insistentemente a elementos estéticos da mitologia, assim como aos problemas mais caros envolvidos em suas temáticas, por haver uma correlação intrínseca que fundamenta essa escola filosófico-literaria. Com efeito, não trata-se de mera coincidência, para Slochower, essa mútua identificação carrega sinais de uma íntima aproximação.

“Writing about America, Sartre notes that here ‘the myth of liberty co-exists with a dictatorship of public opinion; the myth of economic liberalism with monster corporations which embrace a continent, which finally belong to non one...100 million Americans who try to satisfy their need for the marvelous by reading the incredible adventures of Superman or Mandrake the Magician’” (idem: 52).

Na verdade, tudo isto nos faz pensar que, tal como apontavam os críticos contemporâneos, na valorização da História da Filosofia enquanto disciplina voltada para questões teológicas e religiosas, talvez tenham alicerçado a maior parte das análises empreendidas pelos antropólogos para compreensão da teoria do mito. Contudo e, retomando a elucidação da história do conceito de “mito” aqui já formulada, há momentos em que esta influência parece ténue e, por vezes, quase completamente diluída. Como vimos anteriormente, na história da antropologia, Malinowski tratou o mito como elemento que exercia um regime de fascinação sobre episódios do cotidiano⁷⁶. Embora tenha sido um brilhante *insight*, não dedicou muito do seu tempo

⁷⁶ A maneira como o mito fascina nossa existência também pode ser observada em diversos momentos do trabalho etnográfico de Malinowski em que ele relata as impressões suscitadas por este imbricamento entre mito e paisagem: “Com efeito, o cenário destas terras, situadas na fronteira de dois mundos diferentes, é singularmente impressionante. Partindo das ilhas Trobriand em minha última expedição, tive, em virtude do tempo, de passar dois dias num pequeno banco de areia coberto por algumas árvores de pandano, aproximadamente meio caminho entre as ilhas Trobriand e as ilhas Amphlett. (...) O cenário parecia saturado de mitos e contos legendários, de estranhas aventuras, esperanças e temores de várias gerações de navegadores nativos. (...) Numa ilha semelhante aportou o grande herói mítico

para pensar essa questão de forma pormenorizada. Talvez, isso se deva a influência do pragmatismo filosófico de William James que perpassa a obra deste grande nome da Antropologia como um todo.

Slochower chega mesmo a apontar que, o cerne de certas preocupações do existencialismo, podem ser comparadas ao centro das preocupações mais recorrentes na mitologia. Porém, isto se deu a partir do momento em que o próprio existencialismo tomou os mitos da história da literatura como seu fundamento maior. Assim, a descoberta dessa identificação mútua, que coincide com as críticas de nosso trabalho sobre os problemas de fundamentar o conceito de mito sob a égide de uma tradição metafísica específica, surgiu no despertar dos existencialistas sobre o substrato mítico que perpassa a literatura como um todo; e que acima de tudo, diz respeito aos nossos dilemas, aos nosso confronto com a realidade incontente a qual aponta Rosset:

“Existencialism has seized on one aspect of the literary myth and raised it to an absolute. It centers on the second stage of the myth, that which is concerned with the revolt of the individual against the mythical collective. It is the stage in which Job challenges the Lord to justify the afflictions heaped upon him, Prometheus defies Zeus, Oedipus demands to know how in nature he was evil, Orestes trespasses the law of the Erinyes. It is Dante identifying himself with Paolo and Francesca, Don Quixote countering the traditional chivalric myth and the secular authorities of his historic present. It is Hamlet in his mother’s room, Faust abandoning his Gothic chamber, Siegfried defying Wotan. Ahab leaving wife and home, Joseph wandering to Egypt. In these literary myths, the individual challenges his authoritative communality and exercises freedom in making his personal choice. In this process of loosening, the mythical hero experiences alienation, fear, and guilt. Yet, he continues on his journey away from “home”, accepting the responsibility of his free action or his crime” (Slochower, 1948:42).

Contudo, o interesse de Slochower é entender aspectos centrais do existencialismo e, como parece claro, não a complexa teia a qual o mito situa-se. Entretanto, como estamos a buscar novas formas de analisar o conceito de mito, faremos o movimento inverso sugerido por Slochower, ou seja, utilizaremos autores do existencialismo para uma releitura da tradição antropológica. Claro que, como dissemos anteriormente, não

Kasabwaybwayreta e, abandonado pelos companheiros, só conseguiu escapar voando pelo céu. Nesse mesmo local uma canoa legendária certa vez aportou, a fim de ser recalafetada. Sentado ali, olhando para as montanhas do sul, visíveis porém tão inacessíveis, compreendi as sensações dos trobriandeses, o desejo de chegar a *koya*, de encontrar seus estranhos habitantes e com eles fazer o *Kula* – desejo esse que se torna ainda mais agudo pelo fato de estar misturado ao medo” (1979:170). Porém, quero deixar claro que esta paisagem não é encantada necessariamente sob o aspecto pictórico. O discurso mítico-fantástico encanta a *imagem*. E essa *imagem* deve ser entendida no seu aspecto plural indicado por Durand – como um elemento que fala directamente ao Ser e, não necessariamente, a partir de representações visuais.

apenas do existencialismo mas também outras escolas desvinculadas do eixo teológico explicitado por Conche.

2.2. Primeiras contribuições de um viés existencialista para compreensão do conceito de mito

O filósofo Clément Rosset insiste na ideia de que a história do homem é a história da não-aceitação do real. Esse real, escamoteado em natureza em diversos momentos da sua obra, tem como principal característica sua crueldade – seu carácter de não complacência. A ideia deste filósofo contemporâneo não difere muito da forma como Albert Camus constrói sua *filosofia do absurdo*. Para Camus (2004), a realidade é sempre uma manifestação do absurdo – o que ele chamava de o “silêncio irracional do mundo”.

A história do homem é a história da não-aceitação da indiferença da natureza em relação a nós mesmos. A natureza não faz juízo de valor – isso impulsiona o homem a uma sensação de indignação interminável. Essa indignação é a trajetória de todos; a indignação de tudo não poder viver, a indignação de não poder controlar os próximos segundos de sua vida, a indignação de ser injustiçado, a indignação de ter como único poder dispor da própria vida – uma entrega, por excelência, à natureza. O mito, como numa faísca de comunicação que é lançada de um mundo indiferente, se afirma na dúvida que se apresenta entre os momentos que a natureza parece estar dando um sinal de lógica, ou, mais uma vez, sendo-nos indiferente. O mito surge quando essa natureza indiferente dá um sinal de que está brincando connosco – um misto de indiferença e atenção, acaso e caso – uma exaltação do destino⁷⁷. Assim, a aparição de uma grande narrativa surge nos momentos em que a realidade parece tão estranhamente indiferente a nós, que parece em suma nos querer dizer algo. Não é uma negação do real, como supunha a lógica europeia ocidental, outrossim, uma imersão imagética onde se celebra o real – onde, tal como Nietzsche propõe, se diz “sim” à vida. Narrar uma história é a manifestação dessa indignação universal que o homem sente quando não consegue ver

⁷⁷ Mais adiante, através das reflexões de Eudoro de Sousa (1985), veremos como a lógica do “jogo”, e as facetas irónicas do Destino perpassam a operacionalidade do mito com um todo: “Que será, então, do afazer humana e só humano? Puro jogo com uma divindade que arteiramente infundo no homem a convicção ludibriante de que o ganhou ele, no momento em que o perdeu” (idem: 21).

juízos de valor de nenhuma espécie na natureza. É quando ele se vê diante de um conjunto de possibilidades existenciais aleatórias. Ele narra e constrói uma trilha segura para si e para os que ama, assim como para os que odeia.

Ao decorrer de meu trabalho de campo, que veremos mais tarde, pude observar de que forma a indignação de sentir o peso da indiferença da natureza se manifesta e constrói uma narrativa. Diz-se que os homens de corpos-fechados são sujeitos que conhecem orações que lhes possibilitam ficar imunes a quaisquer tipos de ataques deferidos contra eles. Diante da imposição do governo, diante das imposições de uma sociedade sertaneja absurdamente desigual, diante da privação da vida em detrimento do gozo de poucos, algumas pessoas passaram por situações em que o absurdo da realidade tornou-se evidente em ambos os lados. O mesmo pode ser pensado em relação aos mitos em busca de uma possível fortuna que possibilite retirar de nossos ombros o peso insustentável de uma miséria tão comum no Sertão e Agreste⁷⁸. Entretanto e, como veremos a seguir, urge demonstrar como introduzir essas questões dentro da compreensão teórica do mito. Afinal, as temáticas abordadas nesse trabalho poderiam ser contestadas como sendo “mitológicas”. Ora, as narrações sobre “botijas” e “corpos fechados” serão mesmo mitos? Não serão apenas do campo das narrativas do fantástico? De facto, um de nossos objectivos é minar essas fronteiras entre o mito e a lenda através de uma perspectiva que, como vimos anteriormente, não tente formular monomitogonias ou “chaves de explicação geral para compreensão dos mitos”. Como veremos em seguida, acaba-se a distinção entre os dois tipos de narrativas quando as mesmas deixam de ser identificadas a partir de seus próprios conteúdos isolados e encontram-se sob um refundar conjunto num “mundo mítico” onde a existência humana se afirma. Para tanto, urge apresentar a proposta que se segue: a leitura do “mito” a partir da concepção de Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva.

⁷⁸ zonas que serão descritas de forma pormenorizadas no capítulo sobre o trabalho etnográfico

CAPÍTULO III – MITO E EXISTÊNCIA: Contributos de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa Para Compreensão da Mitologia

Corpos fechados e tesouros enterrados: uma incursão ao mundo mítico do agreste pernambucano

1. Existencialismos e mitologias

Fantástica perseguição, quer quando o homem a realiza com a esperança de encontrar a plenitude, quer quando, melancólico ou desabusado vai ao encontro do ilusório real.

José Marinho.

Vimos anteriormente que, na Antropologia, o conceito de mito foi quase sempre pensado a partir de suas analogias com as correntes filosóficas-culturais hegemônicas. Dessa forma, a abordagem do mito ficou, na maior parte do tempo, reservada à esfera do simbólico, do inconsciente, dos arquétipos – que embora situem-se como críticas ao racionalismo, estão embebidos pelas mesmas preocupações descritas por Conche: Delinear uma metafísica que, ao compreender seus fundamentos, poderíamos abrir uma caixa repleta de um manancial de segredos. De Schelling, Lévi-Strauss só tomou emprestada a repetição como característica forte do mito e associou isto ao *mitema* – sendo este último, é claro, uma analogia ao estruturalismo dos estudos linguísticos de Ferdinand Saussure⁷⁹. Porém, urge neste momento buscar as exceções a este tipo de

⁷⁹ Em Schelling, a alegoria do discurso mítico é a própria “coisificação” das ideias. Ao contrário de Lévi-Strauss, não há uma trama a ser decodificada e que, por sua vez, só opera a nível inconsciente. Neste ponto, os trabalhos de Schelling representam certa similaridade com os postulados de Otto e, mais tarde, com as ideias de Luigi Pareyson: “*The ideas, to the extent that they are intuited objectively, are therefore the substance and as it were the universal and absolute material of art from which all particular works of art emerge as mature entities. These real or objective, living and existing ideas are the gods. The universal symbolism or universal representation of the ideas as real is thus given in mythology, and the solution to the second aforementioned task consists in the construction of mythology. Indeed, the gods of any mythology are nothing other than the ideas of philosophy intuited objectively or concretely*” (1989:17). Para exemplificar tal hipótese, Schelling utiliza o caso de Maria Madanela, onde a figura e a ideia transformam-se numa mesma coisa: “*Hence, Saint Mary Magdalene does not merely signify or mean repentance; she is living repentance itself. Thus, the picture of Saint Cecelia, the patron saint of music, is not an allegorical but rather a symbolic picture, since it possesses an existence independent of the meaning without losing that meaning*” (idem:151). Como veremos, este gênero de pressuposição assemelha-se aos pensadores que observarão no mito o discurso enquanto fonte vital – ideia encarnada e materializada de tal forma que ideias e símbolos representam a mesma coisa.

compreensão que marcou a história do conceito de mito. E embora haja poucos nomes representativos desta postura, é necessário citá-los e perceber suas contribuições. Certamente, o nome mais emblemático é o helenista e erudito Walter Friedrich Otto (2005)⁸⁰, que ao se debruçar sobre a problemática da mitologia grega procurou basear-se numa interpretação fundamentada em preocupações bem distintas e, porque não dizer, originais. Otto, que acaba por influenciar os trabalhos de Nietzsche, também acabará por influenciar o filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e Eudoro de Sousa (1911-1987)⁸¹, que dedicaram grande parte de suas obras para compreensão do mito sob a perspectiva da analítica existencial de Heidegger. Assim, tal como no pensamento de Malinowski, Ferreira da Silva compreende o mito como elemento que suscita um regime de fascinação. Porém, ao utilizar a compreensão do Ser do pensamento de Heidegger, acabará por carregar a discussão de elementos deveras fecundo.

Entretanto, onde reside a originalidade do pensamento do Otto acerca do estudo dos mitos? Ora, diferentemente das análises de Frazer, para citar um exemplo, ou mesmo de Eliade, ele não pensa o mito como elemento presente apenas em momentos onde o mesmo é ritualizado, ou ainda, em momentos onde o homem adentra na sua atmosfera

⁸⁰ A obra original, *Die Götter Griechenlands*, foi publicada pela primeira vez em 1859.

⁸¹ São diversos os motivos que fomentam a importância de retomar as reflexões filosóficas desses dois filósofos luso-brasileiros. Antes do mais, embora pouco conhecidos, realizaram estudos de imensa profundidade teórica e metodológica. Além disso, realizaram leituras bastante peculiares e originais do idealismo alemão a partir de um diálogo com diversos aspectos religiosos constituidores de uma experiência intensa que salta para além dos meandros epistemológicos da filosofia – experiência esta que Pareyson tanto ressaltou a importância para que pudéssemos “mergulhar” no universo mítico; um universo deveras distinto daquele povado por deuses estritamente “metafísico” dos filósofos (1998). Ambos os filósofos utilizaram a analítica existencial heideggeriana para compreensão do mito. No entanto, realizaram uma interessante inversão ao identificar no próprio “mito” o que chamavam de “mundo mítico” e, ou, no caso de Vicente Ferreira, “regime de fascinação”. No ensaio de Vicente Ferreira intitulado *Ideias Para Um Novo Conceito de Homem* (2002a), é possível vislumbrar um elemento central de suas reflexões: A ideia de que, desde os trabalhos do misticismo de Boheme, é possível identificar uma forma diferenciada e inevitável de perceber a condição existencial humana. Para nós, o trabalho de ambos os filósofos tornam-se importantes por, acima de tudo, recorrer a uma corrente epistemológica diferenciada daquela tão já tão abordada na Antropologia. Além disso, a partir do momento em que ambos os autores edificam uma desconstrução metafísica do conceito de mito, acabam automaticamente por trazer o mesmo para a quotidianidade – sustentado pela premissa heideggeriana do “mundo circundante” e pela superação da fenomenologia de Husserl que, embora tentasse enfrentar o abismo cartesiano entre sujeito e objecto, ainda edificava uma espécie de “suspensão do fenómeno”. Portanto, o mundo será um a priori que funda nosso “ser-no-mundo”, ou seja, o mito deixará de ser apenas um elemento constituidor da passagem – o mito, nas mãos de ambos os autores, se transformarão na própria paisagem. Em suma, Vicente Ferreira e Eudoro de Sousa viam no diálogo com o mundo mítico uma intensidade que a filosofia não poderia aceder sem o recurso a uma profundidade que recorre para instâncias inefáveis! Entretanto, observavam no desenvolvimento do idealismo alemão, que culmina na ontologia de Heidegger, a oportunidade de discorrer acerca dessas “intensidades” peculiares ao mundo mítico.

de *homos religiosos*. Para ele, a pulsão mítica entre os gregos “se exprime vivamente em tudo que sucede, em tudo que é dito e pensado” (2005: 11). Ademais, como dito anteriormente, Eliade aborda o mito quase sempre como elemento de justificação e explicação das coisas circundantes, o que certamente não deixa de ser verdade, entretanto, Otto vai mais a fundo ao apontar a impossibilidade de separar a justificação das coisas com elas mesmas: “O divino não é uma explicação justificadora, nem tampouco uma interpretação natural das coisas: é o próprio curso natural das coisas” (idem: 152). Para compreender a forma como Otto imiscui duas instâncias distintas, da interpretação e da vivência, somente empreendendo uma diluição das dicotomias tão caras ao pensamento ocidental – dicotomia que é oficializada com o cogito cartesiano. Daí a originalidade de seu pensamento, pensar a religião para além das dicotomias, mesmo antes do avanço da fenomenologia de Husserl e, mais tarde, de Heidegger. Porém, é mister lembrar que Otto se dedica à religião e mitologia grega de forma apaixonada. Assim, ele acreditava que este regime hermenêutico entre interpretação e vivência tratava-se de algo reservado à cultura grega. Em alguns momentos, tal posicionamento é explícito em seu texto, chega mesmo a posicionar com certa inferioridade a experiência religiosa de outras culturas:

“Em seu mundo, o divino não se sobrepõe ao natural como um poder soberano: manifesta-se na própria forma do natural, como sua essência, seu ser. Enquanto para outros se produzem milagres, no espírito grego se dá o milagre mais notável, pois ele pode ver os objetos da experiência viva de uma forma tal, que evidencia os veneráveis contornos do divino sem nada perder assim de sua efetividade natural” (ibidem:5).

Com efeito, Otto dedicou-se ao estudo filológico da cultura grega e latina; porém, ao afirmar a vivência grega num regime especial, e não somente diferenciado, esqueceu-se de pensar as diversas culturas distantes da Europa e sua relação com os mitos, as lendas e a religião. De qualquer forma, o modo como ele tratou o conceito de mito suscita uma abertura para análises mais densas. Não apenas isto, faz com que possamos entender o pensamento de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa – dois pensadores influenciados sobremaneira pelas reflexões originais de Otto. Entretanto, os dois primeiros chegam a Otto de forma indirecta, na verdade, a via que os levaram às supostas faíscas do mito como regime de fascinação⁸² são arremessadas por Heidegger –

⁸² A expressão do mito enquanto “regime de fascinação” é utilizada especificamente por Vicente Ferreira da Silva: “A mitologia é a abertura de um regime de fascinação. Ela não pode ser compreendida, como querem muitos, a modo de qualquer criação imaginativa ex-homo, ou como qualquer projecção psicológica da mente inconsciente da humanidade. Todo o complexo humano, consciente ou inconsciente,

e este último, como dito anteriormente, recebe de Otto sinais que permitem pensar a desconstrução metafísica a partir da suposição de um esquecimento maior: O questionar-se sobre o Ser.

Para Heidegger, a partir do momento em que tomamos como assertiva central seu questionamento original sobre o Ser, desconstruímos os postulados de Descartes e Kant, onde há um sujeito que, após a tomada de consciência, lança-se sobre o mundo. Assim, a partir de uma nova ontologia, a chamada *ontologia fundamental*, poderíamos pensar a relação do sujeito e o mundo para além de uma separação. Ou seja, o que Heidegger faz é radicalizar o fundamento da fenomenologia de Husserl, pois este último ainda suspende os fenômenos de forma a criar um foco estanque, que não possibilita perceber o jogo de interações incessantes entre nós e o mundo⁸³. Para ele, nossa existência não se encontra em dois tempos da percepção, outrossim, num movimento em uníssono, onde estamos sempre implicados no mundo que nos circunda. Esse conjunto de reflexões está implicado em seu conceito de *Dasein* (ser aí). Assim, não poderíamos pensar em nós mesmos sem pensarmos em nossa condição fundamental de *ser-no-mundo – a priori*, somos constituídos por esse existencial fundante. Todas as nossas formas de representação, nossos conceitos, estão para Heidegger, imersas nesta condição existencial.

Se, para Heidegger, todas as nossas representações estão *a priori* edificadas neste modo de ser fundamental (ser-no-mundo), o que aconteceria se pensássemos no mito como um regime de fascinação que encantasse esta condição *a priori*? Toda nossa paisagem seria, enfim, encantada pelos relatos míticos, pelo discurso do fantástico. É sob o véu subtil desta ideia, que Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa desfilam suas mais caras reflexões sobre as implicações do mito em nossas vidas. A partir da desconstrução metafísica proposta por Heidegger e, sob o legado da erudição de Otto, eles esboçam os rascunhos de uma compreensão pouco divulgada, afinal, as referências sobre a compreensão dos mitos ainda permanecem nas mãos de cânones como Lévi-Strauss e

é descerrado simultaneamente com o descerrar-se da totalidade do ente, a partir das potências míticas originais” (2002:377).

⁸³ “Porquanto o *mundo está dado de maneira tão imediata quanto a própria existência humana*. Neste caso o homem não precisa mais transpor os limites da sua consciência ou de seu eu para entrar em contato com o mundo exterior, mas em tudo o que faz e deixa de fazer, nos seus cuidados, no seu conhecimento e até no seu esquecimento, já se encontra no mundo ‘lá fora’. Este estado real das coisas, que Heidegger chama *estar-no-mundo*, é, ao mesmo tempo, uma radicalização do conceito de intencionalidade e estabelece, assim, a relação com Brentano e Husserl” (Stegmuller: 1976, 125).

Eliade⁸⁴. Muito embora, como dito anteriormente, Malinowski tenha sido pioneiro desta ideia, embora pouco trabalhada⁸⁵.

Para Ferreira da Silva, não se trata apenas de olhar para o mundo inspirado por uma ambiência deflagrada pela tonicidade de uma grande narrativa – bem mais que isto, trata-se de um primado ontológico: O *ser-no-mundo* estaria fundado pela tonicidade do mito; não é a espera de um amanhecer diferente, é a própria transição das trevas para a luz que carregam todas as cores possíveis para criação do chamado *regime de fascinação*. Não é um mundo que o mito funda, tal como apontava Eliade, outrossim, é a nossa relação com o mundo, já ausente da dicotomia sujeito e objecto, que o mito parece fascinar. Contudo, é importante delinear a engrenagem que sustenta o mito como “regime de fascinação” proposto por Ferreira da Silva. Para o filósofo brasileiro, a epistemologia pautada no *cogito* subjectivista formou as bases dos mais diversos olhares

⁸⁴ Como explicitado anteriormente no trabalho de Slochower (1948), é possível encontrar vislumbres desta compreensão na obra de alguns nomes dos mais emblemáticos do existencialismo. Albert Camus, por exemplo, consulta as sensações dos grandes mitos para exprimir a fascinação com que observa o mundo. Assim, no livro *As Núpcias*, Camus se debruça constantemente por uma paisagem encantada pelos deuses, estaria justamente imerso nesta compreensão de um ser-no-mundo, sempre encantado pelos mitos: “Neste momento as árvores estão povoadas de pássaros. A terra suspira lentamente antes de entrar na sombra. Daqui a pouco, com a primeira estrela, a noite cairá sobre o cenário do mundo. Os deuses resplandecentes do dia retornarão à sua morte cotidiana. Mas outros deuses virão” (1981:14). É nesta atmosfera de uma paisagem encantada pela presença dos deuses, que Albert Camus se sente em núpcias com o mundo: “Com o rosto molhado de suor, mas com o corpo fresco no leve tecido que nos veste, todos ostentamos a bem-aventurada lassidão de um dia de núpcias com o mundo” (1981:11)⁸⁴. Observo que, para Camus, um mundo não habitado por deuses é um mundo difícil de se viver. O discurso do fantástico, do maravilhoso, fomenta nossa pulsão inerente de um homem que sempre busca os mitos, ou seja, a vida.

⁸⁵ A maneira como o mito fascina nossa existência também pode ser observada em diversos momentos do trabalho etnográfico de Malinowski em que ele relata as impressões suscitadas por este imbricamento entre mito e paisagem: “Com efeito, o cenário destas terras, situadas na fronteira de dois mundos diferentes, é singularmente impressionante. Partindo das ilhas Trobriand em minha última expedição, tive, em virtude do tempo, de passar dois dias num pequeno banco de areia coberto por algumas árvores de pandano, aproximadamente meio caminho entre as ilhas Trobriand e as ilhas Amphlett. (...) O cenário parecia saturado de mitos e contos legendários, de estranhas aventuras, esperanças e temores de várias gerações de navegadores nativos. (...) Numa ilha semelhante aportou o grande herói mítico Kasabwaybwayreta e, abandonado pelos companheiros, só conseguiu escapar voando pelo céu. Nesse mesmo local uma canoa legendária certa vez aportou, a fim de ser recalafetada. Sentado ali, olhando para as montanhas do sul, visíveis porém tão inacessíveis, compreendi as sensações dos trobriandeses, o desejo de chegar a *koya*, de encontrar seus estranhos habitantes e com eles fazer o *Kula* – desejo esse que se torna ainda mais agudo pelo fato de estar misturado ao medo” (1979:170). Porém, quero deixar claro que esta paisagem não é encantada necessariamente sob o aspecto pictórico. O discurso mítico-fantástico encanta a *imagem*. E essa *imagem* deve ser entendida no seu aspecto plural indicado por Durand – como um elemento que fala directamente ao Ser e, não necessariamente, a partir de representações visuais.

em relação a mitologia⁸⁶. Assim, buscava-se então purificar a dicotomia “sujeito” e “objecto” para melhor apreendê-los. Certamente e, como declara Ferreira da Silva, perceber a diferença entre essas duas instâncias não deveria significar o equívoco fundamento de uma “independência”. Dessa forma, na sua perspectiva, o entrelaçamento se realiza por meio de um *Projecto* – tal como veremos mais adiante no pensamento de Sousa. Entretanto, para o devido entendimento deste pormenor tão importante é necessário compreender o que Heidegger quer dizer quando fala de “mundo”. Ora, o fato de haver distinções e diferenças no plano ôntico ou, mais que isto, a própria transcendência dos objectos, não acarreta uma transcendência com o mundo⁸⁷. Com efeito, os entes, sendo sempre intramundanos, são sempre iluminados pela luz reflexa do mundo. Sendo assim e, a priori, estamos imersos – ou, abandonados, para usar um jargão familiar a Heidegger e Kierkegaard – num mundo que é sempre dado. Daí o *Dasein* não poder significar jamais “Ser” ou “Sujeito”, mas sim, “ser-no-mundo”, dentre outras traduções possíveis (no Brasil, utilizou-se “ser-aí” (2002) no sentido de um ser lançado, jogado). Isto torna-se de fundamental importância para compreender a incursão ao mito feito por Ferreira da Silva e, igualmente, por Eudoro de Sousa. É justamente no seio dessa “revolução” da fenomenologia de Heidegger que ambos pautam suas ideias. Agora, urge compreender como Ferreira da Silva relaciona esta noção de “mundo” ou, “ser-no-mundo”, e a discussão acerca da mitologia e da experiência religiosa. Antes do mais, é importante demonstrar que, para Ferreira da Silva, essa situação de “abandono”, de “estar lançado”, nos remete necessariamente a uma situação originária que, para ele, é suscitada pelo que o autor chama de *Dispensator*. O elemento que impulsiona nossa condição existencial pautada no facto de estarmos lançados numa esfera de possibilidade infinitas de apreensão:

“O conhecido pelo conhecimento está condicionado por um oferecer transcendental, por um acto do *Dispensator*, que põe à disposição o cognoscível e desperta em nós a apetência do conhecimento. O cognoscível, entretanto, é o já-oferecido que, ao se manifestar e imobilizar, esconde e oculta a fonte do oferecer. Se um conhecimento do *Dispensator*, isto é, do oferecer, for acessível ao pensamento, só o será ultrapassando a esfera do conhecimento humano na qual estamos lançados e abandonados” (2002b:370-371).

⁸⁶ A conexão destes problemas de natureza filosófica com a abertura de uma nova compreensão da religião e da mitologia consiste precipuamente na impossibilidade da formulação de uma doutrina da mitologia, dentro do horizonte do *cogito* subjectivista” (2002:371).

⁸⁷ “O mundo é o prius de todo o ente e de toda a realidade intramundana: isto nos foi revelado definitivamente pela analítica existencial de Heidegger” (idem).

Dessa forma, o ponto fulcral do pensamento de Ferreira da Silva incide no facto de que o *Dispensator* se desvela por excelência através do mito⁸⁸ – mito que é, desde sempre, “mundo mítico”: “vemos como o disponível do ente oferecido flui das forças instituidoras do mito” (idem: 372). Assim, a partir de um jogo de constante sensualidade, o *Fascinador* suscita mundos possíveis oferecidos pelo *Dispensator* sob o plano da experiência mítica e religiosa. Ou seja, este dito “mundo”, que acima elucidamos, é fundado pelo *Dispensator* através do elemento mítico que, de antemão, estará impregnado na cultura e num determinado tempo histórico. Entretanto, o mesmo se manifesta sob um regime de fascinação – ou seja, os entes intramundamos se reflectem através da luz do mundo mítico. Os entes são “sugeridos” a partir de um eterno jogo de sensualidade. Contudo, é necessário lembrar que, o homem, enquanto “ente” perpassado pelo *Dasein*, sempre imerso num mundo dado, encontra-se constantemente imerso numa condição de “pura possibilidade”, uma vez que, para Ferreira da Silva e, como vimos através da influência de Heidegger em sua obra⁸⁹, não é possível pensar o “mundo” sobre a égide do *cogito* subjectivista. Sendo assim, não existe sujeito puro que, por sua vez, se relaciona com os “entes” (objectos)⁹⁰ a partir de uma relação estanque: “a realidade circundante e o próprio homem não tem perfil fixo. Não existe um ser-assim essencial das coisas, uma configuração indelével que esteja acima do fluxo dos modos de ser” (2002b:371).

Controverso, é perceber que mesmo dentro das mais caras discussões antropológicas acerca do mito, encontramos ecos saturados destas diversas aproximações e fascinações que cada narrativa exerce nos diferentes sujeitos. É dessa forma, que a explosão de interpretações diversas é tão facilmente encontrada. Se utilizássemos as reflexões de Ferreira da Silva no intuito de realizar uma crítica às análises estruturais de Lévi-Strauss

⁸⁸ “Na medida em que continuamos presos a um mundo inteligível, a uma configuração fixa das coisas, o dar-forma da religião e do mito se nos apresenta como algo de supérfluo e ocioso. Pelo contrário, na medida em que conquistamos esta nova liberdade, vemos como o disponível do ente oferecido flui das forças instituidoras do mito” (idem:372).

⁸⁹ Devemos admitir que, por vezes, a influência de Heidegger em sua obra é quase uma exaltação profética. No caso de Eudoro de Sousa, embora haja uma evidente admiração, não encontramos declarações desse género: “Estava reservada a Heidegger a enunciação das palavras iniciais de um novo tipo de pensar, de um pensar livre em relação ao ente revelado, livre em relação ao cenário humano e à liberdade finita do homem” (idem).

⁹⁰ Longe de nós realizar uma analogia directa entre “ente” e “objecto”. Contudo, a utilização do termo neste momento se deu pelo desejo de demonstrar as origens da problemática do *cogito* e a diferenciação que o próprio jargão de Heidegger procura identificar.

sobre suas conclusões acerca do mito de Asdiwal, poderíamos vislumbrar uma perspectiva inteiramente nova de compreendê-lo. Bem, na análise empreendida por este último, os feitos de Asdiwal são representativos de problemas sociais irresolúveis e que, portanto, só podem ser respondidos a nível inconsciente – assim supôs Lévi-Strauss. Porém, perguntamo-nos: todo o culto direccionado aos incríveis feitos de Asdiwal apenas operam nos momentos em que os dilemas parecem sufocantes? Ou seja, toda a história de sua força é emblemática apenas de um momento bastante problemático da cultura indígena dos Tsimishuan? Ou ao contrário: A tudo Asdiwal não deve fascinar? Inclusive, a todos os problemas que sofrem os Tsimishuan? Se essa narrativa é utilizada unicamente em determinados momentos, o mito perderia sua força de cooptação social e subjectiva. Sua força se encontra neste encantamento constante. Todos sentem-se um pouco Asdiwal em alguns momentos de suas próprias vidas Asdiwal. Da mesma forma, não pensamos em Jesus Cristo apenas quando estamos na igreja, ou ainda, não pensamos na “providência” apenas em momentos rituais; ao contrário, a “graça” e as “bênçãos” são parte intrínseca de nossa relação com o mundo – fascinam a forma como essa interacção se dá. O mesmo problema surge com o mito do Capitão Cook utilizado na análise da *mitopraxis* de Sahlins. Se ele é utilizado apenas em relação aos momentos críticos das imposições coloniais, seria suspenso tanto tempo que perderia sua força. Daí a necessidade de uma não-sistematização do mito, a partir de “suspensões metafísicas”. O mito deve estar lançado em nossa condição de ser-no-mundo. Ele não pode ser narrativa que se vivencia em alguns momentos ritualísticos (Eliade) ou inconscientes (Lévi-Strauss⁹¹), mas sim como força de fascinação.

⁹¹ Entretanto, é necessário lembrar de alguns nomes que, ao tentarem aprofundar o complexo sistema estruturalista de Lévi-Strauss, levaram o conceito de mito a uma esfera ainda mais densa. De certa forma, associaram o estruturalismo aos ditames gerais da psicanálise – ou seja, vincularam a noção de sujeito ao campo dos esquemas estruturais. Lembremos aqui de dois nomes específicos: Gilbert Durand e Edgar Morin. Durand observa o mito de forma diferente. Para ele todo um período pode desvelar um mito condutor. *Prometeu* aponta a racionalidade moderna, da mesma forma como que para Michel Mafesolli, Dionísio representa as pulsões do homem contemporâneo imerso na pós-modernidade. A análise de Durand pode soar como o espírito em Hegel, em que a História teria como função vislumbrar “espíritos”, que poucos podem ver! Porém, Durand indica uma certa pluralidade de mitos nas diversas expressões humanas, ou seja, Prometeu pode ser o mito condutor em um período específico, mas ele não está sozinho na representação de uma determinada época - outros mitos estão sempre convergindo. Dessa forma, tal como Vicente Ferreira, Durand percebe o mito pulsar constantemente em nosso cotidiano. Ele utiliza como exemplo dessa manifestação do mito no cotidiano uma obra de arte de seu amigo Vitório de Sica. Durand acredita que o *Ladrão de Bicicletas* de Vitório de Sica tinha elementos bastante similares ao mito de Orfeu. Ora, através do inconsciente o mito de Orfeu havia perpassado como fio condutor da narrativa da obra de Vitório de Sica. Porém, aqui nos perguntamos, e fora da obra? E quando vive? Quando se lançam as coisas do mundo? Por esta razão, Edgar Morin ressalta a importância de perceber uma relação dialógica entre o itinerário mítico-mágico-simbólico e o empírico-lógico-racional. Tal como numa *fenomenologia da tensão*, Morin indica a importância de não apontar o fenómeno mítico de forma

No seguimento de procurar desconstruir a metafísica do conceito de mito, podemos citar o filósofo português Eudoro de Sousa (1984). Tal como Ferreira da Silva, ele utilizou a analítica existencial e a ontologia fundamental de Heidegger para empreender uma análise da operacionalização das grandes narrativas em nossa existência. Na verdade, Sousa (idem: 57) é ainda mais radical que Ferreira da Silva, afinal, em sua ânsia de explicar nossos imbricamentos com os mitos e na tentativa de sua desconstrução metafísica prefere optar pelo termo “impulso mítico” ao simples “mito”...Na verdade, “mito”, umas vezes se refere ao relato mítico, outras vezes, ao impulso para criá-los, ainda que jamais assomem ao nível da expressão verbal (idem: 29)”. Com efeito, Sousa acredita que a correlação fundamental entre homem e mundo – constituidora do ser-no-mundo de Heidegger – é constituída sob um impulso mítico universal que atravessa todas as culturas. Para ele, o mito é apenas uma das manifestações mais evidentes e coisificadas de nosso visceral impulso mítico. O esquema de Sousa funciona sob a ditadura de um contracto vitalício entre duas coordenadas: Homem (x) e mundo (y) que se articulam sob a luz de um *Projecto*:

“Podemos dar mais um passo ao encontro do que tem de geométrico, reencalhando outro passo da geometria: um dos projectados (uma das coordenadas), y (Homem ou Mundo), pode encarar-se como unção do outro projectado (da outra coordenada), x (Mundo ou Homem) e, então, diremos que o mundo é função do homem ou que o homem é função do mundo. Não razoamos no vazio: há correntes no oceano de pensamento já pensado, que ocorre num ou noutro sentido; ou o homem depende do mundo ou o mundo depende do homem. Mas a verdade mais verdadeira é que ambos dependem do Projecto, numa estreita e rigorosa solidariedade (ibidem:57)”

Porém, um *Projecto* já impulsionado pelo chamo “impulso mítico” por ele abordado. Certamente, Sousa vai mais longe que Ferreira da Silva quando impõe o mito para além

dialética: opostos em busca de uma síntese. Enquanto o positivo se desvela, o negativo não está suspenso. *Logos* e *Mythos* transversalizam o homem em todos os momentos de sua quotidianidade, pois, desde o princípio, são elementos constituidores de sua condição como *ser-no-mundo*. Em Morin já não há mais uma separação entre momentos míticos e momentos racionais, ou ainda, momentos de “suspensão”. E, para Durand, a própria manifestação racional é uma pulsão mítica – percebida de maneira exemplar no mito de Prometeu. Refiro-me a uma fenomenologia da tensão porque o fenómeno ainda se encontra como “suspensão” – inclusive, é exactamente neste ponto que Husserl não consegue se esquivar da metafísica. Para Husserl, há, certamente, um fenómeno, e ele está suspenso. Tendo em vista um enfoque dialógico na manifestação do fenómeno mítico, estaríamos aptos a percebê-lo não somente como um regime de *fascinação* de nossa condição existencial, como também estaria compreendida sua relação com o *Logos* de forma antagônica, concorrente e complementar, sem que para isto houvesse a necessidade de ruptura. O enfoque fenomenológico não é suficiente para tentar uma desconstrução metafísica do mito na antropologia cultural, porque ainda se encontra imiscuído em **fenômenos míticos suspensos**. Ora, ainda que Durand perceba as diversas manifestações, nas quais possamos perceber o mito – ainda estaríamos dependentes dos aspectos inconscientes para esta compreensão. E, muito embora Morin perceba essa tensão entre os dois pólos, ainda não radicalizaríamos a concepção de construções de mundo unicamente pautadas a partir desses regimes de fascinação.

do projecto, constituindo-se o mesmo, categoria inefável a nos tomar pelas estreitezas de tudo que pensamos, sentimentos e criamos – ainda para além disso, o mito nas mãos de Sousa é tal como a definição de Pessoa “o nada que é tudo”. No seu pensamento estudar os mitos é tal como estudar a nossa própria condição existencial em *locus privilegiado*. Dessa forma se, no pensamento de Sousa, o que nos constitui como Homem é a recusa de não aceitarmos o que gratuitamente nos dão, será fácil de encontrar os estilhaços disto nas diversas narrativas míticas em que o Homem recusa o paraíso. Assim, o motivo de encontrarmos inúmeros episódios de recusas do paraíso é representativo de uma mania ontológica, representativo de traços instintivos do *Projecto* que correlaciona Homem e Mundo:

“A Recusa do paraíso é, pois, a versão já humana do próprio acontecer humano, a primeira afirmação do homem, que é um querer firmar-se ele em si mesmo (...) Efectivamente, o primeiro episódio da Recusa, primeiro em qualquer dos dramas, cujos argumentos são variantes do tema da “hominização”, consiste em o homem verificar que tão mal à vontade se sente na Natureza, quanto Adão se sentira no paraíso. O exílio Adâmico é mito que corre paralelamente à história, embora Paraíso e Natureza não sejam o mesmo, já que esta não volta sempre para o homem a sua face benéfica (...) Homem e mundo são inseparáveis parceiros do mesmo jogo. E a parceira é tão necessária, tão indissolúvel, quanto o das projecções do mesmo ponto de um plano em qualquer sistema de coordenadas. Esta figuração geométrica bem pode fingir a inexorabilidade da Recusa. Mas enquanto a finge, também vai sugerindo fingimentos a que não nos propúnhamos ou ainda não nos propúnhamos fingir” (idem: 19).

É dessa mesma forma que Sousa se debruça sobre a figuração do Inferno nas diversas narrativas encontradas. Se o exílio do Paraíso é o desvelar da recusa, o Inferno é o desencontro entre Homem e Mundo:

“Inferno é o nome que se dá a uma das possíveis correlações entre o homem e mundo, ou antes, à impossível relação de um com o outro, nos momentos privilegiados, em que “homem deste mundo” se desencontra com o “mundo deste homem”. É o nome de uma situação liminar; eu já não sou o que fui, mas ainda não sou o que serei” (ibidem: 58).

Porém, ao contrário de Ferreira da Silva, Sousa adentra em pormenores conceptuais e categóricos difíceis de operacionalizar – não apenas pela excessiva complexidade de seu discurso, outrossim, por visualizarmos uma bifurcação onde faltam freios típicos da Antropologia; freios esses alimentados pela constante presença dos estudos etnográficos a amarrar os laços por vezes frouxos das reflexões mais abstractas. Tal como Heidegger, Sousa parece gostar de brincar com as palavras. Por vezes, parece promover exercícios desnorteados de linguagem num exercício inteligente e prático de apontar a instância

pouco palpável em que pululam as faíscas do *impulso mítico*⁹². Com efeito, sua tática discursiva é deveras eficaz, porém, sua contribuição maior neste trabalho viria no repensar de suas categorias no âmbito de uma Antropologia menos filosófica e mais etnográfica. A princípio, a própria noção de Recusa como ímpeto primeiro do homem nos leva a pensar na insatisfação humana que o arremessa numa jornada sem fim, numa busca interminável, pois está sempre a recusar o que lhe é presenteado ou conquistado. Entretanto, se está sempre a buscar e recusar, parece-nos evidente uma busca pela busca, ou, uma paixão pela jornada como metáfora maior de nosso curto momento nesta vida: “Para mim, o filósofo só me diz que o homem tem de transpor limites, que só é homem aquele que os transpõe, quem os transpôs” (idem: 62). Sousa, ao estruturar a dinâmica em que opera o impulso mítico, toma como principio a “Recusa” e cria um conjunto de três conceitos que se inter-relacionam e induzem os diversos direccionamentos do *Projecto*. Dessa forma, Sousa nos fala de três conceitos que, antagônicos e complementares, acabam por sustentar o impulso mítico: *cosmogonias*, *metamorfoses* e *catábases*. Esta tríade carrega as bases do *Projecto* de tudo que fazemos; ademais, dizem respeito a três fundamentos ontológicos irredutíveis: A iniciação, a passagem e a metamorfose. Sobre a catábase, Sousa permite-nos pensar num ritual iniciático de passagem que tem o propósito de uma catarse, o intuito de promover uma purificação espiritual sobre Si mesmo – tal como no mito de Orfeu, trata-se de uma descida ao Inferno. Entretanto, essa descida, sempre implica o desejo da metamorfose:

“O homem é só o que, saído dos Infernos, virá dizer-nos que lá desceu; é só aquele que desceu aos Infernos (...) 1) O lado religioso do mito (da Descida aos Infernos) é um ritual de iniciação: 2) uma catábase é o superlato mito de um ritual de “passagem”; 3) catábase é sinal de conversão ou reversão, em todo o caso, de metamorfose” (ibidem: 62).

Após as *catábases*, Sousa delinea o aspecto fundamental da *metaformose*: paradoxo irredutível de estarmos sempre a trilhar o mesmo caminho a partir de formas diferentes, ou seja, o mesmo caminho sob a luz de impulsos míticos e heróicos diversos. Em suma,

⁹² “Tudo quanto ficou para trás ficou escrito é mitologia e não quis ser outra coisa. Erraria a minha intenção, quem nelas não visse precisamente o que pretendi escrever. Não me censurem pelos erros intencionais, por distorções, por mal-entendidos: todos entram no propósito de me submeter ao impulso mítico, criador de mitos. Além disso, no propósito entra o querer aventurar uma actualização daquele impulso, não por versões históricas, psicológicas, antropológicas ou filosóficas dos mitos preteridos, mas tentando mostrar como eles não são pretéritos, mas tentando mostrar que a vida que mereça chamar-se de humana, só é vivida na singularidade de cada um dos homens que se entenda como a “incontinência do excesso”; vida que não se viveu somente no outrora, mas a que pode viver-se em todos agoras (Sousa, 1984:58).

representamos os aspectos do herói ao passo em que os caminhos metamorfoseiam-se, transfiguram-se e desvelam o ar saudoso de desejar repetir a jornada:

“Os deuses, descendo, iniciam-se no Homem; os homens, subindo, iniciam-se em Deus. Mas foram os deuses que acenaram para o caminho, como `acenantes mensageiros da Divindade` que, sorrindo, num e noutro, põe seu olhar complacente (...) O caminho tem muitas estações e iniciado tenho de ser de novo, ao passar de uma para outra. E cada início é diferente do outro. Talvez não haja graduação. Metamorfose, somente; metamorfose de mim e do mundo” (idem: 68-89) .

Percebemos que, tal como nas *catábases*, a metamorfose diz respeito a um eterno recomeçar, e o mesmo ocorre com as *cosmogonias*. Esta última aborda a interação entre os estímulos impulsionados pelas origens das instâncias humanas (antropogonia), mundana (cosmogonia) e divinas (teogonia). Quando o mito relata a origem do Mundo não está a pensar no singular surgimento do mesmo, outrossim, no que havia antes de o Mundo ser Mundo – afinal, antes do manifestar-se, o que havia? Com efeito, muitos momentos da reflexão de Sousa estão directamente relacionados às preocupações de Heidegger, da mesma forma, este último questionava “por que o Ser e não o Nada?”. Crê Sousa que, esse questionar das origens, tão típicos dos relatos míticos, desvela a origem do próprio questionar. Para ele, interessa os impulsos íntimos obliterados nesse interminável questionar. Assim, Sousa recai numa preocupação muito cara Kierkegaard quando o mesmo discorre acerca do conceito de angústia, pois em ambos, o questionar se dá no momento em que nos confrontamos com o devir: ao nos depararmos com a impossibilidade de apreender o devir, situamo-nos diante da angustiante claustrofobia do Nada. No pensamento de Sousa os mitos carregam elementos cosmogónicos por procurarem dialogar com a constante impossibilidade de apreender o Nada, sendo assim, estamos sempre a questionar o que será e, para onde será, pois a aparente preocupação em buscar as origens é a nossa intrínseca preocupação em questionar as encruzilhadas desta vida:

“A pergunta pelas origens é a origem de todo o perguntar. Perguntamo-la na indecisão de cada passa de nossa vida. É pergunta que sobe dos abismos da nossa existência, é pergunta que nos mantém existindo, quando a existência se vê ameaçada, é modo de perguntar por que existe ser em vez de nada” (idem: 72).

Os conceitos apontados por Sousa, ou arquétipos, como talvez sejam mais adequados, proporcionam uma abertura para repensar as categorias antropológicas utilizadas para compreensão do mito. Primeiro e, antes do mais, percebemos que Sousa, assim como Ferreira da Silva, arremessam a discussão do mesmo para um terreno de extrema

universalidade: O impulso mítico não se insere apenas na realidade dos nativos, na verdade, tal impulso, seja como regime de fascinação ou factor que nos instaura mundos, perpassa o estudo de qualquer cultura. Entretanto, como poderíamos utilizar tais categorias para repensar o estudo das mitologias nas mais diversas culturas? Ou melhor, como observá-las nos estudos etnográficos? Para realizar esta sutura, criamos um conceito que coopta os elementos principais da discussão de Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: *Homo quaerens*. A razão de fazê-lo vem da necessidade de perceber os meandros em que as narrativas dizem respeito a algo tão intrínseco ao ser humano: nosso desejo de jornada.

2. Do *Homo quaerens* e Sua Relação Com o Impulso Mítico

Antes do mais, é mister perceber que a problemática da busca perpassa o pensamento de Sousa como um todo: A Recusa se dá pelo buscar constante, tal como numa relação de amor e ódio com o Devir que não sabemos a que vem. Eis o paradoxo irreduzível: O homem teme o Nada na mesma proporção que deseja-o, pois sem este, não há jornada, e sem esta última, caímos na imensidão de um Nada, agora materializado, numa vida sem significado, sem razão de Ser. O entrelaçamento causado por este paradoxo é a tensão que move a existência. E assim, inicia-se uma sequência ininterrupta e, arriscaríamos dizer, quase promíscua, entre o homem e o devir – essa relação passional, a qual vigora o inesperado, é a própria Busca. Por isto, chamamos neste trabalho o homem de *Homo quaerens*. Este conceito norteará nossas reflexões acerca do mito, entretanto, só faz sentido utilizá-lo quando percebermos, na prática, como o impulso mítico se torna um representante por excelência desta nossa condição. Após o delinear desta relação, entre mito e busca, adentraremos nas demais ferramentas conceptuais elaboradas a partir da desconstrução metafísica desse conceito realizada nesta pesquisa.

Para perceber a sutura entre o impulso mítico e a busca é preciso lembrar do que foi dito anteriormente quando afirmamos que o “mito é a representação do excesso de possíveis”. Ora, o antropólogo argentino, Diogo Villar, resumiu bem esta mudança de paradigma num de seus artigos intitulados *Variaciones Narrativas En Un Mito Chacobo* (2003). Ao decorrer de seu estudo, Villar demonstra que, num determinado mito

indígena brasileiro as variações do suposto “modelo” principal possuem o mesmo grau de importância que está presente na matriz do mesmo mito. Na verdade, Villar aponta inclusive a dificuldade de estabelecer um modelo matricial, tal como indicava Lévi-Strauss ou Durand:

*“La arquitectura de los grandes sistemas mitológicos del siglo XIX, fuertemente influida por los cánones clásicos, se cimentó con una frecuencia inquietante en la lectura en clave arquetípica de las producciones orales. El resultado solía ser un corpus narrativo gélido, exento de creatividad, que adolecía de una uniformidad estereotipada y una ausencia casi completa de variaciones. Pero, con el tiempo, la etnografía ha enseñado – o debiera habernos enseñado – que al coleccionar una narrativa mítica se debe evitar la homogeneización del universo discursivo, **el cual se destaca precisamente por su complejidad, su dinámica, su fluidez y su maleabilidad**” (idem: 119, grifo nosso).*

Com efeito, o *Homo quaerens* encontra no mito a maleabilidade que lhe alimenta – pois este último é fomentador de possibilidades diversas. O Nada, que o *Homo quaerens* se aproxima à medida que evita (e evita a medida que se aproxima), está presente em todo discurso mítico por ser fundante do impulso mítico. Cada um, em seu silêncio particular, retira das narrativas o que lhes parece fascinar a existência, impulsionar a jornada e resistir às descidas vertiginosas que fazemos a nós mesmos. Não é possível, de nenhuma maneira, buscar um modelo rígido para uma narrativa específica. Entretanto, suas variações permitem vislumbrar desejos. Recorre-se ao mito para dizer o que não pode ser dito – para romper os limites do discurso, para não “cosificar” coisa alguma. É fácil perceber este movimento quando nos debruçamos sobre a jornada filosófica de muitos pensadores, escritores e poetas.

Carlo Michelstaedter (1989), filósofo e poeta italiano que se suicida quando do término de seu trabalho, encontra em sua releitura de Sócrates e Platão duas instâncias existenciais em que estamos fatalmente imersos: A retórica e persuasão. A primeira, é o reino do acúmulo de saber, dos discursos solenes e dos redutos maiores de erudição. A segunda, àquela impossível de aceder – que encontra-se como revelação individual, presa somente e tão somente ao vislumbre solitário de uma verdade. Tal como Wittgenstein, que no *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001)⁹³ escreve “o que não se pode falar se deve calar”, Michestaedter confessa o absurdo de iniciar tal tarefa: O ramo da persuasão é um ramo solitário, incomunicável, tarefa patética é tentar comunicá-lo – ou seja, só nos resta a retórica. Entretanto, o livro em que aborda esta problemática, é

⁹³ A obra original, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, foi publicada em 1921.

justamente uma tentativa desesperada de, mais uma vez, tentar persuadir. Estranho que, mesmo sabendo da impossibilidade de sua tarefa, ainda assim, tente fazê-la. Escreve o livro onde esmiúça os momentos particulares que permeiam esta condição, ainda sabendo da impossibilidade de persuadir. Certamente, o exemplo de Michelstaedter é o mais emblemático de todos, pois assume a inutilidade de sua tarefa e, ao mesmo tempo, insistiu em escrever (não seria mais uma tentativa de persuasão?). Apesar de emblemático, o paradoxo de Michelstaedter não é raro na história do pensamento, pelo contrário, inúmeros pensadores manifestaram a inutilidade de suas tarefas para, em seguida, continuarem a fazê-la. Afinal, por que as fazem? Interessante é que, para o eterno recomeço, todos esses recorrem aos limites do comunicável, recorrem ao abismo onde paira o inefável, o indizível, o místico, o mítico. É dessa forma que Albert Camus assume um mundo sem sentido e, mesmo assim continua a escrever e dizer que o sentido está em não se ter sentido.

Poderíamos, da mesma forma, lembrar o percurso das reflexões de Wittgenstein (2001), onde ele escreve um tratado obcecado por lógica para chegar à conclusão de que “há certamente o inefável”, o indizível, o impensável. Porém, não sabemos se Wittgenstein se frustrou ao perceber o inefável; outrossim, foi justamente isto que o impulsionou a escrever uma obra posterior desdizendo tudo que dissera antes (*Investigações Filosóficas*)⁹⁴. Da mesma forma, para Richard Rorty (2005), o primeiro Heidegger procurando não substancializar o Ser, vai adentrando numa perspectiva que acaba por determinar para o pensamento o que o primeiro Wittgenstein determina para a lógica; ora, sua jornada se distancia de vez do pragmatismo e, mais uma vez, postula que certamente há o impensável – o inefável para Wittgenstein – que Durand representa como imagem, poesia, mito...epifanias do Ser. Anteriormente, Kant, tão ou mais obcecado do que Wittgenstein busca os limites do pensamento até descobrir algo sublime! E neste ponto, parece que todos eles se revestem de uma tal delicadeza que Heidegger assume que existem palavras que se deve *evitar*; e outros pensadores afirmam que existem falsas questões que são irresolúveis por se tratar de labirintos de linguagem “perversos” (técnicas do invisível para Gilbert Durand). O mesmo ocorre com Émil Cioran. Este último clama pelo fim da filosofia e pela falta de necessidade de se escrever mais livros – como religioso, parece acreditar que tudo já foi dito e que o homem está imerso nessa busca pelo Nada. Porém, o que Cioran não percebe é que o

⁹⁴ *Philosophische Untersuchungen*, 1953.

homo queres possibilita o devido enfrentamento às suas angústias. O Nada que ele procura desvelar é a razão que o faz continuar apaixonado pela vida. É justamente esse ímpeto encantado pela busca que possibilita a construção de utopias, sem as quais não conseguiríamos viver (Morin, 2000a).

É a busca que responde ao desespero de viver (a ambiguidade entre o amor e a angústia pela vida). Foi o impensável que fomentou a busca de Heidegger, da mesma forma que o indizível moveu Wittgenstein. O inefável se mostra para que a busca nunca possa cessar, para que novos dédalos (técnicas do invisível) possam ser criados e, dessa forma, impingir sentidos (certezas, logocentrismos) à busca universal do Ser humano que, pensando como Camus, talvez seja fomentada por uma parte do homem que aspira ao Nada⁹⁵. Este ponto-limite de convergência que Wittgenstein chamou de “o inefável”, é a manifestação de uma atmosfera do ilimitado. É como se este ponto fosse o ponto de esvaziamento humano – daí pensar como Camus, de que há uma parte do homem que pede e fomenta este nada. A tarefa de Sísifo era absurdamente desnecessária, porém, foi ordem imputada pelos deuses – a pedra não o leva a lugar nenhum -, e para aqueles que discutem questões simbólicas à tarefa repetitiva de Sísifo, poderíamos questionar: “ *retirem então a pedra de Sísifo, o que haverá?*”.

Veremos por exemplo, como o filósofo Aniceto Molinaro continua nessa “lógica”. Ora, com o intuito de explicar o sentido da metafísica, afirma que a única forma de explicar o *logos* e, por conseguinte, a metafísica, seria realizar uma distinção entre *logos* e *mythos*. Para ele, este último é o conjunto da realidade delineado como imensidade não-mensurável e ilimitada, como mistura confusa, como magna indistinto, como desordem e indeterminação (2004). E é este ponto de indeterminação que possibilita ao homem vislumbrar um Nada que é angústia (Kierkegaard, 1968) e criação de possibilidades (Prigogine, 2002).

⁹⁵ Compreendo que: o mito, **também** expressão do Nada por sua indeterminação – este Nada na acepção de Sartre; expressão do Nada criador – na acepção de Bachelard; expressão do Nada que se angustia com as possibilidades – na acepção de Kierkegaard; e potência de criação do mundo, expressão do Ser por excelência – na acepção de Vicente Ferreira, a partir da compreensão de Ser para Heidegger; pulsão de todo homem que aspira ao Nada na acepção de Camus; e por isto tudo, subjacente a toda narrativa, a toda expressão humana, para Durand; **daí Fernando Pessoa afirmar de forma sintética: “o mito é um nada que é tudo”**. (grifo nosso).

2.1. Do Homo quaerens e a Relevante Irrelevância da Jornada

O terreno do incomunicável é o terreno do desconsolo, momento em que encontramos como única hipótese a solicitação de estarmos limitados a si mesmo. Ironicamente sufocados pela segurança e pela quietude do deserto que carregamos, dispensamos a vontade de expressar o inefável sobre as mais diversas expressões artísticas. Mas há um ponto específico, este em que desabamos sob a irrelevância e a concomitante necessidade de fazer algo, que expressamos com força maior a vontade de manter a jornada – ainda que nada que façamos fará o mundo girar ao contrário, é necessário fazer algo. Porque os mitos, preconizava Lévi-Strauss, são repetições circundadas por repetições. Esta infinita necessidade de retomar o irrelevante é a relevância de toda a vida – na beleza de uma tarefa de Sísifo ou, nas fatalidades e nos inevitáveis desfechos de Eurípedes, pulsa a graça desta vida e a luz risonha do continuar. No mito há sempre uma busca, ainda que ao fracasso, há sempre um ímpeto de continuar e repetir – cada um a seu modo – o velho fardo de viver para além desta repetição e, ao mesmo tempo, mergulhados na repetição. Esse paradoxo perpassou a obra inteira de Lévi-Strauss, que entretanto, por ter erigido método que se pressupunha tão sistemático, acabou por ter parte de seus encantadores *insights* escamoteados pelas excessivas críticas que sofrera.

Ainda que todos saibam da impossibilidade de finalizar suas tarefas, ainda conscientes da interminável condição que é lançar-se, continuam a fazê-lo. Para Campelo (2003), a falha na comunicação é o que nos impede e o que nos marca como seres humanos – é graças a falha, a falta de perfeição no que digo, que damos abertura para o perpetuar das palavras. Talvez, a estrutura que não nos possibilita sermos inteiramente interpretados lance-nos para longe; como dizia Niklas Luhmann (1993), comunicação gera mais comunicação. Esse momento de impossibilidade em se fazer ser entendido por completo é o momento de abertura que estimula o jogo da vida. Se radicalizarmos o pensamento de Campelo (2003) numa instância ainda mais elevada, ou seja, se direcionarmos sua reflexão aos epítomes máximos de nossos dilemas, veremos que a falha é o recurso a incompletude – é por estarmos incompletos que continuamos a jornada. Os mitos podem ser interpretados das mais diversas formas, ainda que tentassem edificá-lo sobre a metafísica de um rígido conceito, ele se esquivou sempre. Hoje, a tendência actual na Antropologia é trazê-lo para a esfera do diverso. O cristianismo se apresenta em sua

particularidade para cada um de nós; não apenas isso, todas as pequenas e grandes narrativas operam no coração de cada um de forma muito diferenciada. O mito não consegue ser exacto, assim como a linguagem que, para Campelo (idem), não deve ser. Com efeito, se assim o fosse, conheceria sua entropia – seu colapso vertiginoso pela gana desenfreada de perfeição. O logos, ao contrário do mythos, venera uma sólida certeza, o segundo, por sua vez, convida ao diverso, à incompletude, ao terreno do interminável – ainda que com a incerteza desta condição. No mito, encontramos o *Homo quaerens*, aquele que busca interminavelmente, aquele que, obcecado pela jornada, está disposto à irrelevante-relevante repetição que é o nascer e o morrer.

3. A Crença Como Prática do Excesso de Possíveis e o Instaurar de Uma Certeza no Sentido do Trágico

Álvaro Campelo (1997) dedicou-se sobremaneira a tecer as malhas que configuram a operacionalização da crença. Ou seja, compreender como a mesma se manifesta para além da imensidão de nossa subjectividade. Para tanto, escreveu um artigo em que demonstrou a historicidade do conceito de crença nas ciências humanas, demonstrando como a concepção sobre a mesma sofreu variações diversas, porém, permanecendo muito tempo como elemento que diz respeito unicamente à consciência – e neste caso, a uma consciência equivocada acerca da realidade. Dessa forma, concepções pautadas na ideia de crença como fruto das instâncias maiores da irracionalidade e da ingenuidade humana fizeram grande sucesso, tal como se as práticas religiosas primitivas fossem um composto de equívocos produzidos por uma interpretação pueril da realidade circundante (idem: 29). O que Campelo demonstra é que, tal pressuposição, ironicamente, parece esconder igualmente certa puerilidade. Isto porque, a crença, ao contrário do que aparentemente se pensa, não pode ser separada do acto. Claro que, após os golpes à metafísica e as concepções mais estreitas da linguagem, de pensadores como Wittgenstein, tornou-se mais claro perceber que certas dicotomias, como mente e corpo e pensamento e acto, não estão separadas como pressupunha a herança cartesiana.

Como vimos anteriormente, a pressuposição de que o conceito de mito é algo rígido, estanque, e que ora coopta justificações acerca da fundação das tradições ora tenha

como objectivo encobrir dilemas a nível inconsciente, não se constitui numa forma adequada de compreender sua operacionalização. O mito, sabemos, é pura abertura – é um terreno amorfo por excelência, pois, diferentemente do *logos*, não instaura uma Certeza, ao contrário, entrega-nos um jogo de possibilidades descomunal. Porém, para Campelo, o acto da crença não pode ser transposto apenas no âmbito de uma subjectividade expressa unicamente sob uma atmosfera imagética, ritualista ou iconográfica, mas também, sobre a lembrança de que a crença é um “acto”. Com efeito, Campelo recorre ao pragmatismo de Peirce e William James e declara:

“Sendo a crença hábito de acção, a crença concebe-se à luz dos fins e das funções que estão associadas aos nossos actos. Por outro lado, tendo em conta os seus efeitos sobre o comportamento, os predicados associados a um conceito adquirem um significado que se presta a uma análise em termos observacionais. A crença estaria ligada à acção, a um *modo de acção*, à instauração de um *hábito*, que poderia ser concebido como uma *regra de acção*, e daí observável (1997: 37) “.

No intuito de perceber os aspectos que fazem da crença um acção, e não somente uma marca que impinge suas representações ao cogito, Campelo analisa um caso específico: as diversas interpretações e práticas que recorrem do Sr. Manuel da Carlota, um agricultor católico de 88 anos e “zelador de alminhas”. Quando questionado acerca do purgatório e as razões que fazem com que as almas sejam encaminhadas para o mesmo, responde apenas que “as almas vão para o purgatório porque têm pecados”. Entretanto, ao se deparar com inúmeras incongruências litúrgicas, como por exemplo, a falta de coerência que surge quando os sacerdotes, também pecadores, realizam a “purificação” dessas almas, o Sr. Manuel retira do próprio discurso religioso uma resposta. Na verdade, a medida que os paradoxos crescem, a complexidade das respostas do agricultor se intensificam: Na verdade, percebemos não haver limites de possibilidades para retirar daquele conjunto de crença uma gama de certezas bastantes particulares: Certezas que saem de um terreno amorfo sempre convidativo à uma rica colheita. O que fica claro no pensamento de Campelo, é que o objectivo da crença é abrir a possibilidade de práticas diversas, e não retirar da mesma uma verdade que seja absoluta:

“o enunciado da crença assume uma dimensão performativa, pois ele não tem por fim afirmar a veracidade ou falsidade de um conteúdo, mas indica e apela a uma acção. Interpretando a própria visão do mundo, o discurso da crença envolve o sujeito de acção. Ele, acto de crença como enunciação, é um acto transformador, poético (no sentido de *poiein* – criar), porque inaugura uma relação com o real, sempre inacessível, mas, também por isso, sempre aberto a novas possibilidades, a `novos jogos`. Se a crença, como diria Bain, é a

base sobre a qual um homem está disposto a agir, qualquer tipo de crença, mas muito mais a crença religiosa, está na base do pensamento e do *saber*, e o pensamento não tem outro fim senão produzir a crença, pois 'o pensamento em actividade não tem outro fim senão o do repouso do pensamento'. Estranho paradoxo este, o da actividade do pensar supor o repouso do mesmo! A estabilidade deste repouso não é senão aparente (idem: 40) “.

Mas diante de um terreno onde impera excessiva possibilidade de interpretação e acto, de pensamento e prática, o sujeito escolherá seu próprio caminho sob o sentido do trágico. Diante deste entrelaço de signos causados pela constelação de imagens que é qualquer narrativa, cada um seguirá um caminho, instaurará uma certeza para si. Porém, pensando na preocupação de Campelo, em demonstrar a faceta mais pragmática dos dispositivos discursivos e religiosos da crença, acabamos por perceber uma face bastante prática do “impulso mítico” a partir do *Homo quaerens*. Ora, tal como dito anteriormente, imersos na excessiva bifurcação, o sujeito escolhe um caminho seguro para si e para aqueles que ama, seu Projecto, aponta para uma direcção em que o sentido do trágico trará a força que entrelaça homem e mundo. Isto porque, retirar uma certeza que justifique nossa jornada é uma forma prática de ir de encontro à angústia pelo devir. Assim, o Sr. Manuel retira das histórias que escuta nos sermões da igreja os direccionamentos que lhe dá força para organizar a realidade.

Para entendermos melhor este ponto específico, faz-se necessário reconstruir a forma como o pensamento ocidental abordou o problema da relação do homem com o devir. Isto porque, tal como apontado no exemplo de Campelo, o retirar de certezas do terreno amorfo do mito é algo natural que, devido à nefasta relação da modernidade com os aspectos do devir, tornou-se terreno de raras discussões. Para tanto, é mister lembrar da renovação epistemológica da física proposta por Prigogine, onde o mesmo acaba por realizar uma crítica aos fundamentos da reversibilidade – dogma científico que custou a ser questionado. A crise da física e da ciência contemporânea minou os fundamentos – que se julgavam definitivos – da lógica clássica⁹⁶. Para Prigogine, a física clássica estava imersa na perspectiva de descrever uma natureza determinista e reversível. Assim, os fenómenos vislumbrados eram aqueles que, de forma aparente, pareciam se repetir. Porém, ao pensarmos o caos, estaríamos obrigados a generalizar a noção de natureza e introduzir dois conceitos para compreensão desse novo universo de incertezas: *probabilidade e irreversibilidade* (2002:11). A irreversibilidade diz respeito

⁹⁶ “O que estava escrito em caracteres matemáticos não era a natureza, mas...a estrutura matemática da natureza” (SÁBATO, 1991:43).

a apreciação de eventos que, pela sua singularidade, parecem irrelevantes. Entretanto, o irreversível esconde uma nova forma de enxergar as estruturas de repetição dos fenômenos, porque, tal como afirma Sousa, a metamorfose se consiste no mesmo que é diferente, e no diferente que é o mesmo. Com efeito, afirmações sobre a eterna repetição de todas as coisas recaem nas mais caras apreciações niilistas. Assim, quando se pensa no mesmo, faz-se em termos eclesiásticos: Nada de novo debaixo do sol! Contudo, ao nos debruçarmos sobre a irreversibilidade, compreendemos uma instância escamoteada pelos mais diversos discursos: O sistema, que é sempre o mesmo, necessita de rupturas para reforçar sua vitalidade, caso não o faça, conhecerá a entropia. Sendo assim, a ruptura é o que se espera e, ao mesmo tempo, não se espera, é o aquilo que se repete e, ainda assim, consegue permanecer no ramo do imprevisível. Esta discussão específica acerca das rupturas necessárias à manutenção do sistema, propiciam um olhar mais enriquecedor sobre os actos heróicos – principalmente aqueles que dialogam com o sentido trágico da existência. Afinal, o trágico, tão bem explicitado nas peças de Eurípedes, são a manifestação poética da irreversibilidade – de uma ruptura necessária que, embora se espere, é imprevisível.

O que os mitos nos dizem sobre a incerteza quotidiana? De fato, nos deparamos constantemente com diversos ramos – bifurcações que levam a eventos distintos e não previsíveis (idem); porém, como os heróis das narrativas dialogam com essas bifurcações que, uma vez seguidas, são irreversíveis? Como os heróis, imersos no mundo do mito, repassados para nós no discurso do fantástico, realizam o devido enfrentamento com um mundo incerto e não-previsível? Para Nietzsche (2003), esse racionalismo já havia minado, desde Sócrates, as concepções mítico-originárias dos povos gregos. Assim, ele se volta para a historicidade do conceito de tragédia, na Grécia Antiga, para compreender a dinâmica da mesma. Pois, como indica Hesse, a tragédia é, na contemporaneidade, compreendida unicamente como “desgraça”. Nietzsche acreditava que a tragédia era identificada na Grécia Antiga como sinónimo de sobreabundância de existência. E, ao contrário de Kierkegaard (1968), que vê a angústia como a não-superação de um mundo de possibilidades, Nietzsche vê uma vontade de superação justamente pela abundância existencial. O espírito grego da tragédia seria traduzido para Nietzsche a partir da dialogia entre Apolo e Dionísio. O primeiro é o princípio de individuação, é o princípio de luz que faz surgir o mundo, a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza,

submete-as a uma regra. Apolo impõe ao devir uma lei, uma medida. O segundo é o deus do caos, da desordem, da fúria sexual e do fluxo de vida - é o deus da fecundidade da terra e da noite criadora do som, é o deus da música, da arte não palpável.

Porém, houve um esquecimento da pulsão dionisíaca, em detrimento da suposta serenidade de Apolo. O mesmo que houve, de acordo com Prigogine, na física clássica. O caos, a desordem, a irreversibilidade, foram esquecidas nos tempos modernos. O ímpeto de ver as certezas obliterou a presença dos acasos. Essa concepção erigiu a construção de um mundo observado como: absurdo. Isto fica claro no discurso existencialista, principalmente de autores como Camus e Sartre.

Há uma expressão contundente utilizada por Camus para explicar o que ele chamava de Revolta Metafísica: **o silêncio irracional do mundo**. Camus parece gostar de Melville porque seus personagens são surpreendidos por uma absurda falta de respostas em relação às injustiças que sofrem. Como já vimos, Billy Budd talvez seja o maior exemplo. Mas toda a narrativa de Moby Dick é igualmente pautada nesse elemento que irrompe em nosso cotidiano...**Um silêncio desagradável** que nos deixa sem respostas. A este silêncio irracional, a tragédia tónica vem como resposta. Assim, observamos nos mitos a tensão entre *Apolo* e *Dionísio*, entre *Irreversibilidade* e *Probabilidade*. Se, nos encontramos imersos num mundo onde tudo é possível, tudo é provável, o enfrentamento se dá a partir do ímpeto da *irreversibilidade*. Como bem indicou Hesse, num mundo incerto, a obstinação diante de um caminho é a melhor forma de dialogar com o *caos* – que foi visto com maus olhos por um imaginário edificado sob o espírito do racionalismo.

Assim, estava o homem se vendo como condenado a ser livre, não encontrando rédeas e isto o angustiou (Bruckner, 2002). Propunham-se limites e não conseguiam pô-los em prática⁹⁷. Isso porque havia o que Kierkegaard chamou de uma *antipatia simpatizante e simpatia antipatizante* em relação a essa angústia do homem, por se encontrar no mundo como pura possibilidade: “a angústia é a realidade da liberdade como puro possível” (Kierkegaard, 1968: 45). Mas, no momento em que nos deparamos num

⁹⁷ Isto fica claro numa fala de Dostoiévski: “E por que nos agitamos? Que buscamos? Que queremos? Nem nós temos idéia, e se nossos ambiciosos pedidos fossem atendidos, seria pior para nós. Tentai, por exemplo, dar a qualquer de nós um pouco mais de independência, desamarramos as mãos, ampliar nosso raio de ação, acabar com a tutela...Pois bem, **asseguro-vos que imediatamente pediríamos para ficar de novo sob tutela**” (2005:143, grifo nosso).

mundo sem respostas, sem freios para as fatalidades, a ironia do universo se desvela: lançado ao acaso e inacabado até minha finitude, deparo-me com uma fatalidade para a qual não há possibilidade de esquivar – é a irreversibilidade do tempo descrita por Prigogine.

Ao retirar de uma narrativa uma certeza específica, estamos operando no intuito de delimitar as excessivas possibilidades a partir do instaurar de uma certeza. O ímpeto do trágico dionisíaco, àquele que clama por dizer sim à vida seja lá o que a vida quiser, se manifesta no seio do impulso mítico. A tragédia tónica nasce nessa relação de se **delimitar o possível num universo absurdamente possível – que é, enfim, o universo do *mythos***. A relação indicada por Prigogine entre probabilidade e irreversibilidade. **Assim foi porque assim é minha jornada**: “o final feliz do conto de fadas, do mito e da divina comédia do espírito deve ser lido, não como uma contradição, mas como transcendência da tragédia universal do homem” (Campbell, 2003:34).

4. Metamorfoses e Transgressões

Como dito anteriormente, Sousa acredita que a instância da metamorfose, uma das constituidoras fundamentais do impulso mítico, funciona a partir de um reiniciar sempre transformador. Ou seja, a jornada sempre se reinicia, permanece seu fundamento ontológico, entretanto, o caminho sempre se altera (19984:69). Assim, o *Homo quaerens*, aquele que só é enquanto jornada de existir, está sempre a refazer o mesmo – numa transformação que é sempre ruptura. O herói, para que possa empreender seu caminho, fatalmente irá de encontro a alguma norma estabelecida. Certamente, uma jornada não se caracteriza como tal sem uma diacronia que lhe seja evidente, afinal, caso a mesma não se encontre, estaremos diante do tédio: fenómeno que, para Cioran, caracterizaria a mais singular experiência do tempo. Sem a ruptura, permanecesse no terreno da sincronia. Mito e música, como bem diria Lévi-Strauss, têm como estrutura a relação concomitante entre diacronia e sincronia. As facetas do tempo surgem a sufocar, a experiência do vazio e a falta de confronto com o Nada – este Nada que se ama e que se odeia na mesma proporção – desvela uma experiência a qual o homem deseja sempre se esquivar. Antes um devir onde impere o acaso, à total falta de contacto com o mesmo. Assim, a jornada implica, necessariamente, uma ruptura que lhe é característica.

A experiência de um tempo estancado, onde os dias sucedem-se na angústia do tédio, é das experiências mais abordadas na obra de Cioran. Para ele, foi essa percepção que lhe levou à escrita da maior parte de suas obras. O tédio não é sensação de estar perdendo tempo, pelo contrário, é a sensação de estar com o insustentável peso do tempo em mãos. Mais uma vez, o pensamento de Cioran corresponde ao paradoxo entre o desejo pelo devir e a total esquiva do mesmo, entretanto, a ruptura surge como “aparente” antídoto a solucionar esta questão, afinal, com a transgressão do herói, impinge-se fatalmente as marcas da metamorfose. Dessa forma, não apenas nos mitos que veremos a seguir, como também em grande parte da mitologia grega, encontramos o herói a realizar, necessariamente, uma transgressão à suposta “ordem” das coisas. Evidentemente, há momentos mais subtis desse acto e momentos menos subtis. Assim, nas tragédias de Eurípedes a transgressão se apresenta emblemática, vem configurada como momento que, evidentemente, mais se espera. No caso de Medéia, a personagem não apenas promove a transgressão como, ao decorrer do texto, abusa do uso da mesma. Por outro lado, nas tragédias de Aristófanes encontramos a mesma apresentada de forma mais subtil, porém e, de qualquer forma, o gesto de transgressão do herói está sempre presente.

Dessa forma, ainda que Jean-Pierre Vernant afirme que a tragédia grega deve ser compreendida a partir de um contexto muito particular, no qual o próprio "acto" não toma como principio o sentido de "sujeito" que conhecemos⁹⁸, toda grande "narrativa" é

⁹⁸ À guisa de ressaltar a importância da reconstrução dos aspectos sociais para o estabelecimento de uma “psicologia do homem grego”, Vernant demonstra que o conceito de “vontade”, tão fortemente marcado pela Filosofia Ocidental a partir da premissa do cogito cartesiano, não pode ser encontrado da mesma forma no universo mítico da Grécia Antiga. Para Vernant, a leitura destes textos sob o horizonte da actual compreensão sobre o conceito de verdade pode se desvelar o entrave para o entendimento das “tragédias” gregas: “*Ainsi, point d’action sans un agent individualisé qui en soit le centre et la source; point d’agent sans un pouvoir rattachant l’acte au sujet qui l’a décidé et qui en assume du même coup la pleine responsabilité. Ces affirmations nous sont devenues si naturelles qu’elles ne nous semblent plus faire problème. Nous sommes portés à croire que l’homme se décide et agit ‘volontairement’ comme celle de la Grèce achaique et classique, ne comporte dans sa langue aucun mot qui corresponde à notre terme de volonté, nous n’hésitons quère à doter les hommes de ce temps, comme malgré eux, de cette fonction volontaire qu’ils n’ont cependant pas nommée*” (1982: 44). Certamente, é evidente a existência de um campo de alteridade que deve ser delineado, contudo e, mais uma vez, certos movimentos de compreensão tendo em vista os melindres da alteridade podem construir abismos imensos e intransponíveis. Da mesma forma como falamos acerca da compreensão dos mitos no mundo ocidental, a qual pressupunha um corte entre a “realidade” e “imaginação” sempre subjacente à toda crítica, torna-se difícil estabelecer rupturas conceptuais tão grandes. Ademais, parece-nos impossível buscar a “plena autenticidade” das significações textuais gregas, tal como indicava o autor: “*Mais ce texte ne peut-être pleinement compris que compte tenu d’un contexte. C’est en fonction de ce contexte que la communication s’établit entre l’auteur et son public du Ve siècle, et que l’œuvre peut retrouver, pour le lecteur d’aujourd’hui, sa pleine authenticité et tout son poids de significations*” (idem:22, grifo nosso).

comovida por um acto transgressor – acto que arremessa o sujeito para uma instância excessivamente solitária a qual veremos adiante. Ora, quando falamos de “grandes narrativas” não nos referimos apenas àquelas elencadas nos ramos de uma mitografia, outrossim, quaisquer histórias que compõem o arcabouço das referências narrativas em geral, seja da literatura, do conto, da biografia e etc. Portanto, Medeia mata os filhos à proporção que Raskólnikov mata as senhoras à machadada. Certamente e, sem exageros, não há nenhum momento na obra de Eurípedes em que não possamos desvelar uma transgressão – mesmo em Hipólito, a narrativa inicia-se a partir da investida proibida de Fedra ao mesmo. E, mesmo nas "comédias" de Aristófanes, no caso do mundo grego, e, nas comédias latinas, no caso de Menandro, a irrupção do acto transgressor é uma constante. Ou seja, a "viagem" da Argos parte de um princípio transgressor - aqui, estamos também a nos referir a Apolodro de Alexandria (1998)⁹⁹. A questão fulcral aqui é perceber qual é a finalidade deste gesto.

Nada mais exemplar para compreensão da importância da transgressão do que a releitura recente da palavra grega, **Mēnis**, levada a cabo pelo historiador Leonard Muellner (1996). Em sua obra *The Anger of Achilles*, Muellner deixa a ver que a Odisseia tem como principal objectivo a transmissão de um género particular de indignação expressa na revolta de Aquiles. Na verdade e, para Muellner, no altar da trama, destilado de todos os pormenores da trama, Aquiles transforma-se na própria “ira” encarnada: “*There is a moment in Achille`s aristeía in which he himself is likened to divene Mēnis – that is, not to a divinity with Mēnis but to the Mēnis itself – unleashed upon a blazing city*” (*idem: 48*). À guisa de uma postura pós-estruturalista, Muellner mergulha no universo grego no intuito de reconstruir o contexto cultural adequado para captar a força de um sentimento a sustentar a epopeia de Homero. Pouco a pouco, desmembra os inúmeros momentos em que a épica não é se não guiada pelo fio conduto de uma indignação metafísica – uma revolta com a ordem das coisas; com o cosmos:

“Acts that impose Mēnis are, as I have argued, violations of Basic prohibitions, and reluctance to speak of unspeakable acts needs no justification which is not to deny that in appropriate circumstances, full disclosure of such acts can have admonitory value” (*idem:48*).

⁹⁹ Utilizamos a tradução portuguesa da editora Europa-América.

Certamente, o helenista Walter Burkert (2001) já havia apontado a importância de perceber que em toda narrativa mítica existe um elemento transgressor. Entretanto, Muellner vai adiante ao universalizar tal sentimento como uma pedra fundante da epopeia grega. Com efeito e, neste caso, interessa-lhe apenas perceber os meandros em que isto se desvela na cultura grega. Ora, mas e, afinal, em que consiste este gesto transgressor e qual sua finalidade? Porque e, em suma, a transgressão é a própria condição da continuidade. Para além de identificar os factos num corpo textual, a própria pregnância cognitiva que utilizamos para associar os fenómenos e ornamentá-los de forma “diacrónica”, exige a manifestação da ruptura. Isto suscita-nos a importância de pensar a própria concepção da “caminhada” – a qual utilizaremos o termo “divagar” e, ou, “perambular”. A princípio e, diante do infinito, não podemos edificar nenhuma conclusão última. A percepção desta condição, impulsiona a duas atitudes existenciais diversas: primeiro, a busca pela vontade de “sistema”, ou seja, a busca por uma verdade universal e atemporal – aqui, poderíamos situar as correntes metafísicas maiores. Segundo, uma atitude profundamente niilista a recusar qualquer tipo de conclusão – atitude esta muito bem expressa no personagem de Turgueniev do romance Pais & Filhos. Mas e, ao mesmo tempo, a realidade da “divagação”¹⁰⁰ continua

¹⁰⁰ Para uma “teoria da divagação”, é necessário expor o problema de forma pormenorizada. Ante uma sentença definitiva e, ou, a impossibilidade de afirmar verdades últimas, nos deparamos com a gratuidade de todo gesto como única possibilidade. Porém, se essa singela gratuidade é tudo que temos, necessariamente, ela só pode ser compreendida como nosso bem mais precioso. Ou seja, se perambular e divagar é o que nos resta, essa condição é nossa instância humana fundamental. Este problema se torna deveras evidente no livro de Eclesiastes. No texto, O Pregador (ou Salomão) inicia a declarar: “Vaidade de vaidade, diz o Pregador; vaidade de vaidade, tudo é vaidade” (Eclesiastes 1:1), e, logo em seguida, insiste: “Que proveito tem o homem de todo o seu trabalho, com que se fadiga debaixo do sol?”. Em seguida, há todo um cortejo a desdenhar tudo que se pode realizar “debaixo do sol”, entretanto, próximo ao fim do livro, justamente no Capítulo 9, há um momento de revelação onde o Pregador afirma: “*Para aquele que está na companhia dos vivos, há esperança; porque mais vale um cão vivo do que um leão morto. Pois os vivos sabem que não de morrer; mas os mortos não sabem coisa alguma, nem tão pouco têm daí em diante recompensa, porque a sua memória fica entregue ao esquecimento. Tanto o seu amor como o seu ódio, e a sua inveja, pereceram; nem têm eles daí em diante parte para sempre em coisa alguma que se faz debaixo do sol. Vai, come o teu pão com alegria, e bebe o teu vinho com coração contente; pois há muito que Deus se agrada das tuas obras. Sejam sempre brancos os teus vestidos, e não falte óleo sobre a tua cabeça. Goza a vida com a mulher que amas, todos os dias da tua vida vã que ele te deu debaixo do sol, por todos os dias da tua vaidade. Pois essa é a tua porção na vida e no teu trabalho com que te afadigas debaixo do sol*” (Eclesiastes, 9:1-11). Ou seja, o Pregador reconhece que é no irrelevante que está a graça; mas este mecanismo só funciona sob o fio de sua negação. Mesmo porque, se o irrelevante se transforma em algo relevante, deixa de ser irrelevante e, sendo assim, mergulha no regime do que se pode determinar. Se as coisas pudessem de facto ser tomadas a sério, seríamos convidados a estancar a busca – é justamente na tolice de todo fundamento que encontramos terreno fértil para exercitar nossos caprichos. Devemos agradecer aos céus pela gratuidade e irrelevância de nossos projectos! Se eles fossem “romper” e trazer reais “mudanças” na realidade do mundo, começaríamos a percorrer o caminho linear que pretende atingir um objectivo específico e estancar. Graças ao Pai podemos entregar nossa vida ao acaso – graças à relevante irrelevância de todas as coisas podemos nos divertir a divagar; mesmo sobre a vaidade, como tão bem o fez Matias Aires.

manifesta, ou seja, é preciso continuar a caminhar de qualquer maneira. Michel de Montaigne há muito já identificou esses dois géneros de posicionamento. E outros, como Luciano de Samosáta e o próprio Salomão no livro de Eclesiastes, reconheciam a impossibilidade de conclusões últimas mas e, ao mesmo tempo, não cometia o “pecado” do niilismo ou da edificação de sistemas últimos. Dessa forma, Salomão insiste na inutilidade de todo trabalho para, no final, se redimir e afirmar: “trabalhem assim mesmo”. Da mesma forma e, ainda assim, Luciano continuava a escrever e declarar: “sei que estou aqui a divagar”. Com efeito, queremos aqui demonstrar que a ruptura é um gesto gratuito e irreparável – factualmente estará presente. Nossa intenção em apresentar o *Homo Quaerens* é tentar agregar esse conjunto de condições que acaba excessivamente manifesto nos mitos. Mais tarde, como veremos no trabalho de campo, não há algum momento em que a transgressão não se manifeste nas narrativas analisadas.

Dessa forma, quando não há transgressão nas grandes narrativas literárias a ocorrer dentro do próprio texto, as mesmas ocorrem fora do texto, num momento de apoteose no qual autor e obra se misturam. Para isso, podemos dar dois nobres exemplos: James Joyce e Samuel Beckett. Urge perceber que a desconstrução de uma narrativa linear, no qual as conclusões parecem nada importar, é a própria manifestação da transgressão. Na peça *Waiting for Godot*¹⁰¹ e mesmo na trilogia de Beckett¹⁰², o acto de transgredir incide no próprio acto de nada fazer – um gesto absurdamente contrário ao que vinha sendo produzido na literatura anterior de Stendhal, por exemplo, onde em *Le Rouge et le Noir*¹⁰³ os personagens estão sempre imersos em tentativas de dismantelar a ordem social a qual são subjugados a partir de uma série de atitudes “inesperadas”. O mesmo podemos dizer de Flaubert ao escrever *Salammbô*¹⁰⁴ – no qual a transgressão é, acima de tudo, o imiscuir história e mitologia. Com efeito, o sentido de uma diacronia só se abre num momento de ruptura a suscitar uma espécie de “descontinuidade da continuidade” – ou, nas palavras de Ilya Prigogine, uma espécie de irreversibilidade a

¹⁰¹ Peça de Beckett publicada originalmente em 1953.

¹⁰² Estamos a nos referir às obras: *Molloy*, publicada em 1951; *Malone Dies*, publicada no mesmo ano; e *The Unnamable*, publicada em 1953.

¹⁰³ Publicado originalmente em 1830.

¹⁰⁴ Publicado originamente em 1862.

suscitar novos caminhos e, por conseguinte, possibilidade de reversibilidade na diferença.

Aqui, é necessário retomar toda uma discussão acerca da importância da desordem na criação de novas bifurcações. A Alice, personagem Lewis Carroll, não interessa saber para onde o caminho observado a vai levar, porém e, ainda assim, ela questiona o gato. Urge perceber que, para observar a importância da transgressão em qualquer instância do que “se conta”, não precisamos utilizar apenas “grandes narrativas” ou grandes produções literárias. Isto porque, para além de Homero e Joyce, o arcabouço de pequenos cantos infantis já nos permite observar a presença do gesto transgressor. Assim, se observamos as *Fábulas* de Esopo, por exemplo, encontramos sempre a presença de uma interdição ora a ser desmontada ora a ser reforçada. Isto porque, quando a própria narrativa não contém em sua diacronia um gesto transgressor, a moral da mesma e sua respectiva contextualização são fundadas por uma reflexão acerca do mesmo. Daremos dois exemplos do que ocorre nas fábulas de Esopo. Primeiro, o acto contido na paisagem da narrativa:

“Um cabreiro reconduzia as cabras para o redil. Uma delas, porém, deixou-se ficar para trás, pastando qualquer coisa saborosa. Então o pastor atirou-lhe uma pedra, mas com tanta pontaria, que lhe quebrou um corno. Depois suplicou à cabra que não contasse o caso ao senhor. Ela, porém, disse: “Mesmo que eu me cale, como poderei ocultar o sucedido? Realmente está à vista de toda a gente o meu corno quebrado”. A história mostra que, quando o crime é evidente, não é possível escondê-lo” (2001:144).

Neste caso, o desvio à norma incide sob a pedra arremessada pelo pastor. Porém, na maior parte das fábulas, a própria motivação para as mesmas está inserida no universo do interdito, tal como veremos abaixo:

“Um ferreiro tinha um cachorrinho. Enquanto trabalhava na forja, o cão dormia, mas, quando o ferreiro estava a comer, o cão ia para junto dele. Então, atirou-lhe um osso, dizendo: “Ó miserável dorminhoco! Quando eu bato na bigorna, tu dormes, mas, quando remexo os dentes, acordas logo”. A fábula critica os dorminhocos e preguiçosos, que vivem do trabalho dos outros”. (2001:188).

Em ambos os exemplos, o “proprietário” do animal repreende o mesmo de alguma forma. No primeiro caso, repreende de forma transgressora; no segundo, repreende a reforçar a importância de não transgredir o funcionamento social sob a égide da recusa ao trabalho. Quando não é a narrativa, é a própria transgressão, ora apontando os problemas de quebrar o tabu, ora apontando a importância de fazê-lo, que operam como força motriz para seu estabelecimento. Interdições essas que, para Lévi-Strauss, é

expressa paradigmaticamente a partir da proibição do incesto e na premissa de que todo mito tem como “função” resolver contradições sociais irresolúveis a nível inconsciente. Porém e, neste trabalho, importa observar estas interdições e rupturas num sentido ontológico e fundante. Esse gesto transgressor também possui um significado importante: resignificar a “gnosis”. Ou seja, fazer brotar, a partir da própria cultura discutida, soluções a partir de descontinuidades – provocar o repensar das próprias tradições (ainda que por meio de uma instância subterrânea)¹⁰⁵. Mais adiante, veremos como a “gnosis” actual no imaginário no intuito de suscitar escapadelas aos problemas reais encontrados.

Mas e, acima de tudo, a transgressão arremessa o sujeito-personagem num eixo em que, necessariamente, estará sozinho. Isto porque, ainda que acompanhado, como fora Jesus no percurso da crucificação “auxiliado” por Simião Sirineu, o sujeito estará a partilhar sua própria jornada tão-somente com a narrativa – arremessado num diálogo com um universo mítico deveras particular. Na verdade, após a transgressão, um sentimento de solidão apodera-se daquele que a pratica. Para tanto, podemos situar dois exemplos emblemáticos: primeiro, o clamor de Jesus ao sentir-se desamparado; segundo, as súplicas encontradas nas Geórgicas de Virgílio – o qual exalta a vida no campo assim como o “labor” quase militar de sua prática. Portanto, no evangelho de Mateus, encontramos: *“E perto da hora nona exclamou Jesus em alta voz, dizendo: Eli, Eli, lamá sabactâni; isto é, Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”* (27, 46). Da mesma forma, encontramos no evangelho de Marcos: *“E, à hora nona, Jesus exclamou com grande voz, dizendo: Eloí, Eloí, lamá sabactâni? que, traduzido, é: Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”* (15, 24). Ora, ambas as passagens referem-se ao impossível consolo desejado e o reconhecimento de um deserto como único possível. É interessante perceber a recorrência desse sentimento em demais passagens da Bíblia. No livro de Jonas, após desobedecer os mandos de Deus, Jonas se vê sozinho no ventre da baleia e nas profundezas do oceano. Imerso nesta condição de desamparo “pós transgressão”, Jonas inicia uma oração de arrependimento a discorrer nos seguintes termos: *“Na minha angústia clamei ao SENHOR, e ele me respondeu; do ventre do inferno gritei, e tu ouviste a minha voz”* (2, 2). Um exemplo muito similar às passagens acima explicitadas e, ainda mais próximo da angústia de Jonas, pode ser encontrado fora

¹⁰⁵ A discussão relativa entre a transgressão e o repensar da própria tradição e do universo mítico será retomada ao final do trabalho.

deste universo judaico-cristão. Assim, vemos no poema nas *Geórgicas* de Virgílio o mesmo sentimento de solidão o qual recorreremos e desafiamos, na mesma proporção, às divindades:

“Cirene, ó minha mãe, tu que te abrigas no fundo deste abismo, que te fez levar-me a que nascesse da famosa raça ilustre dos deuses, se é verdade que, como dizes, é meu pai Apolo, o deus que tem um santuário em Timbra, para que tu terás me dado à vida se foi o meu destino desgraçado? **Será que já não tens amor por mim? Porque me fazes tu esperar céu?**” (grifo nosso).

Neste sentido, o mito, como indica Vicente Ferreira, opera como “regime” de fascinação existencial num âmbito deveras pessoal – ainda que esteticamente filtrado pela cultura em que se manifesta. Ou seja, não podemos falar de cristianismo sem pensar em cristianismos – sem pensar que, tal como Cristo, passaremos pelo mesmo percurso a partir de sabores e dissabores excessivamente particulares. *Daí falar de uma constante “partilha” do mito com o deserto que nos espera no acto de transgredir.* Na imensidão de um entremeio permeado pelo receio, os “grandes motivos” estão a nos olhar na mesma proporção que duvidamos de sua presença e clamamos pela mesma.

5. Homo quaerens, Transgressão e Partilha

A busca não é ileso, carrega a cicatriz da transgressão e a necessidade da partilha. Os deuses nos acompanham, fascinam nossos percursos e manifestam sua adesão ao Projecto de entrelaçamento entre homem e mundo. No trabalho de campo realizado, esses elementos estão sempre presentes de forma bastante prática: Todas as histórias carregam a marca de uma contestação onde, necessariamente, o sujeito se vê sozinho. Ao mesmo tempo, encontramos a recorrência afectuosa aos emblemas imaginários das narrativas que por lá circundam – se não as narrativas em si, ao menos sua pulsão mítica a reverberar na cultura. Dessa forma, nosso interesse maior é localizar este elementos na cultura, retirar do plano da abstracção e imergir nas vivências recolhidas no trabalho etnográfico. Quanto a isto, urge lembrar as palavras de Luigi Pareyson (2000) ao se posicionar sobre o Deus dos filósofos – a experiência religiosa não é a divagação

interminável dos dilemas metafísicos, outrossim, a experiência vivificante dos dilemas e angústias reais¹⁰⁶.

Pareyson aponta que a mitologia, elemento cultural por excelência, diz muito mais que estéreis discussões acerca do infinito e dos limites do pensamento. As mitologias, escondem uma relação de proximidade com a verdade e com o real, fala de nossas dores, uma manifestação cultural absurdamente humana – toca nos nossos mais caros sentimentos. É dessa forma, que Pareyson aponta a impossibilidade de compreender certas passagens bíblicas apenas em seus aspectos filosóficos. Para tanto, acreditamos nós que só o debruçar sobre as experiências vividas podem nos fazer perceber o que dizia Pareyson. Ironicamente, a forma como o mito foi tratado por grande parte da Antropologia Cultural acabou por levá-lo a uma análise bastante filosófica – no sentido de se ater fortemente aos aspectos estruturais e, conseqüentemente, racionais, ou, se quisermos ser mais específico: racionalista. Evidentemente, as mitologias falam de relações viscerais entre homem e mundo, e sendo assim, não podem ser percebidas apenas pela frieza do cálculo. Impossível desvincular as histórias das experiências, extremamente pessoais, dos sujeitos que as vivenciam¹⁰⁷. Neste ponto específico, Maurice Lendhardt alertava para algo importante: A intrínseca relação entre mito e pessoa e, conseqüentemente, a intrínseca relação entre mito e experiência. Infelizmente, a obra de Lendhardt e Pareyson são pouco estudadas para compreensão dos mitos, entretanto, esses dois nomes, da Antropologia e da Filosofia, dedicaram-se a isto mais do que tudo. Para nós, a dança dessas três temáticas: Homo quaerens, transgressão e

¹⁰⁶ “*Le problème de l'expérience religieuse n'est pas le problème métaphysique de Dieu, comme le suppose pourtant celui qui se demande encore si Dieu doit ou ne doit pas être conçu comme substance ou comme cause ou comme quoi que ce soit d'autre. Ce Dieu là, si l'on veut, c'est le "Dieu des philosophes" auquel pourra — ou plutôt a pu — s'intéresser la philosophie, mais qui ne concerne certainement pas la religion. Le Dieu de la religion est autre chose: c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu vivant et vivifiant, un Dieu que l'on tutoie et que l'on prie, un Dieu à qui l'on dit avec anxiété misere mei, et avec désespoir ne sileas [ne reste pas silencieux], à qui l'on s'adresse en demandant avec angoisse quare me repulisti? [pourquoi me repousses-tu?], et suppliant avec crainte et tremblement ne avertas faciem tuam a me [ne détourne pas ton visage de moi], auquel on s'en remet à notre heure dernière en s'écriant: in manus tuas commendo spiritum meum [dans tes mains, je remets mon esprit], et en implorant, in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum [J'espère en toi, Seigneur, ne m'abandonne pas dans l'éternité]*” (1998:43).

¹⁰⁷ Algo já apontado por James Frazer ao se debruçar sobre o folclore no antigo testamento: “*No podemos jamás comprender las ideas de la gente si no tenemos en cuenta el vivo colorido que les prestan el sentimiento y la emoción; y mucho menos podemos divorciar las ideas y los sentimientos cuando nos movemos en la esfera de lo religioso. No existen barreras infranqueables entre nos conceptos de la razón, las sensaciones de los sentidos y los sentimientos del alma; con facilidad se mezclan y funden unos com otros al influjo de la emoción...Apenas se há intentato aún llevar a cabo el estudio de las bases emocionales del folklore*” (565: 1981)

partilha, permite-nos não fugir a herança do pensamento dos principais nomes acima citados: Ferreira da Silva, Sousa, Leendhardt, Pareyson, Campelo, dentre outros que levaram o conceito de mito aos limites máximos de relação íntima com o homem. Seja a partir do regime de fascinação, no caso de Ferreira da Silva, seja a partir do Projecto, no caso de Sousa, ou mesmo a partir da relação entre mito e pessoa, no caso de Leendhardt, ou ainda a partir da relação do mito com aspecto visceral de nós mesmos expressos na cultura, no caso de Pareyson, ou mesmo na instância de seu status de abertura primordial à prática, no caso de Campelo. A relação entre essas três temáticas específicas sustentam a importância de perceber os contributos de uma herança epistemológica esquecida a qual este trabalho tem interesse em demonstrar. Espera-se que, ao iniciar a feliz reunião desse cortejo de autores, inicie-se também o revisar de suas contribuições para o estudo do conceito de mito a partir de legados outros àqueles já tão alardeadas pela Antropologia. Sendo assim, não temos a intenção de trazer as temáticas como conceitos rígidos, mas sim, propor o estímulo desta revisão.

Entretanto, concluímos que o mito é a manifestação por excelência do “impulso mítico” descrito por Sousa e que o mesmo discorre sobre nossa condição fundamental de *Homo quarens*, sendo esta baseada em nossa relação paradoxal de afeição e repulsa pelo devir.

5.1. Conclusões Acerca do *Homo Queres*, o Nada e o Mito

Pareyson, partindo de uma tradição de forte influência católica, debruça-se por excelência no problema das origens. Para este filósofo italiano, Deus, ao contemplar o “nada”, ou, o “não-ser”, lança-se em direcção a um acto gratuito: a instauração do Ser. Assim, Deus seria o próprio fundamento da liberdade enquanto gesto de negação da negação – negatividade da negatividade, ou, gratuita e arbitrária afirmação do Ser:

“Ce fut une opération terrible et formidable à l’issue de laquelle l’alternative a été résolue: ou la liberté positive ou le triomphe de la négation, ou la victoire sur le mal ou la victoire du mal, ou l’existence de Dieu ou le <néant éternel>. Dire <Dieu existe> n’a d’autre sens que dire <c’est le bien qui a été choisi>” (1998:32).

Ou seja, a liberdade se fundamenta na negação do nada e, por conseguinte, alimenta-se deste mesmo “nada” para perpetuar-se enquanto liberdade. Tal como num eixo de constante interdependência, o possível, para fazer-se possibilidade, precisa vislumbrar o “nada”. Constitui-se em suma um processo de eterna simbiose e retroalimentação. Dessa forma, o próprio fundamento da realidade é a liberdade enquanto negação da negatividade. Entretanto, se para Pareyson o acto de negar a negatividade é observado como um acto “bom”, ou, o supremo gesto gratuito de Deus, para Cioran, a observação do negativo e do vazio num outro sentido. Com efeito e, imerso numa perspectiva mais céptica e niilista, o Nada, para Émil Cioran é o reconhecimento da “frivolidade” em que sustenta universo¹⁰⁸. A constante negação da aparência como último e mais complexo fundamento das coisas. Entretanto, para Cioran, os homens contemplam esse “nada” com desespero, como se, de facto, merecêssemos algo mais; tal como a experiência de uma vida “autêntica”, se pensarmos na terminologia de Heidegger, a partir da degustação de verdades universais. Certamente, ambos os filósofos coincidem e são marcados pelo conceito de “nada” apontado por Soren Kierkegaard: nada que se deve superar para experimentar novas possibilidades. Nada que, no pensamento de Kierkegaard, é suplantado sempre através de um acto de fé.

Émil Cioran e Luigi Pareyson encontram-se sobremaneira num ponto específico: ambos observam o nada enquanto necessário campo de possibilidades. Para Cioran, é um nada que se busca e que estamos sempre cercados pelo mesmo. Para Pareyson, é no próprio seio do nada que irrompe a Deus a negar o “não ser”, como se o próprio fundamento da liberdade estivesse imerso na necessidade deste eterno embate com o vazio, com o nada. Com efeito, um pensamento ligeiro iria situar as reflexões de Cioran no campo de um niilismo esteta excessivamente radical, talvez, uma simples exaltação à frivolidade do cosmos. Entretanto, o filósofo romeno desvela uma faceta pouco conhecida deste “nada”, algo que também encontramos em Pareyson. Afinal, o que está por detrás dessa íntima vontade de querer exprimir o que não se sabe ao certo? O que se esconde por detrás desta tensão de um nada que se deseja e que se nega? Morreremos pela busca

¹⁰⁸ Cioran exalta os cépticos e os imperadores romanos decadentes que situavam o regime de suas existências sob o reconhecimento desta realidade onde reconhecemos a frivolidade inerente à todas coisas: “Fora dos cépticos gregos e dos imperadores romanos da decadência, todos os espíritos parecem submetidos a uma vocação municipal. Só aqueles que se emanciparam – uns pela dúvida, os outros pela demência – da obsessão insípida de ser úteis” (idem:23).

desta coisa que, desde que divago, já estou imerso: “Cada um espera seu momento para propor algo: não importa o quê. Tem uma voz: isto basta”. (1995:14). Este desejo pelo inexprimível é, para Cioran, a manifestação do místico por excelência – é o que ele chama de *sobrenatural cotidiano*. (idem: 102). Ora, esses entraves, encontrados pelos nossos sentidos em apreender o inexprimível, possibilitam o *nada* e a *busca* se relacionarem. Esse momento em que a língua do homem trava na carência de seus sentidos, é confrontado, de forma dialógica com a vontade de *buscar*. Por isto, o niilismo de Cioran é esteta – não é ontológico, não é fundamental. Este niilismo suscita a busca e, de forma paradoxal, a construção do mundo. Assim como

Cioran é um filósofo do *nada*, se, este *nada*, for entendido de maneira densa – como um elemento a nos fornecer um campo de possíveis. Ele seria um filósofo do *nada* se for entendido na teia *complexa* do *homo querens*. Assim, o discurso do fantástico, suscitado pelos mitos, lança o homem no ponto de tensão entre a hesitação do niilismo, suscitado pelo vislumbrar de inúmeras possibilidades, e a tragédia tónica que, contrapõe a visão de um mundo de leis reversíveis, e possibilidades caóticas perpétuas. Como abraçar todo esse acaso infinito de probabilidades? Daí, Cioran dizer:

“a angústia metafísica provém da condição de um artesão sumamente escrupuloso, cujo objecto não seria outro se não o *ser*. De tanto analisar, chega a impossibilidade de compor, de terminar uma miniatura do universo” (idem: 88).

É um *nada* que se quer porque o *nada* é um novamente. O *nada* nos consola porque, qualquer acção, é uma nova bifurcação, são novos romances – haveria um momento de pausa? Um momento que vislumbraríamos o absoluto? Um momento, que conseguiríamos, enfim, resumir o universo? Bem, há nas narrativas míticas, instância em que estas tensões se desvelam, um elemento que nos parece universal – os dilemas dos heróis são tecidos pelo desejo do devir e a esquivo ao mesmo. Um medo que se deseja dominar para, conseqüentemente, fomentar.

Certamente, para Cioran, este nada tem como grande função fomentar o desejo pela busca perpétua – por uma espécie de “síndrome de Sísifo”. Entretanto e, infelizmente, o discurso de Cioran recai numa atmosfera de pessimismo à medida que ele não percebe a riqueza e o encanto que o próprio nada que o perturba lhe fornece. Nossas supostas buscas “irrelevantes” são o que o próprio autor chama de o *romance da matéria*, ou, a própria vida. E, como vimos anteriormente, na ânsia de resolver os inúmeros dilemas

suscitados por essa tensão, tentamos nos imortalizar. Ou seja, a única forma de vivermos todos os possíveis, é nos eternizar num romance vivido – com cúmplices: sejam deuses, amores, criaturas do mundo do fantástico, ou em pequenas biografias fomentadas pela memória colectiva.

As nossas, histórias são o contraponto à impossibilidade de resumir o universo. São o contraponto à impossibilidade de observar tudo lá do alto – onde poderíamos encarar com serenidade os resultados de nossas escolhas. Nossas próprias histórias são nossos únicos absolutos, e, nossa tragédia tónica, o único desejo. Os mitos, perpassados através do discurso do fantástico, distribuem a matéria-prima para a criação de nossos romances pessoais e colectivos.

CAPÍTULO IV - A MEMÓRIA E O IMPÉRIO DA RACIONALIDADE

1. Da Retomada da Discussão Sobre a Memória

“O que um homem, geralmente, pode fazer é dar forma nova a ideias velhas. Nessa actividade, com efeito, nos vamos gastando, convencidos – risum teneatis! – de que pisámos o mundo antes de mais ninguém”

(Cruz Malpique).

A metafísica foi amplamente criticada a partir de toda a filosofia pós-kantiana. A partir do momento em que Kant aponta os limites do pensamento, uma série subsequente de filósofos irá tomar por rival os diversos problemas discutidos na filosofia a partir de um gigante da nebulosidade: A metafísica. Embora Hegel tivesse edificado uma obra sistemática e de grande prestígio que trazia os principais tópicos da metafísica para o cerne da discussão filosófica, não faltaram críticos que tentavam minar a referida importância da mesma por todos os ângulos. De facto, além dos ataques mais formais, como aqueles provenientes da filosofia de Husserl, podemos nos lembrar de golpes mais contundentes e que se tornaram ainda mais populares: Os ataques à metafísica através da moral, propostos por Nietzsche; e os ataques a metafísica a partir da ontologia fundamental, deferidos por Heidegger; e os ataques à metafísica através da linguagem, deferidos por Wittgenstein. Após essa imensidão de críticas negativas, Henri Bergson surge com algo fascinante: Demonstrando a importância da metafísica a partir de uma discussão que convidava a biologia e nos levava para os problemas da memória.

De certo que a retomada da discussão em torno do conceito de memória parte de Bergson, mas se popularizará com Maurice Halbwachs e com a historiografia francesa contemporânea que se propagou por volta da década de 70. Contudo, por associar a

memória ao seio de uma discussão tão problemática e delicada, Bergson acaba por suscitar uma discussão epistemológica que não foi possível se esquivar – e o mais interessante, Bergson realiza uma defesa da metafísica em 1886, e escreve uma obra que demonstra toda a capacidade de realizar a sutura interdisciplinar entre os saberes, algo muito caro aos pós-modernos e mais particularmente aos pensadores da complexidade – como Edgar Morin, Henry Athlan e Ilya Prigogine.

Bergson mergulha numa série de estudos sobre neuropsicologia, procurando entender os componentes orgânicos de funcionamento do cérebro, e acaba por demonstrar que a memória, que nos permite armazenar entre outras coisas, os códigos linguísticos e comunicacionais, não está alojada em nenhuma parte do cérebro – onde estaria a memória? Numa instância metafísica? Sendo assim, retoma-se a metafísica no seio da destruição da mesma:

"O cérebro não deve portanto ser outra coisa, em nossa opinião, que não uma espécie de central telefônica: seu papel é "efetuar a comunicação", ou fazê-la aguardar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe; mas, como todos os órgãos perceptivos lhe enviam seus últimos prolongamentos, e todos os mecanismos motores da medula e do bulbo raquidiano têm aí seus representantes titulares, ele constitui efetivamente um centro, onde a excitação periférica põe-se em contato com este ou aquele mecanismo motor, escolhido e não mais imposto" (1999: 26).

Para Bergson, nosso cérebro funcionaria como um receptáculo para captação dos extractos das imagens que, por conseguinte, suscitam outras imagens – dando-nos acesso a uma imensa constelação de imagens¹⁰⁹. Contudo, é importante apontar como a memória, para o autor, opera a partir da movimentação desse aparelho – ou seja, é no movimento do organismo que efectua-se a captação de imagens:

"não podendo pensar a palavra exata, ele pensou a ação correspondente, e essa atitude determinou a direção geral de um movimento de onde a frase saiu. É deste modo que nos acontece, tendo retido a inicial de um nome esquecido, de reencontrar o nome à força de pronunciar a inicial" (idem: 139 a 140).

De qualquer forma, a discussão de Bergson attingia níveis de complexidade que permitem-nos uma releitura constante de sua obra. Mas a partir dessa retomada, a

¹⁰⁹ "Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. essa imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Há, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influenciando sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo" (idem: 20).

discussão em torno do conceito começa a se tornar cada dia mais forte, porque ainda que Bergson tivesse se debruçado de forma pormenorizada à problemática da memória, acaba por situá-la sempre ao nível da discussão operativa – como ela opera a partir de um sujeito. Portanto, é através dos trabalhos de Maurice Halbwachs que a importância do estudo da memória torna-se um objecto de interesse para pensar questões sociais mais abrangentes. Isto porque Halbwachs (1990) dirá que toda memória recolhe sua força a partir de um contexto social – arriscando-se a ser deveras simplista, para ele, toda memória é fruto de uma memória colectiva: “A memória individual não está isolada. Frequentemente, toma como referência pontos externos ao sujeito. O suporte em que se apóia a memória individual encontra-se relacionado às percepções produzidas pela memória colectiva e pela memória histórica”. (Halbwachs, 2004: pp. 57-9).

De certo que Halbwachs aponta diferentes tipos de memória, como a memória colectiva e memória histórica, contudo, se atem principalmente à contribuição que a primeira garante ao funcionamento da sociedade, realizando inclusive resignificações dos dados da História oficial a partir dos processos colectivos de um determinado grupo. Porém, a memória histórica ainda possibilita o surgimento de uma relação dialógica de constante troca entre os dois tipos de memória, construindo identidades específicas: “os quadros colectivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, que eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo” (Halbwachs, 2004: p.71).

Assim, Halbwachs acaba por realizar uma desconstrução da concepção da memória pautada na História oficial, demonstrando quão atravessados somos por nossas tradições: “a história começa somente do ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixa-la por escrito” (Halbwachs, 2004: p.85).

1.1. Da Importância da Memória na Antropologia

Os mitos que iremos abordar seguem em muito a sede por uma memória que parece ter se diluído com o tempo – ou seja, clama por um tipo específico de memória que traga às

condições e às imposições tantas vezes problemáticas, uma reabertura para repensar as práticas quotidianas e as condições duras de nosso tempo – reafirmando a importância da tradição para construção de uma memória colectiva. Mas a memória, enquanto temática bastante conhecida da Antropologia, deve ser situada de forma mais pormenorizada, uma vez que tratamos de histórias que são sempre lembradas, retomadas e, por conseguinte, resignificadas. A priori, não devemos nos esquecer de uma certa polémica em relação à importância e uso da mesma de forma prática.

É necessário esclarecer em que grau situa-se a memória em tempos hodiernos. Afinal, grande parte desses mitos, embora resignificados em outras narrativas, parecem carecer de significado num contexto de excessiva racionalização e busca pelo progresso – sendo esse último, fomentado pela construção do mito da razão alardeado desde as manifestações maiores do iluminismo.

Para o Georges Balandier (1999a), sofremos uma pressão constante para cairmos no esquecimento, através das novas armadilhas do mundo contemporâneo, ou seja, os novos dédalos que são justamente uma alusão ao labirinto mítico de Dédalo, que para Balandier são os labirintos da modernidade.

Dessa forma, pensar o século XXI, é reflectir sobre essa pressão de se esquecer, de esvaziar nosso imaginário em detrimento do crescimento constante do império da racionalidade. E para o autor, essa racionalidade tão própria das novas técnicas, faz com que fiquemos cerceados dentro de um mundo aparentemente sem solução. Balandier (idem) também observa a importância da memória colectiva para a construção dessa memória “política” que possibilita construirmos nossas defesas contra o excesso de pragmatismo que nos cerceia e nos coopta de uma forma quase invisível.

Contudo, essa memória pode ser forjada, trabalhada por interesses diversos, o que constituem da mesma forma novos dédalos, o autor demonstra tal ponto através dos governos totalitários, como nos países comunistas que trabalham manipulando, e estruturando novas memórias, reestruturando novos símbolos nacionais. Dessa forma, a memória colectiva também vai servir como instrumento político para impedir a manipulação de outra falsa memória colectiva, e essas duas memórias, falsas e verdadeiras, formam nosso presente, frisando assim a pluralidade da memória no mundo contemporâneo, a certeza de que não existe uma única certeza. Balandier ainda comenta

que nos períodos de turbulência, de reestruturações de países, constroem-se novas memórias, retorna-se a tradição chegando ao ponto de por vezes se instituir o que Rousseau chama de “religião civil”.

Tal como Bergson (1990) e Hallbwachs (1990), Balandier (1999b) também acredita na relação entre o presente como elemento impulsor de nossa memória, e que a mesma, não é “localizada”. A memória colectiva, é então uma arma de resistência contra as investidas da modernidade, embora ela também seja manipulada pela mesma de maneira técnica, e ou, forjando valores e símbolos conscientes.

Balandier também ressalta a importância de uma crítica contra a deturpação das imagens que esse rumo “progressista” costuma fazer, os meios de comunicação acabaram por banalizar as imagens, as tratando como mercadorias, desvinculando-as de nossas ligações íntimas e naturais. Essas imagens do passado se tornam distante de nós, tal como os museus e suas “ambientações” artificiais que apenas nos distanciam de uma conscientização política, de uma memória política que nos dê sentido, nos dê a luz para enfrentarmos os novos dédalos. É como retirar do passado sua densidade, é como fazer com que ela não nos informe de objetivos para nosso futuro, para nosso presente, é como retirar o fio do labirinto que nos permite pensa-lo, e descodifica-lo.

Essa memória posta nos museus é colocada de forma “morta”, como um amontoado de informações arquivadas e vazias de sentido “espiritual”. Vende-se uma memória que pelo excesso, se torna banal e artificial, fazendo com que esgotemos nossos significados. Contudo, essa busca pela materialidade surge justamente da perda do imaterial, de nossas certezas. As sociedades da tradição tentam restabelecer essa ligação primordial com os mitos, com nosso passado, fazendo um atrelamento entre as técnicas e as partes míticas-imaginárias. Essas tradições são reinventadas a partir de novas tecnologias, conseguindo dessa forma sua perpetuação. Balandier também faz uma observação bastante pertinente sobre a ciência histórica, pois o tempo estudado pela mesma já não demonstra aplicabilidade de experiência uma vez que as associações com o fato passado e o presente se tornam demasiadamente errôneas, eis agora uma ciência que se volta para o “indeterminado”. Antes, o historicismo foi responsável pelo reavivamento das lembranças de um sentido, das identidades nacionais e regionais, estabelecendo comemorações e cultos nacionais, mas ainda assim, esse historicismo dos

símbolos criados também caiu na banalização tendo em vista o excesso, e o discurso “morto” que os desvirtua de uma relação íntima com uma memória que possa nos servir de arma contra os novos dédalos.

Abordagem bastante interessante, acerca dessa “banalização” tão pertinente na discussão do autor, surge quando ele aborda a questão da “palavra”. Numa visão antropológica bastante ampla, Balandier toca numa questão sutil no referente ao empobrecimento da palavra em detrimento de seu uso oportunístico. Logo a palavra, a palavra que se cria, que se constrói, que se identificam redes diversas de sujeitos, de grupos, é atingida pelo imperialismo do excesso, do pragmático, do racional.

A antropóloga Éclea Bosi (1987) realizou uma série de estudos acerca da importância da memória no actual contexto em que vivemos. Ela acabou por fazer um levante de depoimentos acerca da cidade de São Paulo através do prisma da lembrança de uma série de velhos. Não se importando de maneira alguma que os relatos colhidos sejam contrários as histórias oficiais da cidade, ou a outros demais registos históricos, pois ela sempre leva em conta a pluralidade desses quadro sociais da memória.

Bosi parte para uma valorização do ato de “lembrar” a partir do momento em que o relaciona ao ato de “refazer” aquela impressão do presente, pois a mesma, concordando com Halbwachs, acredita no estímulo do presente para uma reconstrução mnésica, e sendo assim, observa o ato de lembrar como uma tarefa, um trabalho, questionando de imediato a concepção ocidental de que a lembrança dos mais velhos de nada servem, pois na verdade, estão distantes do contexto capitalista pautado num pragmatismo exaltado que de acordo com Balandier, trata a memória muitas vezes como mercadoria, forjando-as de maneiras diversas.

Através de uma viagem epistemológica sobre os conceitos da memória, e ao mesmo tempo integrando-os e relacionando-os, Ecléa Bosi constrói uma ideia coesa acerca da importância da memória como objecto de trabalho, contudo, por muitas vezes a autora parece se prender mais a ideia de Halbwachs mesmo reconhecendo seu determinismo social até como resquícios do legado da escola de Durkheim. Sendo assim, procurando argumentar constantemente que o passado não é tomado como uma lembrança pura, e sim ele é retomado, ele é refeito e reconstruído, a autora segue embasando sua concepção de relembrar como uma tarefa, um trabalho, algo que está sendo “feito” pois

em suma, o que é refeito é feito. Ao mesmo tempo prova que toda memória é em certo sentido, alterada de seus valores primordiais, não só as histórias provenientes dos depoimentos dos velhos como também as histórias oficiais. Dessa forma, o estudo da memória dos idosos vai corroborar as práticas teóricas de Halbwachs a partir do momento em que a autora associa a tarefa de lembrar dos velhos, que por sua vez é dificultada porque os mesmos não possuem mais uma função social, com o fato de serem então pressionados naturalmente para esse “trabalho” de passar as tradições, passar a palavra e a experiência. Ou seja, surge uma dicotomia em torno da falta de função social e a função de lembrar.

Essa argumentação em torno do vínculo entre a memória e os quadros sociais também é afirmado pelo conceito de convencionalização trabalhado por Charles Bartlett, que tenta demonstrar que ideias e imagens provenientes de um meio exterior, são assimilados de acordo com os significados e símbolos tradicionais daquele grupo, ou seja, com o imaginário do local. Ainda sobre a convencionalização, têm-se o elemento que provoca a intersecção entre esse autor e Halbwachs quando os dois discutem a influência do presente na reconstrução do que foi evocado. Remetendo assim a questão ideológica dos procedimentos mnésicos dos velhos, uma vez que os mesmos parecem ter canonizado suas memórias num ato de constante valorização do mesmo em relação a um determinado presente “caótico”. Bartlett parte de um ponto de vista “social” bastante interessante quando observa o que cada um de nós se lembra, ou seja, o objecto a ser lembrado, que está intimamente atrelado ao interesse desse mesmo “objecto” para o grupo, para o contexto social. E esse contexto social, repleto de significados contemporâneos vai influenciar na reconstrução desse objecto, dessa matéria da memória onde o processo de assimilação está directamente ligado ao resultado desse objecto, dessa memória formulada. Para Bartlett, quando absorvemos algo novo, há um processo contínuo que resulta também num produto social, e assim esse novo objecto será lembrado, pelo seu resultado simbólico atrelado ao contexto social. Esse simbólico na amplitude social cria uma trilha para que possamos “discursar” novos fatos que acabam possibilitando uma coerência com novos objectos da memória colectiva. Contudo, apesar de concordar com esse determinismo social, a autora concorda que quando “falta” a memória impulsionada pelo grupo, a lembrança-imagem de Bergson a contrapõe, ou seja acreditando na capacidade que temos de tudo registrar, claro que

pensando através de um conceito limite, a autora analisa os pontos fundamentais de intersecção entre a obra de Willian Stern e Bergson, pois ambos acreditam que tudo fica registado, porém esse registo será tanto puro como elaborativo de um suposto passado.

Depois de abrir uma diversidade de caminhos buscando uma teoria fundamental acerca da memória, algo certo sobre o que se “pensar” sobre a memória, Ecléa Bosi chega numa conclusão bastante espirituosa quando acredita que o que deve ser trabalhado são de fato as memórias das pessoas, a “palavra” que sai directamente do ser, algo que ela encontra em demasia nos velhos.

CAPÍTULO V – DA TRAJECTÓRIA E DAS NARRATIVAS

1. Jornada Pessoal e Ferramentas Acadêmicas

Quando olhei a terra ardendo, tal fogueira de São Salomão. Eu perguntei a Deus do céu, por que tamanha judiação?

(Luís Gonzaga).

Fixar impressões na carteira é como o trabalho ingrato de colecionar mariposas, reduzindo a uma forma só, gelada, o que tem mil formas, no calor da vida, na extravagância do movimento. Pois não é amortilhar as sensações descrevê-las? Eu penso que já me não pertencem aquelas que tento limitar e transladar ao papel e uma vez escritas nunca mais me voltam à lembrança.

(Manuel Teixeira Gomes).

Cansei-me de revirar as notas de campo que havia colhido ao longo de muitos anos¹¹⁰. Às notas que recolhi formalmente, anotando em rascunhos diversos, acrescentei lembranças provenientes de tantas histórias que ouvi na infância; a maior parte delas, da boca do meu pai e de meu tio. Trata-se da região mais pobre do Brasil, a região onde a natureza não foi muito branda, pois a experiência da seca é íntima de cada uma daquelas pessoas que viveram pelo Agreste e Sertão de Pernambuco, regiões centrais do Nordeste do Brasil. Por vezes, enquanto se atravessa o Alentejo, é impossível não fazer certas associações, não apenas pelo clima, mas também pela arquitectura das casas baixas e das cores vivas. Ao mesmo tempo em que a fama da cordialidade perpassa o imaginário português em relação ao alentejano, sentimentos o peso insustentável de uma aristocracia que não sabe bem como desdenhar seus dias esquecidos de glória. O mesmo ocorre no Nordeste do Brasil! A paisagem é semelhante não apenas no aspecto pictórico, mas também, na problemática social imbuída a essas ambas regiões. Ironicamente, mesmo a fama da preguiça é um lugar comum – brasileiros em geral

¹¹⁰ Excepcionalmente este capítulo, foi narrado e construído em primeira pessoa para tentar expor com maior precisão a experiência em campo e, da mesma forma, os aspectos metodológicos propostos anteriormente.

carregam arsenais incontáveis de anedotas acerca da preguiça do baiano. O mesmo ocorre em Portugal, não?

Muitas das minhas impressões acerca das experiências míticas vividas pelas pessoas do Agreste, foram analisadas sob a égide de um olhar bastante brasileiro. Agora, em que encontro-me distante por tanto tempo, já não consigo olhar sob o mesmo prisma – convergência de ideias colidiram em impressões que muitas vezes me eram estranhas. Ademais, as conversas com o meu orientador levaram-me sempre a lembrar que, o que por vezes parecia tão particular é mais universal do que se imagina. O exercício de relativização pode parecer uma experiência de choque quando somos obrigados a viver longe de casa por tanto tempo. Ademais, as distâncias culturais que acreditava serem amenas, revelaram-se longitudes que mais podem ser representadas pelos velhos mapas das navegações que tão facilmente encontramos nas paredes dos museus e centros universitários. Definitivamente, informaram-me muito mal acerca de Portugal, assim como, informaram muito mal sobre o real Brasil aos portugueses. Certamente, o pior é não poder persuadir – afinal, não estou tão crente assim de ter uma experiência tão sólida e, tal como indicava Michelstaedter (1982), reconheço a impossibilidade de tal tarefa.

Graduei-me em História numa das universidades públicas locais. Na verdade, fi-lo pela falta de oferta em Filosofia. Entretanto, encontrei esta disciplina ao decorrer de todo o curso, onde tentei tirar maior proveito possível. Fui surpreendido igualmente pela Antropologia; esta última, desconhecia completamente se não pelos noticiários sobre os problemas de demarcação territorial com os indígenas. As impressões a seu respeito eram apenas as instituições que visavam a defesa dos nativos brasileiros – discussão polémica, pois tal como muitos, também sou um nativo brasileiro. Tantas ofensas, tanto caos acerca deste assunto, tantos especialistas a falar nas emissoras nacionais sobre a importância de preservar o “saber” e as “práticas” nativas. Assim, a Antropologia no Brasil, situa-se numa impressão institucional descomunal. Por vezes, um olhar menos atento poderia acreditar ser um curso técnico que tinha o intuito de cuidar dos nativos; tal como enfermeiros de uma cruz vermelha, ou voluntários benfeitores de alguma espécie de sociedade filantrópica. Não é de surpreender que, mediante este tipo de imagem da Antropologia, a disciplina tenha atraído tantos candidatos a benfeitores e participantes do que Olavo de Carvalho costuma chamar de “a ditadura do politicamente correcto”. Entretanto, ao decorrer de minha experiência na graduação, acabei por

conhecer uma face que me parecia mais interessante da disciplina. Dentre outras coisas, havia minha obsessão pelo funcionamento dos impulsos religiosos nos homens, ademais, o problema maior do convívio.

Lembro-me de meu pai dizer que Jesus tinha vindo ao mundo somente e tão-somente para resolver os problemas do convívio – dizia ele que, abrir o mar vermelho, expulsar demónios e fazer uma burra falar é tarefa bem mais simples que manter a comunhão de um grupo, eis a tentativa milagrosa de Cristo: Instaurar a prática da comunhão! Não existe circunstância mais grave que a desestruturação do bom convívio. Ironicamente, seu oposto não significa paz, mas sim, relativização da diferença. Não é da paz que precisamos, dizia meu pai, é do sossego diário – paz é utopia, é algo faraônico que serve bem aos programas de televisão, já o exercício do saudável conviver é experiência para por em prática no dia-a-dia que insiste em não ser implantada. As preocupações de meu maior interesse encontrei na Antropologia muito bem objectivadas, muito embora, tal como afirmei, a fama da disciplina era bem diferente.

Fascinava-me ver a experiência da fé eclodir numa fúria tão imensa no Nordeste brasileiro. Talvez, a experiência de entregar a vida a uma região que nada oferece, suscite a substancialização do sentimento de fé: Entregar-se sem nada esperar, entregar-se perante o nada. Este tipo de gesto perpassa o cristianismo como um todo; porém, há passagens que esta ideia está presente de forma bem explícita, como na epístola de São Tiago. Por isto, sempre encontrei nas narrativas míticas daquela região algo genuíno, algo que nunca me cansei de pensar a respeito. Aquelas pequenas cidades carregam emblemas mitológicos bastante vivenciados, os feitos heróicos não eram constituídos por desconhecidos lendários, outrossim, pela vizinhança – esta mesma vizinhança que testemunhou as experiências alheias. Por isto que, desde a graduação, passei a colher as histórias mais emblemáticas e anotar seus pormenores. Lembro-me de ter feito um pequeno texto a respeito do assunto e ter entregado o mesmo a uma Professora de História do Brasil. Porém, a resposta não foi apenas académica, ela falou como quem conhecia aquelas narrativas de perto, como se não se tratasse de algo tão mágico assim ou, ao contrário, como se tratasse de algo constituidor do quotidiano.

Após ligeira correcção, indicaram-me o departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Dirigi-me até o Núcleo de Estudos Sobre o Imaginário, dirigido então pela francesa Daniele Perin. Entretanto, meu primeiro contacto se deu

com a antropóloga Maria Aparecida Lopes Nogueira, especialista em cultura popular. Deixei meu texto em suas mãos e, logo após curto período de tempo, recebi uma série de instruções acerca de autores que me possibilitariam expandir as breves reflexões presentes no texto. Maria Aparecida, ou Cida, como costumam chamá-la no meio acadêmico brasileiro, parecia-me mais uma “filósofa da cultura popular” a uma antropóloga no sentido tradicional do termo. Este tipo de interesse, em desvelar a gnosis de um povo e as soluções utilizadas pelo mesmo para resolver seus próprios dilemas, levou-me a construir uma boa relação com Cida. Sendo assim, empolgava-me sempre com as leituras indicadas, embora que, hoje em dia, muitas dessas referências bibliográficas tenham se afastado de meus anseios epistemológicos. Cida fora orientanda de Edgar de Assis Carvalho, um professor bastante conceituado no meio acadêmico nacional. Ambos fazem parte de um grupo bastante comum no Brasil: aqueles que tentam se esquivar a leituras reducionistas do marxismo – com efeito, Carvalho foi orientando de um nome emblemático desta corrente, o antropólogo Maurice Godelier. Ambos também estão imersos no que se convencionou chamar de “paradigma da complexidade”, ou seja, estudos que se empenham em retomar um movimento interdisciplinar caro ao humanismo. Certamente, o humanismo de que falam é bem diferente da visão tradicional, sendo assim, trata-se de uma nova visão do humanismo. Este tipo de leitura, onde as diversas disciplinas convergem num saber mais denso e interactivo, podem ser representadas por nomes como: Ilya Prigogine (2002), Henry Atlan (1992), Humberto Maturana (1995), Francisco Varela (1995) e, talvez como maior representante, a figura mediática de Edgar Morin (1997). O conjunto de livros intitulados “métodos” escritos por este último eram certamente as leituras referenciais do grupo dirigido por Cida – grupo este que, na época, fazia parte do núcleo de estudo do imaginário: Grupo de Estudos Sobre Imaginário e Complexidade. Assim, ocorria um saudável intercâmbio entre os alunos dos dois grupos de pesquisas. As reuniões, onde procurávamos discutir os autores e os objectos de pesquisa, eram bem frequentes. Isto proporcionava um ambiente fecundo, onde haviam sempre trabalhos a serem escritos e encontros a ocorrer. Dentre eles, é mister lembrar o Ciclo Internacional de Estudos Sobre o Imaginário, um evento de grande porte que acabava por atrair o interesse de estudiosos outros para além daqueles interessados nos teóricos da complexidade e do imaginário.

Também falava-se sobremaneira em Gilbert Durand (2002), Mircea Eliade (2004), Gaston Bachelard (1991), Ivyes Durand (1988) e José de Paula-Carvalho (1998), os nomes mais emblemáticos dos estudos sobre o imaginário. A coordenadora Daniele Perin havia sido orientada pelo próprio Gilbert Durand. Sendo assim, criei-me na Antropologia a partir destas referências maiores; entretanto, ao ser aprovado no mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, travei contacto mais directo com os nomes clássicos da disciplina, assim como, com os últimos grandes ícones da mesma: Clifford Geertz, George Marcus, James Clifford, Paul Rabinow, dentre outros. Sendo este meu percurso, e oriundo do curso de História, não poderiam me faltar as influências mais caras ao marxismo, que nunca pude olhar com tanto carisma devido aos descaminhares da política brasileira e da América Latina.

Em meio a esta ambiência de autores, havia uma influência ainda mais forte que coincidia imenso com os interesses de Cida: A preocupação com o questionamento dos dilemas quotidianos, elemento este que, a meu ver, ficavam bem expressos nos momentos do moralismo na Filosofia assim como em grande parte da reflexão mais filosófica de cunho mais existencialista e nos momentos mais caros à filosofia antiga dos estóicos, epicuristas, cínicos e cépticos. Da mesma forma, achava que a vivencia no Nordeste brasileiro era um exercício de fé, e que esta condição, de não poder se esquivar à necessidade de fé, era preocupação que encontrei tão facilmente na literatura de Soren Kierkegaard (1968), Albert Camus (2004), Émil Cioran (1995), Luigi Pareyson (1998), Marcel Conche (2005), Gabriel Marcel (S/D), Clément Rosset (1976) e outros nomes que se debruçavam sobre os jogos do inevitável que vivem sempre a nos surpreender e espreitar. Encontrei no Agreste o confronto muito manifesto com dilemas que ora cheiravam a armadilha ora a fatalidades. Portanto, por mais que sentisse a evidente importância dos estudos da complexidade, da etnografia e dos estruturalismos e interpretativismos antropológicos, não conseguia encontrar nos mesmos o fundamento para reflectir sobre essa “gnosis” popular¹¹¹, essas conclusões que os autores limitam

¹¹¹ Utilizei a expressão “gnosis” como analogia à mesma palavra utilizado pelos grupos gnósticos do começo da era cristã. Isto porque, ao decorrer de minhas análises, encontrei nesta expressão mecanismos que poderiam ser facilmente associados a estes movimentos. Antes, vamos resumir em poucas linhas, já reconhecendo a enorme dificuldade em fazê-lo, do que se tratavam os movimentos gnósticos. A importância de empreender tal tarefa é justamente perceber as similaridades encontradas. Isto porque, tal como afirma os estudiosos, cada grupo gnóstico apresentava uma interpretação deveras particular sobre o cosmos e seu funcionamento (Jonas, 2001; Lacarrière, 2001). Porém e, de certa forma, as mais diversas correntes do gnosticismo (valentianismo e septinianos, por exemplo) partiam do pressuposto de que vivemos num mundo falso – fruto de uma emanção corrompida. Com efeito, a influência do neoplatonismo é incontestável, porém, a cada emanção da realidade (hipostáse), a perfeição da mesma

aos “ditos populares”. Para mim, tratavam-se sempre de profundas reflexões acerca de questões universais, como o acaso, o destino e a fatalidade. Sendo assim, minhas filiações epistemológicas estão presentes no próprio confronto – ainda mais, por ter crescido a ouvir as dificuldades daquela região pelo meu próprio pai e meu tio. Por vezes, uma análise estruturalista parecia-me estéril, assim como as reduções marxistas que direccionam os dilemas como fruto económico, assim, precisava de um arcabouço que me permitisse ler aquela problemática para além de frias análises.

1.1. Sobre as Narrativas Colhidas e o *Locus Privilegiado* da Pesquisa

Esta pesquisa fundamenta-se na compreensão de dois tipos de narrativa bastante comuns no Agreste/Sertão pernambucanos: *os mitos sobre pessoas de corpos fechados*, e *as narrativas sobre as botijas*. A escolha dessas duas não foi feita de forma arbitrária, pois trata-se de dois tipos de história bastante comuns na região. Com efeito, já foram bem mais corriqueiras, portanto, embora ainda existam diversos indivíduos que “arrancaram botijas” ou que têm seus “corpos fechados”, a maior parte destas histórias permaneceram na memória daquelas populações como representantes de um saudoso passado impossível de se “tocar” novamente. Sendo assim, a maior parte do trabalho consiste em realizar uma incursão à memória de uma série de indivíduos que vivenciaram os respectivos mitos acima apontados¹¹². Da mesma forma, perceber os

era minada até um grau de corrupção total. Sendo assim, estaríamos a viver justamente nas últimas das emanações, na mais corrompida e injusta. Entretanto, só o conhecimento – introduzido quase sempre de forma iniciática – poderia fazer-nos livres das amarras do mundo. Esse conhecimento, que não relaciona-se com o saber da erudição, outrossim, da “iluminação”, poderia nos levar a perceber o jogo de impostura a qual se assenta o mundo. Assim, para Lacarrière (2001), os gnósticos utilizavam um conhecimento “secreto” como elemento de enfrentamento a esta realidade caótica. Ora, para os gnósticos, somos governados por um demiurgo – um falso Deus. Com efeito, há subtis mudanças deste pormenor de acordo com cada “seita”, e assim, tal como indica Elaine-Pagels (1995), debruçar-se sobre o gnosticismo é uma tarefa extremamente complicada à medida que os dados parecem-nos conflituosos. Além disso, como indica a autora, as fontes para estudar os mesmos são quase sempre provenientes dos grupos que os criticavam (neste caso, o cristianismo apostólico romano e a igreja copta). Porém, o que nos interessa aqui, é perceber como um conhecimento “iniciático” toma força e trabalha na contra-mão das determinações sociais e oficiais. Ou seja, formulam suas hipóteses para além das imposições e induzem a reflexão e à iniciação de um saber oculto. Assim, ao retomar minhas “notas de campo”, não pude deixar de ver uma demasiada similaridade com estes movimentos, pois quando meus interlocutores diziam “fulano é sabido” ou “já nasci experiente”, a conotação favorecia-me imenso esta alusão ao gnosticismo.

¹¹² Os nomes dos respectivos interlocutores e demais informantes foram alterados no intuito de respeitar o anonimato dos mesmos. Portanto, os nomes que se seguem ao longo do texto são fictícios.

distanciamentos com a realidade actual: por que não é possível aceder àquela realidade? O que houve exactamente que causou tal ruptura?

Primeiro, vamos resumir o que as pessoas entendem por indivíduos de corpos fechados, em seguida, falaremos sobre os mitos das botijas. Diz-se que um sujeito conhecedor e merecedor de determinadas palavras encantatórias, poderá realizar actos sobre-humanos, tais como: torna-se invisível, imune a ataques de armas de fogo e armas brancas, assim como se transformar em animais ou realizar saltos impossíveis para um homem normal. Inclusive, há rezas de função bem determinadas que permitem ao sujeito libertar-se de cordas, ou se transformar num animal específico da floresta. Essas palavras encantatórias recebem o nome de “rezas fortes”, e essas consistem-se em frases secretas que só podem ser passadas de homem para mulher, e de mulher para homem. Caso um homem ensine uma das chamadas orações para uma pessoa do sexo masculino, possivelmente as palavras não surtirão algum efeito. De acordo com Benedita, uma senhora conhecedora de rezas fortes: *“O motivo que as pessoas fazem disso, é porque homem é a representação de Jesus Cristo, e a mulher, da Virgem Maria, e isso é assim mesmo”*. Assim, o acto de passar uma das chamadas orações suscita por si só um ritual que faz referência a um tipo de confiança sacro-familiar. Como normalmente as rezas são passadas de mãe para filho, a justificação religiosa desse costume acaba por garantir demasiada segurança para que poucos, e apenas pessoas escolhidas, possam usufruir das orações. Além disso, há um aspecto deveras importante para a boa operacionalização desses mitos: é necessário obedecer a um ritual estabelecido que, mal executado, poderá desencantar as rezas aprendidas, porém e, mais uma vez, esses rituais se modificam de acordo com cada caso. Por vezes, o sujeito não pode passar por baixo de um cercado, outras vezes, deve-se manter num longo período de abstinência sexual, e em alguns casos, mesmo a mente “má intencionada” pode retirar o poder das rezas. Certamente não é fácil perceber como, na prática, essas rezas funcionam, pois às vezes há uma verdadeira confusão nas informações colhidas. Sendo assim, ora é necessário cumprir certas normas ora quase não existem rituais a ser obedecidos¹¹³.

¹¹³ Costuma-se dizer que os sujeitos que utilizam essas rezas não podem passar por baixo de cercados; estar em falta com as orações diárias; cumprirem certos períodos de abstinência sexual. Entretanto, tudo isto varia de caso para caso, não havendo um regimento único que possamos explicitar aqui. Veremos mais detalhes em alguns exemplos que se seguem.

E as botijas? Do que se tratam essas narrativas? Bem, essas últimas são ainda mais conhecidas que as desventuras dos sujeitos de “corpos fechados”, e são conhecidas da mesma forma na capital e em quase todo o Nordeste brasileiro. Botijas são objectos pessoais que os indivíduos esquecem enterrados debaixo do solo. São coisas esquecidas e enterradas. Os mais velhos do Município de Panelas, dizem, tal como Abraão, o dono de um bar e meu principal informante, que “*os homens que enterravam as botijas, escondiam o dinheiro debaixo da terra por não terem, naquela época, outro local mais apropriado*”. Sendo assim, quando as agências bancárias se espalharam pelos diversos municípios, as botijas se tornaram mais raras. Destarte, a maior parte do que ouvi foi proveniente das pessoas mais velhas da região. Há uma passagem bastante emblemática na obra máxima de Freyre, *Casa Grande & Senzala*, acerca deste hábito de se enterrar dinheiro por falta de bancos:

Mas a casa grande patriarcal não foi apenas fortaleza, capela, escola, oficina, santa casa, harém, convento de moças, hospedaria. Desempenhou outra função importante na economia brasileira: foi também banco. Dentro de suas grossas paredes, debaixo dos tijolos ou mosaicos, no chão enterrava-se dinheiro, guardavam-se jóias ouro, valores...Por segurança e precaução contra os corsários, contra os excessos demagógicos, contra as tendências comunistas dos indígenas e dos africanos, os grandes proprietários de terras, nos seus zelos exagerados de privatismo, enterraram dentro de casa jóias e o ouro do mesmo modo que os mortos queridos. Os dois fortes motivos das casas-grandes acabarem sempre mal assombradas...Com almas de senhores de engenho aparecendo aos parentes ou mesmo estranhos pedindo padrenossos, ave-marias, gemendo lamentações, indicando lugares com botijas de dinheiro” (FREYRE, 1975:xix).

Assim, no Agreste pernambucano, assim como em outros lugares do Nordeste, contava-me desde cedo meu pai, que existia a prática de se enterrar dinheiro em vasilhames de barro, ou mesmo em outros tipos de instrumentos de armazenamento – de forma geral, se tem o costume de chamar esses recipientes de botijas, embora, algumas vezes, estejam simplesmente envoltos em pedaços de tecidos embrulhados, no intuito de proteger o objecto da deterioração do solo. Estas explicações, foram-me dadas desde cedo pelo Tio Lourival, irmão mais novo de meu falecido pai, que juntamente com ele, tentaram desenterrar uma botija quando eram muito novos. O costume de se enterrar bens de valor nas chamadas botijas era acompanhado da seguinte narrativa: o falecido que deixara suas posses na terra, constituía com a mesma um vínculo espiritual. Essa fortuna era revelada para um escolhido por meio de mensagens oníricas, e o “desbravador” de botijas devia passar por uma série de provações em sua longa jornada para descobrir o tesouro. Falo “Agreste Pernambucano” porque minha pesquisa se deu

inicialmente neste local. Porém, é importante afirmar que, mesmo na capital (Recife), essas histórias são conhecidas.

Para recolher as narrativas, centrei-me num município específico chamado “Panelas de Miranda”, no qual já conhecia inúmeras pessoas, pois meu pai nasceu num pequeno sítio pertencente a um ponto extremo da região. Este município está localizado a 200km de Recife, na mesorregião Agreste, e na microrregião Brejo do Estado de Pernambuco, limitando-se a Norte com Altinho, a Sul com Quipapá e Jurema, a Leste com Lagoa dos Gatos, Cupira, e São Benedito do Sul, e a Oeste com Ibirajuba. De acordo com o senso de 2000 do IBGE, a população é de 25 874 mil habitantes sendo 10 851 na zona urbana, e 15 023 na zona rural. O município tem sua economia voltada para a agricultura. Há uma série de pequenos distritos nas proximidades da cidade: Sede, Cruzes, São José e São Lázaro, e pequenos sítios como o já citado Sítio de Santa Cruz. Como nos demais municípios do interior de Pernambuco as pessoas só conhecem duas opções de trabalho: funcionalismo público municipal ou uma escassa agricultura de feijão e mandioca. Suzana, uma linda garota de Panelas, trabalhava na prefeitura. Apertava meu antebraço e repetia como quem contava uma eterna novidade *“Thiago, você não imagina a sorte que tenho de ter conseguido este emprego”*. Quase sempre ficávamos calados após Suzana me contar sua eterna novidade, eu não sabia mesmo o que dizer em relação àquilo. Por volta do final do século XVIII e do início do século XIX, um português residente em Garanhuns (das principais cidades da região), comprou uma porção de terras e erigiu uma capela onde actualmente situa-se a igreja matriz. Construiu uma residência neste mesmo local que, por se situar ao redor de três bicas, tomou a fama de “Panela”. Certamente foram a presença dessas três fontes de água que levou o português a comprar terras naquela região até então desabitada.

Na entrada da cidade há uma estátua bastante emblemática do local, uma escultura de um trabalhador rural esculpida em pedra. No outro extremo da cidade há a estátua de um jerico/jumento tal como a representação de um totem a proteger os habitantes. Com efeito, esta espécie de equino foi dos maiores aliados à sustentação económica do local. Utilizado nos engenhos de cana-de-açúcar, no transporte de mercadorias da feira e nas íngremes serras que fazem ligação com a cidade, ele está presente no quotidiano das pessoas. Em todo Nordeste, o jumento é referenciado de diversas formas: canções, contos populares, literatura de cordel, piadas corriqueiras e inúmeras metáforas do dia-a-dia. Em suma, diz-se que os jumentos são nossos irmãos, pois participam connosco da

partilha de todas àquelas dores bem típicas do sertanejo. Há uma canção muito popular, composta pelo maior nome da música sertaneja¹¹⁴, que faz uma verdadeira ode ao jumento:

*“Ele tem tantas virtudes
Ninguém pode carcular (sic)
Conduzindo um ceguinho
Porta em porta a mendigar
O pobre vê, no jubaio
Um irmão pra (sic) lhe ajudar
Bom, bom, bom*

*E na fuga para o Egito
Quando o julgo anunciou
O jegue foi o transporte
Que levou nosso Senhor
Vosmicê fique sabendo
Que o jumento tem valor*

*Agora, meu patriota
Em nome do meu Sertão
Acompanhe o seu vigário
Nessa terna gratidão
Receba nossa homenagem
Ao jumento, nosso irmão*

Sendo assim, é bastante comum encontrar jumentos a circular por muitos pontos desses municípios, pois há uma verdadeira dependência do nordestino para com a “força” do jumento. Da mesma forma, pensa-se no jumento como um animal que, tal como nós, é muitas vezes obrigado a sustentar o peso insustentável das jornadas diárias¹¹⁵. Por isto, há em Panelas um festival deveras famoso em todo território brasileiro: a corrida dos jericos. Trata-se de uma verdadeira troça, afinal, os jericos só correm quando lhes apeteçam! Sendo assim, está longe de ser um campeonato sério. Nesta mesma época, ocorre um concurso de fantasias de jericos, onde há igualmente premiados pelas confecções das melhores indumentárias. Embora o festival seja descaradamente atravessado pela marca do pitoresco e do escárnio, acaba por atrair habitantes de diversos estados brasileiros, o que faz com que neste curto período (são em média de 3 a

¹¹⁴ Aqui eu me refiro a Luís Gonzaga (1912-1989), o maior representante do “baião”, um estilo musical bastante peculiar e bem característico do Nordeste pernambucano.

¹¹⁵ Há uma outra canção de Luís Gonzaga que comenta acerca da judiação sofrida por este animal:” O jumento é nosso irmão, quer queira ou quer não. O jumento sempre foi o maior desenvolvimentista do Sertão. Ajudou o homem na lida diária, ajudou o homem, ajudou o Brasil a se desenvolver. Arrastou lenha, madeira, pedra, cal,cimento, tijolo, telha. Fez açude, estrada de rodagem. Carregou água pra casa do homem. Fez a feira em cima de montaria. O jumento é nosso irmão. E o homem, em retribuição, o que é que lhe dá? Castigo, pancada, pau nas pernas, pau no lombo, pau no pescoço, pau na cara, nas orelhas...”.

5 dias de programação) de tempo, o turismo local se fortaleça. Isto atrai igualmente artistas famosos da região, assim como curiosos que chegam na cidade no intuito de apreciar a reverência e o respeito daquele sítio com esses animais. Entretanto, Panelas carrega ainda outro emblema: Foi um recôndito de comunistas e revolucionários. Isto porque, devido a esta situação geográfica, uma cidade cercada por serras, era possível observar de longe a chegada das autoridades. Ademais, as inúmeras fontes de água na região possibilitavam a criação de um esquema de subsistências bastante adequados. Foi esta situação geográfica que possibilitou e eclôsão de uma revolta popular bastante conhecida na História Brasileira em 1832 e 1836: *A revolta dos cabanos*. Negros fugidos, índios e brancos edificaram uma comunidade auto-sustentável no ápice de duas serras ainda hoje bastante conhecidas na região: A Serra dos Timóteos e o Sítio dos Cafundó – o grupo criou uma comunidade a parte, onde os negros trabalhavam livremente junto aos índios e aos portugueses; é mister lembrar que rapidamente o exército desanimou as expectativas gerais dos insurgentes através de diversas acções coercitivas que descambaram em pequenas guerras conhecidas como “*cabanada*”. Subsequentemente, surgiu uma tradição na discussão de ideias de cunho revolucionário – ideias estas bastante aceitas entre os agricultores. Gregório Bezerra (1900-1983), por exemplo, foi um dos mais conhecidos revolucionários de esquerda no Brasil e nasceu em Panelas. Ainda hoje é uma figura bastante popular entre os habitantes, havendo inclusive um pequeno museu em sua homenagem. A trajetória de Gregório é a trajetória de muitos daqueles que saíam da região e se dirigiam até às capitais, como Recife, em busca de melhores condições; porém, se defrontavam com a realidade da miséria já acumulada pelo abandono desenfreado do meio rural. De qualquer forma, o senso de humor e a tranquilidade parecem imperar nos dias de hoje, pois toda a discussão acerca dos ideais mais caros aos revolucionários parece ter sido esquecida – além disso, a esquerda já dominou quase por completo a cena política nacional. Hoje em dia, o município é um lugar tranquilo, às vezes é difícil associá-lo a esse passado tão repleto de conflitos. No mais, mesmo o jogo político se limita a uma incessante troca de cargos pertencentes às famílias locais.

O projecto urbano obedece um padrão bastante comum nas cidades do Agreste: Limita-se a uma praça principal vigiada por uma igreja católica, e algumas bifurcações que levam ora aos bairros menores ora aos limites da cidade e início da zona rural. A cidade é de facto cercada por uma cadeia de serras, o que dá a impressão que estamos mesmo

numa “grande panela”. As ruas não são estreitas, e a maior parte das casas são conjugadas e sem terraço – arquitectura típica da região. O comércio é reduzido ao início da rua principal, e, no dia de sábado, a feira recebe clientela de alguns municípios vizinhos, principalmente de Cupira, Lagoa dos Gatos e Agrestina. O clima de Panelas é privilegiado, pois a cidade encontra-se sempre cortada por ventos que abrandam a brutalidade do sol. Ainda assim, é bom lembrar que o Agreste tem uma temperatura bem mais amena que o Sertão. Portanto, nada se torna mais gratificante que sentar-se debaixo de um frondoso pé de manga e, como dizem as pessoas do local: “*conversar lorota*”. Em suma, Panelas convida qualquer um que por lá permaneça a apreciação de uma vida bem simples – o que pode realçar certas preciosidades escamoteadas por um olhar viciado. Por isto, a cidade que aparentemente possui poucas opções de lazer, pode revelar-se paradisíaca aos fins-de-semana, quando as bicas locais enchem-se de pessoas a rir, ouvir música e conversar sobre tudo aquilo que nunca podemos mudar. Ao mesmo tempo, é possível encontrar na região os mesmos actores sociais de sempre, figuras arquetípicas que ornamentam sempre o cenário tão conhecido do folclore: As beatas de igreja e os religiosos mais dedicados; os frequentadores assíduos de bares e botecos; os jogadores de dominó a apostar irrelevantes objectos na praça; as senhoras cobiçadas a desfilarem como quem demonstra total consciência de sua condição; os reformados a relembrar a graça passada que agora se esconde; os galãs mais jovens com sede de cosmopolitismo; e os mais velhos que, sentados todos os dias em pontos estratégicos da cidade, terminam sempre por constatar que não há nada de novo debaixo do sol – e que o ciclo irrelevante da vida é o grande presente da mesma.

Sempre fui a Panelas, desde criança. Eu ia sempre àquela cidade porque, tal como havia informado, meu pai nascera num sítio próximo a este município chamado “Santa Cruz”. Existe uma porção de sítios em Pernambuco com esse mesmo nome e, de certa forma, não havia nada neste local que o destacasse dos demais. Quando eu era mais novo não existia luz eléctrica naquele local e o acesso era muito difícil. Actualmente as coisas por lá continuam da mesma forma com a diferença que as novelas já fazem parte constituinte das conversas quotidianas – isto porque nos sítios mais distantes já podemos encontrar uma quantidade enorme de aparelhos de *TV* que sintonizam com perfeição a maior parte dos canais populares.

Como sempre fui de baixa estatura, aquelas serras de Santa Cruz me pareciam como montanhas de contos fantásticos da literatura infantil – era fácil pensar que durante a

noite kukas¹¹⁶ voassem por cima daquelas serras. Enquanto subia no Boqueirão (caminho montanhoso que serve de atalho entre Panelas e Santa Cruz) lembro claramente de meu pai apontando: “*Thiago, foi lá que tentei desenterrar uma botija*”. Neste momento, eu pedia para que ele me contasse o que havia visto. Era o que de fato me interessava, saber se meu pai tinha visto monstros enquanto tentava desenterrar o tesouro. Isto me fascinava porque meu pai dizia não acreditar em nada para além deste mundo – para ele, existia Deus enquanto energia regente e o mais eram problemas da convivência humana. Portanto, em seu discurso não havia espaço para manifestações demoníacas ou espirituais; e sobre Jesus, dizia meu pai, veio ao mundo para resolver o problema da convivência entre os homens, nada além disto. Entretanto, nos raros momentos em que ele repetia o episódio em que tentou desenterrar uma botija junto com seu irmão e alguns primos, seu discurso se modificava, pois até o fim da vida me afirmou “*Filho, naquele momento eu realmente vi espíritos*”. Como poderia ele ter visto o Diabo? Era estranho. Sempre que viajávamos a Panelas de Miranda e, mais especificamente, ao Sítio de Santa Cruz, a história da botija era retomada. E lá eu repetia a pergunta: “*Você viu mesmo algum monstro?*”.

Da mesma forma, quando perguntava-lhe as histórias sobre os incríveis feitos dos sujeitos de “corpo fechado”, ele não hesitava em afirmar: “*O tal do João Calafete era invencível, lembro sim que ele se transformava em animais e ficava invisível*”. Entretanto, eram resquícios pulverizados de um passado sempre impossível de acender. Mas despertava-me uma apaixonante curiosidade! Afinal, um homem da imanência, como sempre foi meu pai, ser testemunha de manifestações tão contrárias ao seu discurso. Por vezes, hoje parece-me como o livro secreto de Salomão, o livro proibido em que o grande sábio descrente de tudo que não esteja debaixo do sol conjura e domina entidades demoníacas.

¹¹⁶ Espécie de dragão folclórico conhecido da cultura brasileira. Talvez, uma reinterpretação da “Coca de Monção”, onde é representada no Norte de Portugal por um dragão com escamas.

1.2. Das Viagens e do Tempo de Pesquisa

Formalmente, as pesquisas foram realizadas em dois períodos distintos¹¹⁷. O primeiro, iniciou-se em 15 de Outubro de 2005, onde comecei a colher histórias específicas sobre botijas e tesouros enterrados. Ora passava uma semana ora passava poucos dias. Entretanto, nos meses subsequentes de Janeiro e Fevereiro fiz diversas incursões. Após a recolha destas narrativas passei a visitar a cidade no intuito de enriquecer as informações com a absorção da ambiência cultural da região. Além disto, pude ter contacto com algumas pessoas de Recife que eram provenientes da região e que me ajudavam na reconstituição de algumas histórias e na remoção de algumas dúvidas. No mesmo período, final de 2005 até meados de 2006, fiz diversas incursões no intuito de recolher narrativas diversas acerca das rezas-fortes e dos indivíduos de “corpo fechado”. Entretanto, nesse intermédio de tempo visitei por diversas vezes a cidade, contudo, não com o exclusivo objectivo de pesquisar esses tipos de narrativas, outrossim, porque acabei por estabelecer contactos que vingaram felizes relações de amizade. Foi o caso de Abraão, o dono de um restaurante local que se tornou meu principal informante. Mas as conversas sobre ambos os temas eram sempre inevitáveis, uma vez que fiquei conhecido na região como o “*historiador*”. Portanto, era impossível me desvencilhar destes assuntos, facto que garantia conhecer detalhes inoportunos e impraticáveis de citar.

A minha primeira ida a Panelas, no dia 20 de Dezembro de 2005, não foi muito tranquila. Isto porque meu pai, que constituía meu vínculo maior com o local, havia falecido poucos meses antes, em 15 de Outubro. Assim, quando por vezes escapava-me a língua e anunciava ser filho de Sales, os mais velhos rapidamente rememoravam sua difícil infância e, em seguida, perguntavam-me de seu paradeiro. Então, sempre que explicava-lhes que ele havia falecido poucos meses atrás as conversas eram interrompidas por inevitáveis e comuns reflexões causadas por este tipo de notícia. Nas demais vezes que lá estive a feitura do trabalho funcionava de forma terapêutica, pois servia para alimentar minha memória sobre ele. Além de Abraão, meu principal

¹¹⁷ Porém, em 2004 realizei breves pesquisas na região para escrita de um ensaio que seria projecto de dissertação de meu mestrado. Entretanto, nenhuma das histórias colhidas neste primeiro momento encontram-se disponíveis aqui. Isto porque faltavam-lhe a unidade necessária que garantiam-lhes o desfecho compreensivo. Ainda assim, muitas das primeiras impressões foram suscitadas nesta primeira viagem “quase formal”.

informante, pude contar com o auxílio de Diana, uma prima que havia saído de Panelas há muitos anos atrás. Por coincidência, os interesses espiritualistas da mesma a fizeram apreciar por demais este tipo de narrativa. Além disso, meu tio, irmão de meu pai, embora pouco crente das coisas do outro mundo, guardava extremo apreço pelas histórias que marcaram a cidade, sendo assim, mesmo desacreditando dos encantos de homens de corpo-fechado, pode me contar sua visão e o impacto que essas histórias causavam nas pessoas.

Antes do mais, é bom destacar que seria impossível contar as histórias em pedaços, ao mesmo tempo, as mesmas perdem a força sem a explanação do contexto cultural observada no meu trabalho de campo. Então, tentei entrelaçar os dois momentos ao mesmo tempo em que eu garantia a narração coesa de cada história colhida. Portanto, narrativas e experiência de campo estão imiscuídas numa troca incessante, e à medida que ouve-se as narrativas, desmembra-se o campo. Na verdade, na maior parte das vezes, o trabalho de campo que se segue é uma busca por reconstruir muitas dessas histórias que encontravam-se despedaçadas na memória de muitas pessoas. Outras vezes, cheguei a travar conhecimento directo com indivíduos ainda vivos e possuidores de “corpo-fechado”. De qualquer forma, as histórias foram “reconstruídas” a partir do maior número possível de informações colhidas. Assim, para que o corpo do texto formasse um todo mais coeso, foi necessário sistematizar os diversos estilhaços que compunham a trama de cada uma das mesmas. Às vezes, algumas informações complementares sobre determinada narrativa eram recolhidas dias depois e de forma inesperada. Outras vezes, tratavam-se de histórias que apenas um grupo ínfimo de habitantes locais conhecia, e assim, era possível colher todos os pormenores da narrativa num único dia. E quando as informações eram conflituosas, procurei deixar claro as diversas versões e as opiniões dos sujeitos sobre o mesmo facto. Sendo assim, nem sempre é possível especificar o dia exacto em que foram colhidas as narrativas, portanto, deixarei as mesmas separadas como objectivos e focos que tecem a malha maior do texto. Mas ao mesmo tempo, procurei garantir a exposição de minha experiência no dia-a-dia para desenhar o quotidiano dos indivíduos e, por conseguinte, enriquecer o conhecimento de sua cultura para além dos mitos aqui recolhidos. Fazendo isto, pensei estar construindo a ambiência da região de forma mais densa, seguindo as orientações propostas por Geertz de uma descrição que possibilite hierarquizar as diversas estruturas de significado.

1.3. Da Minha Partida e da Logística da Pesquisa

Diz-se que Recife tem manias de grandeza descompassadas com sua realidade. Talvez, herança dos tempos em que foi um dos principais centros administrativos brasileiros. Ainda assim, a cidade é, por muitos, considerada a “capital” do Nordeste, tal como seria Évora a capital do Alentejo – ainda que Beja não fique muito atrás nos mais diversos aspectos. Soma-se a isto o facto de Recife ser berço da vanguarda dos intelectuais, e foco propagador de diversas ideias e movimentos revolucionários. O ápice desta matéria se deu com a Confederação do Equador, onde houve de facto um plano de separar Rio Grande do Norte, Paraíba, Ceará e Pernambuco do restante do país. A cidade gaba-se de ser o pólo industrial do Nordeste e a maior representante da cultura nordestina, fazendo uma espécie de “enfrentamento imaginário” à evidente dominação económica do sudeste e sul do país. Mesmo os maiores ícones de sua cultura carregam a força desses emblemas: Como o cangaceiro revolucionário Lampião e os ideais saudosistas e monárquicos de Ariano Suassuna.

A saudade de uma era semi-imperial, cobiçada por holandeses e portugueses, garantem ao povo pernambucano ares aristocráticos que ficaram bem marcados em diversas expressões culturais – assim, o estado tem gosto de se apelidar “Leão do Norte”. Contudo, após o declínio económico do Nordeste, situação que se iniciou com a expansão cafeeira de São Paulo em meados do século XIX, e se agravou no início do século XX. Houve em suma uma reconfiguração do Brasil que tornou evidente a maior importância económica do sul e do sudeste para o país. Assim, muitos habitantes se dirigiram ao sudeste na gana de trabalhar nas indústrias de São Paulo, o que certamente deixou muitas mágoas. Há uma canção bastante popular, baseada num jogo de variações em torno da frase: *“imagine o Brasil ser dividido e o Nordeste ficar independente”*, em que a expressão desse ressentimento é bem evidente, assim, tal como na espera do retorno prometida, a canção afirma: *“A partida sendo homologada, e o Nordeste criando o seu destino, 5 milhões de nordestinos voltarão para a terra idolatrada, trocarão a garoa e a geadas, pela roça, enxada e o sol quente, ninguém vai mais explorar nossa gente como tem até hoje acontecido, imagine o Brasil ser dividido e o Nordeste ficar independente”*. Neste ponto específico, a letra traça os resultados de muitas desventuras de nordestinos que, ao se dirigir a São Paulo e sofrer as amarguras

de uma vida difícil, anseiam poder retornar para um Nordeste “revitalizado”. Com efeito, nunca houve real intenção de separação política senão na revolução conhecida como “Confederação do Equador”. Esse saudosismo está muito bem expresso na obra de Ariano Suassuna, que chega mesmo a declarar o desejo de monarquia esquecido. Da mesma forma, há um exemplo emblemático deste saudosismo, quase sempre misturado a ressentimento, numa poesia de João Cabral de Melo Neto (1985:28), intitulada *Conversa Com Um Inglês*, onde um brasileiro tenta explicar a um inglês, as configurações geopolíticas nacionais. Entretanto, no momento em que fala do Nordeste, o brasileiro termina por dedicar atenção especial, falando de um passado remoto que, para o inglês, não parece ter grande interesse:

*“E o Nordeste, onde está no esquema?
Vejamos: não é só colônia;
é uma colônia com o especial,
que à colônia dá ter história;
É a colônia condecorada,
Que se deve dizer “da Coroa”,
Principalmente Pernambuco,
Onde, pelo que me diz, toda
Coisa começou; e que você
Não separa do que é Nordeste
(Álias, por que estados tão grandes?
Por que só dividiram essas?)
Enfim, o Nordeste é uma Colônia
Como qualquer, só que tem título,
O “da Coroa”, que o Rei dá
Aos territórios mais mendigos.*

Este sentimento, de um passado encantado, perpassa a cultura como um todo, e talvez por isto, as construções em Recife tenha proporções faraônicas, como que construídas para serem dignas de um império. Por isto, a “rodoviária” parece um enorme centro comercial, dona de uma arquitetura original mas visivelmente desnecessária. Porém, tudo isto não retira da mesma uma beleza que nos toma de assalto – vislumbramos naquela construção um sonho nada subtil brutalmente expresso. O mesmo ocorre com o aeroporto, dos maiores do Brasil; o estádio de futebol, o segundo maior; e os enormes viadutos a cruzar a cidade.

Porém, a “rodoviária” está bem longe de funcionar da melhor maneira, pois seu próprio acesso é deveras complicado. Além de se situar bastante longe dos principais pontos da cidade, se constitui num percurso perigoso e de difícil acesso. Assim, aquela grande construção parece carregar a aparência de um castelo desconstruído no meio de uma urbanidade caótica. Porém, por me parecer um genuíno espectáculo, dava-me imenso

prazer de lá chegar e perder algumas horas a conversar com os funcionários locais. Era sempre de lá, de manhã bem cedo, que me dirigia até Panelas, numa viagem que rendia por volta das 3 horas. Como o próprio terminal rodoviário se situa nos limites da cidade, rapidamente a paisagem muda ao tomar a auto-estrada. Não demora muito a ver os resquícios do que sobrou de um esquema antes profícuo baseado na monocultura de cana-de-açúcar. Uma imensidão de terra a separar pequenas cidades que se abalaram fortemente com declínio deste esquema de produção que se tornou insustentável.

Assim, no dia 21 de Dezembro de 2006, vésperas das festas familiares, encontrei-me em direcção a Panelas de Miranda. Aquele fim de ano seria o primeiro sem meu pai, e portanto, não esperava que fosse ver uma cena muito agradável. Dirigi-me a Panelas na dúvida de ficar lá até ao último do ano, quando eu finalmente poderia chegar de repente ou, chegar após a virada do ano. Era a primeira vez que dirigia-me até Panelas com objectivo específico de realizar “trabalho de campo”. Ademais, fazia já alguns anos que não ia até a cidade, o que deixava-me com certa expectativa. Afinal, não sabia se eu iria conseguir colher as histórias que, na minha realidade, pareciam-me absurdas. Só apenas após as primeiras entrevistas percebi estar enganado, pois raramente passava impune de algum dos meus interlocutores, que insistiam em se posicionar de uma forma ou de outra sobre os factos “misteriosos” ocorridos e sobre este passado agora impossível de acender. Entretanto, o retornar a Panelas é sempre uma graciosa ruptura, um gracejo repentino que sempre me enganou. Trata-se de um município pequeno, aparentemente “estancado”, mas sempre tentando-me intermináveis releituras.

1.4. A Jornada de Enoque

No primeiro dia em que chegava sempre perdia um certo tempo a pagar o quarto da pequena pensão em que eu costumava ficar. Na verdade, há apenas duas opções de hospedagem na cidade: a primeira, uma residência improvisada em pousada, a segunda, um prédio realmente projectado para este efeito. Entretanto, muitos optavam por se hospedar na mais antiga e menos planeada para este fim, talvez, por ser mais reservada e de tom mais casual – outro motivo não poderia mesmo haver, pois ambas oferecem o mesmo preçário. Também eu, quando lá chegava, optava para a pensão de carácter mais

residencial, entretanto, a concorrente dispunha de mais quartos, e, muitas vezes tinha que lá permanecer. Costumava chegar de manhã bem cedo e tentar aproveitar para realizar alguma pesquisa antes do horário do almoço, para que eu não pudesse perder a manhã. Contudo, algumas vezes a manhã apenas me servia para garantir algumas indicações de possíveis interlocutores que me fornecessem um relato mais rico. A comida da região é a tradicional cozinha nordestina, aquela ainda menos marcada pela excessiva entrada de importações dos grandes supermercados. Isto dava-me oportunidade de experimentar pratos que lembrava-me o gosto da comida de minha avô – agora já falecida. Embora tivesse ido lá muitas vezes antes, foi somente neste dia, 21 de Dezembro, em que procurava um lugar agradável e de preço razoável para almoçar, que tive a oportunidade de conhecer Abraão. Lugar realmente privilegiado era aquele em que havia alugado o ponto, pois ficava situado no meio da praça principal. Embora tivesse o nome “Boi preto”, o restaurante era mesmo conhecido como “Bar do Abraão”. Parece-me que as pessoas descobrem o verdadeiro nome das coisas e dão-lhes o baptismo mais fiel; nós apenas insistimos em chamar o que nos circunda de um nome errado. De facto, o ponto era mesmo o *Bar do Abraão*. Neste local, ele trabalhava com a esposa e dois filhos, todos ajudavam-no de uma forma ou de outra. Abraão era descendente de italiano e carregava ainda certos trejeitos típicos dos mesmos. Mas enquanto servia, Abraão não tirava os olhos da rua, não apenas isso, enquanto cozinhava, era possível ver seus olhos a farejar algo na rua. Na verdade, Abraão aprendeu a ser um guardião daquela cidade – um djin¹¹⁸ a apreciar as fatalidades. Bem longe de apenas narrar os ocorridos, ele utilizava os acontecimentos como exemplos práticos de suas reflexões, que ora se ajustavam e ora desajustavam sua visão de mundo. Na primeira vez que lá estive, ele logo percebeu meu sotaque e disse: “*És de Recife?*”. Ele contou-me de suas desventuras na cidade e das relações mal resolvidas que deixara na capital. Desde cedo impressionou-me a intensidade em que geria tais palavras. Ele parecia falar para ele mesmo e, o facto de estarmos ouvindo, era pura consequência. Havia algo que ele adorava fazer, trazia a comida semi-preparada para a mesa do cliente e, em sua frente, realizava o grande desfecho do prato enquanto conversava sobre qualquer futilidade. Há um prato, chamado “*Arrumadinho*”, em que é necessário misturar o feijão com as verduras e a charque – a carne de boi preparada à moda nordestina. Porém, ele insistia em fazer essa mistura em nossa frente, onde o feijão,

¹¹⁸ Entidade da mitologia árabe que brinca com os destinos dos homens.

posto numa tigela de barro, era misturado aos demais ingredientes com uma enorme colher de metal.

Expliquei-me que, embora tivesse algumas ligações familiares com o local, estava ali agora para realizar uma pesquisa sobre a tradição oral e as lendas locais. Não resta dúvida que os olhos de Abraão brilharam – assim que a clientela se dispersou, sentou-se na frente do estabelecimento, puxou uma cadeira, acendeu um cigarro e começou-me a perguntar: “*Que tipo de histórias? Os mistérios de Panelas? Há muitos mistérios por aqui...Ao menos havia*”. Assim, nasceu um ritual que se tornou constante no trabalho de campo. Posso mesmo dizer que a feitura do mesmo se deve às contribuições profícuas de Abraão. Sempre que lá chegava, sentávamos na frente do bar, fumávamos um cigarro, tomávamos um café e conversávamos sobre os encantados e seus grandes feitos. Não apenas isto, também divagamos sobre as fatalidades que ocorrem na vida das pessoas da região, assim como na nossa. Apreciávamos igualmente as belas raparigas da região, afinal, estávamos de camarote no principal palco da cidade. Mesmo os nossos momentos de silêncio eram pequenas aulas – onde a cidade entrava pelas narinas na mesma proporção que o cheiro do café, do cigarro e do arrumadinho de Abraão. Fale com fulano! Dizia-me, pois ele pode saber de algo! Assim, seguindo as primeiras pistas de Abraão, pude ouvir inúmeras histórias correlatas que acabaram por desvelar uma totalidade impossível de abarcar aqui. Portanto, além de costurar cada narrativa a partir de cacos de informações, acabava por recair num número cada vez maior de histórias de excessiva complexidade. Tentava aproveitar meu tempo ao máximo, acordava-me cedo e trabalhava todo o dia, logo após o almoço, atravessava toda a tarde e conversava acerca de tudo que colhi no jantar, no bar de Abraão. Ao anoitecer, recolhia-me cedo para estar disposto na próxima manhã. Entretanto, algumas vezes escapava para os bregas locais onde conversava com as raparigas e esquecia-me da pesquisa. Na verdade, para a maior parte dos jovens locais, estas histórias eram fruto de absurdos irremediáveis. Sendo assim, a própria declaração de que eu estava ali para pesquisá-las, já era sinónimo de uma tarefa sem sentido, inexplicável e bem pouco proveitosa.

Alguns de meus interlocutores residiam bem distante da cidade, nos sítios que fazem parte da “Grande Panela”. A maior parte dos que entrevistei eram provenientes do sítio de Santa Cruz, onde nascera meu pai. Por ficar numa região muito alta da cidade, a vegetação é mais viva e escorre um discreto filete de água que alguns insistem em

chamar de cachoeira, e acredito ter sido justamente por isto que muitos foram viver por lá. Ainda assim, a paisagem impressiona qualquer desavisado que por lá se encontre. As serras, aparentemente discretas abrem-se de repente para um vale onde desfilam pingos de casas ao redor dos campos. Soa como um refúgio tão natural, que não é possível pensar em ideais utópicos de tranquilidade impossíveis de alcançar para quem vive nas caóticas cidades brasileiras. Porém, um olhar mais atencioso revela a vida nada fácil das pessoas que lá vivem – o anarquismo bucólico, a qual aspiram os decepcionados, está bem longe de ser filho do paraíso, pois a situação por lá não é bem pouco fácil. Uma das histórias mais marcantes foram as infelizes incursões de Enoque para tentar arrancar uma botija.

Hoje em dia foi construída uma estrada que torna o sítio mais acessível, porém, poucos anos atrás, as pessoas subiam uma serra massacrada pelas erosões da chuva que tornava a subida bem complicada. Sempre me impressionei como nessas condições, conseguiram levar para aquelas alturas uma mesa de bilhar. Certamente, é possível utilizar o jumento e o cavalo como auxiliares, ou mesmo algum jipe mais possante. Entretanto, acredito que aquela mesa de bilhar estava ali muito antes disso. Assim, no sítio de Santa Cruz, uma senhora de apelido “Gelo” e seu marido “Salomão”, construíram um pequeno bar no meio do vale. Não é preciso dizer que o bar é o ponto de encontro principal de todos que ali vivem; diferentemente do que ocorre na cidade, onde o bar carrega o emblema da masculinidade, ali em Santa Cruz, o bar é mesmo a única opção. Atravessam as noites embalados por um tipo de bebida comum na região, um licor de gengibre de preço bastante acessível. Ao lado do bar, uma pequena capela foi construída, talvez haja espaço para 20 pessoas ao máximo sentadas. O padre, acho que não há, porém, algum representante deve lar ir, uma vez que batismos e coisas do género são sempre feitos na cidade.

Assim, numa das vezes em que lá estive aproveitei para exercer meu péssimo manejo de bilhar e perguntar para os presentes acerca de histórias sobre homens de corpo-fechado e arrancadores de botija. Das histórias que ouvi, a história de Enoque foi certamente a que mais me impressionou. Disseram-me que o mesmo havia se “*envolvido*” com histórias de botija. Mas, falaram aquilo num tom de brincadeira, como se Enoque estivesse a divagar. No mais, disseram: “*Enoque queria mesmo sair dessa região, ele é muito calado, é muito na dele, e a agricultura nunca deu muita coisa a ele*” Ou seja, Enoque tinha fama de ser um sujeito reservado, pouco participativo nas diversões

locais, como os pequenos bares e as casas de brega¹¹⁹. Ao que tudo indicava, Enoque era um sujeito à parte. Então, foi neste mesmo bar que indicaram-me a localização exacta da residência de Enoque – embora não fosse difícil encontrar, pois são pouquíssimas casas que lá existem. O sítio onde vivia Enoque se apresentava como uma imagem esplendorosa, dava grande encanto olhar aquela pequena casa escondida entre os limites das serras, tal como num vale esquecido. Não foi preciso revisitar minhas notas de campos, tampouco demais trabalhos que escrevi, para lembrar a forma como o cão de Enoque me encarou – fitou-me os olhos num misto de cansaço e curiosidade que desconsertou-me. O cão havia assimilado o tipo de olhar profundo e sereno do dono. Surpreendi Enoque se encaminhando para seu pequeno roçado, possivelmente, atrapalhei sua actividade diária. Assim que anunciei o motivo de minha presença, a sua esposa já adiantou um resmungo: “*esta história mais uma vez...*”. A mulher dele se incomodava deveras com as botijas, pois enquanto conversava com Enoque ela continuava a resmungar: “*essa coisa de ir atrás de botija é coisa sem sentido e amaldiçoada*”. Porém, mesmo diante dos resmungos da esposa, Enoque nada respondia, permanecia com o mesmo olhar do cão – apenas me disse: “*Olhe, se você quiser mesmo que eu conte eu conto, mas a história é comprida*”. Embora eu estivesse desconsertado por saber que havia ter que interrompê-lo por um longo período de tempo, percebi sua vontade de narrar aqueles acontecimentos. Com efeito, por mais que ficassem desconfiados sobre os reais motivos de eu estar a perguntar todas aquelas coisas, quase sempre havia uma força maior dos mesmos em contar suas incursões com botijas e corpos-fechados.

Ao mesmo tempo eu sabia que não se consegue muito com o plantio, apenas pequenas quantias na feira semanal do município. Sendo assim, mecanismos que possibilitem a fuga de uma terra ingrata são sempre bem-vindos – e a botija era certamente um deles. A maior parte das pessoas viviam agora de fundos municipais, sendo assim, a colheita tornou-se complemento de suas rendas, não havendo o mesmo sentido de dependência que havia outrora. Enoque tinha grandes olhos azuis, e devia ter sido bem elegante quando jovem. Na verdade, se fôssemos fazer uma analogia com uma figura conhecida do cinema, poderíamos pensar na expressão de um Paul Newman contando histórias

¹¹⁹ O brega seria a palavra designada pelos brasileiros para indicar o tipo de música que em Portugal se chama música “pimba”. Entretanto, as temáticas dos bregas nordestinos são quase sempre sobre as vergonhas da traição e do término do romance. Ademais, poucas vezes carrega o tom de uma brincadeira, na verdade, os bregas mais antigos eram lamentações das mais severas.

sobre botijas. Sua preocupação em não esquecer dos mínimos detalhes era impressionante. Ele era daquele tipo de sujeito que não olha para os seus olhos, mas passa confiança. É como se ele contasse aquilo tudo fincando os olhos no Criador.

A história que se segue foi tecida após informações do próprio Enoque e de outros informantes do bar, entretanto, num âmbito geral, o episódio se deu da seguinte forma:

“Numa determinada noite, a porta da frente da minha casa bateu forte, feito quando dá um vento e bate com força. Fiquei assustado mas me levantei para ver o que era. Dei de cara com uma assombração. Era uma mulher alta, loira, só que ela só aparecia da cintura para cima – só a parte de cima, sabe? Feito quem não está com a porta toda aberta. A mulher era muito alta, galega, e estava muito arrumada feito quem vai para uma festa, ou para um casamento. O que lembro bem nessa mulher, que é uma coisa que ficou muito na minha cabeça... Sempre lembro desse troço, é que ela tinha um coco na cabeça para amarrar o cabelo – como quem tem o cabelo muito comprido e usa um coco para amarrar o cabelo. Acho que não era uma mulher daqui não, era mulher de fora, diz o povo que é da Holanda¹²⁰. Essa mulher chegou para mim e disse, assim: Zé, no tronco daquela árvore, perto da tua casa, há muita coisa minha que eu deixei enterrada. Quando tiver anoitecendo, vá lá desenterrar um negócio que é para você. Tem que desenterrar quando tiver anoitecendo, o dinheiro está debaixo das raízes daquela árvore. Não diga a ninguém, Zé, vá lá que tem um negócio para você ali. Eu não sabia o que era o negócio, mas o povo diz que botija é dinheiro, então, eu pensei logo que o negócio era dinheiro”.

Ele não apenas fez questão de deixar claro a descrição desta mulher, como também, esforçava-se para rememorar todos os detalhes de sua expressão. E por isto, enquanto falava, parecia pensar alto, apontando as características que lhe pareciam mais peculiares: *“acho que não era daqui, essas almas são da Holanda*. Pela forma como Enoque descrevia o espírito da mulher, ela parecia ser linda. A mulher dizia-lhe: *“Enoque, no tronco de uma árvore próxima a sua casa há muito dinheiro que deixei enterrado”*. Ao mesmo tempo reforçava a Enoque que ele deveria desenterrar a botija nas raízes daquela árvore, durante o crepúsculo.

Ao que me parece, o restante dos procedimentos de como se desenterrar uma botija não foram contados pela alma. Porém, os rituais acerca da botija obedecem um determinado padrão que apresenta apenas algumas variações. Com efeito, algumas vezes há um

¹²⁰ Embora tenham ficado pouquíssimo tempo em território brasileiro, os holandeses, por causa do grande ícone “Maurício de Nassau”, tornaram-se uma representação de uma prosperidade negada. Na verdade, a influência holandesa em Pernambuco é bem menor do que afirmam, entretanto, há uma insistência de que a cidade carrega marcas inegáveis da arquitetura e cultura holandesa. Além disto, surgiram diversas histórias acerca de tesouros enterrados por holandeses pelas regiões mais afastadas devido sua fuga apressada e a impossibilidade de levar o tesouro. Muitos divagam que o Nordeste seria outro se os holandeses houvessem permanecido no local – o que é de veras controverso, pois o Suriname, então dominado pela Holanda, carrega problemas socioeconômicos ainda maiores que o Nordeste brasileiro.

pormenor que faz enorme diferença, em outras vezes, as coisas dependem do coração da alma – se ela deixou o dinheiro enterrado por descuido ou por ganância. Portanto, os procedimentos padrões do ritual Enoque conhecia, sabia que deveria se benzer antes de ir, e, da mesma forma, deveria abandonar sua velha residência assim que desenterrasse o dinheiro; porém, a alma não o informou a respeito. Essas condições parecem estar, *a priori*, registadas como uma espécie de cautela em relação ao tesouro.

O momento em que desenterrou o tesouro era para ele a parte que menos interessava contar:

“Não precisa falar essas coisas (...) havia lá uma tulha de moedas e garrafas antigas. Olha, aí eu viajei para Brasília com essas moedas antiga, umas moedas bem bonita assim de prata, pensei que ia valer muito dinheiro. Aí eu peguei um dinheiro que tinha, e fui para Brasília porque o povo disse que era lá que eu podia trocar essas moedas por dinheiro da gente. Cheguei lá em Brasília, e o pessoal de lá disse que não valia muito. Não entendi muito não, sei que o dinheiro que me deram só serviu mesmo para comprar a passagem de volta para casa. Só gastei dinheiro e perdi foi meu tempo indo lá trocar as moedas e não me rendeu nada não. Mas é que botija de pessoas pirangueiras¹²¹ tem dinheiro amaldiçoado. Não adianta desenterrar porque a botija era de uma alma apegada demais ao dinheiro”.

No momento em que falava das moedas, a mulher de Enoque caçoava dele, enquanto realizava algum serviço doméstico que não chegava ao alcance dos meus olhos e de minhas orelhas. Ela parecia ligeiramente descontente com toda aquela história, e dizia que *“Enoque só perdeu é tempo com esta história de botija”*. Bem, após desenterrar o montante, Enoque utilizou-se de suas economias para viajar para Brasília. Sua intenção era verificar quanto valiam as moedas encontradas na botija e trocar o tesouro em moeda actual. Repetia Enoque *“Quando trocaram meu dinheiro todo eu só consegui somente o suficiente para que pudesse voltar para casa”*. Ironicamente havia muitas moedas nesta botija. Enoque desconfiava que o espírito da holandesa pudesse ter sido avarenta – *“botijas de pessoas pirangueira têm dinheiro amaldiçoado. Não adiantava desenterrar porque a botija pertencia a uma alma apegada demais ao dinheiro”*. Nessa região, botijas assim são dadas como um empreendimento sem lucro.

Perguntei se ele havia visto novamente a holandesa de cabelo preso. Ele me disse que não. Disse *“Nunca soube quem era aquela mulher, mas acho que libertei a alma dela”*. A priori, também se acredita que as almas que vêm entregar a botija estão presas ao dinheiro, e somente retirando o tesouro elas estariam libertas. Enoque disse *“que ainda*

¹²¹ “pirangueiro” é a palavra utilizada no Nordeste para indicar uma pessoa muito apegada ao dinheiro.

viu outros sinais de botija...Mas nunca fui atrás de outra não, mas se aparecesse mesmo, eu ia” – ou seja, outras indicações de almas, mas após o fracasso de sua primeira jornada não parecia muito disposto a continuar. Seja como for, disse, fitando mais uma vez os olhos no Criador, que se arriscaria mais uma vez atrás de uma botija.

Enoque, definitivamente, é um sujeito bastante reservado e sério. Embora tenha feito questão de me dizer os detalhes, parecia abusado de estar ali. Reclamou do plantio improdutivo, e seu semblante era de uma pessoa um pouco triste. Acho mesmo que Enoque gostaria de sair de lá, mas não se sabe. Quando perguntei se ele sairia daquele local caso desenterrasse a botija, ele apenas me disse *“depois que eu soube que não precisa se mudar, depois me disseram que se o sujeito muda a porta da frente da casa, pode permanecer no mesmo lugar”*. Mas não me respondia directamente. Há pessoas que imaginamos que ficar sozinhas com elas mesmas deve ser uma grande agonia. Enoque é uma delas. Sua mente parecia jorrar um turbilhão de coisas ao mesmo tempo. O observando, imagino que várias vozes devem ecoar em seu espírito. Os olhos de Enoque pareciam chorar o mundo enquanto olhavam para a imensidão de Santa Cruz. Hoje, relendo as “notas de campo”, percebo a inconsistência dos boatos acerca de Enoque, percebi que sua determinação era o que suscitava os comentários dos demais. Sua coragem, a astúcia de encarar aquele ritual e se arriscar numa jornada incerta até Brasília com suas poucas economias, assim como a manifesta evidência de sua força naquele trabalho diário do campo – certamente, pareceu-me um golpe do destino, pois a primeira história com que me deparo de forma mais intensa já é uma demonstração da força daquelas histórias. Pois hoje, relendo todas as minhas anotações, percebo o quanto me equivoquei sobre as primeiras impressões que tive sobre Enoque – antes, eu não soube passar os boatos por uma peneira. Costumava sempre beber água antes de sair de uma residência, mesmo sem estar com muita sede, pois sempre sabia que eu teria que andar muito até outra residência. Se não me falha a memória, pedi um copo de água na casa de Enoque. Na época, era sempre um alívio sair de perto de meus interlocutores por um motivo banal: eu poderia fumar. Então eu caminhava, fumava e relembrava o que havia escutado. Minha mente estava circulando naquelas serras. Quase sempre a memória de meu pai ecoava por lá. Ficava imaginando como seria ele bem pequeno – bem pequeno mesmo, porque ele já era pequeno - brincando naquelas serras junto com meu tio. Imaginava como foi ver o mundo saindo daquelas terras altas e tão belas. Quando cansava, me sentava novamente e acendia outro cigarro. Pensava na pousada e

nas conversas que eu teria na praça; pensava nas fofocas que eu iria ouvir nos botecos sobre pessoas que eu não fazia ideia quem fossem. Ouvir fofocas sobre estranhos nos faz sentir tão insignificante. Isto porque fofocas lançam os sujeitos num holofote.

Ficava quase sempre louco para descer logo a serra de Santa Cruz, com o intuito de comer o arrumadinho preparado por Abraão. Lá, sabia que Abraão iria alimentar o encanto que há no absurdo quotidiano. Abraão sempre dizia assim, *“não importa saber se alguma dessas histórias é mentira, ou mesmo se alguém havia de fato desenterrado uma botija”*. Dizia sempre que *“Quando a gente escuta uma história qualquer e se arrepia, ou fica com os olhos cheios de água, é porque a história é verdade”*. Ele colocava o arrumadinho na mesa num pequeno pote de barro e dizia *“que os olhos lacrimejam de forma diferente quando ouvimos uma história dessas, que os pêlos do braço se levantam porque o espírito está sentado nos ouvindo, conversando com a gente. É como se fosse uma forma de falar connosco”*.

De todos os meus interlocutores, Enoque parecia ter sido aquele que mais se emocionou a lembrar a história. Era evidente que aqueles factos representavam muito em sua vida, talvez, pelo conjunto de desventuras em a coisa se deu – talvez por isto tenha narrado todos os pormenores de forma tão séria. Enoque, assim como os demais que por ali viviam, pareciam sofrer com os poucos rendimentos que o local proporcionava. Porém, no seu caso específico, parecia ser um sujeito muito reservado e pouco envolvido com os demais, por isto, a botija talvez representasse algo ainda maior. Por detrás de um tom de voz bastante discreto, de uma expressão deveras contida, Enoque narrava tudo com uma intensidade que vi poucas vezes no restante de minha pesquisa – na verdade, senti que a boa resolução daquela história teria significado muito para ele. Certamente, a história de Enoque me fez prever certos incómodos em trabalhar aquelas temáticas, talvez, por ainda haver em minha pessoa resquícios do que era bastante comum em estudos da cultura popular, àquela tendência comum de trabalhar tais temas em seus aspectos pitorescos e achar que tais histórias fizessem parte de um contexto folclórico bastante isolado. Ou então, àquela tendência em ver nessas narrativas simples artifícios para orientação cultural geral a partir da tradição oral. Foi com Enoque, que me dei conta do grau de envolvimento que aquelas histórias aparentemente absurdas poderiam ter.

Desci aquelas serras com grande euforia, estava ansioso por contar a Abraão acerca do que havia descoberto. Na verdade, sempre que colhia uma narrativa interessante pensava em submetê-la à apreciação de Abraão – havia sempre um detalhe relevante encoberto que, com o sopro de Abraão, removia-lhe a poeira e transformava-o numa informação preciosa. Assim que contei-lhe sobre Enoque, Guid me confirmou que conhecia-o e que sua incursão com botijas ficou bastante conhecida na região. Acrescentou-me sua fama de homem reservado; porém, acreditava que tudo isto era fruto da inveja das pessoas naquele local. Em grande parte, revirando as notas de campo, percebo que a popularidade de tal história tenha se dado pelo trágico final em que o dinheiro encontrado só serviu-lhe para comprar as passagens de volta de Brasília para Pernambuco.

Perguntei a Abraão sobre Enoque, disse que eu havia conversado com ele. Abraão confirmou-me que o conhecia e disse que algumas peculiaridades de suas histórias eram um bocado conhecidas. Ademais, arrancar uma botija iria fazer de fato com que ele se esquivasse àquele terreno do absurdo – salvá-lo do inevitável fardo de todos aqueles que dependem de ínfimas quantias do governo e dos escassos rendimentos provenientes da terra. Arrancar uma botija faria com que Enoque tivesse domínio total sobre sua existência, sobre suas escolhas. Iria, finalmente sair de casa? Iria abandonar o terreno? Iria de Brasília mesmo sumir com o dinheiro? Não iria mais voltar a Santa Cruz? Ainda iria ouvir sua mulher caçoando dele? Iria ouvir os comentários sobre a traição de sua mulher? Iria escolher. Iria assumir uma tragédia. Porém, libertou a linda holandesa de cabelos presos para sempre. Na conversa, Abraão pensou que a holandesa deve ter agradecido deveras a ele, afinal, sua alma havia sido liberta do “maldito” vínculo material. Da mesma forma, ele alertou-me para este nobre detalhe: Na maior parte das histórias, a relação dos aventureiros com as almas que “guardavam” o tesouro era bastante irrelevante, entretanto, no caso específico de Enoque, assim como num outro caso que veremos mais tarde, houve uma relação fraternal que tingem a história de um colorido diferente – como se o interesse da alma tivesse prevalecido ao interesse do próprio aventureiro.

1.5. Uma História de Partilha

Difícil compilar todas as histórias e seleccionar as mais relevantes, na verdade, esta escolha era feita quase sempre em campo. Primeiro, porque em muitos casos faltavam-me mais dados que fossem suficientes para tecer todos os fios da trama. Segundo, porque tomava-me demasiado tempo de recolher os detalhes de cada uma, pois raramente um único sujeito estava envolvido e, da mesma forma, era quase sempre difícil contactar todos os meus interlocutores. Entretanto, Abraão indicou-me um sujeito chamado Salomão que me narrou um dos episódios mais intrigantes sobre botija, e neste caso específico, tomei a decisão de tentar entrevistar todos os principais envolvidos com o facto. Além disto, tentei reconstruir as histórias e não a preocupação de “simplesmente” as transcrever como foram narradas. Antes do mais, devo afirmar uma impressão que me foi deveras particular acerca das relações humanas naquela região: Nunca sabemos de facto o quanto as pessoas se conhecem. Amigos de longa data parecem falar do outro como se estivessem separados por léguas de distância. Porém, Abraão e Salomão moravam bem próximos. Digo isto pela forma como Abraão tragava seu cigarro e fitava o horizonte ao falar de Salomão. Era como se prestasse homenagem a um companheiro de trincheiras morto em alguma batalha significativa das duas Grandes Guerras.

Salomão morava numa rua que se faz em íngreme ladeira e aponta ao único e vistoso cemitério da cidade. Justamente no meio caminho, entre a *cidade dos mudinhos*, como chama o povo português mais velho, e o início da principal igreja que se debruça pela praça central. Não resta dúvida que, no meio daquelas ladeiras, minhas pernas cansavam-se mais que as dos demais – principalmente os mais velhos, já acostumados com aqueles percursos diários. Assim, necessariamente, quem vai ao cemitério passa defronte a casa de Salomão, um admirável e respeitado senhor região. Os paralelepípedos, que revestem a maior parte das ruas de Panelas, seguem esbranquiçados apontando duas direcções: A cidade para baixo e sua história para cima. Esta última, bem trancada por detrás dos enormes portões do cemitério. De facto, o cemitério local, assim como a igreja, apresentam-se sumptuosos, talvez pela idade avançada do município, que pode conhecer a velha guarda da arquitectura. O mesmo

ocorre com a prisão local, onde ficara preso o João Calafete. A primeira vez em que deparei-me com Salomão, ele estava descendo esta mesma rua, estava voltando de lá e, ao que parece, era amigo do coveiro. Foi justamente nesta descida que interrompi Salomão. Pus-me em sua frente e disse-lhe: “*Salomão, sou estudante e estou pesquisando as antigas histórias de botijas, sou de Recife, da Universidade Federal de Pernambuco, sabe? Estou pesquisando histórias sobre botija e sobre corpo-fechado, e...*”.

Salomão tem as características típicas de um homem do Agreste, tem baixa estatura, olhos bastante claros, e um andar firme de quem está acostumado a longas caminhadas. Lembro-me bem de sua imagem sentado em frente de sua casa ao lado de suas belas filhas, que carregavam a herança das delicadas feições do Agrestes marcadas pelo sol. Salomão, ainda hoje, tira fotos na feira utilizando máquinas à moda antiga. Na verdade, tem certo orgulho em mostrar sua velha ferramenta de trabalho, e de facto, resistir tanto tempo com aquele aparelho não é para todo mundo. E crítico – exactamente, Salomão era detentor de um senso crítico que faria inveja aos antigos! Ouvi-lo falar é estar disposto a revirar tudo em que se acredita, porém, revirar tudo sempre a partir da obviedade dos princípios gerais e tão bem conhecidos. É notável que, ao falar com Salomão, percebemos que o homem nada faz além de tentar se acomodar, cada um a sua própria maneira, a estes conjuntos de determinações sociais. Essa árdua tarefa de todos os dias, em que os caprichos sempre afloram de forma intensa, é justamente os pontos que Salomão detectava com imenso prazer – e o melhor, com imensa coerência. Não posso negar que sentia grande prazer em ouvi-lo falar! Eram aulas de percepção que desfrutava com imenso prazer.

Quando lhe falei sobre o motivo de minha presença, de forma brusca, puxou logo uma cadeira e disse com toda força: “*pois bem, fique à vontade*”. Senti de imediato que tinha prazer em narrar aqueles factos, em descrever como se deu sua desventura com as botijas. Não posso negar que, desde o momento que cheguei em sua casa e anunciei o motivo de minha presença, olhares curiosos de suas filhas e das pessoas de sua casa atravessavam as janelas – talvez, pelo teor da conversa ou mesmo pelo simples motivo de eu ser uma “novidade”. De facto, os rostos naquelas cidades são todos bem conhecidos. Portanto, a chegada de um estranho suscita sempre uma grande curiosidade. Porém, os olhares permaneceram por mais tempo quando Salomão, apertando e arregalando os olhos num ritmo bastante próprio, e pondo e apontando o dedo como

quem entoa um discurso político, começou a contar-me: “*História de botija é verdade, viu? Vou lhe contar aqui e aconteceu mesmo, viu?*”. Salomão era um sujeito bastante transparente, daqueles que dá medo de olhar directamente nos olhos, pois dá-nos a impressão de estar ali com o espírito escancarado. Há pessoas assim, ficamos com medo de olhar em seus olhos por ser uma grande perversidade jogar sujo com quem joga explicitamente tão limpo. Não que conversas sejam jogos, mas, que jogos também são conversas.

Então, contou-me Salomão:

“Sebastião sonhou duas vezes com almas que lhe deram botijas. Na primeira botija, o dinheiro que ele encontrou fez com que ele se mudasse para outra cidade – porque o povo conta que quando a gente arranca uma botija, tem que se mudar para outro lugar, ir para bem longe¹²². Essa primeira botija ele desenterrou sozinho, não teve ajuda de ninguém. E quando ele arrancou essa botija ele conseguiu mesmo dinheiro (...) Não sei quanto foi não, mas foi dinheiro que serviu para ele montar lá um negócio de alumínio. A cidade também não era assim tão distante (...) não lembro direito se foi numa cidade daqui de perto, se foi em Cupira. Lá ele montou um negócio de alumínio, tipo um galpão. Olhe, mas não deu certo não, porque depois acusaram ele lá de um crime que ele não havia cometido, e ele teve problemas na cidade, e o negócio deu para trás, o negócio fechou e ele teve que voltar correndo. Voltou a Panelas, havia perdido todo o dinheiro. Meu filho! E não é que Sebastião sonhou de novo com botija?! Outra alma apareceu para ele e disse que tinha outra botija. E essa alma ficou perturbando seu juízo! Ficou aparecendo para ele. Só que essa outra alma disse a ele que botija estava marcada com sinal de morte. Então, se ele arrancasse essa, ele ia morrer (...) Morria pouco tempo depois que desenterrasse. Aí ele me disse ‘Salomão, sonhei com outra botija, só que eu não posso ir arrancar ela porque está marcada com sinal de morte’, aí ele perguntou se eu podia ir arrancar no lugar dele (...) Só que eu também não podia ir, e fui pedir ajuda a Paulo (...) Pedi ajuda a ele porque para desenterrar uma botija a gente tem que estar em dia com nossas obrigações, tem que está todo certinho. Chamei ele porque ele é um homem muito correto e está sempre na igreja (...) Sebastião me disse onde era o local e, a gente foi lá primeiro ver onde era, era uma ‘loca’ que ficava num sítio de um camarada aí. Depois Zé arrumou esses troços de desenterrar prata antiga com uns colegas, essas máquinas (...) Mas quando foi desenterrar a danada da botija, ela ficava mudando de lugar, andava debaixo da terra feito uma cobra. Vá conversar com Zé que ele sabe a história toda, porque eu não pude ir junto desenterrar a botija”.

A primeira botija fez com que Sebastião se mudasse para longe e montasse um negócio de alumínio – acho que uma espécie de armazém, pela descrição apressada de Salomão. Tive medo de fazer uma pergunta óbvia, porém, o fiz. Perguntei “*por que querer*

¹²² Lembrei nesse momento da indicação feita por Enoque, de que não era preciso se mudar para outra cidade, que o sujeito poderia simplesmente mudar a porta da casa e este pormenor estaria resolvido. Não lhe disse que havia escutado isto directamente de Enoque, apenas falei que ouvira dizer isto pelas redondezas: “*Salomão, ouvi dizer que se mudarmos a porta já seria o suficiente para permanecer no mesmo local e se livrar da maldição*” – afinal eu havia escutado esta recomendação de Enoque. Salomão simplesmente deu com os ombros.

desenterrar uma botija?”. Salomão arregalou os olhos e bateu uma palma como quem quer, através de um gesto mágico, virar o mundo em minha cabeça. Após me chamar de bobo e, finalmente, associar isto a minha idade, respondeu: “*Quem não quer trocar de carro? Quem não quer uma casa boa? Você é ingênuo, menino?*”.

Ao que me parece, Sebastião, depois de montar seu “galpão”, onde vendia alumínio, e após os primeiros meses de lucro num município, assunto sobre o qual Salomão não parecia à vontade para me contar, foi acusado de assassinato. Perguntei detalhes sobre o crime e sobre a localidade do mesmo, mas Salomão não me parecia à vontade para contar, simplesmente disse que “*Sebastião foi acusado injustamente de assassinato. Retornou a Panelas sem nenhum resto da botija que havia arrancado*”. Não convém perguntar certos detalhes, porém, era importante saber se as pessoas que conheciam a história pensavam que tal acontecimento tivesse alguma relação com a maldição do dinheiro da botija. Os pormenores do crime em si não me interessavam, porém, interessava-me saber se observavam aquilo como uma acusação injusta, ornamentada em direcionada maldição, ou se imaginavam o ocorrido como uma fatalidade ou consequência natural de quem, ao se encontrar rico da noite para o dia, esbanja as posses repentinas suscitando a inveja nos demais. Porém, à medida que fui entrevistando outros informantes e questionando-lhes acerca desta história, percebi que o facto era tratado como maldição. Na verdade, era uma constante o problema do dinheiro da botija ser um dinheiro amaldiçoado.

Salomão é um desses sujeitos que, se fosse palestrante, não dispensaria jamais um retroprojector. Constantemente apontava o céu e sacudia meu joelho com suas mãos pesadas de um típico cidadão panelense. Mas, havia um motivo para Salomão querer ligar o retroprojector naquele momento, era, justamente, o momento em que ele entrava em cena na história. “*Meu filho*”, exclamava ele, “*olha*”, dizia assim: “*não é que Sebastião sonhou com botijas novamente?*” Fiquei curioso para saber o que Salomão queria dizer quando disse-me que: “*desta vez, a botija era “marcada com sinal de morte*”. Esta expressão era utilizada, pelos caçadores de botija, para apontar quando a mesma era amaldiçoada. Ora, pensei, mas se a primeira o levou a ser confundido com um assassino, o que uma com sinal de morte poderia fazer? Então Salomão me explicou: “*quem arranca morre!*”. Pelo que entendi, o sujeito que arranca botija marcada com sinal de morte é um suicida, pois não há forma de desenterrar a mesma sem sofrer as consequências da maldição. Porém, o interessante do relato especificado

por Salomão, se deu justamente numa tentativa desesperada de burlar a maldição a partir de uma simples estratégia: A botija estava marcada para Sebastião, entretanto, o que iria ocorrer se alguém extremamente puro de coração fosse desenterrá-la em seu lugar?

Então, Sebastião relatou a história para Salomão e disse que contaria lhe acerca do local específico onde estava enterrado o tesouro se ele fosse em seu lugar, pois a mesma estava marcada com sinal da morte ele não se puro o suficiente para desenterrá-la. Repensando a própria vida, ponderando a forma como vivia nos últimos anos, Salomão chegou à conclusão de que também não teria condições de desenterrar aquela botija, contudo, se dirigiu até o local determinado por Sebastião no intuito de visualizar bem o terreno: *“Era uma loca, sabe o que é uma loca, menino?”*. Sim, eu sabia o que era uma loca, justamente uma espécie de caverna sem a mesma profundidade. Não há nada que suscite mais fé no indivíduo do que observar alguém jogar extremamente limpo como Salomão. Seus olhos claros pareciam manifestar fisicamente sua transparência. Digo isto porque, assim que indaguei o motivo de ele não querer ir pegar a botija, ele me explicou *“pecadores não podem desenterrar uma botija”*. Sem hesitar, suspendendo qualquer vestígio de delicadeza, minha curiosidade arrebentou bruscamente e terminei por pedir-lhe: *“Salomão, por favor, me fale dos seus pecados”*. É óbvio que eu não contarei os pecados de Salomão neste trabalho. Mas, posso adiantar que, sem sombra de dúvida, poucos considerariam um pecado, de fato. Mas ainda assim, mesmo sobre a leveza de seu rascunho de pecado, Salomão não teve dúvidas, procurou alguém puro de coração para desenterrar a botija marcada com sinal de morte.

Grande lástima seria perder uma botija, ficariam ambos desnorteados. Sebastião não sabia o que fazer, pois sua última experiência com botijas, embora mal sucedida, se manifestou real. Em meio a estas conversas, Salomão vislumbrou uma possibilidade: Conhecia um sujeito extremamente correcto, homem íntegro, cumpridor de todas as suas obrigações e dono de um coração puro – jamais na cidade ouviram falar qualquer coisa depreciativa a seu respeito, era um exemplo de cidadão. Seu nome, era Paulo, porém, dada a sua dedicação religiosa, quase um candidato a pastor, chamavam-lhe “O Evangélico”. Acredito que, se um sujeito leva o nome da religião como apelido, no mínimo não deve faltar muitos domingos aos cultos. Sim, O Evangélico era um sujeito ímpar. Na verdade, é necessário delinear os aspectos de uma relação nem sempre harmoniosa entre protestantes e católicos na cultura brasileira. Digo nem sempre

harmonioso, não pela existência de conflitos reais, outrossim, pela igreja protestante/evangélica se ter posicionado em território brasileiro como a dar lições de como deveria funcionar a igreja católica. Entretanto, diferentemente da Europa, onde as divisões tornaram-se mais visíveis e exactas, no Brasil, as duas igrejas trocam incessantemente de fiéis numa espécie de simbiose repleta de despeito – simbiose nunca assumida, entretanto geradora de uma diversidade que, no final das contas, revelou-se deveras fecunda. Assim, tal diversidade possibilitou uma excessiva escolha que acabou por se adaptar bem à população local. Porém, os evangélicos do passado, tinham fama de serem adeptos mais fervorosos, e os católicos, frequentadores menos assíduos. Certamente, as coisas não são mais assim, contudo, O Evangélico é da chamada “velha guarda” das igrejas protestantes e este era outro motivo que o fazia igualmente se “diferenciar” dos habitantes católicos de Panelas. Ganhou enfim este apelido quando evangélicos ainda eram novidade. Hoje não, já podemos encontrar algumas igrejas evangélicas pelo município, sendo uma delas situadas quase em frente à residência do Paulo. Ele conhecia um sujeito – do qual não conseguia lembrar o nome de forma alguma – que possuía um detector de metais. O Evangélico dizia ser o seu colega: “*um militar aposentado*” – daí a intimidade com detectores de metais, provavelmente utilizado para localizar minas.

Irei recapitular a história. É importante ter em mente o seguinte fato: Sebastião não podia desenterrar; pois sendo a botija marcada com *senal de morte*, ele iria morrer. Salomão estava igualmente impossibilitado de realizar a tarefa, isto porque se dizia pecador. Paulo Evangélico era o único capaz de desenterrar o material, porém, não sabendo manejar o detector de metais, recorreu a seu colega. Mas, de que maneira Paulo iria desenterrar sozinho? Não sendo homem de grande porte, jamais suportaria cavar tamanho buraco. Assim, para desenterrar a botija, Paulo, além de ir acompanhado de seu colega com detector de metais, pediu que dois “irmãos” protestantes de boa conduta o ajudassem com a remoção da terra. O plano era o seguinte: assim que o sujeito detectasse a localização do metal, os três protestantes puros de coração iriam iniciar o processo de escavação. Sem muita demora imaginavam conseguir a botija.

Um aspecto interessante desta história é que, para desenterrar esta botija, os sujeitos envolvidos foram obrigados a planejar uma sucinta e segura forma de partilha documentada em cartório. Ironicamente, se dirigiram até o cartório para dividir de antemão um bem que ainda estava no além! Pedi, inicialmente, que Salomão me

mostrasse o documento, mas ele me disse ter perdido. Porém, me avisou que “*vá conversar com Paulo sobre esta história e pergunte se ele ainda tem o danado do documento*”. A divisão era: 30% para Paulo (pelo serviço prestado como homem de coração puro); 30% para Sebastião (por ser o escolhido pela alma para desenterrar a botija); 25% para Salomão (pela informação); 15% para o sujeito com o detector de metais (pelo bom uso da técnica). Nesta partilha, foi uma das poucas vezes em que vi o sujeito de coração puro merecer mais que aquele que domina a técnica. Antes do mais, devo adiantar que não conseguiram desenterrar a botija, pois a mesma “andou” por debaixo da terra tal como uma serpente mitológica a provocar tremores. Ao menos, foi assim que me contou Salomão, porém, perguntei mais tarde a Paulo como o fenómeno se deu. Antes de ter com Paulo, narrei o confuso episódio para Abraão. Após a refeição, num gesto que se tornou um ritual, sentei-me com ele bem próximo a entrada do bar, enquanto fumávamos um cigarro. Por vezes, dependendo do fluxo de clientes, punhamos as cadeiras no passeio, e lá apreciávamos a agradável ventania de Panelas. Seguramente, Abraão não tinha noção de tantos pormenores, apenas sabia da investida de Salomão e seus amigos, porém, não desconfiava que a história fosse tão confusa! Assim, enquanto explicava-lhe, Abraão ria – seu riso discreto, mais feito para traduzir uma expressão qualquer de interesse. Com certeza, não fui o único a me espantar com o facto de terem feito um documento para partilhar um dinheiro que ainda permanecia repousado nas mãos da alma. “*Essas coisas não têm explicação Thiago, é o mistério. Quando não se acredita em mistérios não há mais no que se acreditar*” – me dizia Abraão. Das muitas coisas que Abraão me disse, essa foi das mais interessantes. Sinto deveras não poder nem sempre anotar com exactidão as palavras por ele utilizadas, isto porque, com a maior parte dos meus interlocutores, não convinha puxar o caderno a todo momento, portanto, muitas das minhas anotações eram feitas ou minutos depois, quando já longe de seus olhares eu fazia um “apurado” de tudo que ouvi, ou, pelo contrário, pouco antes da hora de deitar. Porém, Abraão é um homem de frases impactantes, dessa forma, estava sempre a lançar espontaneamente seus aforismos. Era triste perdê-los, porém, sabia que um pedido formal para gravar uma entrevista iria interromper aquele casual fluxo reflexivo. Essas “*bobagens*” – como Abraão acreditava que muitos pensavam, eram para Abraão, mais importantes que as nossas actuais instituições. Havia uma angústia enorme nessa “ideia” obsessiva de Abraão. Comentávamos as fofocas da cidade, assim como as más notícias que a velha televisão daquele velho bar anunciava. Entre o ruído das vozes na rua e o chiado daquele velho

aparelho de TV, eu e Abraão sentíamos a inautenticidade contemporânea que fomentada pela ausência da pausa e do ócio, elementos que possibilitam desfrutar as subtilezas que parecem mais presentes nas pequenas coisas. Todos sedentos de consumo, do gosto pelas novidades tecnológicas, esqueceram-se por fim a importância de ruminar o momento. Para Abraão, as instituições, foram sucateadas pelo tempo tal como as velhas histórias.

Essas epifanias do fantástico questionavam meus valores racionais e minha pueril filosofia existencialista; desvelavam-me um mistério aconchegante e um território sobre o qual poderia pensar com a cabeça no travesseiro, esperando o sono chegar¹²³. Ouvir meu pai me contar o que para muitos eram mentiras, se é que eram mesmo mentiras, ouvi-lo falar de absurdos metafísicos desmedidos e ir a um culto protestante sem imagens aos domingos, era a perfeita simetria entre mocinhos e bandidos.

Abraão apontava com o queixo as mulheres que ali passavam e dizia que “*o mundo está perdido*”. Ao mesmo tempo afirmava que, “*se pudesse, eu escrevia um livro com a quantidade de histórias feito estas que escuto desde pequeno*”. Eu pensava: “*O que diabos tem nessas histórias absurdas, Abraão? Porque estou aqui me arrepiando com essas bobagens se sei que ando meus dias na corda bamba, nesse mundo onde a miséria ficou muda*¹²⁴”. Não justificar as mazelas é o maior castigo que poderíamos receber.

Mas, olhando da frente daquele bar, tínhamos uma localização perfeita dessas entidades da miséria – refiro-me a entidades como uma alusão a Hesíodo. Na rua, a incerteza do cotidiano, as instituições em transição. Ecoando sob um velho tubo de imagem e caixas de som estouradas, ouvíamos o ruído de grandes proporções da “vontade de dominar” desse leão pós-nietzsche. Na “Terra de Ninguém” – justamente na fronteira entre a racionalidade e o *maravilhoso* - eu e Abraão nos arrepiávamos lembrando as “mentiras” do Agreste. *Mas não, não, é verdade Thiago*, era desta forma que ele me falava quando em alguns momentos eu oscilava. Saindo do bar de Abraão, dirigi-me até

¹²³ Dizia Heidegger que, quanto mais um “modo de ser” não causar surpresa para nosso próprio “ser-no-mundo” cotidiano mais persistente e originário será sua ação e influência (2002:178). E muito embora se tratassem de absurdos, eram-me conhecidos. Penso que grande parte da exaltação de Camus pelo absurdo vem de sua intimidade com o mesmo. Chega um momento em que o infortúnio parece se edificar a partir de sua cumplicidade em nossa existência.

¹²⁴ Diz Hesíodo que o maior castigo dado pelos deuses aos seres da quinta raça – a nossa raça – foi fazer com que os infortúnios ficassem mudos.

a pousada em que habitualmente me instalava e deitei-me numa velha cama disponível no meu quarto “preferencial”. Antes de dormir, sentei na cadeira em frente ao quarto, acendi um cigarro e comecei a rever todas as minhas anotações. Neste momento, recapitulei pormenores que me fugiram por um momento. Enquanto anotava, como é de costume na maior parte das pousadas em que estive, e que morei, não era difícil encontrar algum outro hóspede fazendo o mesmo que eu – memorando os compromissos do dia, agendando algum afazer para o dia seguinte, e caçando algum sonâmbulo para desabafar suas mais recentes impressões. Engraçado que, algumas vezes, ouvi desabafos não de impressões, mas verdadeiros mergulhos em seus passados particulares. Nesta noite de 20 de Dezembro de 2005, encontrei-me com um sujeito que estava na cidade para investir no comércio de pedras – isto mesmo, pedras, porém, o que eu entendia de pedras? Absolutamente nada. Porém, aproveitei a lição e perdi meu tempo conversando sobre uma pedreira imensa que estava a render bons dividendos para o proprietário. Certamente, o sujeito era apenas um de seus funcionários e estava na região como emissário do patrão. Deus do céu! estava tão disperso que conversei durante um bom tempo sobre uma pedreira. Enquanto o sujeito falava, imaginei pirâmides, um conto de Camus, a serra pelada, mosteiros construídos no meio do deserto, máquinas imensas e poeira por toda parte. Por um momento me imaginei administrando uma extracção de pedras. Não resta dúvidas que o exercício de ouvir aquelas narrativas despertava a imaginação de uma forma que eu estava desacostumado. Tal como os meus interlocutores, o sujeito andava a escavar a terra no intuito de mudar de vida – ridícula coincidência que nada tem de coincidência. Empolgado, eufórico, ansioso, repleto de boas expectativas – era como aparentava o sujeito, talvez, tinha em sua agenda boas notícias para o seu patrão. Nestes momentos de transição de ano, todos carregam um misto de descanso e expectativa, ainda mais aqueles que estão no ramo dos negócios. Hoje vejo que evitava o máximo a hora de dormir, mesmo cansado procurava distrair a mente o máximo possível até o último momento. Meu pai havia falecido há pouco tempo e as coisas estavam longe de estarem bem ajustadas – sua morte impulsionou um afastamento geral, sem dúvidas, era o foco agregador da família. Talvez, a hora do sono sejam constantes ensaios de revisão que farão sua sinfonia na hora final de nossa despedida. Naqueles momentos de pesquisa, meu sono nem sempre era meu amigo, às vezes acordava-me cansado e travava uma breve peleja com meu despertador.

Logo cedo, dirigi-me até a casa de Paulo Evangélico para recolher o restante da história e ouvir sua versão acerca dos factos. Reconheci a casa de Paulo por um velho carro branco. Todos me avisaram que em frente de sua casa havia um carro – estranho dar como referência para a casa um carro estacionado. Entretanto, ao observar o carro entendi no mesmo momento o motivo: Era uma velha geringonça que não saía do local. Bati em sua porta diversas vezes, o sol espetava-me a vista com raios que vinham do quintal de sua casa e atravessavam as coloridas cortinas que fazem a divisão dos aposentos das casas do Agreste. Conteí que havia falado com Salomão e que eu gostaria de saber mais detalhes a respeito da botija, uma vez que Salomão não havia ido até o momento em que foram desenterrá-la. Para mim, era importante colher relatos de pessoas directamente envolvidas no ritual de desenterrar as botijas.

Disse-me Paulo:

“Eu chamei um colega de Maceió que tinha um detector de metais, ele veio de Maceió para cá com a máquina. Aí fomos eu, esse colega, e mais o irmão de Salomão. Subimos aquela serra a noite, com um saco cheio de ferramenta, a gente foi a noite para que ninguém visse a gente. (...) Não foi por causa desse negócio de que só pode ir no crepúsculo não, isso é conversa do povo. A gente foi de noite porque tinha medo que as pessoas vissem a gente com aquelas ferramentas todas, porque se a gente desenterrasse, era para guardar segredo mesmo, se não o povo ia pensar logo que era botija. Com a ajuda do sujeito que operava o detector de metais, cavei um buraco que deveria ter por volta de três metros. Encontramos uma pedra; quebramos a pedra; havia água; arrumamos uma bomba injectora e tiramos a água; depois disto caiu uma chuva muito forte e o buraco se transformou num grande poço de lama. Ainda assim conseguimos achar uns pedaços de porcelana” – que embora eu tivesse pedido para ver, acabaram se perdendo nas arrumações e mudanças de Paulo – lembro que num dos pedaços de porcelana tinha escrito “made in holand”¹²⁵ (...) eu guardei essa porcelana aqui até a pouco tempo, talvez esteja ainda aqui em casa, vou pedir para minha mulher vê se encontra para lhe mostrar”.

Afinal, desistiram. Pouco tempo depois do episódio Sebastião faleceu. Questionei Paulo. Indaguei-lhe o motivo de desistir repentinamente. Ele exclamava sobre a chuva – *“foi a chuva Thiago, foi a chuva que não deixou”*. O que houve mais além da chuva? Viram assombrações? Perguntei tudo isto me sentindo uma criança. *“Não, não houve assombrações”* – o que era esquisito, sempre havia assombrações em histórias de botija. Porém, disse Paulo, *“a botija andava – isto nos amedrontou”*. Pensei então que, a botija andar, já é a assombração.

¹²⁵ Com efeito, Zé pronunciou estas palavras ao pé da letra, ‘madi im holand’”.

Paulo contava que *“o sujeito que operava o detector era alguém experiente, alguém que havia trabalhado por anos no exército. Nós estranhávamos, pois a localização da botija estava sempre mudando de lugar, como se fosse um objeto vivo caminhando por debaixo da terra”*. Mais uma vez indaguei o motivo e ele me disse que as botijas são encantadas. O problema é que aquela botija, explicava Paulo, estava *“marcada com sinal de morte. Não era fácil desenterrá-la, pois o escolhido não estava presente”*. Dizia Paulo que *“Sebastião nunca deixou de pensar em botijas. Mesmo se dando mal na primeira investida, perdurava nele a vontade de desenterrar aquela danada. Ser acusado de assassinato não é bobagem, e Sebastião havia passado por isto por causa de uma botija amaldiçoada”* – acreditava Paulo. Ainda assim, mesmo sabendo que a outra indicação era marcada com sinal de morte, tentou possuí-la através da ajuda de terceiros.

Uma botija complicada, Paulo? Lembro de questionar-lhe, assim, se existiam botijas deveras complicadas e outras de obtenção mais tranquila. Paulo acreditava que não; *“o ouro, diz a bíblia, nos provoca sempre a tentação do poder”*. Nesse momento, olha para trás e pede que a mulher traga a bíblia. Diferentemente da mulher de Enoque, ela não parecia se incomodar com o episódio da botija. Com o livro sagrado apoiado nas pernas, O Evangélico apontava para um versículo do livro de Mateus. Para ele, esta curta passagem da bíblia era como uma chave mestra que revelava todo o segredo dessas histórias. Recitou Paulo: *“Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde ladrões escavam e roubam; mas ajuntai para vós outros tesouros no céu, onde traça nem ferrugem corrói, e onde ladrões não escavam nem roubam; porque, onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração”* (Mateus 6:21). Era o último trecho que Paulo utilizava para explicar as criaturas que surgiam para perturbar o sujeito que desenterrava as botijas, ele dizia *“meu filho, é por isto, onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração, por isso as almas das pessoas ficam presas à terra, por isso vemos mal assombrações”*. Paulo acreditava que não deveríamos acumular tesouros na terra, outrossim, no céu. Para ele, quem enterrava botija ia de encontro a este *princípio celestial*.

O que imaginei? A alma arrastando com correntes aquele objecto por debaixo da terra, por isto ela estava andando. A imagem que parecia impregnar minha mente era bem esta. Uma espécie de Atlas ou Sísifo carregando um vínculo insuportável. Carregando por ordem do diabo. Por ordem das profundezas. Enquanto isto, penso com carinho,

sujeitos desesperados utilizam a técnica precisa na superfície – tentando sair daquele cotidiano sufocante, tentando pagar as contas; tentando agradar a mulher com um belo presente; tentando garantir um futuro melhor para sua prole num mundo demasiadamente incerto; ou, ainda, simplesmente arrumando um motivo para continuar caminhando pela superfície – caminhando, como diria Salomão, por debaixo do sol. A trajetória de Salomão, Paulo, Enoque, e os demais que contarei a seguir, é permeada dessa **necessidade metafísica**¹²⁶ a qual eu mesmo me encontrei imerso na infância – e porque não ainda hoje. Como poderia meu pai, protestante pregador do “eu” – como um Kierkegaard no terceiro-mundo – afirmar a existência de algo tão absurdo quanto botijas?!...Seria essa tensão irresolúvel? Sim, mas, pensando bem, isto “ainda” não é o fim do mundo – o fim do mundo é desrespeitar esta tensão e deixar crescer no coração a tentativa de responder o que deve permanecer em silêncio e operar no silêncio.

Sobre o pecado de Salomão? Bem, volto atrás em minhas notas de campo e percebo que, ao contrário do que afirmei acima, convém falar aqui sobre o mesmo. Salomão se empolgou em alguns momentos em que conversara comigo. Tomou o caderno de campo das minhas mãos várias vezes, e falou alto com jeitão de italiano: *“essas igrejas! Essas igrejas estão todas erradas, sabia meu filho? Tem ninguém agindo correcto. Falam uma coisa e fazem outra”* – mas eu pensava: não é o discurso chamado “discurso” por sofrer este distanciamento da prática? Penso assim por ser a única explicação que encontrei para me confortar com tudo aquilo que Salomão falava e que, a todo tempo sempre me marcou. Talvez, o que Salomão dizia ser a explicação mais coerente para explicar a insistência da mística dos evangelhos gnósticos ao afirmarem: “Quando dois forem um só”. Assim, na tentativa de explicar-me porque seu coração não estava puro, contou-me: *“nasci Católico, me converteu à Assembléia de Deus, depois às Testemunhas de Jeová, depois fiquei sem religião”*.

Salomão dizia ter saído da igreja católica *“porque estavam todos errados”* – sim, sabemos que um dos mandamentos é não adorar a imagens esculpidas. Mas Salomão se revoltou com o facto de o Padre frequentar locais inadequados para um sacerdote, além de, é claro, fornicar. Contou-me ter saído da Testemunha de Jeová por um episódio que sob o tom de sua voz sai da banalidade para experimentar uma certa gravidade! Um

¹²⁶ Para Evans-Pritchard, ainda que possamos ver pontos epistemológicos bastante claros sobre a chamada “crise da metafísica”, o homem, onde estiver, sempre estará imerso nesta necessidade de transcendência – ainda que na imanência (se pensarmos como Deleuze).

capturador de imagens, aquele que, melhor que ninguém, suspende um episódio a partir de uma imagem – essencializa um momento de nossas trajetórias, brinca com Deus sobre a vontade de parar o tempo. Contou que: “*num determinado dia deixei minha mulher cuidando do filho mais novo. Quando cheguei em casa me deparei com a criança chorando e a mulher estudando a bíblia juntamente com os demais membros da igreja Testemunhas de Jeová*”. Primeiro, dizia Salomão, “*cuidem da criança, depois estudem a bíblia*”. Levantando da cadeira e batendo os pés no chão como um italiano aborrecido, Salomão gritou naquele terraço perdido no Agreste de Pernambuco: “*Será que ninguém entendeu que Jesus quer que cuidemos do próximo?!*”.

Estes aborrecimentos com a religião deixavam-no perturbado. Assim, percebi naquele momento o que fez Salomão não ir desenterrar a botija: ele estava lutando contra as religiões! Salomão levava tão a sério a botija de Sebastião que não foi desenterrá-la enquanto não houvesse limpado seu coração da raiva que tinha de alguns irmãos. E eu, movido por uma interpretação apressada, pensando em infidelidade conjugal. Salomão estava lá tão longe de mim, tão longe da minha infertilidade mental. Pouco importava para ele se Deus estava presente na Assembleia de Deus ou na Igreja Católica – o que deveria estar presente é esta transparência de espírito. E me dizia, “*meu filho, você é ingénuo, eu não poderia jamais desenterrar aquela botija*”. Definitivamente, Salomão não poderia desenterrar aquela botija. Fiquei deveras emocionado em saber que eu estava enganado – assim que falou que estava com coração impuro, imaginei as piores coisas. Aquele sujeito que pode parar o tempo com sua máquina de fotografar, me ensinava subtilmente a ter fé. Se Salomão quer tudo de forma coerente, se ele não se dá com nenhuma dessas religiões, é porque para ele: “*há um olho lá em cima apontando para a justiça*”. E este racionalismo cristão de Salomão é facilmente abraçado por uma vontade encantadora de acreditar no bem do outro.

1.6. Zezinho do Totó¹²⁷

Em algumas regiões do Brasil, quanto mais estreita é a rua, mais pessoas parecem ter prazer de lá estar. Não sei exactamente o porque, talvez porque sua pequenez facilite a

¹²⁷ O mesmo que “matraquinhas” em Portugal.

conversa – alcança-se com facilidade as discussões que encantam os dois lados do passeio. Além disso, essas ruas estreitas enchem-se de comércios que necessitam de espaço: Mercados, pequenas feiras, restaurantes, botecos e barbearias. Numa dessas ruas, transversal à rua principal, encontra-se a mais antiga barbearia da cidade. Embora costumasse cortar o cabelo com uma máquina, decidi experimentar um corte diferente sob a responsabilidade de Ilton, o barbeiro mais experiente da cidade. Claro que minha intenção não foi apenas o corte, outrossim, imaginei que um barbeiro já teria escutado histórias de todo género. Ademais, era necessário receber indicações das histórias a partir de outra fonte além de Abraão – que embora parecesse uma fonte inesgotável de narrativas, era um homem que não poderia abarcar todas as lendas existentes na região. Já havia escutado boatos sobre Zezinho do Totó, um comerciante local que, da noite para o dia, havia construído um bar e comprado uma belíssima mesa de totó – coisa rara na região, uma vez que a maior parte das mesas eram bastante simples. Fui sincero com o Sr. Ilton, disse-lhe logo que o motivo de minha presença também era outra, gostaria de saber mais a respeito de histórias de botija e, aproveitando os poucos boatos que sabia acerca de Zezinho do Totó, questionei-lhe a respeito de sua história. Disse Ilton:

“as pessoas falam por aí...Falam muita coisa, costumavam falar aí uma história de que ele havia desenterrado uma botija, mas ninguém tem certeza de nada disso não. A turma diz isto porque ele não tinha dinheiro e, de repente, abriu lá aquele bar, sabe qual é? Aquele na esquina – disse isto saindo da barbearia e apontando-me o estabelecimento comercial”.

Rapidamente, o barbeiro explicou-me que uma das condições para que a alma não atormente mais o sujeito é não comentar mais a respeito da botija desenterrada. Dessa forma, o barbeiro me explicou que *“Se é mesmo verdade que ele desenterrou, dificilmente Zezinho vai contar algo a respeito”*. Zezinho tinha um mercado que, para os padrões da região, é considerado um grande mercado e uma boa fonte de renda.

As pessoas desconfiavam demais de Zezinho, imaginavam ser impossível um sujeito tão humilde reformar a sua velha casa e transformá-la num grande mercado – afinal, como teria conseguido dinheiro suficiente para realizar tal empreitada? Justamente numa época em que o Agreste apresenta o auge de seu declínio económico, Zezinho abre um mercado que continua a ser um dos principais mercados da cidade. Divagam as pessoas acerca dos altos custos de seu empreendimento, porém, Zezinho calava-se. Na verdade, esta era bem sua fama, um sujeito bastante fechado e sério. Entretanto, numa determinada tarde, mesmo sabendo de seu feitio, resolvi interpelá-lo acerca destes

boatos. Era bem difícil ter sua atenção, parecia sempre ocupado e mostrava sempre um semblante bastante fechado. Sem ao menos parar para ouvir minhas perguntas, Zezinho disse num tom desconcertante:

“Escute bem, histórias de botija nunca existiram. Isso era conversa do povo antigo. Mas as pessoas contam isso porque aconteceu o seguinte...Veja bem, um sujeito veio aqui quando eu comprei essa casa. Antes que eu reformasse tudo, o sujeito quebrou a parede da casa e disse não ter encontrado nada. Sei que esse sujeito morreu uns dias depois com um troço na cabeça (...) uns quarenta dias depois¹²⁸. Era novo, tinha uns vinte anos. Mas eu, eu não desenterrei nada! Mas acho que ele morreu porque não se mudou, porque nessas histórias tem que desenterrar e se mudar”.

Zezinho apontou onde ficava o buraco, mas que já estava tudo reformado dentro daquela velha casa. E, muito embora dissesse não acreditar em botijas, acabou pensando alto: *“Não desenterrei nada, mas eu acho que ele morreu porque não se mudou”*. Já havia informado anteriormente da necessidade de se mudar assim que a botija fosse desenterrada – necessidade que Enoque acreditava ser desnecessária se o sujeito trocasse a porta de sua residência. Estranho Zezinho falar desta forma, pois minutos depois de afirmar que histórias de botija não existiam, afirmou logo em seguida que se o sujeito tivesse se mudado talvez não tivesse conhecido o trágico fim. Mesmo sem querer, pensei imediatamente que o rapaz poderia ter iniciado parte da escavação e Zezinho continuado. Na verdade, voltando ao barbeiro e falando-lhe de minha conversa, ele riu alto e disse: *“Isso mesmo! Sabia que tinha uma história dessas, alguém desenterrou um troço lá. A turma diz que ele ficou com o dinheiro!”*. Por diversas vezes conversei com essa mesma história com Abraão, porém, pareceu-me não se importar com a história específica de Zezinho. Houve de facto um sujeito que realizou em sua casa uma escavação – ninguém sabia quem era, apenas sabiam tratar-se de um jovem rapaz. Realizada a tarefa, o sujeito faleceu, e Zezinho mudou de vida de repente após a reforma da casa. Pensei em colher o restante da história com familiares e pessoas mais próximas a Zezinho. Entretanto, acreditei que iria extrapolar meus limites de pesquisa realizando tal incursão. Afinal, talvez, neste caso específico, a história de botija tenha mostrado seu lado mais “terreno”, ou seja, um mote para vigilância da vida alheia. Sendo assim, encarei uma face dessas histórias que ainda não havia observado: Um elemento social operativo de grande eficiência. Ao invés de falar directamente do abrupto enriquecimento de Zezinho, era mais fácil sobre botijas. Nesses momentos, os vícios académicos edificadas sobre o discurso do “olhar treinado do antropólogo”

¹²⁸ Zezinho não conseguia lembrar certos detalhes do desconhecido, ou, talvez não quisesse mesmo falar.

pareciam falar mais alto. De facto, comparando Zezinho com os demais, ele não parecia um caçador de botija, outrossim, um comerciante determinado. Acho, que na sua tragédia, não perpassam botijas – mas ele poderia, é óbvio, ter pego a deixa do jovem rapaz com fama de louco, que afirmou não ter encontrado nada no buraco. Zezinho é daquele tipo de sujeito que falava a partir de meia face. Um olho está em você, o outro está em suas obrigações e em seus negócios – não há tempo a perder, poderá ser um de seus dilemas. Poucos minutos em sua presença são o suficiente para perceber que ele trabalha a sério – os olhos não param, estão de um lado para o outro a verificar o caixa, conferir mercadorias e olhar as entregas. Com efeito, não seria difícil que através de uma pequena quantia Zezinho conseguisse construir um pequeno império no meio do Agreste¹²⁹.

1.7. Um Guardião da Cidade

Numa das conversas com Abraão, lembro-me do momento em que ele deu um grande estalo e disse-me: “*José! Não sei como esqueci de José, rapaz*”. Bem, José era mais um dos velhos amigos de Abraão, tratava-se de um exímio conhecedor de cachaças, detentor de uma pose de velho coronel, e personagem que foi actor em muitos pontos fundamentais da história de Panelas. Além de tabelião, José era representante legítimo de umas das mais tradicionais famílias da região. Assim, vivia no entremeio dos aspectos nobiliárquicos da cidade e as fofocas do povo que atravessavam sua actividade. Da última vez que falei com José, em Janeiro de 2007, ele não parecia bem de saúde, por isto, exercia sua actividade de tabelião em sua própria casa, onde sentava-se numa grande poltrona por detrás da sala e apoiava os braços numa mesa bastante rústica e enorme, feita de uma madeira muito grossa e pesada onde repousavam inúmeros documentos desordenados. Quando fui ter com José pela primeira vez, em Janeiro de 2006, foi dos poucos momentos que fiz minha actividade de pesquisa a noite e, ironicamente, sua casa de quatorze quartos ficava nos limites da zona urbana. Para

¹²⁹ Contudo, relendo com atenção minhas notas de campo, por vezes dá-me a sensação de que Zezinho, ao contrário dos demais, possa ter seAbraão a risca todas as recomendações necessárias para desenterrar as botijas. Zezinho era considerado um sujeito “bem de vida” na região, além de ser bom comerciante, é deveras religioso; em suma, um sujeito que transpira a disciplina. Talvez, caso a história tenha mesmo ocorrido, se não tiver funcionado como justificativa local para legitimar sua riqueza, ele tenha sido deveras mais cuidadoso que os demais, obedecendo todos os pormenores.

chegar até o terraço, o sujeito anda por um longo caminho de pedrinhas que parece aquele do *Mágico de Oz* reescrito por Graciliano Ramos. Um de seus filhos assistia à televisão na sala. Uma sala enorme sem forro dava para uma espécie de escritório onde trabalhava José – sempre pensei que o forro das casas golpeou parte dos devaneios do homem, o forro retira o céu duas vezes. José tinha setenta anos. Falava com a respiração ofegante e com os olhos cerrados. Abraão me explicou que *“ele falava desse jeito por ter fumado e bebido a vida inteira. Mas você está vendo ele desse jeito, né? Você imagina que ele era tão bom no revólver, tão bom, que acertava no talo da manga? Só não conseguia acertar num homem – falou a ironizar”*. Mas, Abraão também fazia isto. Lembrei-me sempre do que disse Melville numa de suas últimas e mais sinceras obras *“a saúde e a sabedoria são dons dados por Deus que estão sempre sendo testados”*.

Pensei que, ao conversar com José, também teria a oportunidade de saber os pormenores da história de Zezinho do Totó, entretanto, não pareceu-me disposto a dar sequer suas impressões. Abriu então uma cachaça artesanal, produzida numa usina local, e ofereceu-me um gole. Disse-lhe que não tinha costume de beber cachaça, mas gostaria de sentir o cheiro – de facto, excessivamente transparente, o líquido exalava o cheiro exacto de uma pura cachaça. Sim, dizia José, *“a cachaça é da boa, uma pena que tenha ocorrido aquele acidente horrível”*. Perguntei a José sobre o acidente; do que ele estava falando afinal? Um acidente? *“Sim”*, explicou José, *“a usina que fabricava esta cachaça explodiu no dia que iriam inaugurar uma nova caldeira. Estavam todos presentes, e por um motivo desconhecido a caldeira explodiu. Morreu o filho do usineiro, e um dos motoristas”*. Comentei que a história era horrível. Ele disse que, *“da minha casa, ouvi a explosão”*. Este acidente se deu por tão absurda casualidade, que torna-se difícil contá-lo sem recair num sentimento de ironia. No momento em que explodiu a caldeira, um tijolo soltou-se da parede e bateu na cabeça da vítima que, por sua vez, posicionava-se relativamente longe da explosão. Não entendi porque José contou-me aquela história, pensei que iria intercalá-la com algum episódio sobre botijas ou corpos-fechados, porém, não foi o que ele fez – contou a história, tomou um gole de cachaça, respirou com dificuldade e esperou que eu desse o tom da conversa.

Repeti-lhe que havia chegado até ele por intermédio de Abraão, que recomendou-me vivamente encontrá-lo. Então, começou a repetir que lembrava de uma história sobre botija, dizia com sua voz cansada: *“...Lembro sim, lembro da história de Maria Martiniana”*. Da mesma forma que a história da caldeira que explodira, a história de

Martiniana também não era das mais agradáveis. Mas, José tinha algo de médico, falar da miséria como quem narra uma banalidade qualquer. Contou por fim:

“Martiniana era uma velha preta e pobre. Quarenta dias após desenterrar uma botija faleceu. Mas não foi por causa do encantamento da botija, é porque ela era muito velha mesmo. Agora, esse dinheiro que Martiniana desenterrou, quem ficou com ele foi a irmã. Quem usufruiu desse dinheiro foi a irmã dela (...) Acho que ela também faleceu, mas ainda aproveitou o dinheiro. Era uma mulher pobre, eram todos pobres, mas foi bom que o dinheiro serviu para irmã”.

José explicava toda a problemática das botijas sobre os seus aspectos estritamente funcionais: *“não existiam bancos e a região não era segura para se deixar muito dinheiro guardado num local visível da casa”*. Da mesma forma que o jovem citado anteriormente, Martiniana morreu quarenta dias após desenterrar a botija. Seria esta, da mesma forma que a encontrada por Sebastião, marcada com sinal de morte? Lembro que a ideia de azar impregnou forte em minha mente logo após sair da casa de José. Pobre Martiniana, uma chance para sair da miséria. Pensei, então, que os caçadores de botija são pessoas marcadas, de uma forma ou de outra tomariam aquele rumo – mesmo sabendo do sinal de morte. Abraão contou-me que José certamente sabia de muitas outras coisas, porém, sua saúde estava precária e falava e ouvia com bastante dificuldade, entretanto, continuo a repetir e sussurar: *“Martiniana...Desenterrou e logo logo morreu, lembro que ela desenterrou...Logo, logo, pouco tempo depois, sabe? É danado, desenterrou a botija e morreu”*. Ao sair da casa de José, caminhei a noite pelas ruas de Panelas e fitei as belas raparigas que por lá circulavam. Por vezes, aproveitava os raros movimentos da cidade, onde os filhos da elite buzinavam alto com os carros dos pais e uns conjuntos de amigas lançavam-se nas risadas no meio da praça.

Relendo minhas notas de campo e meus trabalhos etnográficos, percebo que além de estar perturbado com acontecimentos recentes, acabei por tocar em aspectos pouco encantadores dessas narrativas, principalmente, finais trágicos e acontecimentos embaraçosos dos mais diversos. Por vezes, antes de dormir, tinha pesadelos e suspeitava que mesmo a pesquisa do tema poderia ser uma tentativa de “mexer” com as maldições. Hoje, vejo que grande parte de meu olhar neste período era proveniente da própria tristeza que sentia pelos rumos mais recentes da saúde de meu pai. Assim, é possível vislumbrar aspectos de coerção social bem evidentes nessas histórias – aspectos que, anteriormente, não conseguia vislumbrar; tal como se deu no caso de Zezinho do Totó. Uma história tem vida própria, dependendo do olhar, dependendo do tempo em que nos

debruçamos, ela se transforma – tal como Lawrence Durrell pensou ao escrever o Quarteto de Alexandria. Por isto, podemos ler o mesmo livro inúmeras vezes e, ainda assim, nunca ler o mesmo livro. Revirar as notas de campo é um trabalho que necessariamente nos faz ver a incessante instabilidade de todas as coisas – ou, tal como ensinava Heráclito, a magia do jogo dos contrários.

1.8. O Tormento de Manuel

Quando fartava-me de pesquisar, costumava ir até a biblioteca pública ler alguma coisa do acervo local ou distrair-me conversando com os poucos leitores que por lá passavam. Conheci lá uma figura que tornou-me colega, seu apelido era Bruce. Um garoto esforçado, assíduo frequentador da biblioteca e compulsivo praticante de artes marciais e demais actividades físicas, além disso, extremamente inteligente. Na primeira vez em que falei com ele, percebi que usava um fato de treino bastante específico para o treino de kung-fu, algo bastante difícil de se treinar naquela região, pois não há professores. Sem dúvida, Evandro era uma figura bastante peculiar, vivia naquela cidade a se comportar como um monge, e espantei-me ao conhecer seus irmãos, pois não encontrei nos mesmos a tamanha disciplina que observava nele. Suas horas eram bem contadas para tudo, era metódico ao extremo e vivia para realizar algo que fosse sempre produtivo. Na verdade, observar a disciplina que ele se propunha seguir era mesmo uma provocação – espantava-me e invejava-me sua dedicação em tudo que fazia.

Quando encontrava-me dizia sempre: *“Fazendo as pesquisas?”*. Por ser Evandro, respondia-lhe sempre que sim. Entretanto, algumas vezes estava apenas descansando ou procurando um telefone público para telefonar para alguém de Recife. Num determinado dia, Bruce interrompeu-me para contar uma história de botija que lhe era bem conhecida, um caso que havia se passado com seu avô:

“Meu avô ficou um pouco perturbado com toda essa história e por isto nada do que ele diz é muito certo. Ele começou a sentir-se assim após desenterrar uma botija no quintal de sua casa, via sombras pulando o quintal de sua casa. Ele dizia que as telhas de sua casa vibravam muito à noite, fazendo um forte ruído. Isto sempre o atormentou, até que num determinado dia cavou um buraco enorme no quintal onde encontrou uma botija com grandes moedas de ouro. Depois que encontrou lá a botija se mudou da casa e não

alugou a mesma para ninguém. Pois ele dizia que a casa era amaldiçoada e que não desejava ver ninguém vivendo por lá”.

Na verdade, Evandro contou-me a história com certo constrangimento, parecia que as visões de seu avô incomodavam-lhe. Ao mesmo tempo, a vontade de me contar o ocorrido foi ainda maior. Perguntei a Bruce se eu poderia ir ter pessoalmente com seu avô: *“Posso levar você até ele, mas meu avô, certamente, não vai contar nada”*. Ademais, acrescentou que *“e também a botija não fez ele enriquecer e depois que essa história toda passou ele só fez piorar em relação a esta história”*.

Após demasiada insistência, dirigi-me até a casa de Manuel, o avô de Evandro. Por coincidência, na primeira vez que lá estive deparei-me com uma cena constrangedora. Presenciei uma horrível discussão sobre política que terminou com o vizinho a xingá-lo de forma exaltada. Discussões com aquelas não são naturais na região, pois cenas daquele gênero têm grande probabilidade de descambar em agressões mais sérias! Ainda mais, sendo o espírito do nordestino tão marcado pela luta pela própria honra – diz o povo do Nordeste: *“Eu sou cabra macho, eu puxo a pexeira¹³⁰”*. Esperei discretamente que os ânimos se acalmassem para que eu pudesse ter diretamente com Manuel. Porém, como havia me alertado o neto, Manuel parecia confuso e, acima de tudo, aborrecido. Pensei enfim que seria melhor ir num outro dia. Assim, numa primeira vez, apenas ofereci-lhe um cigarro e fumamos juntos a conversar amenidades junto com seu neto. Porém, das demais vezes que lá estive fui mais incisivo e perguntei-lhe acerca de sua experiência em desenterrar uma botija, contudo, pouco falou-me, apenas: *“as telhas voavam na hora em que ia dormir e umas sombras pulavam no meu quintal apontando para um local determinado”*. Seus netos contaram-me que toda a história começou no momento em que seu avô começou a dizer que sombras humanas pulavam em seu quintal a apontar-lhe uma direção. Não era apenas uma única sombra, eram várias, ademais, a forma como Manuel narrava o episódio parecia querer descrever uma imagem atormentadora. Ainda assim, as sombras queriam dizer-lhe que naquele local existia um dinheiro enterrado que iria fazê-lo melhorar de vida. Mas Manuel, por diversas vezes, evitou pensar no assunto. Entretanto, as sombras começaram a perturbar-lhe de tal forma que a própria esposa não aguentava mais seus espasmos durante a noite e seus pesadelos constantes a tirar o sono da esposa. Manuel acordava no meio da noite a dizer que um conjunto de sombras estava a invadir o quintal e apontar-

¹³⁰ Um tipo de faca muito grande e típica da região.

lhe uma direcção. Se nas demais histórias observávamos uma única alma a indicar um tesouro, nesta, parecia que um grupo de pessoas havia juntado uma quantia em comum e deixado a mesma no mesmo local. Diversas almas estavam atormentadas com o dinheiro enterrado, assim, o tormento multiplicava-se. Desesperado, tentando fazer o impossível para que o tormento cessasse, Manoel finalmente cavar no local especificado pelas sombras. Perguntei-lhe quantas sombras eram, ele me disse: *“um monte!”*. Indaguei se conseguia ver o rosto das sombras e ele me respondeu que não: *“Eram vultos apontando uma direcção, às vezes eles gritavam alto no meu ouvido”*. Bruce parecia incomodado em ouvir o avô contando aquilo daquela forma – com um olhar ainda atormentado pelos espectros. Vendo o incómodo de Bruce, resolvi encurtar a conversa.

De facto, Manuel encontrou uma porção de moedas de ouro que rendeu-lhe um bom dinheiro na época. Porém, o dinheiro não proporcionou-lhe estabilidade, pois fora gasto de forma descontrolada. De qualquer forma, e como aconteceu no caso de Sebastião, Manuel não parou de sonhar com botijas. O que percebi, é que a maior parte de meus interlocutores que se envolveram em histórias de botijas, permanecem sempre a pensar sobre as mesmas e tentar, de uma vez por todas, encontrar uma botija que propicie-lhe a oportunidade de mudar de vida. Mas no caso específico de Manoel, o desejo de mudar de vida era proporcional ao desejo de cessar o tormento, chegou mesmo a confessar que: *“todas as vezes que falo no assunto as sombras voltavam para me atormentar”*. E acabou por repetir diversas vezes: *“é...uma coisa dessas de não sair de sua cabeça”*. Se uma única alma já é o suficiente para atormentar uma sujeito, pensei finalmente que o caso de Manoel era ainda mais grave, pois tratava-se um cortejo de espíritos presos a bastante tempo e sedentos pela libertação. Questionei-lhe rapidamente se sabia algo acerca das sombras, se sabia de quem eram os espíritos e ele me disse: *“Não queria saber, não queria ver, elas ficavam gritando no meu ouvido para eu desenterrar, era só isso...e desenterrei, e estava lá mesmo”*. Até pouco tempo atrás, um dos irmãos de Bruce parece que ainda guardava uma das antigas moedas desenterradas pelo avô, entretanto, no momento em que perguntei acerca das mesmas, falaram-me que não encontravam. Mais uma vez, acabei por me deparar com histórias em que o encanto se revelava em pesadelo.

1.9. A música de Zé Marivaldo

E nos fins-de-semana, Abraão? Perguntei-lhe certo dia. Lembro que numa de nossas conversas, onde as histórias sobre corpo-fechados e botijas repousavam na confortável zona de penumbra que pertenciam, Abraão contou que havia tocado em bandas marciais. Ora, todos os pequenos municípios do Agreste prezam pela manutenção de uma banda marcial utilizada nas datas triunfais da cidade. Além disso, ocorrem concursos de bandas onde disputam os diversos municípios da redondeza sob uma peleja da melhor performance. Fiquei imensamente feliz em saber que Abraão havia tocado numa banda marcial, afinal, poderíamos agora falar de música. Assim, numa dessas conversas sobre música – em que eu falei de minha saudade de tocar em conjunto – Abraão contou-me sobre Zé Marivaldo. Não havia saída, ainda que tentássemos falar de outros assuntos, Abraão jamais esquecia as histórias locais – isto deixava-me sempre atento em procurar entender os pormenores de sua opinião acerca do assunto, afinal, era evidente que ele pensava deveras sobre tudo aquilo.

Zé Marivaldo, dizia Abraão, tinha um jeito fabuloso de contar histórias. Na banda, seu instrumento era de pouca representatividade e ao mesmo tempo, de suma importância na estruturação de uma banda marcial. Zé Marivaldo tocava prato. Porém, era grande conhecedor de teoria musical, sendo inclusive responsável por auxiliar o maestro no aprendizado dos jovens que se dispunham a tocar. Uma dessas jovens eu conheci – Solange, a qual já citei anteriormente.

Mais uma vez, Abraão me apontou a direção: *“Thiago, é próximo ao cemitério, porém, continue em frente, todos conhecem Zé Marivaldo por lá, basta perguntar!”* Sim Abraão. Tentei ir à casa de Zé Marivaldo uma porção de vezes, mas nunca o encontrava.

Zé Marivaldo, bem, Zé Marivaldo era uma mistura de Mazzaropi, Grande Otelo e Albert Estein. Usava óculos de armação e lentes grossas, e tinha um corpo franzino. Acho que estava um tanto cansado, precisei explicar-me durante um longo tempo para que ele entendesse porque tinha ido até lá falar com ele. Minha língua estava presa e naquele momento já me sentia amaldiçoado. Tinha constantemente a sensação de estar desrespeitando coisas sagradas. Quando ouvia meus informantes evitar falar em botijas, acabei por ficar atento ao fato de falar nas mesmas com certa reserva.

Zé Marivaldo contou-me uma história confusa sobre sua mãe. Disse-me que *“ela tinha um costume horrível de guardar dinheiro. Mas não era avarenta, apenas tinha medo da miséria”*. Merece ser a avareza um dos sete pecados capitais? Penso assim por saber que a mesma se confunde muitas vezes com o medo do abismo vislumbrado no próximo.

Seu irmão havia sonhado com sua mãe apontando o local onde escondera o dinheiro por toda vida. Porém, ao localizar a botija, de nada valiam todas aquelas notas velhas e desatualizadas. Mas, enfim, disse: *“não, não era mentira, tudo aquilo de botija, existia sim”*. Não lembro se deixei escapar alguma palavra que suscitou aquele comentário em Zé Marivaldo.

Perguntei a Marivaldo se alguém já havia conseguido posses através de dinheiro de botija. Ele me contou de um único caso que conheceu, uma senhora chamada Estela. Disse que *“ela morou algum tempo em Panelas, mas após desenterrar uma primeira botija (foram várias, afinal) se mudou do município. Contou-me que “Estela havia melhorado de vida, e conseguiu, inclusive, ajudar os filhos e netos”*.

Marivaldo me descreveu com alguns detalhes a casa de Estela *“era grande e repleta de diversos tipos de prataria”*. Disse-me que *“todos aqueles objetos a velha havia encontrado em botijas que desenterrou ao longo dos anos”*. Pensei enfim que Estela havia libertado muitas almas; e ajudado os filhos e netos como uma boa samaritana.

Afinal, Marivaldo, Estela era uma boa pessoa? *“Creio que sim”*. Mas diferentemente de Estela, Marivaldo teve que viver de prato de banda marcial a vida inteira, e jamais pensou em ir atrás de botijas – *“não mexo com essas coisas meu filho, não me interessam, apenas gosto de ouvir e de contar”*.

1.10. A Graça de Zé Bondade

No dia 18 de Janeiro de 2007, retornei a Panelas. Sempre pensei que seria mais adequado chegar próximo ao fim de semana, pois não incorreria no erro de encontrar a maior parte dos meus interlocutores a trabalhar; embora uma grande parte também fosse

reformada. Nesta mesma manhã, encontrei-me por acaso com Salomão, justamente no dia em que eu havia escolhido não trabalhar. Isto porque havia tido a ideia de visitar o túmulo de meu avô – sabia que havia sido enterrado no cemitério local. Cheguei repleto de uma curiosidade mórbida que confirmou algumas de minhas suspeitas. Tal como numa das poesias de João Cabral de Melo Neto¹³¹, a cova de meu avô era uma subtil onda de terra com uma placa branca de madeira indicando seu nome que repousava pintado sob uma tinta deveras desbotada. Olhei para a cena, olhei para os lados, olhei para o céu, apoiei as mãos nos bolsos e surpreendi o único funcionário do cemitério a me espiar. Disse ao funcionário: “*É o meu avô, vim visitá-lo*”. Na verdade, sei que aquilo não lhe interessava, apenas senti-me na obrigação de prestar satisfação a mim mesmo sobre a confirmação desnecessária do que eu já previa: Ele havia sido completamente esquecido. Isso lembrou-me um ditado popular bastante comum em algumas regiões do norte e Nordeste: “*O sujeito morre hoje, amanhã faz dois dias*”. Ao descer do cemitério, atravessei pela rua em que residia Salomão. Lembro-me do olhar de satisfação que ele fez ao me ver – parecia um convite do acaso à continuação de meu trabalho. Com efeito, ficava feliz em saber que o mesmo nutria feição por mim, afinal, parecia-me ser um sujeito exigente da sinceridade alheia. Interessante foi ser recebido por Salomão com uma troça que insistiam em me fazer no Departamento de Antropologia: “*E aí? Desenterrou alguma botija?*”. Por ser Salomão, respondi de maneira formal que meu objectivo não era aquele; porém, seria satisfatório encontrar alguém que ainda tivesse moedas ou cacos do recipiente em que o tesouro foi enterrado.

A residência de Salomão fica num ponto alto da cidade. Do terraço de sua casa podemos avistar quase todos os pontos importantes de Panelas. E, naquele exacto momento, ele apontou em direcção a um coqueiro e contou-me sobre Zé Bondade. Disse-me que “*Se brincar, rapaz, Zé Bondade desenterrou uma botija e, quem sabe, pode ter guardado*

¹³¹ Na poesia de João Cabral é recorrente a descrição dos cemitérios das cidades do Sertão e Agreste. Com efeito, essas imagens reverberaram fortemente em seu imaginário. Ao que me parece, Cabral pretendia demonstrar a banalidade da morte na região; além disso, expressar a convivência íntima de todos com esta realidade. Podemos citar aqui um exemplo emblemático na poesia *Cemitério Pernambucano*: “*Para que todo este muro? Por que isolar estas tumbas, de outro ossário mais geral, que é a paisagem defunta? A morte nesta região, gera dos mesmos cadáveres? Já não os gera de calíça? Terão alguma unidade? Para que a alta defesa, alta quase para os pássaros, e as grades de tanto ferro, tanto ferro nos cadeados. Deve ser sementeira, o defendido hectare, onde se guardam as cinzas, para o tempo semear*” (1989:200). Sobre a banalidade d a morte na região, também podemos citar outra poesia emblemática do mesmo autor, dessa vez intitulada *O Luto no Sertão*: “*Pelo Sertão não se tem como, não se viver sempre enlutado; lá o luto não é de vestir, é de nascer com, luto nato. Sob de dentro, tinge a pele, de um fosco fulo: É quase raças, luto levado toda a vida, e que a vida empoeira e desgasta. E mesmo o urubu que ali exerce, negro tão puro noutras praças, quando no Sertão usa a batina, negra fogueira pardavasca*” (1985:32).

alguma moeda”. Aquela notícia deixou-me eufórico, afinal, que satisfação seria por as mãos em moedas tangidas pelas almas – que satisfação seria sentir o peso daqueles metais do além! Assim, embora cansado da viagem, andei a passos apressados em direcção à casa de Zé Bondade.

Zé Bondade estava na frente de sua casa conversando com um amigo. Confesso que já estava farto de repetir a mesma história, que eu era pesquisador em busca de conhecer os detalhes sobre histórias, sobre botijas e corpos fechados. Por isto, lembro de ter sido objectivo, perguntei se ele tinha desenterrado uma botija – ele me respondeu que sim:

“O espírito do Pretinho era baixinho, um pouco forte, e se vestia muito mal. Eu estava cochilando debaixo de uma bananeira que o pessoal usava para descansar após o trabalho, foi nesse cochilo que a alma deste senhor apareceu num sonho indicando o local para eu desenterrar a botija (...) o local não era muito longe (...) era perto de onde a gente trabalhava e descansava. O pretinho acenou assim com a mão como quem diz ‘me segue Zé’. Aí fui andando atrás do pretinho, acompanhando ele, e ele apontou lá o lugar que tinha uma botija. Mas o espírito do pretinho era de gente pobre, o dinheiro que tinha lá era pouco e as moeda antiga nem servia de nada (...) não tive dificuldade na hora de desenterrar a botija não. Essas coisas que aparecem espíritos perturbando a pessoa, não aconteceu comigo, nada disso aconteceu comigo. Eu só tive o cuidado de ir numa hora que não tivesse ninguém espiando a gente. Tirando isso, meu filho, eu não fiz mais nada. Acho que o pretinho era mesmo pobre, e não era pirangueiro, porque tinha pouco dinheiro na botija”.

Perguntei se ele tinha as moedas – e para o meu espanto, ele respondeu que sim. Aquilo me surpreendeu, como uma peça pregada por Deus gnóstico! Ora, eu havia parado de pensar no “ente” botija. De repente me vem aquele simpático velho dizer: *“acho que tenho uma moeda daquele dia em que o pretinho me deu uma botija”*. Entrei em êxtase quando Zé Bondade me descreveu com todos os detalhes o “pretinho” que havia indicado para ele uma botija. Zé Bondade ria contando tudo aquilo dizendo que o pretinho havia acenado com a mão como quem dizia: *“me acompanha Zé”*. De acordo com ele, *“era o espírito de uma pessoa boa”*.

Zé disse que *“não houve dificuldades na hora de desenterrar a botija; apenas esperei para fazê-lo num horário que não tivesse ninguém por perto”*. Neste caso, não surgiram aparições demoníacas, nem monstros tentando impedi-lo de obter o tesouro – tampouco botijas que andavam por debaixo do solo. Ela estava próxima a um arbusto e num local não muito distante de onde ele trabalhava. O pretinho, tal como disse Zé, não parecia ser

avarento, dessa forma, pouco dinheiro havia naquela botija. Quando desenterrou, havia apenas notas e moedas desactualizadas. O que fez com tudo isto? Zé responde que *“Nada, as moedas foram se perdendo uma a uma. Contou-me Zé que essa: “história não fazem dez anos, talvez bem menos, porém, não lembro direito em que ano foi”*. Pediu que eu esperasse fora e trouxe da sala um pequeno guarda-moedas. Tirou de lá 100 reis de 1914 e 1915. Deu-me as duas moedas e disse, leve-as. Ainda contou que *“dias atrás um indivíduo andou pela região procurando coisas velhas e dei algumas moedas a ele também”*.

De qualquer forma, disse a ele que iria pagar por aquelas duas moedas. Dei a ele o valor exacto de dez reais. Mais tarde, visitando uma feira de antiguidades, fui informado de que não valiam mais que dois reais cada uma. Nada mais interessante do que uma alma ser gentil com alguém. E aqui afirmo: nunca vi ninguém falar com tanto carinho de um morto quanto fez Zé Bondade em relação àquela alma. Vejam, falar com carinho de mortos que para nós foram vivos é natural, porém, falar com carinho de um espírito...Não teria dúvida que foi das histórias mais fraternas que colhi.

Se qualquer um de nós ouvisse Zé Bondade rir, saberia que o sujeito era um camarada – aos moldes dos jargões utilizadas pela esquerda brasileira – daquela alma. Algumas noites, principalmente no mês de Janeiro de 2007, realizei as primeiras reflexões sobre as histórias e sempre incorria numa constante preocupação: Algumas histórias não me deixavam brechas explicativas se não pela crença de que as almas de outro mundo haveriam contado aos meus interlocutores os locais exactos daquelas botijas. Digo isto porque, em alguns relatos, como no caso específico de Zé Bondade, não haveria outra forma dele saber o sítio específico em que estavam enterradas as moedas, levando-se em consideração que se encontravam perdidas em bosques onde ninguém circulava. Ademais, tratando-se de moedas tão antigas, envoltas em recipientes igualmente antigos, aparentemente não poderiam ter sido indicadas por pessoas de seu convívio. Isto levou-me muitas vezes a ter sonhos imersos nas temáticas de meus informantes. Na verdade, confesso ter ficado com medo de revirar certas coisas, depois de ouvir tantas histórias sobre maldições, pensei finalmente que poderia estar a mexer em questões de extrema delicadeza. Quando esses pensamentos vinham em minha mente, centrava-me nas questões epistemológicas mais concretas e procurava evitar a todo custo tais imagens. Isto porque, a principio, entrei no campo a pensar que estaria fazendo um trabalho de pesquisa da cultura popular aos moldes etnográficos mais rígidos.

Entretanto, ao me deparar com mistérios complicados, fui surpreendido com questões mais densas, que envolviam repensar a própria onipotência de meu treinamento acadêmico – comecei a indagar ser cada vez mais estéril os discursos filosóficos e antropológicos sobre religião, pois via experiências religiosas carregadas de evidências contundentes e de práticas que incorriam vivências e imersões radicais nos discursos míticos. Porém, em outros momentos, questionava-me se sentia-me ingénuo a pensar que, de alguma forma, as almas teriam de facto indicado os locais específicos onde se enterravam o dinheiro.

2. A Gnosis do Corpo Fechado - Segundo Período Intensivo de Pesquisas

Após a recolha das narrativas sobre botijas, assim como as primeiras e ligeiras informações sobre as rezas que fechavam o corpo, passei algum tempo desligado de vínculos institucionais e, portanto, distantes de pesquisas de cunho mais formal. No entanto, nunca deixei de fazer escassas viagens a Panelas, muitas vezes no intuito de rever os contactos que fiz. Na verdade, a cidade se transformou num palco bastante interessante para mim, o que deixava-me sempre com vontade de receber informações actualizadas sobre a mesma. O segundo período em que me dirigi formalmente até Panelas datou de Dezembro de 2006 a Março de 2007. Ou seja, fiz o mesmo planeamento de tempo que havia feito outrora quando pesquisei sobre botijas. Retornei para uma visita formal no dia 14 de Dezembro, uma quarta-feira de clima deveras agradável – como é de costume em Panelas. O calor nunca é excessivo e o frio sempre é acolhedor.

Lembro-me de ter tido uma surpresa assim que desci do autocarro. Dirigi-me até o bar de Abraão para fazer minha refeição principal do dia, porém, dei de cara com o estabelecimento encerrado. Pus as mãos na cabeça e pensei logo no pior – afinal, no horário normal de almoço o bar estava sempre aberto. Parei o primeiro sujeito que passou em minha frente, um senhor um bocado apressado, e perguntei-lhe se sabia o motivo do bar está fechado. Eis que, sem demora, o sujeito sacudiu os braços a falar num tom de voz bem alto: *“Fechou, rapaz! O bar do Abraão num fechou? Ora, você não sabia? Já faz um tempo”*. Fiquei deveras triste com o ocorrido, porém, lembrei-me

de imediato das lamentações de Abraão acerca do baixo lucro do estabelecimento. Além disto, pelo que sempre entendi, ele não era o proprietário do estabelecimento. Este facto deixou-me apreensivo; primeiro, fiquei preocupado com Abraão, segundo, senti o peso do tempo – era tão bom sentar-se ali, desfrutar de boa comida e boa conversa. Por detrás das pequenas coisas escondem-se as grandes dádivas – e o olhar atento, o olhar da gratidão, proporciona-nos justamente a oportunidade de nunca perder esses momentos. Não há muito o que fazer nesta vida além de extrair a satisfação das pequenas coisas. E assim, vendo aquele local fechado, parecia que as velhas histórias haviam sido esquecidas por duas vezes. Antes, mesmo após o período intenso de pesquisas, estive a andar por ali justamente para aproveitar estes momentos – muito embora aproveitasse sempre para recolher algumas narrativas. Agora, quando volto com caderno de campo em punho, assim como, com toda gana de pesquisar, deparo-me com o bar de Abraão fechado. Eis que, abusando da pouca paciência do velho, perguntei-lhe sobre Abraão – sua resposta foi um tanto animadora: *“Tá por aí, tá por aí como sempre, tá bem, deve tá lá por baixo na rodoviária”*. De facto, quando desci para rodoviária, encontrei Abraão por lá, encostado numa parede com um olhar bastante triste. Havia engordado um bocado, talvez, por ter deixado de fumar. Quando o encontrei, disse-me de imediato: *“Thiago! Tudo bom?! Veio passear ou pesquisar?”*. Bem, após curta explicação, acabou por fim contando-me da enorme dificuldade em manter seu negócio – o aluguer se tornou pesado para o pouco número de clientes diário. Agora, nesses últimos dias, Abraão estacionava seu velho carro na frente da rodoviária e esperava que alguém chegasse de viagem para prestar serviços de transporte de bagagem. Passava os dias na rodoviária a fazer essa actividade que, embora lucrasse pouco, não dava-lhe jamais prejuízo. Seu serviço agora se consistia em por na mala do automóvel as bagagens de qualquer um que chegasse à cidade e não tivesse como transportar tantas coisas. O problema, é que mesmo para esse serviço havia concorrência no local. Portanto, conseguir algum dinheiro também não era fácil. O ócio, este ócio necessário à reflexão, Abraão já não dispunha mais – ficava ali com os olhos vidrados na chegada de algum passageiro. Os demais, disputavam com ele os poucos serviços que lá apareciam. Vendo Abraão naquela situação, imaginei que eu não teria mais o mesmo tempo de trocar com ele todas aquelas informações. Portanto, resolvi mudar de pousada, comecei a me hospedar na principal e mais movimentada, que ficava justamente próximo à rodoviária e aos bares de maior movimento. Sabia que seriam difíceis as noites sozinho sem que pudesse desfrutar de alguma conversa nas redondezas, ademais, precisaria de alguém

para confrontar as informações que colhia. Lembro-me de Abraão afirmar algo como: *“A cidade não é mais a mesma, isso mudou muito, sabe? Agora tá complicado aqui, tá tudo complicado, como estão as coisas lá em Recife?”*. Houve um tempo em que Abraão tentara viver em Recife, insistiu lá em algum negócio mal sucedido, ademais, viveu alguns problemas conjugais que atrapalharam suas empreitadas na capital. Uma vez, ainda no ano de 2005, Abraão pediu-me para resolver alguma pendência burocrática que deixara na cidade grande, entretanto, antes que pudesse insistir em ajudá-lo, resolveu deixar o problema de lado. Mas não era difícil perceber em seu olhar um interesse pelas possibilidades abandonadas na chamada “Viena brasileira”. Falei que passaria mais um tempo ali, porém, iria me ater mais às histórias sobre corpo fechado, revistando, no que fosse possível, as demais narrativas que colhi. Comi um guisado de boi, prato típico do Nordeste, com as raízes que povoam as refeições diárias, heranças da cultura indígena: Macaxeira e inhame.

2.1. A Espada Portuguesa

Seria impossível lembrar a primeira vez que ouvi o nome do Seu Silvino. Contudo, sua fama de guerreiro imbatível e homem deveras corajoso era bem conhecida na região. Não apenas isso, ostentava ares nobiliárquicos que diziam ser herança da corte portuguesa – ao menos assim se declarava. Perguntei a Abraão onde morava o sujeito, ele me apontou a rua mas foi logo avisando-me que não sabia o sítio específico onde vivia o Seu Silvino. Na verdade, Abraão não lembrava mesmo se ele ainda era vivo. Desci a rua que leva-nos quase de imediato ao início da cidade – aos sacros portões imaginários da cidade, onde a escultura do trabalhador permanece a postos como um soldado a vigiar sua entrada. Antes que pudesse chegar até à auto-estada, que leva a uma porção de municípios semelhantes, encontrei um grupo de três senhoras bem velhas a conversar tranquilamente sentadas em cadeiras já enraizadas na calçada. Três senhores a divagar, vigiar, rememorar, e ironizar as histórias locais. Olhavam lá quem vinha passando e davam cá uma risada – meus ouvidos irresponsáveis sempre a postos, sempre com desejo de fisgar essas irrelevâncias da vida que acabam por constituir sua grande relevância. As senhoras me olharam e, obviamente, sabiam que eu não pertencia

à cidade – a cidade que lhes pertencia mais do que a qualquer um. Aproveitei a deixa, senti o olhar de curiosidade das senhoras e imediatamente elogiei a beleza da cena: *“Que dia lindo, e ainda mais para três senhoras tão lindas”*. Após uma boa risada, as três fizeram a pergunta que sempre fazem aos estranhos em Panelas: *“O garoto é filho de quem?”*. Bem, após explicar porque estava a visitar a cidade, aproveitei para perguntar sobre Seu Silvino, o suposto guerreiro panelense que carrega o poder das antigas rezas. As três senhoras, Margarida, Francisca e Maria, começaram a fazer confuso coro de vozes onde resmungos misturavam-se a explicações e, por final, Maria levantou mais alto a voz e disse-me: *“Hoje o pessoal não tem fé. Jesus deixou a oração do Pai Nosso para todo mundo aprender, né? Mas antigamente, tinha uns pessoal aí que sabia umas orações fortes, seu Silvino é um desses”*, aproveitei e perguntei onde ficava a casa de Seu Silvino: *“Olhe, se você quiser falar com ele, é só seguir na calçada mais umas 5 casas, você vai encontrar uma casa de portão branco bem grande, é lá que mora o Sr. Silvino”*. Por mais que eu explicasse minha intenção, as três senhoras continuaram a pensar que eu queria aprender as orações por algum motivo particular que nada tinha a ver com a pesquisa. Mais tarde, conversando com uma rezadeira local, descobri que ainda hoje algumas pessoas a procuravam para aprender rezas especiais; porém, detalharei esse encontro adiante, após contar os casos sobre corpo-fechado colhidos na pesquisa.

Após a indicação das senhoras não foi difícil encontrar a residência de Seu Silvino. Após excessiva insistência, um homem com olhar bastante desconfiado perguntou-me de longe: *“Pois não? Quer falar com quem?”*. Impossível explicar a uma distância tão longa o confuso motivo que me fazia estar ali – o que eu poderia dizer daquela forma? Ora, não tive outra opção a não ser ir directo ao ponto: *“Procuro o Seu Silvino, o homem de corpo-fechado, gostaria de saber mais a respeito das rezas”*. O olhar desconfiado do sujeito intensificou-se de tal forma que senti imediato constrangimento, se a fuga imediata não fosse algo mais estranho, certamente teria fugido. Entretanto, o sujeito gesticulou explosivamente uma espécie de: *“Espera aí! Espera aí!”*. Esperei lá fora durante algum tempo, na verdade, pouco antes de lá chegar percebi que a ideia foi um tanto absurda, pois mais fácil seria contactar algum conhecido do Seu Silvino que pudesse avisá-lo de minha vinda. Percebi de imediato que estava a encontrar um interlocutor diferente, Seu Silvino não era tão acessível quanto os demais que entrevistei – afinal, descobriria mais tarde que estava a falar com os resquírios de uma

aristocracia cavaleiresca bastante rara nos dias de hoje. O que poderia esperar? Ser recebido pelo Rei sem as devidas justificações? Diria mais: Aborrecê-lo com meus questionamentos sem ao confirmar interesse em receber-me? Assim, esperei no portão com o caderno de anotações no bolso. Um pouco longe, percebia as três senhoras a me olhar – e riam, riam da mesma forma que andavam a rir de todos os transeuntes. Sensação melhor não há que lavar as mãos para o mundo e dizer – está tudo feito, agora deixem-me apenas apreciar a paisagem – era este o dizer implícito que parecia ecoar daquele momento tão caro àquelas três senhoras que dominavam o passeio com seus tronos de madeira e plástico.

Esperei ainda mais – confesso ter dado pequenos saltos para espiar se alguém tinha de facto avisado de minha presença. Depois de um tempo, voltou o sujeito com o andar arrastado, levando uma pesada chinela de couro e um punhado de chaves para abrir o pesado cadeado que lacrava os portões. Porém, não entrei de imediato, mais uma vez interpelou-me: *“O que você quer mesmo?”*. Expliquei mais uma vez com a imensidão de detalhes possível. Disse-lhe que estava ali no intuito de pesquisar mais acerca das rezas fortes que possibilitavam realizar feitos extra-humanos. Ademais, falei de uma pesquisa que estava a ser encaminhada junto a uma universidade portuguesa e minha filiação à Universidade Federal de Pernambuco. Numa atitude desnecessária e, porque não dizer, desesperada, abri o caderno de campo e mostrei algumas anotações avulsas que tinha feito ao decorrer dos anos. Falei que, embora pesquisasse as histórias locais, era filho de uma pessoa que nasceu num sítio que fazia parte do município. Porém, sua precaução não era desacompanhada de simpatia, pelo contrário, desconfiava com atenção – de certa forma, foi bastante transparente. Nesta valsa, de perguntas e simulações de espanto, foi me levando até o quintal de sua casa até que, de repente, vi um senhor sentado a moer milho. Um senhor de cabelo muito branco, vestindo uma calça de tecido marrom e uma camisa de botão amarelada. Levantou-me lá uma sobrelanceira e acendeu de lado seu olho azul: *“Obrigado filho, é esse o rapaz que queria falar comigo?”*. Seu filho! Olhei para o sujeito e me espantei! Estive a falar com o filho do “homem” e nem pude perceber. Imediatamente anunciei:

- Seu Silvino, é um prazer muito grande conhecê-lo, o Sr. Deve imaginar que já ouvi diversas histórias a seu respeito por essas bandas. Agradeço demais o Sr. ter me dado essa oportunidade de conversar com o Sr.

- Garoto, você está com algum problema? Tem algum familiar doente? Precisa resolver alguma coisa? – Questionou-me o velho.

De imediato percebi que muitas pessoas deveriam procurá-lo pelos mais diversos motivos. Seu Silvino não era apenas um homem poderoso, era também deveras prestativo, suas rezas funcionavam também para auxiliar os demais. Esta característica, de ser um homem de corpo-fechado e “benzedeiro” era uma conjunção preciosa, pois tratava-se de gesto raro: Quem é benzedeiro, dificilmente dialoga com as práticas de corpo-fechado, ou seja, um benzedeiro oferece-se como dádiva que escoia de Deus para o povo por meio de sua fé, um indivíduo de corpo-fechado, utiliza encantos para ajudá-lo a se desvencilhar de situações complicadas. Interessante é que antes que eu pudesse anunciar o motivo de minha chegada, Silvino já tratou de contar a origem de sua “sabedoria”. É mister lembrar que os mais velhos tinham por hábito dizer que as pessoas com dons especiais eram pessoas “sabidas”, portanto, era comum ouvi-los dizer da seguinte forma: *“fulano era sabido”*. Como não me esperou falar do motivo maior de minha presença, não percebeu que eu estava lá para realizar entrevistas, assim, descambou a falar ininterruptamente, mal dando pausas para que eu pudesse anotar os diversos pormenores que eram de meu interesse. A idade avançada atrapalhava sua voz, não pelos constantes pigarros, outrossim, pela profundidade e descompassada velocidade com que proferia as palavras. Contudo, bastante firme, levantou-se de repente soltando as espigas de milho de lado e justificando de imediato: *“Eu não deixo de fazer essas actividades, sabe meu filho? Por isso que eu ainda estou de pé, ninguém quer mais trabalhar e por isso ninguém anda direito”*. O ar aristocrático de Seu Silvino tomava conta do ambiente, impressionava os familiares sob uma ambiência de respeito, seu filho escutava-lhe com certos ciúmes de quem preserva algo bastante precioso. Apontou lá para cima, para o alto da Serra dos Timoteos e começou a contar-me sua história:

“Meu filho, escute só, sabe porque os Timoteos se chama Timoteos? Não sabe? Vou lhe contar”. Um de seus netos, sentou-se bem próximo e ficou a prestar atenção nos nobres gestos do avô – *Seu Silvino não foi condecorado, já nasceu Rei. João Timóteo veio de Portugal, se escondeu no Brasil e aqui ficou. Matava e morria pela pobreza! Evitava que os fazendeiros tirassem a terra do povo. E por aqui ele foi ficando e terminou casando por aqui com uma brasileira. O Rei fez de tudo para matá-lo, o Rei era muito ruim! Mas não adiantava, Salomão sabia umas orações que faziam ele se transformar em cachorro, em pé de pau (sic)¹³², em tatu, em tudo que é troço ele se transformava e ninguém achava ele. Muitas vezes subiram naquelas serras atrás de capturá-lo, mas ele se transformava em cachorro e saía disparado pelo meio da selva; outras vezes, se transformava em árvore e os soldados dele passavam do lado e não reparavam que era ele disfarçado em planta. Quando amarravam Salomão, as corda se partiam facilmente! E não*

¹³² Árvore ou um arbusto qualquer.

adiantava, os soldados do Rei subiam pela serra mas acabavam tudo morto. O rei percebeu que a única solução seria condecorá-lo a Cavaleiro de Cristo. O rei viu que as pessoas da região respeitavam muito ele e não viu outra saída, teve que condecorá-lo para fazer parte do reinado. Salomão não errava bala e as balas que atiravam nele viravam água. A gente aqui é descendente direto do finado Timóteo, e as orações que eu aprendi vem tudo dele. E tenho o corpo fechado por isso, isso vem do João Timóteo há muitos anos! (...) Inclusive, eu até tenho aqui uma espada dele que guardei aqui em casa”

É mister lembrar que o relato descrito pelo Seu Silvino nada correspondem ao relato oficial acerca dos episódios conhecidos como a “guerra dos cabanos”, entretanto, existem raros estudos sobre esta revolução, ademais, interessa-nos a trajetória de Silvino, e não o tactear sério dos documentos. E assim foi a história...João Timóteo de Andrade veio de Portugal, descobriu o seu Brasil, e ali ficou – ficou ali mesmo naquelas férteis terras; Panelas, é agraciada com esses filetes de água a vazar por todos as brechas. Ora! João Timóteo não concordava com a injustiça da época, entristecia-lhe deveras ver toda aquela desigualdade, Silvino então reforçava-me como essas palavras: “João Timóteo matava e roubava pela pobreza, não deixava que os fazendeiros tirassem a terra do povo!”. Mas o Rei, o Rei que era muito ruim, o Rei que não era um bom Rei, resolveu punir Timóteo, pois afinal estava ele lá a perturbar a autoridade real! Então, o Rei invocou seu exército e fez de tudo para que Timóteo saísse das terras que ocupara e onde todos viviam em igualdade. Por diversas vezes subiram lá naquelas serras, enfrentaram o terreno traiçoeiro e se depararam sempre com os homens de Timóteo dispostos a revidar com as poucas armas que possuíam. Era impossível contê-lo – certa vez, quando tentaram pegá-lo, se transformou num cachorro e disparou a correr pelo meio da selva; em outra, disfarçou-se em grande tronco e espreitou toda a conversa dos invasores; numa outra, tentaram amarrá-lo, mas as cordas se soltaram com extrema facilidade, como se fossem linhas de paupérrima costura; numa outra, as balas sumiam no ar – transformavam-se em água, as pistolas viraram pó e Timóteo revidava, lá de cima, lá do alto. Por fim, o Rei percebeu que seria impossível detê-lo e, reconhecendo seu divino talento, condecorou-lhe “Cavaleiro de Cristo”. Tudo isto Silvino contava prostrado naquele batente de um quintal agora feito em milheiral; seu orgulho era evidente, impregnava a todos que lá ouviam. Seu neto, sentado a olhar a cena, não parecia entender nada daquilo mas tinha devida certeza que o avô estava a contar algo deveras importante, soltou lá o brinquedo e ficou boquiaberto a ouvir os feitos heróicos de João Timóteo de Andrade.

Ao terminar de narrar a história, Silvino desafiou-me: *“Eu sou descendente de João Timóteo, vou até mostrar sua espada que eu guardei”*. Neste momento, fiquei apreensivo, seria realmente possível Silvino trazer-me esta exalibur tropical? Não teria apenas confundido com um improvisado de espada qualquer? Ora, sem hesitar, perguntei ao seu filho o que ele estava a fazer! Sem muita demora, retorna da sala de estar o velho Silvino com uma belíssima espada em mãos, uma peça de evidente antiguidade e muito bem conservada. O cabo, com as marcas de deterioração do tempo e das muitas batalhas, carregava uma extravagante decoração que, aos meus olhos, nada significavam além de puro gratuito ornamento. *“Eis a espada de Timóteo!”* À medida que Seu Silvino falava, seu filho olhava desconfiado – enciumado e admirado pelo pai. A mulher de Silvino, a Sra Benedita, punha o rosto no quintal e sorria. Silvino não parava de falar, ainda insistiu: *“E você tá precisando de quê? Eu sei muitas rezas diferente, sei reza para tudo, minha avó obrigava todo mundo aprender sentado no tamborete todas elas. Minha avó aprendeu com minha bisavó que aprendeu com um padre que ensinou a ela todas essas rezas, esse Padre era muito sabido, aí minha avó ficou sabida também”*. Mas que legítimo aprendizado, edificado sob a tutela familiar a partir de sacros e antiquíssimos ensinamentos. Por fim, disse com segurança: *“Eu tenho o corpo fechado”*. Entretanto, embora falasse sempre dos portugueses, eu sabia que a prática de “fechar o corpo” também igualmente encontrada nos rituais religiosos provenientes da África e ressignificados no Brasil, como a *umbanda* e o *candomblé*. Dessa forma, era impossível não perceber o evidente sincretismo que possibilitou o surgimento de tal crença. Silvino falava com orgulho de sua herança portuguesa, também falava com orgulho de uma herança católica muito forte. De repente, a conversa foi interrompida, pelo que entendi, Silvino estava a espera de alguém, portanto, não poderia continuar a conversa. Porém, convidou-me de imediato para ter consigo no outro dia, ou quando me parecesse mais adequado. Havia planejado visitar demais interlocutores, pois procurava fazer com que meus dias rendessem o máximo possível – por vezes, eu estendia a conversa mais que o cordialmente combinado. Mas não poderia jamais tomar mais tempo de Seu Silvino! Afinal, estava perante os resquícios nobiliárquicos mais caros ao município de Panelas. Assim, voltei lá no próximo dia após aproveitar a manhã a conversar com demais interlocutores casuais. Era frustrante perceber que, muitas vezes, dias inteiros eram perdidos com informações triviais mas que necessariamente deveriam ser anotadas – pois algumas vezes possibilitavam preciosos desfechos que me faltavam em algumas narrativas. Por isto, separei um caderno para anotações casuais e outro para

anotações formais; porém e, ainda assim, tinha que voltar para esclarecer alguma dúvida com algum dos meus interlocutores. Assim, todas as noites eram cruciais para revisar e pensar a necessidade de confirmar algum pormenor. Contudo, com Seu Silvino foi bem diferente, pois ele deixava tudo bastante claro, todo seu discurso já estava feito, como dito anteriormente, mesmo a justificação da origem de sua “sabedoria” foi me entregue sem mais delongas. Dessa forma, quando lá cheguei no outro dia, Seu Silvino continuou a conversa quase exactamente do ponto em que havia parado. E seguiu a marcha da fala que lhe era peculiar a enumerar todas as rezas que sabia:

“Sei oração para amansar cachorro brabo, sei oração para picada de cobra, oração para tirar carrapato – mas veja só! Essa última eu perdi porque contei a um amigo que estava precisando muito saber dessa porque seu gado tinha pego uma peste de carrapato. Só que, quando a gente conta a oração para um homem, ela perde o poder, só pode contar a mulher e a mulher para um homem, aí ela perdeu os poderes. Uma vez, fui tentar tirar os carrapatos de um cavalo e não consegui mais, vi logo que a oração tinha perdido a força”.

Neste momento, desafiei o cavaleiro e questionei-lhe: “*Seu Silvino, se sabia disso, por que o Sr. resolveu mesmo assim ensinar a oração para seu amigo?*”. Bem, nem tudo que perguntamos é inteligente, ademais, nem tudo é respondido – num tom um pouco irritado, Seu Silvino respondeu: “*A gente não vem ao mundo para ficar se matando, os homens não podem viver se matando como cães, a gente vem ao mundo para ajudar os outros*”. De imediato, Seu Silvino descambou a falar em política – contou-me também que havia feito uma oração para um Prefeito local vencer as eleições, e disse que foi grande sua decepção quando percebeu que o prefeito não havia feito nada do que prometera, deixando o povo na miséria que lhe era conhecida:

“Hoje eu não acredito mais em política, agora eu só voto em branco. Uma vez fiz uma oração para um prefeito, ele ganhou, mas me arrependi muito porque o sujeito não fez foi nada pela cidade! Os homens precisam parar com isso, ficam tudo se matando. A gente não nasceu pra estar brigando, a gente nasceu pra estar bem juntos”.

Esta desilusão com a contemporaneidade, imersa num mítico saudosismo, dava-lhe ares de visionário aos moldes do Nordeste brasileiro. Silvino, contou-me também que por muitos anos andou com os comunistas, e aproveitou para comprovar seus poderes relatando as diversas tentativas falhadas em prendê-lo: “*Todos os meus amigos foram presos, menos eu, nunca conseguiram me prender*”. Da mesma forma, contou-me que tentaram matar ele, mas quando apontaram a arma em sua direcção, ele disse: “Filho de Nossa Senhora!” e, de imediato, as balas viraram água. Não apenas isto, após um grave

acidente de carro, a Virgem Maria apareceu em sua frente a receitar-lhe as ervas mais adequadas para sua recuperação. Relatou-me outro episódio semelhante que ocorreu-lhe após ser ferido gravemente por um boi muito bravo – a noite, bastante machucado a repousar em sua cama, surgiu o espírito de duas crianças que lhe receitaram a medicação mais correcta a ser utilizada. No meio do sono, as almas dos meninos surgiram a falar mansamente não apenas as ervas específicas, outrossim, a melhor estratégia para sua recuperação. Porém, por que Seu Silvino era perseguido? Ora, antes do mais, é mister lembrar que ser perseguido naquela região não é um privilégio de poucos! Pelo contrário, as insuperáveis diferenças sociais, associadas à vertiginosa competição política e a escassez de alimentos tornavam a região propícia a inúmeras desavenças. Na América pós-colonial, conviver com a violência, parece ter sido dogma inquebrantável a ser tomado com naturalidade. As disputas políticas eram quase sempre sangrentas, e, além disso, não faltavam histórias de assassinatos por motivos eleitorais aparentemente banais! Portanto, Seu Silvino, que esteve sempre ligado a política, não poderia mesmo ficar de fora a esta regra de tantos atentados. Silvino esteve ligado ao partido comunista, que sofrera grande repressão no Brasil. Ademais, a família de sua esposa estava ligada aos vestígios ínfimos do partido integralista – também perseguido no Brasil. Mas não era mesmo fácil fazê-lo me ouvir; tentei por alguns momentos interromper sua fala mas não conseguia, por fim, fui bastante directo ao ponto: “*Seu Silvino, eu gostaria de aprender algumas dessas rezas e divulgá-las em meus estudos. Porém, sei que muitas destas rezas o Sr. não pode contar e, tampouco posso divulgar. Mas há alguma reza que o Sr. permite que eu divulgue, aprenda, e mostre aos demais?*”. Seu Silvino me explicou que algumas rezas poderiam ser ensinadas sem nenhum problema, ademais, eram mesmo feitas para isto. Assim, tratou-me de ensinar a oração para fazer chuva. Antes de iniciar quaisquer rezas, é necessário se benzer com o sinal da santa cruz, algumas vezes, é necessário repetir: “pelo sinal da Santa Cruz livrame Deus dos meus inimigos”, entretanto, isto dependerá do teor de cada reza.

*“Meu Pai, Meu Senhor de nós Tenha dó. A seca está que está tudo em pó.
Por nossos pecados, Deus será tão grande que nos tem castigado.
Por tão grande [rigor], que será de nós sem o Nosso favor?
Sem vosso favor morremos de fome. Na casa do pobre [ela] não se come.
Ô Deus de piedade. Dá um bom Inverno por sua bondade.
Orais pela terra, da fome e da guerra e da peste também.
Tem dó de nós para sempre, amém”.*

Infelizmente nem todas as rezas por mim colhidas podem ser aqui expostas, pois estaríamos a ir de encontro ao funcionamento das mesmas de acordo com a tradição.

Entretanto, tal como a reza aqui presente, as demais acodem apelos estéticos de extremo bom gosto, por vezes, algumas rimas oferecem poesia tão refinada, que suscita nosso desejo por saber quem poderia ter assinado tais obras – quase todas, contudo, com raríssimas exceções, situam-se no anonimato da tradição. Lástima maior é ver actualmente os últimos varões a não demonstrar maior interesse em preservar estas rezas, portanto, muitas dessas palavras estão a suspirar suas últimas recitações. Disse-me lá Seu Silvino: *“Vou começar a falar, está anotando mesmo? Vou começar, lá vai...”*. Após muito falar, percebendo imensa curiosidade de minha parte em registrar demais “orações”, disse-me que iria chamar sua esposa, a Dona Benedita, para que pudesse então ensinar-me outras rezas: *“minha mulher guardou as orações da família e ela sabe uma oração forte de protecção e vai ensinar a você”*.

2.2. A Rainha

Muito contida, trajada de forma elegante, a Dona Benedita recebeu-me na sala enquanto o marido, mais uma vez, preparava-se para atender algum compromisso. Enorme sala à melhor maneira das grandes casas do Agreste. Móveis pesados, feitos de escura e antiga madeira, e uma televisão ligada a quebrar os silêncios naturais que permeiam aqueles municípios. Sentou-se com delicadeza, pôs as mãos sobre o joelho e cumprimentou-me de uma forma extremamente doce, educada e gentil – se Silvino tinha ares de Rei, talvez devesse isto a legitimação natural que qualquer ser humano obtém por viver debaixo de um teto com tão esplendorosa figura. Com efeito, interrupções na harmonia da paisagem não paravam de ocorrer, não apenas a televisão perdia a frequência, alternando entre um chiado insistente e a música pimba que as emissoras adoram veicular, como também, crianças e jovens – a vasta família de Seu Silvino e Dona Benedita – atravessavam a sala para acompanhar a televisão ou perguntar sobre objectos pessoais que não conseguiam encontrar. De imediato, como não poderia deixar de ser, Dona Benedita confirmou: *“Cada pessoa nasce com um dom. Silvino é meio visionário...Uma vez vii uma mulher com um menino nos braços...São pessoas que costumam ver coisas, ele vê coisas espirituais. Além disso, Seu Silvino sempre foi muito religioso”*. Na verdade, em poucos minutos Benedita já desconstruiu diversas certezas que, anteriormente, eu tinha sobre as rezas e sobre o corpo fechado. Parecia-me um bocado crítica em relação à

forma como as pessoas falavam sobre as rezas. Simplesmente, deixava de lado muitos dos rituais acreditando serem práticas supersticiosas e desnecessárias. Benedita flerta intensamente com a católica tradição portuguesa, em seu discurso, não parece haver espaços para os rituais mais populares. Sendo assim, disse-me: “*não tem isso, homem pode passar oração para homem e mulher para mulher, e essas rezas de corpo-fechado não existem assim*”. Pelo que entendi, pelas poucas palavras de Dona Benedita, que falava bem menos que o marido, as orações de corpo-fechado a serem utilizadas como palavras mágicas lhe parecia superstição. Porém, havia rezas especiais que nos protegiam, mas não daquela forma como o povo contava – mesmo a história de João Calafete, uma das mais conhecidas, a qual veremos a seguir, não pode ser pensada desta forma. Sem sombra de dúvida, Benedita foi a interlocutora mais descrente acerca das rezas que encontrei. Para ela, as rezas existiam enquanto instância religiosa mais séria, poupada àqueles que respeitavam as tradições religiosas e familiares, entretanto, não funcionava como palavras encantadas que são passadas como quem ensina pequenos truques. Mas é por esta pequena subtileza no olhar que ela via as orações de uma forma diferente, pois de imediato, começou a relatar alguns casos bem próximos a ela – para além de corroborar com os episódios narrados pelo marido.

“Os meus irmãos eram filiados ao integralismo e, por isto, sofriram muita perseguição, assim, sempre que os meninos desciam para cidade, tinham por costume recitar a oração que aprenderam com o pai, Alexandre Teixeira Ramos, que visava proteger eles e livrá-los das perseguições políticas locais. Num determinado dia, o Coronel Eurípedes mandou atacá-los de surpresa na sede, fizeram uma emboscada. Nesta noite, estavam lá Jó, Alberto, Marivaldo, João Fernandes e o Coronel (primo de Alberto). Assim, este grupo resolveu preparar uma emboscada e atacar os meninos na serra, porém, no momento que atacaram, os garotos reagiram. Sem pensar, Jó atacou Joel, o meu irmão, com muita força. Neste momento, Zacarias, que também era da família, disse que Jó saiu gritando na rua: ‘O corpo daquele desgraçada é duro como pedra!’”.

Lembrando do episódio com um discreto sorriso, Benedita relata que ao lavar o paletó do irmão percebeu que o mesmo estava perfurado, mas o corpo não furou, era mesmo um corpo de pedra: “*Nesta confusão, alguém tentou acertar Joel com uma faca, mas só furou seu paletó, era um terno fininho, um paletó de listrinhas. Mas o punhal não entrou no meu irmão*”. Questionei sobre a oração, perguntei como tal reza chegou até sua família. Mais uma vez, Dona Benedita me surpreendeu, pois diferente dos demais, ela também exactamente a origem histórica da sua oração:

“Todos os dias, João Timóteo orava junto do orador com seus irmãos. Um dia, um de seus irmãos não fez a oração e morreu no meio da batalha. Mas

foi assim, meu bisavô aprendeu essa oração com o próprio Timóteo, o português que foi condecorado a cavaleiro de Cristo pelos seus atos de bravura (...) Mas essa oração não é nenhum segredo, são palavras iluminadas pelo Nosso Senhor Jesus Cristo que podem ser aprendidas e utilizadas por todo aquele que nele crê. Agora, claro que essa oração é da família, e nos ajudou e nos protegeu toda a nossa vida, mas não é segredo. A gente só fez guardar (...) posso ensinar a você se quiser”.

Timóteo teve ligação directa com a família de ambos, tanto de Dona Benedita, quanto de Seu Silvino – este último chega mesmo a afirmar uma directa descendência familiar. Porém, seria impossível e, acredito, desnecessário para o entendimento destas histórias, pedir a comprovação familiar desta descendência. Porém, Benedita e os demais falavam sobre Silvino como se tal facto fosse mesmo verdadeiro, como se o mesmo carregasse parte da chama guerreira de Timóteo – assim sentia-se Silvino!

Fiquei ansioso quando, ao término da conversa, Benedita disse-me: “*Passe aqui amanhã que eu anoto para você num papel a oração inteira, quer aprender?*”. No outro dia, após realizar algumas entrevistas, passei pela terceira vez na residência de Seu Silvino. Desta vez, seu filho me atendeu mais depressa, rapidamente abriu o portão, dessa vez, já sem qualquer desconfiança. Esperei por alguns minutos a esposa do cavaleiro entrar na sala – a televisão continuava ligada, as crianças continuavam a brincar, uma linda e jovem dama sorriu para mim, parecia ser sobrinha de alguém. De repente, Dona Benedita chega com um papel de caderno muito bem dobrado, sentou-se, cumprimentou-me e seguiu a explicar os mínimos detalhes do funcionamento das orações – muitos detalhes já vinham descritos ao decorrer do próprio texto da oração. Então, oremos:

Caia sobre meus inimigos o medo e o pavor, pela força do Teu braço fiquem imóveis meus inimigos, até que passe Teu servo Senhor. Santo Deus, Santo forte, Jesus Nazareno que no mundo andaste, Teus inimigos abrandastes, meus inimigos não me ofenderão, chumbo ou bala em mim não entrará, faca ou punhal não me ferirá, nenhum acidente acontecerá, nenhum ladrão me roubará, onde eu estiver a luz de Deus me iluminará. Jesus Nazareno, defendei-me dos meus inimigos e de todo mal que me intentarem fazer. (reza um Pai Nosso e uma Ave Maria).

Assim como vejo a luz do dia vejo meu Senhor Jesus Cristo e a Virgem Maria. Tão guardado esteja eu neste dia como andou Nosso Senhor Jesus Cristo no ventre de sua Mãe Maria Santíssima. Deus por mim, ninguém contra mim, o corpo de Nosso Jesus Cristo esteja em cima de mim. (Benzendo-se diz três vezes).

Valha-me Jesus a flor de sua mãe Maria Santíssima na Hóstia Consagrada e no mistério da Cruz (reza um Pai Nosso e uma Ave Maria).

Oferecimento...

*Ofereço estas duas orações dois Pai Nosso e duas Ave Maria para que eu seja livre dos meus inimigos, visíveis e invisíveis, carnis ou espirituais, em casa ou viajando, dormindo ou acordado, os meus inimigos não tenham poder de me ofender. Amém*¹³³.

¹³³ Esta reza possui alguma semelhança com a Oração de Santa Catarina e suas variações utilizada, por exemplo, na Umbanda: “*Senhora e Santa Virgem esposa do meu senhor Jesus Cristo. Vós fostes àquela senhora que entraste na casa de adão e achastes quatro mil homens como leões, com a palavra de Deus e da razão, os abrandastes, assim Senhora, abrandai os corações de meus inimigos, enquanto passa esse vosso servo, o seu filho vestido com as armas de São Jorge e com o sangue de Deus vivo, amém. Água ao lado de Cristo lavaí-me Sangue ao lado de Cristo, consolai-me, senhor entre as vossas chagas esconda-me de meus inimigos. Amém Jesus. Caia sobre os meus inimigos todo o medo e pavor, e a grandeza do braço do meu Senhor Jesus Cristo me defenderá com a sua misericórdia, eles terão olhos e não me enxergarão, terão pernas e não me alcançarão, terão armas e não ofenderão, seus ouvidos não me ouvirão, suas bocas não pronunciarão contra mim, assim como estas palavras são verdadeiras, assim os meus inimigos não me ofenderão (sinal da cruz) em Nome do Pai, do filho e do Espírito santo (Rezar o Credo)*”. Porém, talvez seja mais provável que ambas as rezas sejam reinterpretações e versões menores da oração do “*Santíssimo Breve de Roma*” e suas diversas releituras: “*Sendo muito grande os perigos e as perigosas guerras, eu que me reconheço por um homem pecador e mortal, desde que fui do nada por minha miséria e malícia da natureza humana; o meu ser ingrato e receoso da morte temporal em pecado mortal, e que Deus não permita que eu entre nas regiões eternas. Assim, eu ingrato servo vosso, peço para que me dê tempo de pôr este Santíssimo Breve nos pés de Vossa Mãe Santíssima, para que seja bem aceito em Vosso Santo Tribunal. Primeiramente, eu rogo ao Pai Eterno, que receba a súplica deste Santíssimo Breve com os merecimentos de seu filho nosso Senhor Jesus Cristo para que ele livre este meu corpo de todos os perigos mortais, da fúria do meu inimigo e das armas que trouxeram contra mim, em todos os perigos e apertos. Livrai-me Senhor Bom Jesus, pela vossa Santa encarnação, pelo vosso nascimento, pelas lágrimas de sangue que no Horto chorastes, pela profusão de sangue que derramastes pelo deserto, pelos sermões que pregastes aos vossos santos discípulos, pelo frio e sede que sofrestes, pelo amor que destes, pelo jejum do deserto, pela instituição do Santíssimo Sacramento, pela oração do Horto, pela entrada em Jerusalém, pela noite de ceia, pela traição de Judas, pelas bofetadas que em casa de Anás vos deram. Ó Pai Eterno, que receba as súplicas pela coroa de 72 espinhos que vossa sacrossanta cabeça puseram, pela púrpura de escárnio que vos vestiram, pelos três cravos com que fostes pregados na cruz, pelas sete palavras que nela dissestes, pelo amargoso cálice que bebestes, pela dor que vosso suplício infligiu a Vossa Mãe Maria Santíssima e a vosso discípulo São João, pelas recomendações em que expirastes, pela descida que fizeste ao inferno, pela vossa maravilhosa ascensão e pela vinda do Espírito Santo. Eu vos rogo Senhor, para que queira livrar e velar este meu corpo, do fogo violento, das águas correntes, dos bichos peçonhentos, das condições de má gente e de todos os perigos presentes e futuros. Livrai-me Senhor, de tiros de balas de qualquer metal e matéria, sejais comigo em todos os perigos por aquelas palavras fortes que Moisés disse no Mar Vermelho. Senhor, ai vem meus inimigos. Caia sobre eles todo, o medo, o pavor e as forças dos vossos braços, para que eles fiquem imóveis como pedras de campo, enquanto passa este vosso servo nos perigos e apertos, suas armas faltam fogo e caíam por terra, e o poder de Deus sobre eles os destruam. Conservai-me, Deus Pai, guardai-me Deus Espírito Santo. Meus inimigos sejam destruídos pelo poder da Santíssima Trindade e todas as armas que trouxeram contra mim, sejam pelo poder de Deus e da Virgem Maria e todos os santos da Corte do Céu, patriarcas, profetas, confessores, virgens, viúvas, penitentes, eremitas, apóstolos, evangelistas, São Pedro, São Paulo, São Tomé, São Tiago, São Mateus, São Felipe, São Lucas e todos os mais apóstolos, os novos coros de anjos, Querubins, Serafins e todas as denominações de virtudes, anjos, arcanjos do céu, valha-me o poder de São Miguel, de São Rafael, por eles permita Senhor, que todos os meus inimigos tenham boca e não falem, tenham mãos e não me peguem e não me ofendam, tenham pés e não me alcancem, pelo poder de Santa Maria, valei-me dos pecadores, socorrei-me. Todos os corpos dos anjos sejam por mim, todos os santos patriarcas sejam por mim, todos os santos confessores sejam por mim, guardem-me e confortem-me, todos os discípulos do Senhor e meu corpo defendam. São Bento, São Brás, São Sebastião, Santa Catarina e todos os santos estejam comigo. Da morte repentina livrai-me, livrai-me Senhor das garras, das armas de fogo livrai-me Senhor, da impostura e da cólera dos maus, de tiros e balas livrai-me Senhor, de todos os perigos, livrai-me Senhor Deus a quem venero. Assim passarei por todos os meus inimigos sem ser visto nem ofendido. Pelo poder de Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Amém. Maria Santíssima seja comigo. Jesus, Maria e José. Deus te salve casa santa, onde Deus fez sua morada. Deus te salve cálice Santo e a hóstia consagrada”.*

Os episódios descritos por Seu Silvino e Dona Benedita coincidem com os factos relatados na História de Panelas de Miranda. Surpreendeu-me constatar que João Timóteo não apenas existiu como foi de facto condecorado cavaleiro de Cristo após ampla resistência a inúmeros combates. E lembrei-me de Abraão, suas palavras se misturavam às minhas descoberta: *“Para saber se uma história é verdadeira, Thiago, é fácil, é só sentir se os olhos lacrimejam, se o cabelo arrepiam, se isso acontece depois que você ouvir, então, a história é verdadeira” – ela aconteceu? As balas viraram água? O que eu pude sentir? No imaginário do Agreste, presidentes são coisas de um mundo decadente, é fácil verificar isso quando atestamos o povo a clamar pelo retorno da monarquia em muitos movimentos armados – um povo de verdade, merece um Rei. Ariano Suassuna contava uma anedota engraçada quando pedia que a plateia imaginasse uma cena em que um sujeito narrasse uma lenda pelo seguinte mote: “Há muito tempo atrás, havia um presidente muito bom...”*

2.3. João Calafete – O Herói Que Fechou a Cidade

De todas as histórias acerca de homens de corpo fechado, certamente nenhuma é mais conhecida na região que a lenda de João Calafete. Sua trajetória é admirada por todos, e além disso, tornou-se quase uma figura folclórica de um pequeno conjunto de cidades do Agreste pernambucano. Muitos episódios ocorreram nas cidades vizinhas, que fizeram deste indivíduo uma figura conhecida.

No pequeno município de Panelas, onde ele nasceu, todos lembram da lenda de João Calafete – um sujeito que, sozinho, conseguiu enfrentar um pequeno batalhão do exército de uma cidade vizinha. Em qualquer bar, em qualquer padaria, se perguntarmos às pessoas “Quem foi João Calafete?”, poderemos ouvir de tudo – de uma simples exaltação à sua figura, a uma grande gargalhada acompanhada de palavras de troça diversas. Nesse intermédio, entre o absurdo e a realidade, vive a lenda deste homem pobre que era conhecedor de poderosas rezas que o tornavam imune a balas, invisível, e que poderia fazê-lo se transformar em animais.

A maior parte das informações que colhi acerca de João Calafete, foram dadas por um familiar próximo, que nos dias de hoje trabalha como comerciante num estabelecimento local. De certo que não é fácil ter com ele, quase sempre parece ocupado, e não é muito dado a conversas. Talvez, pelo excessivo número de pessoas que utilizam o local para passar o tempo enquanto bebem e jogam o dominó¹³⁴. De certo que não fui a única pessoa curiosa acerca de João Calafete que perguntou-lhe os mistérios de sua vida. Contudo, ao falar sobre o Tio Calafete, seu familiar alternava uma postura céptica e um vislumbre do fantástico:

“Meu tio sofria de alguns problemas, porém, fazia mesmo coisas incríveis. Mas veja bem! Isso que dizem as pessoas é bobagem, ele não batia bem da cabeça” – ressaltava de forma emblemática acerca de sua demência – “Meu tio não sabia orações, por ter problemas, e por tomar remédios, as pessoas achavam que havia nele algum mistério...Mas de certo que minha avó ensinou-lhe algumas orações, só não acredito no poder das mesmas”.

Criado numa família com muitos irmãos, João Calafete recebeu esse apelido logo cedo, como uma alusão ao seu espírito valente (ou agressivo, para alguns), uma vez que o Calafete é o nome de um besouro muito arisco do Agreste, conhecido por atacar facilmente qualquer um que dele se aproxime. Na juventude, João Calafete partiu para São Paulo, que na época, era o sonho de qualquer nordestino. Ir a esta grande cidade significava oportunidades diversas de emprego, ainda mais numa época em que o Sertão e Agreste nordestino desvelavam a face miserável do Brasil. Uma imensidão de jovens seguia em busca de sua gana de Eldorado. De certo que essas tentativas nem sempre eram lucrativas. Graciliano Ramos foi dos escritores que mais utilizou esse cenário para demonstrar os limites do suportável humano. A seca, e a situação de completa desolação obrigava a todos retirar forças não sei de onde. É a partir desse contexto que o pesquisador Lourival Holanda traçou paralelos entre a escritura de Graciliano Ramos e Albert Camus – os escombros do Nordeste brasileiro e os destroços da Europa pós-guerra. Assim, ir à São Paulo significava uma chance de reaver a vida.

Como ocorreu com muitos jovens pobres da época, o exército recrutou João Calafete, e durante os 45 anos de sua vida o posto mais importante que galgou foi soldado do exército das forças armadas brasileira. Contudo, diziam que a ficha dele era repleta de elogios surpreendentes de seus superiores. Além de exímio atirador, era também um

¹³⁴ O dominó é um jogo costumeiro em quase todo Nordeste brasileiro. Quase sempre, o jogo se constitui na alternância de duas duplas que disputam a próxima rodada. Seguindo adiante ao Norte brasileiro, na região amazônica, o dominó vai sendo gradativamente substituído pelo jogo de cartas.

excelente mecânico de armas e automóveis. De suas histórias mais conhecidas, conta-se que um dia, ainda no exército, resolveu fabricar um revólver. Seria, segundo ele, conhecido no inteiro pela sigla JC.

Contam que seu invento se tornou uma obsessão. Porém, não conseguia fazer girar o tambor da pequena pistola, e Calafete jamais aceitaria que seu invento fosse um revolver de uma única bala. Tal empreendimento serviu de motivo de troça para todos aqueles que viam em sua figura algo deveras curioso. “E agora João? O tambor não gira?” Comentavam os amigos do exército.

Conhecido por seu espírito instável, abandonou o exército e retornou ao pequeno município de Panelas de Miranda – quis voltar para próximo dos seus. Via na figura de sua mãe a perfeição, justamente a mulher que o havia presenteado com orações secretas, provenientes de uma tradição de fé e conhecimento¹³⁵. Porém, a troça acerca do invento disparatado de Calafete havia chegado igualmente à cidade. Assim, por onde andava ouvia todo tipo de zombaria: “Gira ou não gira, João?”. Contudo, era um sujeito conhecido na cidade por sua coragem e pelo seu bom coração; os meninos o adoravam e o viam como um pequeno herói da cidade. As pessoas mais velhas, como Maria Pequena, lembram com razoável precisão de certos pormenores da história de João Calafete:

“Todos adoravam o João Calafete, ele uma vez fez uma máquina de algodão doce. Imagina só! Uma máquina de algodão doce num lugar tão pobre. Lembro desse dia como uma grande festa aqui”. Tinha olhos verdes enormes, e costumava andar pelo bilhar do Quinca, onde as vezes comprava pequenas brigas – mas quem tinha coragem de enfrentá-lo? Ele tinha fama de valente e era valente mesmo. Um dia, depois que ele bebeu muito, parece que estava fazendo confusão em casa (...) chegou lá o Soldado Cristão para levar ele embora. Ele disse para o soldado que podia levar ele, mas dizia assim ‘só não bata neu. O problema todo de Calafete foi esse, quando o soldado foi levando ele para prisão, deu um chute nele. Aí pronto, ele pulou da cela, roubou a arma do soldado, ainda deu um tiro no pé dele. Saiu louco da cela atirando em tudo. Atirou nos postes todos, deixou a cidade escura. Atirou até numa mula de Dona Fulana, arreventou a boca da pobre da mula. João Calafete era impossível¹³⁶, isto é porque ele sabia orações, ele tinha mesmo o corpo-fechado”.

¹³⁵ Deve-se dizer que o “conhecimento”, tal como acreditavam os gnósticos do Egípcio helénico, refere-se ao conhecer “as coisas do mundo”, ou seja, não trata-se de conhecimento bibliográfico, mas sim, o conhecimento dos mistérios, que vem para todo aquele que tenha fé e queira reflectir.

¹³⁶ Expressão típica do Agreste e Sertão brasileiros: “Fulano é impossível”. Tem a conotação de ser um sujeito incontrolável.

Infelizmente, tive poucas oportunidades de encontrar esta senhora, pois além de estar sempre cercada de pessoas, não sentia-se a vontade para conversas mais “formais”, característica presente nos demais interlocutores mas que, neste caso, não conseguia me desencilhar. Maria Pequena é conhecida por ser a pessoa mais velha da região, nesta época, dizia ter agora 101 anos. Assim, de acordo com a mesma, foi num destes dias, provocado por numa dessas pequenas rixas, que um indivíduo sentiu-se ofendido e foi ter com o soldado Cristão. Disse-lhe que Calafete havia ameaçado e dito coisas que feriam sua honra. Cristão, conhecido por ser um soldado orgulhoso, foi no mesmo momento ter com ele e deu-lhe ordem de prisão. Eis que ele, Calafete, diz “*Só não bata neu...*”. Essa frase, a qual a Maria Pequena tão bem reforçou, é conhecida em toda cidade como o aviso característico de Calafete “*Só não bata neu...*”. Porém, para fazê-lo entrar na cela, o soldado Cristão acabou por mete-lhe um chute nas nádegas. Os olhos verdes de Calafete se arregalaram num gesto de grande repreensão, eis que ele diz “*Eu disse, só não bata neu...*”.

De facto, muitos discordam sobre o real motivo que fez com que Calafete fosse preso. Alguns diziam que, quando embriagado, ele tornava-se muito agressivo, e num desses dias acabou por espancar a mulher. Mas são coisas que se ouvem em bares, em partidas acirradas de dominó e em conversas de feira. Ninguém pronuncia-se com exactidão acerca do real motivo desta confusão. Com efeito, fica-nos a impressão que tratava-se, sobretudo, de um motivo banal. A opinião de seu familiar parece-me a mais sensata, dizia que a bebida afectava sua mente por misturar-se com a medicação psiquiátrica obrigatória. Da mesma forma, muitos discordam da agressão do soldado Cristão, alguns dizem que ele bateu-lhe na face, outros, que ele tampouco tocou-lhe. Porém, a narrativa se consiste numa suposta agressão que fez a ira de João Calafete se despertar.

Contam que na noite em que foi preso, estava na cela o velho Gonçalves, que havia sido preso após esquarterar o filho a machadadas por uma disputa de palmos de terra. Assim, nessa mesma noite, Calafete escalou a cela inatingível em que estava preso, e surpreendeu o soldado Cristão no momento em que ele dormia. Mas não quis matá-lo, mirou na ponta de seu nariz e deixou a marca de seu ódio na face do soldado. Fugiu da prisão, uma construção que data do século XIX, conseguindo escalar as paredes da mesma. É difícil perceber como essa fuga se deu, uma vez que a prisão ainda permanece da mesma forma que na época de Calafete, e vendo-a de dentro, acabamos por não compreender como ele possa ter escalado paredes tão altas. Mas afinal, diziam que suas

orações poderiam até mesmo transformá-lo num pássaro. Eis que seu parente me interrompe: *“Não diga isso, por favor, ele precisava de tratamento psiquiátrico, só isso, ele apenas era muito ágil. Sabes que ninguém segura uma pessoa insana, não? Já viu quantas pessoas são necessárias para segurar um maníaco descontrolado dentro do hospício?”*

Antes de deixar a prisão, Calafete recolhe todo o material militar encontrado na cadeia, que incluía: três fuzis, cartucheiras, revolveres, muitas balas, e o seu próprio ZV, que fora então apreendido por Cristão. Antes de fugir, mirou nos pés do velho Gonçalves e disparou-lhe um tiro de despedida: “Criminoso!”.

Previendo a perseguição iminente, Calafete começou a disparar em todos os postes da cidade. Sabia que logo mais o exército seria convocado, e a cidade escura iria facilitar-lhe o confronto. Os dias que se seguiram a essa terça-feira da prisão foram dias inesquecíveis em Panelas. Todos lembram do cerco que o exército e a polícia instauraram contra João Calafete. Contudo, quase todas as balas disparadas contra ele transformavam-se em água. Lembro-me de Maria Pequena falar: *“João Calafete era impossível, ele sabia aquelas orações, ele tinha mesmo o corpo fechado”*.

Durante quase toda uma semana, os cidadãos de Panelas mantiveram-se trancados em suas casas aguardando o desfecho daquele confronto. Homens do exército e da polícia espalharam-se por todos os cantos da cidade e do sítio na intenção de realizar uma emboscada contra Zé. Porém, ele não errava nenhum dos alvos em que mirava. A polícia não sabia o que fazer em relação àquela situação, pois do alto de uma grande serra os disparos de Calafete atingiam repentinamente os homens do exército e da polícia – as baixas não cessavam.

Além de jamais errar o alvo, Calafete se utilizava de outros encantamentos. Transformava-se em árvore e bichos diversos para disfarçar-se; tornava-se invisível, e pulava muito alto sobre as serras. Ainda assim, não tardou para que um dos cercos da polícia surtisse efeito e ele fosse capturado. De certo, a ira da polícia era tão grande que, no momento da captura, não hesitara em alvejá-lo ao invés de levá-lo para o cárcere. Calafete sofreu mais de 20 disparos consecutivos por todos os lados – foi fechando os olhos vendo a imagem da mãe, contam os habitantes de Panelas.

Quando questionei às pessoas do local porque um sujeito encantado havia sido capturado, todos tinham justificativas bem peculiares. Assim, é difícil até mesmo compor um padrão, contudo, todas as explicações sobre o ocorrido situam-se sobre algum momento em que Calafete fez alguma acção que retirou o encantamento de suas orações. Para que todos os encantamentos não percam a força, é preciso tomar alguns cuidados. Após atravessar algum rio, é necessário se benzer novamente e recitar os versos de todas as orações. Para outros, é necessário apenas se benzer. Ainda há aqueles que acreditam que passar por baixo de uma cerca também retira o poder de qualquer encantamento. Assim, após cruzar uma cerca é necessário benzer-se e repetir as orações. Outros acreditam que Calafete não havia utilizado nenhuma oração, apenas era um homem extremamente habilidoso que ao decorrer do confronto cansou-se. Seu parente José, o mais céptico de todos em relação ao ocorrido, dizia-me:

“Todo sujeito que não tem a cabeça boa é difícil de segurar, não? Estou certo? Já vi quantos enfermeiros são necessários para segurar um paciente? O paciente tem uma força descomunal. Meu tio era assim! Todos os meses ia à capital tomar uma danada de uma medicação... Não sei o que houve que, nos últimos meses antes do ocorrido, meu tio estava há meses sem tomar a medicação. Ele estava demente, e forte como nunca! E pessoas assim, além de fortes, são inteligentes, né? As pessoas aí inventam essas histórias sem sentido...”

Contudo, quando perguntei-lhe se de facto a sua avó havia ensinado rezas fortes para João Calafete, ele me respondeu: *“Sim, vovó ensinou encantamentos ao meu tio, e esse tipo de encantamento até pode funcionar, viu? Mas não com meu tio, ele tinha problemas mentais”*.

O que é um sujeito de corpo fechado? Em Panelas ninguém terá dúvidas em responder: Um sujeito de corpo fechado é alguém como o João Calafete. E se tinha afinal o corpo fechado, como foi alvejado? Em Panelas ninguém terá dúvidas em responder: Em algum momento esqueceu-se de algum passo importante para o bom funcionamento das orações. O que é um sujeito de fé? Ao que me parece, se pudesse resumir as ideias de Abraão de acordo com minhas palavras; se fosse possível sistematizar seu discurso em breves linhas; talvez, ele afirmasse com seu tom sereno de voz: *Em Panelas ninguém terá dúvidas em responder: Nesse mundo em que vivemos? Ter fé hoje em dia? Tarefa difícil em meio a tantas exposições do supérfluo e do vazio – vê aquela menina atravessar a rua com saia tão curta? Dizia-me o barbeiro do local. Pois bem, como é possível ter fé imerso na exposição do banal? Banalizaram as mulheres e o*

conhecimento dos mistérios. Por vezes, os mais velhos de Panelas falam como velhos gnósticos cansados de discutir sobre os pormenores do impossível connosco, pessoas repletas de algemas sociais.

2.4. O Planeta de Cassiano

Como disse muitas vezes, os retalhos dessas histórias eram por vezes colhidas em épocas tão distintas, que tornava-se difícil apreender o momento oportuno para coser em definitivo uma narrativa. Quase sempre, brechas e mais brechas amontoavam-se em meus cadernos de campo, fazendo com que algumas pesquisas iniciais se perdessem pelo simples facto de não encontrar os demais vestígios que teciam a trama. Contudo, a história de Cassiano, uma das pessoas conhecidas de Panelas como sendo conhecedor de rezas fortes, foi-me sempre recorrente, pois tratava-se de meu avô. Mas não era fácil saber detalhes da mesma pelas inúmeras desavenças familiares, o que não proporcionava-me terreno tranquilo para questionamentos. Não era mesmo fácil, nunca o foi, muito embora meu pai nunca tivesse deixado de o contactar durante toda a vida. Entretanto, quando cheguei a Panelas, ele já havia falecido; não apenas isto, muitas das pessoas que conviveram naquela época com ele também já estavam mortas. Ao contrário de João Calafete, Cassiano não tinha lá a melhor fama! Portanto, quase sempre lembravam-no como um sujeito excessivamente apaixonado pelas mulheres e pouco responsável pelo lar. Uma de suas mais conhecidas histórias, se deu numa desavença por causa de uma mulher – uma suposta traição havia ocorrido e o marido em fúria tentou matar com diversos disparos. Os que presenciaram a cena afirmaram que as balas se transformaram em água; outros, que as balas simplesmente sumiam no ar. Com o passar do tempo, a história sofreu uma série de variações, eram tantas, que quando perguntava os detalhes em Santa Cruz era possível ouvir relatos de que o revólver simplesmente deixou de funcionar no momento em que se iniciara os disparos. Ilton, um velho morador da região, dizia simplesmente que o episódio foi obra do acaso:

“O sujeito lá tinha um revolver muito velho, sabe? O revolver era velho e quando disparou contra ele não saía bala nenhuma porque aquela porcaria estava quebrada. Agora, o povo sabia que ele sabia de orações, né? Aí como sabia das orações, disseram logo que foi por causa das orações. E também

disseram que já tentarem esfaquear ele uma vez e a faca não entrou no corpo dele, mas isso eu não vi, não conheço essa história direito”.

Com efeito, para além deste episódio, narram outras tentativas de agressão mal sucedidas, quase todas as vezes causado pela sua postura libertina. Além disto, diziam que era pessoa agressiva e, para completar, era bacamarteiro – não que este ponto específico faça alguma diferença, uma vez que os grupos de bacamarte são grupos folclóricos com interesses de preservar a tradição. Entretanto, a estética dos mesmos coincidia deveras com a fama que Cassiano que havia construído no local. Sendo assim, história sobre ele nunca faltou, ainda que Ilton afirmasse que sua fama agressiva tenha sido a principal responsável pela construção deste emblema. Diferentemente dos demais homens de corpo-fechados, ninguém sabia ao certo onde Cassiano tinha aprendido as supostas orações, nem mesmo meu pai sabia dizer nada a respeito da origem das mesmas. Pensava-se que poderia ter sido sua mãe, como é de costume na tradição, entretanto, jamais se falou nessa hipótese de forma séria. Dona Firmina, uma rezadeira da região e mulher conhecida por ter “muita fê”, disse-me que era possível aprender as orações por dois caminhos distintos: Pelo bem ou pelo mal. Contou-me que, antigamente, andava por lá alguns livros de magia negra, como São Cipriano¹³⁷, que algumas pessoas dedicavam-se a aprender e terminavam por aprender os caminhos errados das rezas. Por vezes, alguns comentários induziam-me a pensar que meu avô teria aprendido as orações através de um caminho “maldito”. Era difícil saber ao certo pois eu já estava sob demasiada influência das diversas histórias negativas que ouvi a seu respeito no seio de minha família. Certamente, diferentemente de João Calafete, ele era uma figura polémica, e estava longe de ser visto como um “herói”, pois o primeiro permanece como figura lendária e exemplo da coragem do nordestino, o segundo, apenas é alvo de comentários acerca de sua agressividade.

Em Panelas há uma pequena filial do Banco do Brasil, um local que quase sempre está repleto de pessoas idosas que têm uma enorme dificuldade em manipular nossas máquinas criadas por homens crentes em nos salvar dos empecilhos de um mundo com baixa técnica. De qualquer forma, os idosos vêem aquelas máquinas como um atrapalho enorme em suas vidas. São obrigados a se amontoar numa fila enorme de pessoas que, da mesma forma que eles, não sabem operar as máquinas. Por vezes, quando ia ao Banco realizar algum saque, ajudava alguns daqueles Senhores dizendo-lhes: “*Digite*

¹³⁷ Mais adiante veremos a influência do livro de São Cipriano na região.

sua senha, pronto, agora é a hora de pressionar a tecla verde". Numa dessas vezes, uma Senhora me perguntou de onde eu era, pois nunca me havia visto na cidade. Eu disse-lha que era de Recife, e que estava ali para realizar uma pesquisa, mas que de qualquer forma, meu avô era de um sítio próximo chamado Santa Cruz. Imediatamente, a Senhora me pergunta o nome de meu avô. Não foi com pouco espanto que segurando meus ombros com força me disse: "*Seu avô era meu tio...És meu parente!*". Essa foi uma das poucas vezes que emocionou-me os empecilhos da técnica e fiz grande prece ao império da tecnologia desmedida. Até então, nunca tinha visto muita utilidade em filas de banco e máquinas que nos fazem consumir e gastar ainda mais do que recebíamos quando não tínhamos as mesmas. Graças a uma fila de banco havia encontrado a Sra. Benta Sales, sobrinha de meu avô e dona de uma simpatia e de uma fala muito serena. Não tive dúvidas em perguntar-lhe sobre a fama de que meu avô também era um sujeito de corpo fechado. Ela me explicou a mesma história da seguinte forma: "*Já tentaram disparar tiros contra seu avô e as balas se transformaram em água. Não só isso, o revólver se quebrava todo na mão do sujeito*". Pensei imediatamente que meu avô era uma espécie de João Calafete, mas ela interrompeu minha divagação com uma informação nem um pouco animadora: "*Mas ele não era tão bom quanto João Calafete. Calafete nasceu com um planeta bom. Tem gente que nasce com um planeta ruim e outros com planeta bom. Ele já nasceu sabendo tudo, aquilo já estava nele*". Pensei naquele momento que além de ter herdado a miséria do meu avô, eu esperava apenas ter herdado um planeta mais forte. Mas o que significa nascer com um bom planeta? Para os grupos da tradição isso indica nossos talentos originais: "*Vós que sois predestinados*" dizia o apóstolo Paulo.

Por vezes, falar com as pessoas que vivem no Sertão, é ter a certeza que os evangelhos apócrifos de alguma forma escaparam das sagradas bibliotecas privadas dos sacerdotes coptas. Falam de iluminados, de marcados com o sinal da cruz, de homens que nascem com as trevas e morrem nas trevas – tal como o sincretismo helénico, o encontro de tradições culturais tão divergentes proporcionou a compreensão de que ninguém têm exactamente a certeza do que diz. Na verdade, a fonte mais segura do conhecimento está dentro de nós mesmos. A interpretação do cosmo pelo cristianismo europeu nunca foi de facto assimilado no Brasil, não existe um católico em terras brasileiras que não acenda velas para orixás e que não acredite na influência dos espíritos que tanto falam os guaranis.

Ora, mas o facto de ter contado toda essa história, todos esses dados contraditórios e pequenas polémicas colhidas ao longo dos anos, se deu por um motivo maior que não caberia especificar antes. Na verdade, pouco antes de meu avô falecer tive a oportunidade de falar com ele e confrontá-lo directamente acerca desses assuntos. Devo admitir que esperava pegá-lo de surpresa pouco antes do fim de sua vida, contudo, a surpresa maior foi minha. Sabia que ele estava muito doente, e estava acompanhado de sua sétima mulher – misteriosamente, com excepção de minha avó, sua primeira esposa, as demais faleceram. Meu avô já estava com 89 anos e me encontrei com ele pela última vez enquanto ele estava sentado na calçada em frente a sua casa. Sempre viveu em residências bastante pequenas e humildes. Dessa vez, preocupado com a saúde, mudou-se para bem próximo do centro da cidade – onde, supostamente, haveria condições de um atendimento hospitalar mais rápido a partir do pequeno posto de saúde local – de facto, desde um acidente ocorrido há muitos anos atrás, sua locomoção piorou bastante. Este acidente, é mais uma história que ajudava-lhe a manter a fama que sempre possuiu e, ao mesmo tempo, retirava um pouco o crédito de suas orações. Contavam que, numa determinada noite, em que estava a ter relações com uma mulher casada em sua própria casa, foi surpreendido pelo marido da mesma a chegar em casa de repente com uma pistola em mãos. Assustado, pulou a janela ao mesmo tempo que corria e vestia na pressa as poucas peças de roupa que faltava-lhe. No momento de fuga, o marido da mulher disparou-lhe dois tiros e o último, atingiu sua perna – embora tenha ido ao hospital e tomado as devidas precauções, sua perna jamais foi a mesma, por isto, andava com uma certa dificuldade; este facto específico, fazia-nos pensar que, afinal, suas orações não surtiram efeito.

Sua casa, que em muito se assemelha às casas humildes dos subúrbios portugueses, situava-se numa rua bastante movimentada, onde crianças brincavam o dia inteiro e os mais velhos conversavam até tarde no passeio. Neste dia, após tanto tempo sem vê-lo, encontrei-o em frente a casa com os olhos semi-cerrados a ouvir as conversas dos vizinhos conhecidos. Sua mulher, com o cotovelo apoiado na porta, apoiava o queixo e fitava a rua num olhar vago. Sentei-me com ele e após uma longa conversa perguntei-lhe: “*Tens mesmo o corpo fechado?*”. De certo não pude registar a conversa. Desta vez, não anunciei que estava em sua casa pela simples curiosidade de colher mais informações para meu trabalho. Tratava-se de uma situação delicada e, nos momentos

em que ele falava, não podia registar quaisquer frases. Porém, a conversa ocorreu mais ou menos nos seguintes termos:

- *Sempre tive curiosidade para saber se o senhor sabe de orações fortes.*
- *Por que deseja saber isso? Por acaso andas com gente ruim? Ou fazes coisas ruins?*
- *Tento ser um homem correcto, embora isso pareça muitas vezes difícil. O mundo tende à desonestidade.*
- *Se és um homem correcto, não tens porque temer o mal, nem tem porque querer saber de rezas.*
- *Ensina a ele meu amor – interrompeu a sua mulher, de não mais de 35 anos.*
- *Não posso ensiná-lo, pois sou homem, e um homem não pode passar a reza para um outro homem, se não a oração perde o efeito – dizia meu avô.*
- *Diz no meu ouvido, e eu digo no ouvido dele – sugeriu sua esposa.*

A cena surpreendeu-me fortemente, pois não esperava encontrar nele qualquer vestígio de interesse de passar aquelas orações para alguém, ademais, não esperava que a sua esposa seria tão gentil ao ponto de sugerir a ideia que possibilitou a transmissão daqueles conhecimentos. Graças a ela, que assistia com curiosidade um reencontro inesperado, pude ouvir aquelas palavras que de imediato ficaram registadas em minha memória para sempre. A forma como ela sorria, parecendo achar extremamente interessante alguém ir ali, àquela altura de sua vida, ir ter com ele para perguntar os pormenores dessas rezas, deve tê-la encantado fortemente. E o irónico, é guardar seu semblante de satisfação após transmitir aquelas palavras – um segredo daquele género, que diz respeito às mais caras tradições, foi ali entregue em minhas mãos como se ele tivesse percebido que aquele momento, num dia tão comum, era de facto o momento ideal. Para mim, guardei o facto como um momento de reconciliação familiar, e a minha surpresa maior é que, tal como na história com Salomão, em que eu esperava que seus pecados eram relativos a traição, fiquei pasmo com o conteúdo das orações, que estavam bem distantes de conteúdos de má fé. Pelo contrário, as palavras eram proferidas sempre sob o amor em Cristo. Assim, foi a partir desse método, onde sua mulher soprava-me ao ouvido tudo que ele dizia, que meu avô me ensinou suas rezas assim como os procedimentos e os cuidados para que as mesmas funcionassem da melhor forma. E por fim me disse que a melhor forma de fazê-las funcionar é nunca precisa de utilizar as mesmas: *“Não ande por locais inseguros, ou não se meta com pessoas de má índole”*. Poucas semanas depois meu avô faleceu, foi enterrado no cemitério local numa cova representada por um pequeno punhado de barro – nem

sepultura, nem lápide, nem nada, tal como os demais sertanejos esquecidos num massacre cultural e ambiental expresso em pequenas ondas de terra, tal como contava o poeta João Cabral de Melo Neto. Porém, se as balas se transformaram mesmo em água ou se, tal como afirmou Ilton, o revólver estava quebrado, são elencos da memória que iluminam cada um de nós de forma aleatória. Confesso que, pouco antes de sair da casa de meu avô, da última vez que o vi, tive vontade de questionar-lhe acerca do episódio, mas não o fiz. Entretanto, uma coisa ele esclareceu-me. Quando questionei-lhe o motivo de sua perna estar ruim, ele disse-me de imediato: *“Veja bem, não foi a arma do sujeito que me atingiu, foi minha própria arma que disparou. Meu revolver estava na cintura e nas pressas disparou e acertou minha coxa”*. Espantou-me ouvir aquela versão, pois não tinha jamais conhecimento desta hipótese, ademais, fazia sentido, pois depois fiquei a saber que os médicos confirmavam o facto de o disparo ter provocado um ferimento de raspão, e não de grave perfuração, pois caso contrário, sua perna estaria bem pior. Sobre essa história, por envolver a reputação de terceiros, pouco as pessoas comentavam.

Não se meta com pessoas de má índole...

Sua última mulher – de 34 anos, em contraponto a sua idade de 89 – disse que era importante ele passar a oração para alguém e, sendo assim, nada mais justo que um neto ser o sorteado. Mas o problema, ele tentava esclarecer, *“um homem não pode passar a oração para outro homem, somente uma mulher”*. Então, ele recitava a oração para a mulher, e ele recitava para mim, bem próximo ao meu ouvido. Ficamos um bom tempo para tentar entender o que queria dizer cada palavra e, por fim, anotei esta reza no meu diário de campo. Agradei a meu avô e ele disse que tudo bem. Poucos dias depois, o velho morreu. Lembrava-me sempre das conversas com o barbeiro da região, nos momentos em que lhe perguntei se ele acreditava que essas coisas ainda existiam. Perguntava se ele acreditava em botijas, orações, assombrações, em histórias de homens que viram porcos por baterem na mãe, e daí por diante. Ele me explicou que não, *“que não estamos mais num tempo encantado”*. Não tive dúvida, perguntei a ele como o tempo se desencantou tão depressa. O barbeiro me apontou na rua uma bela moça de corpo extremamente bem feito e uma saia igualmente bem feita e curta – bem acima dos joelhos. No final me explicou que o mundo *“avacalhou”*, e que *“era preciso muita abstenção”* – coisa que para ele não existia mais na humanidade.

O barbeiro me explicou, enfim, que, talvez, em outros locais, “*ainda haja resignação, abstenção, mas não mais em Panelas ou em Recife*” – locais que ele conhece bem. Fiquei triste, pois percebi que minha oração não iria mais funcionar na época em que eu vivia. Mas, o barbeiro utilizou uma palavra interessante: *abstenção*, ou seja, limitar as possibilidades numa tarefa de foco exclusivo. A abstenção – que procuro entender aqui como o sentido do trágico, na qual a abundância de possibilidades existenciais faz com que nos apaixonemos por um único caminho -, ainda ocorre, mas não em formato de fábula. As pessoas ainda se resignam, mas não dessa forma. As pessoas ainda criam tragédias, mas em outros “padrões de cultura” como bem pensou Alfred Kroeber. Resignar-se faz parte de um dos elementos que constituem a manifestação do mito – é o que falamos acima sobre a tragédia. Certamente, a análise dos textos das orações seria enriquecedor. Primeiro, por uma questão de perceber as nuances das mesmas; segundo, por garantir-lhes registo histórico adequado. Contudo, minha pesquisa sempre esteve mais voltada para o funcionamento social das mesmas. Assim, achei por bem não expor as mesmas aqui para respeitar meus informantes e, conseqüentemente, a eficácia das mesmas.

2.5. Bola 7

Caminhar pelas ruas das pequenas cidades do Agreste é sentir os vestígios de um sincretismo constante que jaz pulverizado e termina expresso sob a penumbra de uma gnosis popular. Naquelas cidades, grupos diversos, de diversas tradições religiosas e místicas, vislumbraram o confronto e adaptação de suas crenças a configurações regionais nem sempre muito cómodas. As orações católicas se acomodaram aos encantamentos indígenas e a magia africana. Um campo de experimentações e sapiência antiga foi arrastado para o interior de um cenário de provisões escassas e interesses diversos. Hoje, os tentáculos de uma economia parasitária voltaram-se para todos os cantos do hemisfério – não é possível ter fé imerso em tanta ambição.

Essa concepção de um mundo cada vez mais pautado na ambição desenfreada, é uma ideia fácil de se perceber quando falamos com os mais velhos. Lembro-me sempre da conversa que tive com as três senhoras muito velhas do Agreste que me indicaram a

casa de Seu Silvino; a Margarida, a Francisca e a Maria. Recordo-me por demais da primeira, mais directa, a me falar sobre as rezas fortes: “*Jesus deixou o Pai Nosso, mas o povo por aí sabia umas orações fortes. Mas hoje em dia meu filho, hoje em dia ninguém quer saber de mais nada além de ganhar dinheiro...ganhar dinheiro*”. Foi com elas que ouvi muitas histórias sobre corpos fechados, da mesma forma, deram-me o endereço de Sr. Silvino, o bisneto de João Timóteo de Andrade – um português que, refugiado em uma das serras de Panelas, aprendeu uma reza forte que o deixava imune a balas. Dado aos incríveis confrontos que lá ocorreram, a serra próxima a Panelas tem o nome de “*Serra dos Timoteos*”, ou simplesmente, *Timoteos*.

Mas uma das mais memoráveis histórias desses encantados foi a de um afro-descendente que tinha como apelido “*Bola 7*”. Qualquer negro que seja de alta estatura e grande corpulência, costuma receber no Brasil esse apelido – talvez, por ser no Bilhar a Bola 7 a mais avermelhada. De qualquer forma, ele não era proveniente de Panelas, tampouco havia circulado naquela região. Contudo, na maior cidade do Agreste, no município de Caruaru, a história de Bola 7 ficou famosa como um dos mais conhecidos casos de sujeito de corpo-fechado. O estranho, é que diferentemente dos demais casos aqui analisados, ele era um ladrão, ou, como dizem naquelas bandas “*Bola 7 era malandro mesmo*”.

No tempo dos mandos e desmandos do Cabo Cumaru, o grande Bola 7 atormentava a polícia local realizando pequenos crimes, em sua maioria, roubos. Contudo, dizia Dona Francisca: “*disparar contra ele era perda de tempo, pois as balas transformavam-se em água*”. O auge dos grandes feitos de Bola 7 passaram ao decorrer da década de 60, e o seu paradeiro é desconhecido, assim como seu nome verdadeiro.

Mas é curioso pensar aqui uma inversão de valores aparentemente estranha a um olhar precipitado: Ladrão que Deus protege? Seria possível uma oração proteger-te para fazer o mal? Talvez, nesse e em muitos casos, o mal seja visto como o justo – como o enfrentamento necessário ao poder hegemónico.

Lampião, uma espécie de Zé do Telhado para os portugueses, foi um dos mais famosos foras da lei do Brasil. Considerado como o grande representante do cangaço, Lampião não cansou de combater a polícia, o exército e as milícias das pequenas cidades. Em Panelas muitos dizem que Lampião fazia algumas rezas antes de enfrentar os inimigos,

e que foi pego justamente quando não obedeceu aos procedimentos indicados para que as mesmas funcionassem com exactidão. E da mesma forma que Bola 7, Lampião era, oficialmente, considerado um bandido.

Elaine Pangels aponta que o génesis é visto pelos gnósticos a partir dos olhos da cobra. Ora, Adão e Eva sofriam tirania de um falso demiurgo, e a cobra veio justamente avisar-lhes da alienação em que viviam. Naquela região, nos momentos de grande encontro e troca cultural, o mal tantas vezes fora resignificado sob os olhos do suposto inimigo. Bola 7, era meio ladrão meio justiceiro, flertava com Deus e com o Diabo, justamente por um entendimento geral de que o Bem não estava necessariamente na oficialidade das coisas.

2.6. “Sei que, no que é nosso, ninguém nunca mexeu!”

Em pé, a espera dos autocarros que lá chegavam, ficava Abraão de prontidão na rodoviária de Panelas. Os olhos a postos, as mãos no bolso, de facto, não me agradava vê-lo naquela difícil tarefa – preferia o tempo em que ele servia com todo gosto o *arrumadinho* em seu bar. Por vezes, ficava ao seu lado a espera que o próximo cliente chegasse enquanto conversávamos mais a respeito das histórias locais. Contou-me uma vez sobre José Lopes, um sujeito que costumava passar as tardes a desfrutar de boa conversa numa “venda”¹³⁸. As indicações de Abraão eram sempre as melhores, por isto, costumava seguir suas pistas de imediato. Entretanto, lá estive inúmeras vezes e não conseguia encontrar o sujeito. Num momento em que nada esperava, aconteceu de encontrá-lo por lá a conversar com outro senhor de idade bem avançada. Tudo mais é assim, os fatos aparecem como gnomos em nossas vidas. Sentei-me lá um bocado e repeti os mesmos versos de sempre – esse exercício de constante anunciação ajudou-me a compreender a paciência dos vendedores ambulantes que encontramos nas capitais brasileiras. José, de jeito muito humilde, forçando os olhos que se escondiam por detrás de óculos que mais pareciam muralhas de vidro, disse-me de imediato: “*Eu sei que é no que era nosso, ninguém nunca mexeu, era por causa do meu pai, meu pai dizia para a*

¹³⁸ No Nordeste utiliza-se essa expressão para designar uma pequena mercearia, porém, geralmente com ligeiro espaço para sentar, beber alguma coisa e conversar um pouco.

gente quando pequeno que enquanto ele for vivo, ninguém rouba o que for dele ou o que for da gente'. Contou-me José que a coisa mais comum naquele tempo era o roubo desenfreado de galinhas. Disse-me que as galinhas eram o principal alvo para aplacar a fome no meio de tanta miséria. Acomodando pela milésima vez as costas numa cadeira de plástico, daquelas que tornam-se amarelas de tanto suor receberem, falou alto de um jeito bem engraçado:

“Até galinha! Na região toda roubavam galinha, mas só dos outros, lá de casa nunca roubaram uma galinha! Não é só isso não, meu filho, olhe, lá em casa ninguém nunca sofreu nada. Nada aconteceu nem com filho, nem com neto, nem com nada! Eu só podia mesmo achar que era oração, não acontecer com ninguém, logo naquele tempo, heim? Nem uma galinha roubar? Só podia ser oração que pai (sic) sabia mesmo”.

José disse-me que cresceu a ouvir as histórias sobre a “sabedoria” do pai, porém, nunca havia presenciado nada de facto, mas pelo pouco que percebi, a evidência de sua segurança só fez fortalecer aquele conjunto de ideias. Enquanto falava-me essas coisas, o companheiro ao lado resmungava, mas era impossível descodificar o significado daquele resmungar, talvez, vícios corriqueiros da longa amizade. Como de costume, tive que insistir um pouco para saber a origem da “sabedoria” do pai de José. E então, respirou fundo, ajeitou a pesada armação dos óculos e começou...

“À noite, o meu pai saía sem dizer a família onde estava indo. Todo mundo ficava desconfiado, inclusive minha mãe, porque ninguém fazia a menor ideia de onde pai ia todo dia¹³⁹. Depois de um tempo, descobriram que seu pai visitava a casa de um sujeito chamado Manuel Joaquim, um cabra baixinho, meio franzino, daqueles que você olha e não assusta ninguém”.

Porém, os filhos só descobriram o motivo das visitas e da amizade entre os dois quando alguns episódios tornaram-se bastante conhecidos em Panelas. Determinado dia, por um motivo que não consegui descobrir, um inspector de polícia tentou prender Manuel, então, amarraram-no todo com uma corda para levá-lo a delegacia. De repente, Manuel gritou: *“Tô solto de pé e mão!”*, após proferir essas palavras, a corda se transformou em frágil linha que partiu-se com a facilidade de quem desata os cordões dos sapatos: *“Olhe, meu filho, amarraram ele mesmo com força!”*. Hoje, se estivesse vivo, Manuel estaria com 103 anos de idade, assim calculou José. Aos poucos, Manuel tornou-se um amigo da família, e assim, José teve oportunidade de conhecer de perto a “força” de Manuel – franzino e baixinho, porém, muito forte, aguentava mais peso que ninguém.

¹³⁹ Procurei deixar a expressão “pai ia” – é assim que, no Agreste, as pessoas utilizam a palavra. Por exemplo: “pai fazia; pai plantava; pai trabalha; pai andava, etc”.

Após a convivência directa com Manuel, a sua família nunca mais sofreu nada, e mesmo após a morte de Manuel, a segurança perdurou:

“Eu não sei o que era, não sei se era oração, não sei de nada...Sei que todo mundo contava que o velho sabia oração e depois que ele morreu, deixou tudo com meu pai. Antes de morrer, meu pai me disse que ia me dar uma herança, até agora não recebi nada! – disse sorrindo – mas eu tenho para mim que eram as orações que ele queria me ensinar”.

Um outro amigo acabara de chegar, surpreendeu José poucos segundos antes de concluir a história. Olhou aquela cena toda como quem pensa “eu conheço essa história! De novo!”, deu um resmungo e seguiu para o balcão. Pediu um caldo-de-cana, puxou mais uma das amareladas cadeiras de plástico, e sentou-se a descansar. A experiência de suspender o tempo, de senti-lo em toda sua pureza, não é coisa fácil – estas comunhões de longa data possibilitam estancar os minutos. Isto parece mesmo prática do exercício bem elaborado do ócio...José se levantou, mexeu no chapéu, deixou-me mesmo lá com o caderno de anotações em mãos e disse: *“Acho que é oração! Nada acontecer! Acho que é oração”.*

2.7. Uma Pedagoga da Gnosis do Agreste

Em todos os municípios do interior existem as chamadas “rezadeiras”, mulheres de muita fé que, em situações complicadas, utilizam sua força para socorrer terceiros. Tal como no fenómeno do corpo-fechado, não existe uma escola para isso, é o acaso que leva, geralmente uma fiel beata de igreja, ao desenvolvimento de talentos pessoais relativos ao uso máximo da fé. Após a recolha de todas essas narrativas, após o longo período de idas e vindas a Panelas, decidi procurar uma dessas senhoras para saber o que pensavam acerca de tudo que eu havia pesquisado. Em Panelas, Dona Firmina é certamente a rezadeira mais “conhecida”, muitos enfermos e desesperados se dirigem até sua casa para pedir que ela interceda por eles com o Criador. Esta nobre senhora vive nos limites da cidade, numa casa muito simples de dois cômodos, bem próxima de onde vive o Tabelião José. Chegar até sua residência é bastante simples, isto porque todos na região a conhecem. Visitei a Dona Firmina por diversos momentos, porém, das últimas vezes, levei alguns presentes – pois percebi que havia tomado muito de seu

tempo. Ela recebeu-me com a simpatia de costume na região, além disso, acabei aprendendo bem mais do que suspeitava. No primeiro dia que lá estive, ela abriu com delicadeza o já consumido portão e abriu-me um belo sorriso, sem dúvida, achava que estava ali para pedir que intercedesse por algum familiar ou amigo. Sem cerimonia e sem desconfiança, já me pediu que entrasse. Fiquei pasmo ao entrar em sua pequena sala, pois a mesma era repleta de uma variedade infinita de figuras de Santos e estátuas. Porém, diferente do aglomerado caótico que paira sobre alguns residências, as imagens de Dona Firmina eram organizadas e postas de forma sob um fundo de parede muito claro. Além disto, era impossível encontrar vestígio qualquer de poeira – as imagens repousavam numa assepsia quase hospitalar. Dona Firmina ofereceu-me café, bolachas, água, biscoitos, e demais guloseimas que decidi aceitar. Ela sentou-se num sofá, eu numa cadeira, ela esticou um pouco as pernas, eu cruzei as pernas, ela então perguntou-me o motivo de minha vinda como uma enfermeira a perguntar o que pode fazer a um enfermo. Com efeito, Dona Firmina era deveras acostumada a ajudar as pessoas, mais que isto, parece ter sido esta sua actividade durante toda a vida: interceder pelos pobres da região, não apenas de Panelas como dos municípios do lado. Então, perguntei a Dona Firmina como ela iniciou aquela prática: *“Foi Quitera, uma farmacêutica, uma, mulher “entendida”, que ensinou as orações de cura para os meus pais e eles foram ensinando para mim logo cedo”*. Como de costume, as pessoas no Agreste utilizam a expressão “sabedoria” numa acepção muito diferente – talvez, mais próxima da forma como no cristianismo bruto os gnósticos chamavam de “gnosis”. Como explicitado anteriormente, sabedoria aqui não tem relação específica com sapiência, outrossim, com o conhecimento de certas verdades ocultas – mas não apenas o acto exacto de reter a informação, mas também, um interesse natural que marca o indivíduo através de um dom de nascença. Mais uma vez, isto também coincide com os escritos gnósticos e sua insistência em afirmar, tal como no evangelho de Tomé: *“Quem tem ouvidos que ouça”*. Parece-me, que para compreender de forma mais adequada a lógica de grande parte do discurso acerca dessas narrativas se faz necessário ter sempre em mente este ponto específico da *sabedoria como conhecimento desperto*. O que faz disso tarefa delicada é que muitas vezes a palavra é utilizada fora deste contexto, alternando seu significado de acordo com as expressões e com os gestos dos interlocutores. Assim, quando Dona Firmina fala que Quitera era farmacêutica, e que era uma mulher “entendida”, não significava apenas reforçar a ideia de que ela tinha alto grau de formação escolar, mas sim, de que carregava certo dom – certo talento que um *iniciador*

poderia despertar com intensidade. Desta forma, Dona Firmina afirma que sua sabedoria se tornou evidente aos 17 anos: *“Eu soube de nascença a minha sabedoria. Quando eu tinha 17 anos eu já era experiente”*. Mais uma vez, vemos uma variação da expressão sabedoria como manifestação da “experiência”, ou seja, como parte da evidência empírica de sua gnosis/sabedoria. Estas evidências saltavam constantemente aos olhos das pessoas que conviviam com ela: *“Olhe, quando um menino ia morrer, eu dizia logo: Vai morrer, ou então, vai viver. E olhe que eu nunca errei, eu já sabia logo se o menino ia morrer ou se ia viver”*. A guisa de contar-me todas as suas façanhas, Dona Firmina não conseguia responder todas as minhas perguntas, interrompia-me sempre no intuito de apontar o que lhe parecia mais relevante; em suma, dois apressados, eu e Dona Firmina, pois minha péssima dicção e minha ansiedade latente agravavam ainda mais o diálogo. Entretanto, o nosso primeiro encontro foi bastante amigável, o que me fez retornar lá – talvez, se tivesse continuado minha pesquisa, Dona Firmina teria continuado o que Abraão iniciara: Realizar ótimas indicações e ricas análises sobre os diversos temas que interessavam-me. Para além de ajudar os demais, Dona Firmina também utilizava as orações para atender caprichos e vinganças bem particulares: *“Eu pedi a Deus para castigar meu marido que me deixou depois de 47 anos e Deus o mandou uma doença”*. Estes dados revelam algo deveras interessante: A prática da sabedoria, na concepção destas pessoas, não necessariamente diz respeito à resignação absoluta e à reflexão, portanto, sem conhecer o sentido do oculto que permeia o imaginário destas pessoas, torna-se fácil confundir algumas coisas. A reflexão, surge no dia-a-dia sob o manto sagrado do ócio, a sabedoria, como dito anteriormente, no conhecimento que se desperta. Por isto, muitas vezes, as rezas flertam com instâncias bem distantes do discurso cristão canônico, atingindo reminiscências africanas e indígenas sob a estética católica. Contudo, tudo isto explicou-me Dona Firmina gradativamente a medida que eu esmiuçava o sentido da “sabedoria” – palavra que cansei de ouvir de muitos interlocutores. Mas a evidência desta gnosis passava por tão absurda obviedade que pedir que tentassem me explicar directamente o sentido do mesmo era uma tarefa impossível. Estas dúvidas acerca dos meandros da tradição oral foram elucidadas por Dona Firmina e destrinçadas por Abraão – que nem sempre se interessava por se ater em detalhes do género.

Nas mãos do marido, Dona Firmina conta ter sofrido bastante. Não só isso, a vida desta senhora é marcada por inúmeras perseguições e episódios ameaçadores – dado que, em

meio aos demais relatos, torna-se lugar-comum. Garante que saiu ilesa destes tristes episódios pelo facto de conhecer inúmeras orações e por ser mulher de muita fé. Uma vez, tentaram matar o sobrinho dela, mas o garoto proferiu em alto e bom tom: *“Livrai-me pelas orações de Tia-Maria!”* e, apenas uma bala disparou, não causando grande ferimento. Contou-me também que num dia em que um sujeito apontou a arma para o cão de estimação do vizinho ela disse: *“A espingarda quebra o coco”*, e a espingarda de imediato quebrou. Estas palavras, com toda a exactidão, pedia que Dona Firmina repetisse – para mim, ao menos naquele momento, encantava-me verificar a estética, as rimas, o brilho de textos que nascem de um clamor tão genuíno. Numa outra vez, tentaram roubá-la e espancá-la, porém, quando o agressor desferiu o primeiro golpe, caiu imediatamente para trás como que arremessado por uma força maior. De imediato, ela correu até a delegacia para dar parte à polícia sobre o ocorrido, mas o delegado disse que, àquela altura, seria impossível localizar os infractores. Dona Firmina, que carrega no pescoço um terço preciosíssimo, um objecto que afirma ter a mais de 70 anos, enrolou na mão e gritou: *“Enquanto o terço tiver assim! Ninguém foge!”*. Com o terço bem amarrado nas mãos, os ladrões não conseguiram fugir e a polícia acabou por localizá-los. Sobre este mesmo terço, que parece-me ter sido dado de presente por pessoa de grande estima sua, contou que num dia foi socorrer uma mulher que estava a passar por um parto muito difícil: *“Assim que eu entrei no quarto com o terço, a menina nasceu”*. O terço já lhe ajudou em outros momentos, quando foi rezar um garoto que “pasmou” – na volta, lembrou um episódio distinto dos demais, que suscita outro géneros de histórias menos corriqueiras, porém, também conhecidas. Dessa forma, afirmou ter encontrado uma porca gigante que se transformou num lobisomen; diziam que o sujeito que batia na mãe ou cometesse pecado do género transformava-se em animal e *“corria sete cidades”*. Possivelmente, Dona Firmina havia presenciado um penitente a tentar se redimir pela inevitável maldição de correr as sete cidades em forma de bicho. Após contar inúmeros atentados que sofrera e curas que realizou, pedi que ela me ensinasse alguma oração sobre corpo-fechado, assim como, perguntei sua opinião sobre João Calafete os sujeitos que usavam rezas desse género. Foi com muita emoção que ela lembrou Calafete, um dos grandes heróis de Panelas: *“Eu estava no enterro de Calafete, fiquei muito triste. Aquilo tudo foi muito triste. Antes de morrer ele abriu os braços e pediu paz mas mesmo assim crivaram ele de bala”*. Para Maria, Calafete não só havia aprendido rezas no seio da família, como também havia estudado São Cipriano do *“primeiro ao quinto”*. Diferentemente de Dona Benedita, que desconsiderava a

maior parte dos rituais indicados para fechar o corpo, Maria confirmava todos os procedimentos e dizia-me: *“Homem não pode passar para homem e mulher não pode passar para mulher”*. Porém, quando perguntei se ela poderia me ensinar alguma oração para fechar o corpo, ela contou-me uma história singular a este respeito:

“Eu conheci um cangaceiro, o nome dele era Guilhermino Tunga, já tinham tentado matar ele de todo jeito mas as orações não deixavam. Um dia, ele saiu para comprar farinha. Mas ele bebia muito e no caminho, depois de beber muito mesmo, parou na frente da casa do irmão mas já acharam ele morto. Eu conhecia o cangaceiro Guilhermino e ele me ensinou apenas a oração de curar dor de dente e curar verruga, e eu não quis aprender outras como as de virar bicho porque essas coisas não me interessam. Mas sei o que a pessoa tem que fazer para fechar o corpo, só não sei a oração”.

Ao ouvir esta história, lembrei-me logo de meu avô questionou-me o motivo de querer aprender tal género de coisa. Por isto, expliquei a Dona Firmina que tratava-se de uma pesquisa mas, de certa forma, não estava a ser sincero – pois de facto, enchia-me de curiosidade saber aquelas rezas lacradas em tão bruta tradição. Mas de nada adianta a rasa curiosidade, pois as rezas só funcionam para quem reza todos os dias e para quem tem muita fé:

“A oração forte é para quem reza todo dia e para quem tem muita fé! Mas é assim, antes da reza, oferece as cinco chagas de Jesus Cristo nosso Senhor do Bonfim que livrai de tudo quanto é ruim, que Deus me guarde dos laços das tentações dos inimigos”.

Para fechar o corpo, havia um roteiro, e de acordo com Maria, todos aqueles que fizeram uso deste tipo de rezas seguiam procedimento semelhante. Primeiro, rezar o “crê em Deus pai”, segundo, o pai nosso, terceiro, Salve Rainha, em seguida, oferece ela as cinco chagas de Jesus Cristo e Nosso Senhor do Bonfim – por último, oferece ao Anjo da Guarda da pessoa: *“Ofereço essa oração ao anjo de minha guarda e ao santo do meu nome, que Deus me livre e me guarde dos laços e da tentação do inimigo”*. De facto, meu avô havia me ensinado semelhante procedimento com ligeiras variações.

Em suma, parecia irónico que nos momentos finais de minha pesquisa tenha me deparado com uma pedagoga; ela estava lá para ensinar-me o meandro de todas as coisas e tirar minhas dúvidas. Mais do que ninguém, ela havia acompanhado com gosto as polémicas lendárias locais, não apenas isto, Maria era uma estudiosa e praticante do que havia de mais refinado naquela tradição oral – enquanto eu passava as folhas, falhando por vezes a caneta, pedindo que ela repetisse... Via meu tempo passar por ali, duvidando de que de facto houvesse algo a ser concluído para além do simples reviver

das histórias. Voltava a sua casa, trazia-lhe bolachas, café, biscoitos...Comíamos, conversávamos, seguia a anotar as coisas. Uma hora se levantou, pegou bem forte na minha mão, olhou para o quadro da Virgem Beata Santa Catarina, repetiu pela milésima vez o meu o nome e, ali, naquela sala repleta de santos, conversou longamente com a Beata intercedendo ao meu favor...Quando começava a falar, o cenário se transformava, os santos pareciam me espiar – porque tudo aquilo era feito com muito gosto. As suas palavras pareciam imersas num transe, as palavras eram arremessadas de tão bruta forma pelos espaços todos da pequena casa que tinha-se a impressão que a reza ecoava na cidade. Dona Firmina rezava para um conjunto diverso de almas – dialogava com forças diversas, parecia coadjuvante do livro esquecido de Salomão. Rezava para as “almas vaqueiras”, as almas pastoras; rezava para as almas benditas, as santas almas benditas; rezava para as “almas espirituais” – “*desses povo que são espírita!*”. De acordo com Maria, esse cortejo de forças amostram tudo que a gente pedir.

CAPÍTULO VI – A FÉ DOS TRANSGRESSORES

1. Corpos-Fechados: Sobre a Tensão Entre a Permanência e a Mudança

- Senhor, diz-nos como lutaremos contra os arcontes (*archôn*), uma vez que os arcontes são superiores a nós.

Então, uma vez gritou-lhes assim, da aparição:

- Lutareis contra eles deste modo, porque os arcontes lutam contra o homem interior. Vós, portanto, lutareis deste modo: reuni-vos e ensinai no mundo da salvação com uma promessa. E cingi-vos com o poder do meu Pai e expressai as vossas orações.

(Carta de Pedro a Filipe)

Antes do mais, é mister lembrar que as histórias de “corpo fechado” são conhecidas em grande parte do território brasileiro, não apenas no Nordeste. Com efeito, é mais comum encontrar tais narrativas em territórios onde houve influência africana. Porém, a forma como terminou representada, parece-nos ter sido fruto de imenso sincretismo religioso. Entretanto, este fenómeno apresenta-se sobre inúmeras variações. Fala-se em corpo fechado na capoeira (*kanga nitu*)¹⁴⁰, onde a figura lendária de Manoel Henrique Pereira (1897-1924), mais conhecido como “Besouro”, tornou-se o maior representante deste tipo de prática na cultura afro-brasileira; fala-se em corpo fechado no fenómeno da pistolagem, como veremos mais adiante; e, também, no quotidiano das pessoas comuns. Este último exemplo, justamente o que nos interessa aqui, pode ser vislumbrado com imensos detalhes num dos contos mais famosos de Guimarães Rosa que, inclusive, leva o nome de “corpo fechado”. A história é narrada em primeira pessoa, onde o

¹⁴⁰ A palavra é proveniente da língua congoleza e ainda está presente em alguns encontros de capoeira: “L’expression se bouchait l’être dans l’exemple (c) vient du kikongo (*kanga nitu*), tout comme l’exemple (b) n’est qu’une traduction d’un proverbe tiré de la même langue” (NZIKOU: 2010:30). A expressão também é utilizada na medicina congoleza para impedir que um agente externo atrapalhe o bom funcionamento do corpo: “Il va donc falloir, après nomination de l’agent agressif externe et/ou interne, remplir et fermer ce corps (*kanga nitu*) lui rendre toute sa dynamique ; c’est-à-dire sa position debout et de marche, afin de lui éviter désormais toute agression” (MALOUMBA-MPOMBO:2010).

personagem médico e narrador “entrevista” Manuel Fulô – um herói às avessas que conta-lhe uma série de encontros e desencontros que viveu neste pequeno vilarejo. Entretanto, o episódio específico chamado “corpo fechado” acontece apenas no final, quando Fulô se vê ameaçado por Targino, um valentão que ameaça-lhe nos seguintes termos: Ou Fulô entrega a própria noiva para passar uma noite com Targino, ou, este último vai assassiná-lo. Em meio ao desespero, Fulô acaba recorrendo à ajuda de um feiticeiro local que realiza um ritual de “fechar o corpo”. Feito isto, Fulô vai de encontro a Targino para enfrentá-lo na frente de todos na cidade. Assim, termina por desafiá-lo nos seguintes termos: “- *Atira, cachorro, carantonho! Filho sem pai! Cedo será, que eu estou rezado fechado, e a tua hora já chegou!*” (Rosa, 1984:299). E de facto, Targino dispara cinco tiros em Fulô que não provocam qualquer ferimento! Ora, Guimarães Rosa, apaixonado pelas históricas típicas do homem do interior, acabou por construir excelente conto em que oferece um resumo do funcionamento destas rezas. Porém, não é nosso objectivo imergir na historicidade dessas narrativas, outrossim, buscar a íntima relação das mesmas na sociedade e cultura locais.

Portanto, o que percebemos de imediato é que todas as narrativas aqui apresentadas dizem demais de tudo aquilo que se vive em Panelas – lançam estilhaços que iluminam uma imensidão tão grande de dilemas, de reflexões ancestrais, de angústias colectivas, que torna-se impossível delimitar quais destas parecem mais importantes. Como tantas vezes dissemos anteriormente, é impossível limitar o mito, ainda mais quando, tal como Vernant (1999), cruzamos o mesmo ao conhecimento social que temos dos locais em que os mesmos surgiram. Reforça-se então o que dizia Pessoa acerca do mito, *um nada que é tudo*. Diante desta imensidão de sinais interpretativos, pensamos que o *Homo quaerens* carregaria a força conceptual que precisaríamos para observar esse conjunto infinito de discussões, e assim, como explicitado anteriormente, o herói carrega os germes emblemáticos de nossa condição: a tensa relação entre o desejo e o repúdio pelo devir. Sua jornada remete constantemente a esta relação num eterno anseio de equilibrar esses dois pólos de um inevitável jogo de transformação e permanência. Porém, nos interessa observar como isto reflecte-se na cultura e nos seus entrelaçamentos sociológicos. Antes do mais, é necessário ter em conta uma revisão da tradição enquanto ferramenta que esconde uma constante solicitação a desordem para permanência da ordem, ou, figurar a trama de forma ainda mais complexa – a ordem como solicitação à desordem. Para tanto, urge lembrarmos dos trabalhos de Georges

Balandier (1997), que ressaltava um aspecto obliterado das análises acerca do papel dos grupos da tradição não apenas para permanência de valores, mas também, para a transformação dos mesmos. Para Balandier, durante muito tempo a Antropologia se esqueceu desta imprescindível relação: “A ordem e a desordem são como as duas faces de uma moeda: indissociáveis. São dois aspectos ligados ao real, sendo que um, baseado no senso comum, parece ser o inverso do outro” (Idem:121). Entretanto, Balandier parece mais preocupado em identificar como este “movimento” se dá nos grupos da tradição – afinal, é esta visão estanque das sociedades tradicionais que Balandier ansiava enfrentar. Por este motivo, mergulha em exemplos etnográficos diversos que demonstram o compromisso desvelado entre ordem e desordem – ainda que inseridos nas chamadas “sociedades primitivas”.

Além dos trabalhos de Balandier, nada melhor para visualizar a recorrência à desordem que nos debruçarmos sobre os estudos de Mary Douglas (1991) acerca da ânsia de pureza nas mais diversas culturas. Douglas, ao identificar os rituais de assepsia, acaba por demonstrar as táticas utilizadas pelos mais diversos grupos para dissolver os elementos representativos da impureza nas mais diversas esferas da cultura. Porém, a importância dos estudos de Douglas nesse trabalho surge quando, à guisa da reinterpretação da antropóloga Ruth Gauer (2005:399), podemos estabelecer paralelos entre pureza e a ordem, e entre a impureza e desordem: “A reflexão sobre a sujeira envolve pensar relação entre a ordem e a desordem”. Dessa forma, poderemos perceber como a impureza é utilizada para combater a própria impureza a partir de um jogo antagônico e complementar¹⁴¹. Com efeito, poderíamos citar demais trabalhos que oferecem interessante panorama a delinear a reprodução do jogo interminável entre ordem e desordem¹⁴². Entretanto, os trabalhos específicos de Douglas e Balandier

¹⁴¹ Tal como a conhecemos, a impureza é essencialmente desordem. A impureza absoluta só existe aos olhos do observador. Se nos esquivamos dela, não é por causa de um medo covarde nem de um receio ou de um terror sagrado que sentimos. As ideias que temos da doença também não dão conta da variedade das nossas reacções de purificação ou de evitamento da impureza. A impureza é uma ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio” (DOUGLAS, 1991:14).

¹⁴² Essa promíscua relação entre ordem e desordem é igualmente recorrente nos estudos da complexidade, principalmente em relação aos estudos da biologia promovidos por Henri Atlan, Francisco Maturana e Humberto Varela. Da mesma forma, podemos vislumbrar esta forma de observação do fenómeno da desordem nos trabalhos de Ilya Prigogine acerca das estruturas dissipativas e dos fenómenos da irreversibilidade. Para além das áreas disciplinares citadas, podemos nos lembrar de como Niklas Luhmann, influenciado em grande parte pela constelação de ideias fomentadas pelos autores acima, acabou por trazer esta discussão para o entendimento da sociedade – demonstrando sempre como o

servem-nos sobremaneira por ambos preocuparem-se no funcionamento desta relação através dos grupos da tradição.

Como vimos anteriormente sobre os meandros que regem as estruturas dos mitos, o herói é sempre um transgressor. Ele encontra-se disponível a provocar bifurcações outras além das alternativas sociais conhecidas – é um criador de possibilidades. Porém, a medida que transgride, também recebe uma lição e, quase de imediato, a ordem é reinstalada e, por conseguinte, reforçada.

João Calafete e Seu Silvino possuíam uma força descomunal, foram agraciados com a tradição dos mais fortes encantamentos e, ainda assim, suas empreitadas nunca conseguem modificar a sociedade em suas mais caras estruturas. O primeiro dramatiza a condição de todos aqueles que trabalham duramente e acabam a mercê de parcos rendimentos. Calafete, que segue até São Paulo e constrói para si uma jornada honesta, acaba por sofrer zombaria da população e abusos da própria polícia local. Vendo tudo isto, não vê outra saída além de mergulhar na *gnosis* da tradição veiculada através de sua mãe. Contudo, os frutos dessa incursão não lhe trazem benefício além do cumprimento de um papel inevitável: Suscitar o vislumbre do espectáculo de impostura que sustenta o mundo. Homem inteligente, exímio cumpridor de seu ofício, soldado bem querido no exército, retorna a Panelas sem conseguir o que tentou fazer em São Paulo: construir uma carreira sólida e ganhar algum dinheiro. Afinal, para que ser honesto numa sociedade onde as diferenças sociais se acentuam a cada dia? Este tipo de questionamento está intrínseco às demais trajetórias aqui estudadas, no caso específico de Bola 7, temos um personagem que cometia pequenos roubos que visavam o sustento próprio e dos demais que passavam dificuldade – tal como o Robin dos Bosques, Zé do Telhado e o próprio ícone do folclore pernambucano, o Lampião. No caso específico de Seu Silvino, que tentara combater as injustiças e diferenças sociais locais, acaba quase sempre imerso em perseguições e retaliações – como aquelas narradas pela esposa. Percebemos que a honestidade é um discurso inerente a todos aqueles envolvidos nos episódios de corpo-fechado. Dessa forma, a honestidade, enquanto elemento puro, é a substância que combate a impureza personificada numa estrutura social repleta de impostura. Posto isto, a trajetória do sujeito honesto carrega o emblema do sentido do

recurso ao erro é necessário para a recriação e mantimento da ordem social. Entretanto, para os próprios biólogos apontados acima, Luhmann cometeu certos exageros a realizar uma transposição abrupta da noção de autopoiesis dos mesmos para o entendimento da sociedade (MATURANA e VARELA: 1998).

trágico, personifica uma jornada comum à maior parte dos cidadãos de Panelas, representa uma fatalidade que precisa, infelizmente, ser reforçada para que a sociedade prossiga. Porém e, ao mesmo tempo, os episódios suscitados por sujeitos, suscitam a desordem e o repensar da própria condição e, certamente, da própria “sabedoria local”.

Através da honestidade, ninguém ali consegue se libertar da complicada situação social que nascera. Tal como mártires, os indivíduos aqui analisados acabam por fornecer uma metáfora, em forma de espectáculo ritual, desta dura realidade. E aqueles que, tal como Cassiano, utilizam a oração de corpo-fechado, ao invés de mártir real, transforma-se em mártir social. Sendo assim, acaba por carregar os germes de uma péssima fama na sociedade em que vive. De uma forma ou de outra, reforçam a estrutura a qual se assentam. Com efeito, é mister lembrar que há diversas opiniões sobre João Calafete, porém, a impressão que me fica, é que tratava-se de herói da cidade: Homem valente; destemido; inteligente; e bom amigo. Isto sem contar, com lembranças fraternas, tais como as apresentadas por Maria Pequena: *“Todos adoravam o João Calafete, ele uma vez fez uma máquina de algodão doce. Imagina só! Uma máquina de algodão doce num lugar tão pobre”*. A princípio, fica-nos a impressão que essas histórias são emblemas da aceitação do real – tal como indicamos em nossa abordagem teórica, ao demonstrar quanto o discurso mítico não é uma simples recusa do real; outrossim, uma aceitação das fatalidades e dilemas que temos de vivenciar. Em relação as histórias de botija, a qual detalharemos mais adiante, também veremos a mesma problemática a pairar por cima da maior parte deles. Afinal, todas as empreitadas resultam, quase sempre, em recomeços infinitos; como se, a tradição, para se preservar, precisasse desses ensaios de ruptura que apenas fazem-na mais viva.

Entretanto, é mister lembrar que o recurso à desordem não serve apenas para mantimento da ordem e seu simples reforçar; bem pelo contrário, a solicitação aos gestos sociais de transgressão servem também para um reformular subtil e gradativo do sistema que, ao mesmo tempo, não desencadeie uma ruptura total do mesmo¹⁴³:

“De um continente a outro, de uma região cultural a outra, a narrativa popular veicula os mesmos ensinamentos: realiza uma transgressão impossível, porque geradora de crises amedrontadoras, através da fala de personagens imaginários; **mas a saída abre-se muitas vezes para uma ordem mantida,**

¹⁴³ Tal como nos indica Balandier, a tradição aqui opera na tensão entre a permanência e a mudança. Cada espectáculo ritual, desvela esta dialogia intrínseca entre a necessidade de repensar o meio, e a necessidade de preservar os laços sociais.

refeita ou reformulada, ou aceita em razão dos absurdos que, ao fim e ao cabo, as desordens destruidoras do social revelam” (BALANDIER, 1997:123, grifo nosso).

Porém, neste caso específico, como o processo de transformação ocorre? Em que medida as estruturas também são reconfiguradas a medida que são reforçadas? Bem, para Balandier, a desordem opera por excelência a partir de um “*procedimento de inversão*”, a qual se consiste num jogo de troca de papéis constante. Para além da materialização dos “tumultos”, como nas histórias de João Calafete e Seu Silvino, onde os desfechos exprimem a manutenção da ordem, as inversões também proporcionam desarranjos e rearranjos nas formas de pensar a sociedade. Esta estratégia da inversão numa instância discursiva do ritual, que desenvolve novos aparatos cognitivos, está presente em grande parte dos textos gnósticos provenientes do cristianismo primitivo. Na verdade, pesquisadores do cristianismo, como Michel Henry (2003), apontam que a prática da inversão é uma metodologia “cristã” por excelência¹⁴⁴. Torna-se importante retomar os discursos gnósticos do cristianismo bruto por estarem os mesmos inseridos num processo semelhante dos casos aqui estudados. Ou seja, uma sociedade com amplos problemas sociais apropria-se do discurso cristão de uma maneira particular que envolve um misticismo explicativo de nossa condição. Para os gnósticos, estaríamos situados na última emanção do Pleroma (*plenitude*); na escola mais baixa e corrompida da realidade¹⁴⁵. Num mundo assim, a injustiça transforma-se no actor principal deste arbitrário palco mundano. Uma realidade caótica é a representação de uma caótica

¹⁴⁴ Para Henry, o princípio cristão de amar o inimigo é um dos exemplos da metodologia da inversão utilizada por Cristo. Assim como, a indicação de odiar o próprio irmão para amar ter a condição de seguir a Cristo. Essa forma invertida de observar as relações de reciprocidade proporcionam uma forma de observar a fragilidade das mesmas e, por conseguinte, do mundo – apenas assim seria possível vislumbrar os caminhos para “vencer o mundo”. Diz Henry: “Mas esta subversão da lógica interna de todos os nossos afectos implica, por sua vez, a do conjunto das relações que os homens contraem espontaneamente entre si. Ora esta subversão é explícita. (...) É verdade que, como tudo o que é entregue à objectividade, a reciprocidade pode tornar-se presa da hipocrisia e da mentira, uma simples ilusão (...) Assim, a inversão destas relações, mesmo quando, auferindo a sua força numa reciprocidade verdadeira, aparecem como ‘humanas’, ‘naturais’, benfazejas ou comoventes – como as dos maridos com as suas mulheres, dos pais com os seus filhos, etc. – tal inversão torna-se praticamente incompreensível e o motivo da sua condenação é ainda mais enigmático. Em nome de quê ou de quem poderiam tais relações ser quebradas ou denunciadas? Não é a própria condição humana, da qual procedem estas relações e cuja trama formam, que deve ser posta em questão, às avessas? É este desconcerto que opera a palavra de Cristo quando, ao dirigir-se aos homens, lhes fala de si próprios” (2003:32-34).

¹⁴⁵ Nos evangelhos gnósticos, encontramos esta mesma premissa com algumas variações. Tal como na doutrina de Plotino, há diversos *éons* (emanações) da matéria primordial (Totalidade, Pleroma, Plenitude). Jesus sido o enviado puro da Totalidade para ensinar-nos esta verdade de nossa condição. Só o culto da própria sabedoria, poderia levar-nos de volta para a Totalidade após a nossa morte: “Quanto às razões dessa cisão primeira, dessa separação radical entre os mundos que nos condena a viver no círculo mais obscuro, enfim, dessa queda que tornou o homem prisioneiro de uma matéria alienante” (Lacarrière, 2001:24).

emanação que precisa ser justificada e, por conseguinte, enfrentada. Não é à toa que os grupos gnósticos foram perseguidos assim como a maior parte de seus escritos banidos. Os gnósticos viam no culto à própria gnosis, a única forma de se esquivar desta realidade cruel – ou, nas palavras de Jacques Lacarrière (2001:21), desta “matéria alienante”. Para deixar a ver nossa condição, os gnósticos lançam mão de uma série de inversões discursivas que estão espalhadas em diversos evangelhos¹⁴⁶.

Tal como no cristianismo gnóstico, nos casos aqui analisados, o jogo de inversões revela mesmo um mundo invertido, um mundo pelo “avesso” – uma natureza que emanou corrompida: “O mundo actual está pelo avesso, governado pela injustiça e pelo mal, com milhares de catástrofes sinalizadas; é um mundo que deve acabar para que outro, novo lhe suceda” (Balandier, 1997:125).

Retomando o que falamos acerca de Gilbert Durand e Edgar Morin, neste momento específico, o mito também desvela um carácter intrinsecamente pedagógico. Através de sua ritualização, o opressor torna-se oprimido e o oprimido opressor¹⁴⁷, deixando a ver a engrenagem da impostura aos olhos de todos sob a sombra de espectáculos reais, tal como fizeram alguns de nossos interlocutores, nomeadamente João Calafete, Bola 7 e Seu Silvino: Dessa forma, a medida que reforça certos estigmas, a *gnosis* popular indica também uma crítica que, subtilmente, engendra novos discursos e novas práticas¹⁴⁸. Aqui, urge perceber que tais narrativas também consistem-se da operacionalização de uma estratégia de enfrentamento dos fracos, a qual Michel de Certeau chamava de “táctica”. Ora, Certeau utiliza dois conceitos básicos para operacionalizar as acções do sujeito como actor social – o que ele chama de *maneiras de fazer*. Os dois conceitos são os de *táctica* e *estratégia*. O primeiro se trata, em suma, da arte do fraco – o sujeito operacionaliza as acções imiscuído a todo momento nas relações desta interacção. Já à

¹⁴⁶ Embora haja alguns exemplos destes jogos de inversões nos evangelhos do novo testamento, citaremos aqui algumas passagens de livros gnósticos que podem exemplificar com mais precisão: “Quando chega a luz, então o vidente verá a luz e o que é cego permanecerá às escuras” (Evangelho de Filipe); “Feliz daquele que era antes de chegar a ser” (Evangelho de Tomé); “Como esta grande riqueza ficou nessa pobreza” (Evangelho de Tomé);

¹⁴⁷ “No sistema de representações coletivas legitimadas pela tradição, o menor, o dominado, o sujeito ocupam a posição inversa da do dominante e senhor” (Idem).

¹⁴⁸ “a mentira carrega uma crítica disfarçada, mostra a desordem escondida sob a ordem aparente das coisas, sempre deixando entender que a substituição de um mundo por outro depende mais do imaginário que dos projetos humanos de subversão. Fica à disposição dos homens reais somente a mentira social e a esperteza” (idem:126).

estratégia, se dá a partir de um posicionamento exterior às relações, onde o indivíduo teria um “porto seguro” para iniciar suas ações (2002:101). Certeau (2002:154), influenciado pelo pensamento de Wittgenstein – a qual a dicotomia mente e corpo é uma falsa construção lógica -, acredita na importância de não separar o falar (neste caso o narrar mítico) e o fazer (as resistências as qual ele proporciona). Assim, identificar essas narrativas é identificar os gestos, os embates, os enfrentamentos¹⁴⁹. Isto porque, nos casos aqui presentes, ainda que reforcem certas tradições do sistema social, proporcionam a reflexão da própria *gnosis* local. Com efeito, os indivíduos percebidos como *encantados*, conheciam o respeito da população através de orações que os protegiam de diversos tipos de ataques desferidos contra eles. A princípio, poderíamos pensar na hipótese óbvia de que o encantamento por orações é uma forma de se esquivar da impossibilidade de não se rebelar contra as imposições dos homens de poder. Entretanto, os desfechos raramente são felizes, ou seja, as orações terminam quase sempre por encaminhar o sujeito para uma iminente fatalidade. Porém, esses espectáculos passam a ser referências para reflexão dos problemas presentes na comunidade. Após a morte de João Calafete, a população ainda hoje tem gosto de relembrar o episódio como um “injustiça”; afinal, tratava-se de um sujeito honesto, cumpridor de suas obrigações. Certamente, quando investigamos mais a fundo a história deste sujeito lendário, desmantelamos muitas das impressões míticas a seu respeito – para isto, é só lembrar das palavras do próprio familiar de João Calafete. Porém, os espectáculos representados pelo mesmo, assim como sua extensa repercussão, tornam-se tópicos recorrentes que impulsionam um repensar da condição de todos. Assim como, as atitudes benfazejas de Seu Silvino que, embora homem de boa fama, sofreu ameaças diversas contra ele e a família. Em suma, poderíamos afirmar que as orações dos encantados servem na medida em que põe-se a disposição para reflexão geral a partir de seu próprio sacrifício. Como acreditava Balandier, os transgressores permitem *operações catárticas* à medida que apresentam-se como exemplos. Assim, o jogo de inversões de sentido toma conta da *gnosis* local: Ser honesto e ser injustiçado; ser fraco e poderoso; ser simples e famoso; ir cedo e ficar para todo sempre. Esse *procedimento de inversão*, tão presente nos últimos evangelhos, principalmente nos de teor gnóstico, é apontado para Balandier como uma forma de crítica e reflexão – o uso da mentira, como uma piada a inverter os sentidos, desvela o desembaraçar de conceitos e a recorrência a

¹⁴⁹ Mais adiante explicaremos os detalhes em que a teoria de Michel de Certeau torna-se importante para compreensão da sutura entre discurso e prática.

liberdade do pensar. Porém, urge perceber explicitar os meandros rituais em que o sacrifício destes heróis é operacionalizado. Para tanto, temos que nos debruçar sobre as relações de gênero que perpassam essas narrativas. É neste ponto específico, que alcançaremos o cerne da nossa análise.

1.1. Corpos-Fechados: O Sacrifício e Questões de Gênero Acerca da Preservação e Manutenção do Conhecimento

Mesmo embebidos de uma força estranha, repletos de mística proteção, os sujeitos de corpos-fechado acabam por conhecer trágico desfecho. Entretanto, eles não têm outra opção além de servirem de exemplo para os demais – romper toda uma conjuntura opressora é conhecer a morte. Daí a representação simbólica da transmissão das rezas da mulher para o homem, como emblema da relação entre Maria, mãe de Jesus, e o Cristo encarnado. Fatalmente, esses sujeitos serão sacrificados, seja socialmente, através de um inconveniente estigma, seja fisicamente, à medida que a integridade física dos mesmos é ameaçada para que os mesmos teatralizem seus poderes a partir de uma espetáculo social que, possivelmente, se transformará em lenda local. Porém e, sobretudo, atravessados pela condição de *Homo quaerens*, os personagens estudados não fogem à tentação do devir – guiando-se pelo risco e pela promessa de fazer com que as engrenagens sociais sejam repensadas, resignificadas e também conservadas. Dessa forma, quando o sacrifício não se desvela através de uma expressividade máxima, como o caso de João Calafete, desvela-se a partir da construção de um estigma social complicado, o caso de meu avô. Ou ainda, através da perda de pessoas próximas – o caso da perseguição aos filhos de Silvino. Por vezes, essas figuras carregam mais de um desses elementos ao mesmo tempo.

Assim, a purificação do filho, seja através da indicação de regras para abstenção sexual e para evitar que o encanto seja quebrado¹⁵⁰, atende a necessidade de purificação do

¹⁵⁰ Vimos que os sujeitos devem realizar orações diárias e realizar períodos de abstenção sexual antes da utilização eficaz das “rezas fortes”. Urge lembrar do episódio narrado por Dona Helena: Sempre que os filhos voltavam da Sede onde ocorriam os encontros do partido integralista, faziam a oração aqui documentada. Da mesma forma, há inúmeros boatos pela cidade que divagam os possíveis problemas que levaram João Calafete perder o efeito das orações, tais como: ter passado por baixo de uma cerca; ter atravessado um rio; e etc. No caso específico de Cassiano, era importante não estar andando “errado”. Ou

mesmo para o inevitável sacrifício. Com efeito, o sacrifício dirige-se não apenas ao corpo maior da sociedade em que vive, como também aos elementos que constantemente circundam e atormentam as famílias dos mesmos – isto fica claro em alguns momentos de nosso estudo, quando o Fulano declara: “*No que é meu ninguém nunca mexeu*”. Para além de dinamizar e conservar as engrenagens sociais, torna-se claro que, num território de ampla escassez, a figura de um filho encantado garante certa segurança. Essas pequenas impressões, que pareceram-me tão claras no momento em que descreviam o olhar intenso de João Calafete, assim como sua “bondade”, garantem um conjunto de representações seguras – seja através da bondade de um herói familiar, seja através de sua íntima relação com as forças exteriores, nomeadamente, as esferas do além abarcadas numa prática de *gnosis* popular.

Um exemplo emblemático desta situação é a história dos mais diversos sujeitos que participaram do cangaço. Este movimento, tal como os *Haiducii*, tão bem descritos na obra do italiano Carlos Magris, que por sua vez desenha os trajectos do Danúbio a partir dos mais diversos elementos culturais que acompanham as direcções deste rio, são repletos de histórias acerca de rebeldes que lutavam contra uma conjuntura sufocante – onde a fatalidade do perecimento tornava-se presente final. Dessa forma, assim como a figura dos *Haiduciis* povoam o imaginário dos Balcãs¹⁵¹, os cangaceiros povoam do Nordeste brasileiro. Entretanto, embora repletos de desejo acerca de uma possível justiça social. Assim, o cangaço manifesta actos que já existiam antes de sua proliferação, ou seja, o cangaço é apenas expressão de uma prática recorrente na tradição do Nordeste brasileiro – a utilização de rezas para fechar o corpo e sua recorrente transmissão de mulher para homem. Ora, a socióloga Peregrina Cavalcante (2003) realizou uma intensa pesquisa de campo em diversos municípios de três estados do Nordeste: Piauí, Maranhão e Fortaleza. Seu objectivo era captar os componentes fundamentais que regem a formação de um “Pistoleiro”¹⁵². Sendo assim, a partir de um constante cruzamento entre os substratos históricos e culturais que permeiam o

seja, sempre existem condições para que as mesmas funcionem. Entretanto, não é possível estabelecer um corpo rígido dessas práticas, pois elas alteram-se de acordo com a família e sujeito envolvido.

¹⁵¹ Há inclusive diversas equipas de futebol no leste europeu detentoras de nomes que fazem alusão aos *haiduciis*: HN Hadju Split (Croácia); Hadju Kula (Sérvia); Fk Hadju (Macedônia); Milan Hadju (equipa de hockey da república tcheca).

¹⁵² Pistoleiros são os chamados “matadores de aluguer” – prática recorrente na região do norte e Nordeste brasileiros.

imaginário local e as evidências e factos colhidos no campo, acabou por recriar a dinâmica sociológica em que se formam os pistoleiros. Acima de tudo, impressiona a frieza com que tal actividade discorre, pois os matadores de aluguer não aparentam nenhum remorso sobre o que fazem. Porém, o ponto que nos interessa aqui no estudo de Cavalcante, é a utilização das rezas fortes para fechar o corpo utilizadas pelos muitos envolvidos na cultura da “pistolagem” – como chamam os nativos destas regiões. Na verdade, a pesquisa de Cavalcante revela um dado inesperado: os pistoleiros não apenas fazem uso de orações e rituais específicos para fechar o corpo como também são extremamente religiosos. Como compreender uma relação tão paradoxal? Outro dado relevante apontado por Cavalcante é o estímulo da matriarca para que o filho não volte para a casa desonrado, ou seja, para que “proteja” a imagem da família na região. Entretanto, ao contrário da pesquisa apontada por Cavalcante, vemos o fenómeno do corpo fechado se manifestar pelas supostas causas “justas”. Panelas foi uma cidade marcada por inúmeras revoluções de cunho social, ademais, foi palco de resistência constante às imposições do governo. Assim, como bem especificado por Dona Maria, ser “sabido” não indica estar necessariamente de um sentido ético e moral. Dessa forma, as rezas são utilizadas por grupos diversos ao qual, a única prerrogativa, é ter acesso a esta “gnosis”. Na pesquisa de Peregrina, há um caso em que um pistoleiro ensina os procedimentos para fechar o corpo – procedimento este que, tal como apontou Dona Maria, podem ser encontrados no conjunto de rituais do livro de São Cipriano. Portanto, é de suma importância compreender os mecanismos que regem a transmissão dessa gnosis e a utilidade da mesma na região estudada.

Em todos os casos estudados, a mulher tem um papel fundamental de preservação e transmissão deste conhecimento. Mais que isto, a matriarca da família escolhia o filho que achava mais adequado para carregar o suposto “fardo” das rezas fortes. João Calafete, tal como confirmou João, recebeu o conhecimento de sua mãe. Cassiano, da mesma forma, recebeu as orações da mãe – e embora sua actual esposa demonstrasse desinteresse pelas mesmas, também foi imbuída da tarefa de transmitir as mesmas directamente a mim. Seu Silvino, recebeu as rezas da mãe. Sua mulher, Dona Helena, guardava com grande estima as palavras encantatórias da família – inclusive, sendo a ela mesma responsável por anotar cuidadosamente a reza familiar e entregar-me em mãos numa límpida folha de papel. Além disto, as orações, se passadas de homem para homem, ou seja, sem o crivo e controlo da mulher, perdem imediatamente sua força e

transformam-se em mera poesia e estéril palavreado. Com efeito, embora seja o funcionalismo de Malinowski escola “aparentemente” superada, há aspectos funcionais desta engrenagem que não podemos nos esquivar, portanto, urge pensá-los de imediato.

Em suma, os elementos que encontramos em nosso trabalho de campo situam-se para além da uma justiça social mais óbvia, tal como explicitado na representação imagética do cangaço ou dos *haiducii*. O que percebemos nas pesquisas sobre pistolagem¹⁵³ onde a compensação por vezes é irrelevante ou mesmo inexistente é uma representação recorrente do sacrifício – ainda mais nos casos em que as rezas de corpo-fechado estão incluídas. Por vezes, torna-se explícito que o desejo de “purificar” a sociedade de um representante do maléfico é maior que o benefício material obtido com aquelas actividades – ironicamente, observa-se a prática de perpetuar um conjunto de ritos a partir de uma relação de género recorrente: A mãe para o filho, o homem para mulher. Certamente, poderíamos pensar, à guisa dos postulados centrais da obra de Mary Douglas, onde algumas vezes o sujeito que purifica precisa mergulhar no rio de impureza, entretanto, uma teoria do sacrificio seria mais adequada para alcançar o cerne desta questão – ao menos, nos casos específicos estudados em nossa pesquisa de campo. Quando fala-se na temática do sacrifício na Antropologia, lembramo-nos de imediato da clássica definição maussiana deste tema (1899)¹⁵⁴. E sem dúvida, esta definição serve-nos imenso para observar o fenómeno do corpo-fechado e, como veremos mais tarde, das botijas. No trabalho de Marcel Mauss, o sacrificio é a manifestação maior da dádiva; é a fonte primeira de onde este antropólogo retira as ideias subsequentes a respeito da mesma. Sacrificamos a vítima para os deuses sempre em troca de algo; seja para pedir perdão e acalmar-lhes a ira, seja para obter favores terrenos. Entretanto, há sempre um sacrificante um sacrificado. Surge então dois tipos elementares de sacrifício: O *sacrifício pessoal*, aquele que a personalidade do sacrificante é directamente afectada pelo sacrifício, e o *sacrifício objectivo*, aquele em que objectos, reais ou ideais, recebem imediatamente acção sacrificial (idem:151). Posto isto, Mauss realiza uma segunda distinção: os sacrifícios ocasionais, àqueles acompanhado dos momentos solenes da

¹⁵³ Para isto convém consultar as pesquisas do sociólogo César Barreira: “Pistoleiro ou Vingador: Construção de trajetórias” (2002).

¹⁵⁴ Este trabalho de Marcel Mauss (1872-1927), que teve como colaborador Henri Hubert (1872-1950), foi publicado originalmente em 1899 com o nome de *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Aqui, utilizamos este mesmo ensaio publicado numa recolha de textos de Marcel Mauss publicado no Brasil intitulado: “Ensaio de Sociologia” (2001).

vida civil, e os sacrifícios periódicos, àqueles ligados a certos momentos fixos que independem da vontade dos homens (idem:152). Contudo, no pensamento de Mauss, o objectivo maior do sacrifício é realizar, através da troca, superar a sutura com a esfera divina¹⁵⁵.

Ademais, nas diversas formas do sistema sacrificial descritas por Mauss, encontramos àquela que diz respeito directamente aos problemas encontrados nessa pesquisa: *O sacrifício do Deus* (idem:209) – onde a própria figura mítica torna-se o “objecto” do sacrifício¹⁵⁶. De facto, nos casos aqui estudados, nossos interlocutores tornam-se deuses à medida que, autorizados pelo ritual de purificação materno, conquistam o estatuto de divindade – transformam-se eles mesmo em pequenos Hércules do quotidiano. Os sujeitos aqui estudados, a partir da transmissão da oração pela mãe (Maria) para o filho (Jesus) nos próprios arquétipos míticos do imaginário local. Para Mauss, é esta situação de homogeneidade entre divindade e objecto a ser sacrificado, que representa o estágio mais avançado do sistema sacrificial:

“Em primeiro lugar, nestes sacrifícios, o deus e a vítima sacrificada são particularmente homogênos. O espírito de uma casa é algo diferente da casa que protege. O espírito do trigo, ao contrário, é quase indistinto do trigo que ele encarna” (idem:210).

Para Mauss, a vítima sacrifica-se em troca de sua própria divinização. Com efeito, isto aconteceu no caso específico de João Calafete e, até certo ponto, Seu Silvino – ambos transformaram-se em lendas locais. Entretanto, embora os meandros do sistema sacrificial descritos por Maus sirvam-nos imenso, principalmente no tocante ao “Sacrifício do Deus”, temos que delinear os pormenores do esquema sacrificial aqui estudados para não cairmos em analogias grosseiras – tal como dissera Viveiro de Castros¹⁵⁷ num de seus trabalhos acerca das relações entre xamanismo e sacrifício.

¹⁵⁵ “É que no fundo, sob a diversidade das formas de que se reveste, é sempre feito segundo um mesmo processo que pode ser empregado para as mais diferentes finalidades. *Este processo consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso da cerimônia*” (idem: 223, grifo do autor).

¹⁵⁶ “Há, no entanto, um caso em que todo cálculo egoísta está ausente. É o sacrifício do deus; pois o deus que se sacrifica dá-se sem retorno. É que, desta vez, todo o intermediário desapareceu. O deus, que é ao mesmo tempo sacrificante, faz uma coisa só com a vítima e às vezes mesmo com o sacrificador. Todos os elementos diversos que entram nos sacrifícios ordinários entram aqui uns nos outros e se confundem. Só que tal confusão é possível salvo para seres míticos, isto é, ideias. Eis como a concepção de um deus que se sacrifica para o mundo pôde produzir-se e se tornou, mesmo para os povos mais civilizados, a expressão mais alta e como que o limite ideal da abnegação sem partilhar” (idem:226).

¹⁵⁷ Ao analisar o xamanismo Sul-Americano, Viveiro de Castros questiona até que ponto é possível universalizar todo o sistema sacrificial descrito por Hubert e Mauss. Embora sirva-o de referência maior,

Afinal, nem sempre os sujeitos de corpo-fechado conseguem algo de satisfatório em troca; afinal, seu próprio sacrifício; às vezes, rende-lhe a fama de uma lenda vergonhosa (caso específico de Bola 7). Dessa forma, o sacrifício é a representação de uma urgência de impulsionamento da desordem e, por conseguinte, da mudança social, para recriação do sistema e do discurso da *gnosis* local. Nos casos aqui descritos, os sujeitos sacrificados são a metáfora de uma imolação social que nem sempre têm suas “lendas” transformadas em imortalizações bem quistas. Portanto, embora o tema do “Sacrifício do Deus” seja deveras apropriado para pensar os fenômenos encontrados em campo, é importante não perder de vista a própria ressalva de Mauss – para quem o sacrificio era tema deveras complexo e de extrema variação, tornando-se difícil apontar esquemas gerais que pudessem ser utilizados universalmente: “Evidentemente não podemos desenhar aqui um esquema abstrato do sacrifício que seja suficientemente completo para convir a todos os casos conhecidos; a variedade dos fatos é demasiado grande” (idem:155). Em suma, Mauss está sempre a reforçar a ideia de que é tarefa deveras complicada estabelecer um esquema geral para o sacrifício – embora acabe por fazer algo próximo a isto quando utiliza um ritual hindu como elemento a sustentar um modelo abstracto e, por isto mesmo, mais geral: “Esta simplificação dos sistemas de sacrifícios é sem dúvida o resultado de uma classificação muito particular, e alias muito arbitrária, para servir de base a um estudo geral do sacrifício” (idem:154). Assim, quando Mauss utiliza um ritual hindu para construção de um modelo, está acima de tudo buscando perceber os momentos importantes e recorrentes destes espectáculos sagrados: “Tudo o que é possível fazer é estudar formas determinadas de sacrifício, bastante complexas para que todos os momentos importantes do drama aí estejam reunidos” (idem:155). Portanto, a dinâmica do sacrifício em Mauss constitui-se do seguinte enredo: um prelúdio, a entrada; um drama, a destruição da vítima; uma conclusão, e a saída. Certamente, podemos identificar as presentes recorrências temáticas nos casos aqui analisados; afinal, o prelúdio constitui-se da transmissão das orações; a entrada, constitui-se o aprendizado a prática; o drama, constituí-se dos momentos dos enfrentamentos do herói; a destruição da vítima, apresenta-se sobretudo nas falhas e

certas situações não podem ser “encaixadas” nos diversos modelos de sistemas sacrificais descritos por Mauss. Para ele, o folclorista Florestan Fernandes acabou por cometer analogias abruptas em não realizar a devida relativização dos postulados dos sistemas sacrificais apontados por Mauss: “Mais geralmente, a questão é saber se a definição maussiniana clássica de sacrifício que continua a nos servir de referência, é rica o bastante para incluir de modo pertinente (ou para excluir de modo significativo) o complexo do xamanismo sul-americano. Pois a palavra ‘sacrifício’, nos raros momentos que surge no discurso dos etnólogos da Amazônia, vem quase sempre associado a esta outra, bem mais comum entre nós, ‘xamaismo’” (2002: 459-460).

esquecimentos dos pormenores para o bom funcionamento das rezas; a conclusão, o desfecho da situação a partir dos dilemas apresentados; e a saída, as consequências do ocorrido na vida quotidiana da população e as reflexões e ressignificações suscitadas pelo mesmo. Ora, como bem disse Viveiro de Castros, é preciso sempre distinguir os pormenores do sacrifício, ainda que possamos nos basear no esquema proposto por Mauss. Posto isto, recorreremos a uma outra figura que debruçou-se intensamente sobre esta temática. José Teixeira Rêgo (1989)¹⁵⁸, intelectual autodidacta¹⁵⁹ que dedicou grande parte de sua vida a estudar as religiões e mitologias, via no sacrifício o elemento recorrente que lhe interessava – para ele, não havia tradição ou cultura que não estivesse atravessada por este elemento simbólico¹⁶⁰. Tãmanha foi sua obsessão que, a medida as edições da revista *Águia* eram lançadas, acabou por realizar vasto levantamento de expressões das mais diversas acerca dos rituais do sacrifício. Em suma, Rêgo acredita que não há ideia que não seja dramatizada por actos. Sendo assim, “*no homem do povo*” – para utilizar uma expressão utilizada pelo próprio autor – a dramatização conhece seu ápice a partir do momento em que engendra sumptuosos espectáculos sociais: “Quando um homem expõe uma ideia, tende a dramatizá-la por actos” (1989:23). Para além de ligeiros exageros encontrados em seus estudos, é interessante perceber o gosto com que debruça-se sobre tal temática. A génese do sacrifício, em Teixeira Rêgo, dar-se no momento em que Adão devora o fruto proibido – a qual é compreendido por “carne”¹⁶¹. Porém, a medida que sacrifica o animal, Adão sacrifica o

¹⁵⁸ Obra publica originalmente em 1918.

¹⁵⁹ Ainda assim, é importante salientar que o mesmo, ao convite do filósofo português Leonardo Coimbra, chegou a leccionar na faculdade de letras da Universidade do Porto.

¹⁶⁰ “O rito do sacrificio, já de si singularíssimo, ainda apresenta de estranho o ser praticado por todos os povos, desde os tempos mais remotos até hoje. A causa, pois, que o determina deve ser universal, impressionante, terrível, para produzir tal duração e generalidade” (1989:23).

¹⁶¹ Para Teixeira Rêgo a palavra maçã na Velho Testamento deve ser traduzida como “carne”. Pinharanda Gomes, discípulo de Teixeira Rêgo e continuador de uma tradição filosófica que vem desde Bruno Sampaio e Leonardo Coimbra, discorre com precisão a ideia do próprio mestre: “A desarmonia entre o *homem natural* e o *homem fabril*, o caçador. Logo que o homem come carne e disputa a natureza, os animais afastam-se dele. O antropóide ergue-se e perde o pelo, torna-se pejorativo à natureza. O homem, que é o que come, torna-se ardiloso. O crescimento do cérebro desenvolve nele a potência da maldade – o ardil, ou seja, ‘el caçador es el hombre alerta’, por isso que homem transforma-se num trãnsfuga da natureza. Quem porfia mata caça. O homem ficou de mal com o Paraíso. Tudo isto é uma interpretação material do que, o Génesis explica alegoricamente: o alimento original (vegetal), a Árvore da Vida e a Árvore da Ciência, da qual o homem não havia de comer. Obviamente, Rêgo não identifica o animal que foi comido, embora não deixe de sugerir, tal como Freud, o pecado de antropofagia, em que os filhos comeram o pai (...) do pecado original separa a ideia trave da separação, ou da cisão: o Diabo, o Separador, a Serpente – em que a humanidade pecadora e trãnsfuga, assinala imputivamente o seu próprio mal” (1984:82).

próprio paraíso; e assim, desvela-se o ponto mais interessante dos ensaios de Teixeira Rêgo: em seu pensamento parece não existir sacrifício unilateral. Após devorar o fruto proibido, mergulhamos num esquema sem precedentes de eterna tentativa de reconciliação – neste caso, reconciliação com o Divino que será expresso na religião. Ora, os sujeitos investigados situam-se no emaranhado desta trama: sacrificam enquanto sacrificam-se. Sendo assim, há também um sacrifício da sociedade a medida que os sujeitos transgridem e impulsionam faíscas de desordem a rearranjar e, ou, perpetuar, o sistema social e o discurso da sapiência (*gnosis*) local. A contribuição de Rêgo incide neste gesto sutil de demonstrar que Adão sacrifica-se ao mesmo tempo que sacrifica o paraíso. Ora, o sistema sacrificial descrito por Mauss (1899) é sempre representado pela entrega de um ser que, mediante ritual que instaure neste uma condição religiosa, possa promover uma sutura emblemática entre o *mundo sagrado* e o *mundo profano*¹⁶². Porém, tal como explicitado na metáfora de Adão apontada por Rêgo, a coisa destruída no decurso da cerimônia também acaba por destruir; ou seja, a tradição desmantela a vítima à medida que se desmantela a si própria, recriando-se *ad infinitum* numa brilhante ode ao movimento. Nos casos aqui estudados, o sacrificado é também sacrificante; à guisa de nossas interpretações acerca do exaustivo trabalho de Teixeira Rêgo, não existe sacrifício unilateral. No sistema sacrificial aqui pesquisado, a mãe prepara-os, inicia-os, protege-os para o momento final. Porém e, acima de tudo, os critérios de escolha dos filhos podem ser dos mais diversos, não havendo possibilidade de demarcar os mesmos num esboço coerente.

A princípio, percebemos que os escolhidos eram igualmente conhecidos como pessoas corajosas, porém, é difícil precisar até que ponto a própria escolha não os fez assim. Acima de tudo, o que importa aqui é entender a figura da mulher como detentora de uma *gnosis* que, nas palavras de Dona Maria, são expressas através de frases do gênero: “*Fulano é sabido*”, ou ainda “*Fulano é entendido*”. Ademais, importa observar este recorrente sacrifício do filho em nome da família e, ou, sociedade, a partir desta *gnosis* que vem travestida pela estética do catolicismo desenvolvido no Brasil. Certamente, também sacrifica-se em nome desta sabedoria – ela precisa ser perpetuada, precisa ser manifestada e experimentada; até certo ponto, precisa ser “testada”. Afinal, para além

¹⁶² “Mas se o sacrifício é tão complexo, de onde lhe pode vir sua unidade? É que no fundo, sob a diversidade das formas de que se reveste, é sempre feito segundo um mesmo processo que pode ser empregado para as mais diferentes finalidades. Este processo consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de ma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso da cerimônia.

de palavras encantatórias para fechar o corpo, esse corpus de ensinamentos servem para as mais diversas situações do dia-a-dia, seja no conhecimento de ervas específicas para a cura de diversas enfermidades, seja na utilização das mais diversas expressões de oráculos que “resolvem” os dilemas quotidianos. Portanto, os sujeitos de corpo-fechados também dramatizam a força deste conjunto de saberes a medida que tornam-se lendas, legitimando a evidência da *gnosis* popular. Mais uma vez, sacrificam-se, porém, desta vez, pelo conhecimento que serve para dinamizar e permanecer a tradição. Para compreensão deste pormenor, urge recorrer ao trabalho de Fernando Gil (1996) que apontam a importância da “evidência” que perpassa nossas categorias de entendimento e, mais precisamente, na vida de todos os dias¹⁶³. Ao destrinçar os pormenores da fenomenologia de Husserl, o filósofo português acaba por se deparar com importante conceito que pareceu-lhe esquecido: A “evidência” – ou seja, o brilho maior do fenómeno que coisifica-se no imediato. Embora tenha como prerrogativa a análise da mesma a partir da releitura de Malebranche e Husserl, constituindo acima de tudo um trabalho de discussão filosófica, suas reflexões acerca da mesma trazem-nos luz também a questões relativas à Antropologia Cultural. Portanto, pensemos: como dar-se o desfecho desta “alucinação” colectiva? Isto porque, ironicamente, Gil pensa a evidência como o culminar efusivo da alucinação¹⁶⁴, onde toda a realidade condensa-se e todo pensamento transforma-se em coisa – a realidade, torna-se mesmo a própria alucinação. O culminar do espectáculo ou, tomando emprestado o vocabulário de Bataille (2005), a explosão de gozo que é pura “despesa”, encontra sua expressão maior no brilhar da evidência – recorre-se à mesma a medida que compra-se a alucinação. Com efeito, isto pode parecer-nos trágico, porém, em Fernando Gil, é impossível esquivar-se à alucinação, pois a mesma é condição operante da *evidência* e, por conseguinte da própria *verdade*. Certamente, esta nasce já nas primeiras instâncias do *Cogito*, a

¹⁶³ Embora sendo um estudo de interesse filosófico, Fernando Gil lança mão de diversos exemplos etnográficos para demonstrar a operatividade da evidência. Porém e, acima de tudo, demonstra que, diferente da maior parte dos conceitos utilizados em Filosofia, a evidência atravessa a vida quotidiana, inclusive, parece-nos ser esta dos motivos maiores que o levou a investigar durante tantos anos este conceito. Logo na introdução de *Tratado da Evidência*, declara: “*Evidência* é, por certo, com *verdade*, o termo da linguagem filosófica mais bem instalado na linguagem de todos os dias. Não se fala do ser, do uno, do transcendente, da aparência ou mesmo do sujeito como o faz a metafísica, ao passo que a intuição comum da verdade e da evidência permanece próxima do discurso filosófico” (idem: 9).

¹⁶⁴ “A sua tese nuclear é a de que a evidência - em geral, mas particularmente a filosófica, que é o objecto do estudo - é uma alucinação. Analisada sobretudo em Escoto e Ockham, Malebranche e acima de tudo em Husserl que além de a utilizar a estuda como ninguém, ela é com efeito o ter já, num plano aquém da realidade, aquilo que se toma pela própria e então única realidade; por outras palavras e em termos kantianos, é transformar o «pensamento em coisa» e não haver mais a coisa propriamente dita” (REIS, 1996: 415).

evidência de Si, sem mediatização, já é a origem desta verdade imediata que não se constrói, mas antes, esse conhecimento a que se parte num salto repentino. Para Fernando Gil, somos desde sempre marcados (ontogeneticamente) com a carência de preencher o vazio constituidor da experiência de desejo – porém, de que se constitui a mesma? Ora, embebido do arcabouço da psicanálise, o filósofo português identifica uma ruptura inicial que se tornará elemento fundante de uma busca incessável. A criança, que experimenta a completude no seio materno, logo conhecerá a impossibilidade de saciar seu desejo, iniciando um desejo interminável de “preenchimento”. Dessa forma, a relação entre sujeito e objecto, talvez o maior alicerce do pensamento moderno, será visto sempre a partir desta óptica em que sujeito lança-se num objecto já determinado. O que ocorrerá é sempre uma adequação do que se deseja ao que se percebe: “A evidência da realidade exterior consiste na conformidade (*sumpátheia*) da realidade com as percepções; o erro e a decepção provêm de um movimento próprio do juízo, associado ao, mas distinto do acto apreensivo” (idem:54). Ao debruçar-se sobre os ritos, o direito e o fenómeno da profecia, Gil aponta a universalidade desta estrutura. Portanto, ao falar dos profetas deixa a ver a engrenagem que sustenta a adequação entre passado e futuro a partir do presente coisificado: “Mais do que na presença da visão, a evidência baseia-se na própria existência da coisa prometida; como Vieira o admite, a visão pode revelar-se uma ilusão, e a vista, o tacto, a voz permanecem perceptos” (1998:34). Ou seja, na *evidência*, a própria aparição confunde-se à coisa em-si. Porém, é importante ressaltar que, no pensamento de Fernando Gil, o facto de a *evidência* desvelar-se sob a égide de uma operação alucinatória não implica desligar-se do real e, por conseguinte, uma negação da realidade¹⁶⁵ – mesmo porque, se assim fosse, estaríamos a ir de encontro a tudo que afirmamos sobre a estrutura operativa dos mitos. Por isto, sobre a relação entre *evidência* e alucinação afirma o filósofo português:

“Ela representa uma alucinação, mas não no sentido de um percepto irreal em vez da percepção existente: antes significa a transposição da percepção para

¹⁶⁵ Fernando Gil chega mesmo a lamentar o facto do conceito de alucinação ser observado de imediato como negação do real: “A tarefa é mais árdua em matéria de alucinação, posto que a sua teoria permaneceu o domínio reservado da psicologia e da psiquiatria, que a descrevem como uma figura patológica; para a experiência clínica, a alucinação representa uma negação da realidade, a sua lógica assenta num compromisso entre negação e afirmação” (idem:218). Para tanto, ele lança mão dos pressupostos da psicanálise onde o processo alucinatório é constituidor de toda consciência: “A partir de Freud, desenvolver-se-á uma tese oposta à de H. Ey: a alucinação pertence à estrutura da consciência. Não obstante a isto, a patologia é o seu revelador privilegiado e a teoria da alucinação elaborou-se no horizonte da clínica” (idem: 220).

outra coisa que não ela mesma. É uma operação alucinatória que, com a força irrecusável do real, converte em verdade a percepção e a significação (...) Ora, a evidência é aparentemente contrário de uma formação de compromisso e de uma negação da realidade. Como pode a alucinação ser determinada na evidência?” (idem:217-218).

Este ponto específico do pensamento de Fernando Gil torna-se de suma importância para repensar exemplos etnográficos dos mais diversos – inclusive aqueles utilizados em sua própria obra. A sustentação da evidência por um suposto processo alucinatório é indiscutível – afinal, homens não se transformam em animais, tampouco pessoas têm a capacidade de ficarem invisíveis. Entretanto, a percepção encaminha-se para outro sentido, onde apercebe-se um *à priori*: “Tal alucinação pode basear-se num conteúdo conceptual ou moral – que ela transformará em verdade ‘em carne e osso’ ou ‘apresentação viva da intenção moral” (idem:223). Isto torna-se importante lembrar pois, tal como vínhamos afirmando desde o princípio desta pesquisa, o mito não nega o real, mas dedica-se a ele enquanto o mesmo manifesta nossa condição ontológica, expressa nos dilemas e suscita possibilidades. Dessa forma, o espectáculo de João Calafete, que por sua vez “fecha” a cidade de Panelas ao criar um estado de caos com a força policial local, é evidência de uma certeza já existente. E Calafete, através do ritual de purificação materna, é imolado em sacrifício em nome deste desejo colectivo de justificar não apenas a própria *gnosis* local como também repensar, mesmo a nível inconsciente, as contradições sociais irresolúveis da cidade de Panelas e, por conseguinte, da maior parte do Agreste e Sertão brasileiros. Aqui, utilizamos a expressão “repensar as contradições sociais” fazendo uma alusão directa a Lévi-Strauss quando o mesmo afirmava ser o mito expressão de contradições sociais irresolúveis que só podem ser destrinchadas a nível inconsciente. Porém, à guisa do “elogio ao movimento” preconizado por Balandier (1997), achamos por bem fazer ligeira permuta de “justificar” por “repensar”, uma vez que as estruturais socioculturais não são estanques. Dessa forma, podemos vislumbrar que os personagens analisados nessa pesquisa contribuíram para a construção do imaginário e dos aspectos sociais locais em tempos hodiernos. Os sujeitos de corpo-fechado expressam-se como a *evidência* de um conjunto de saberes dinâmicos – porém, servem-no como sacrifício para sua constante manutenção. Ademais, carregam a necessidade de uma constante actualização dos valores locais. Podemos inclusive verificar que, os casos em que o sacrifício é inexistente, seja social ou físico, os sujeitos permanecem no anonimato a perderem sua força. Além disso, ocorre um esquecimento de suas próprias palavras encantatórias que,

mediante a falta de sua expressão, tornam-se estéreis num seio de uma memória individual.

2. As Botijas: Implicações Sociais e Históricas da Avareza

Este capítulo se propõe a discorrer e relacionar aspectos históricos e sociais que nos ajudem a compreender como emerge o “*sujeito caçador de botijas*”. Para tanto, fomos buscar referências que nos levaram a uma percepção do mesmo directamente relacionada a figura do avarento e do “*trabalhador aventureiro*” (ou, do *homem cordial*¹⁶⁶). Assim como, substratos da cultura ibérico-medieval e, por conseguinte, islâmica, que exerceram influência na edificação destas narrativas.

Portanto, determinados elementos históricos devem ser analisados para que possamos compreender os elementos que regem os mitos sobre botijas. A observação dos mesmos proporciona não apenas mais intensidade na compreensão do tema, como ajuda a tecer as teias de significado – para usar uma expressão de Geertz (1989) – em que essas narrativas foram alicerçadas. Isto porque, à guisa dos trabalhos pós-estruturalistas de Vernant (1999) e Detienne (1990), e tal como fizemos com as histórias de corpo fechado, torna-se enriquecedor para compreensão dos mitos relacioná-los sempre ao contexto histórico e social em que estejam situados. Numa pesquisa anterior, havíamos feito ligeiros apontamentos acerca do imaginário medievo ibérico que permaneceu no Nordeste brasileiro. Ariano Suassuna (1995:8), pesquisador da tradição folclórica desta região, dedicou-se sobremaneira a esmiuçar a imagética por detrás da mentalidade “sertaneja”. Acima de tudo, produziu imensa obra acerca do tema, onde exprimiu essa constelação de imagens através de peças, romances e contos. Deixou-se embeber desta herança a medida que despejava-a sobre a literatura que produzia. Dessa forma, a antropóloga Maria Aparecida Nogueira (2002), percebendo que analisar a obra de Suassuna era um caminho para desvelar os aspectos desse imaginário local, realizou intensa pesquisa sobre as produções do mesmo, a medida que identificava o universo mítico-pessoal do escritor. Em trabalhos posteriores permaneceu na ânsia de “sistematizar” a *gnosis* local a partir do estudo de suas mais diversas tradições – para

¹⁶⁶ Conceito discutido por Sérgio Buarque de Holanda e Oswald de Andrade a ser retomado adiante.

tanto, fez extenso levantamento da cultura dos “Almanaques” e das reflexões neles encontradas¹⁶⁷. Sendo assim, Nogueira, tal como Suassuna, traçam diversos paralelos entre esses dois universos, apontando diversos elementos dum imaginário ibérico e medieval que acabou por enraizar-se nesta região. Entretanto, nenhuma obra é mais objectiva em relação a esta problemática que o livro *O sertão medieval: origens europeias do teatro de Ariano Suassuna*, onde Lígia Vassallo (1993) realiza uma verdadeira arqueologia dos substratos medievais na obra do escritor paraibano, assim como, o devido contexto socioeconómico nordestino que possibilitou intensa fluidez no processo de captação destes mesmos substratos¹⁶⁸. Com efeito, o próprio “movimento armorial”¹⁶⁹ se constitui num estandarte e numa confissão colectiva destas semelhanças. Talvez, a figura mais emblemática deste cortejo de influências ibero-medievais, esteja associado a figura de “João Grilo”, um personagem popular bastante conhecido na literatura de cordel e que possui semelhanças directas com a figura do trickster; neste caso, a caracterização do trickster na *Commedia Dell'Arte*, donde surge a figura do Arlequim. Ora, a *Commedia Dell'Arte* reaproveita elementos do teatro erudito (ao menos considerado assim neste momento) das obras Plauto e Terêncio, num constante diálogo com a *Fabulae Atellanae*¹⁷⁰, que em suma, tratava-se de momentos “menores” que ocorriam no teatro romano do séc. III a.C¹⁷¹. Porém, faziam isto impelidos por um interesse muito preciso: a obtenção de lucro a partir de um diálogo directo com o povo –

¹⁶⁷ Uma colectânea de estudos acerca dos mesmos encontra-se na obra *Almanaque, Toda a Oficina da Vida*, publicado em 2008.

¹⁶⁸ Há diversos elementos medievos que a autora considera fortemente presentes na obra do autor: “A alegoria é um interessantíssimo elemento da dramaturgia medieval que também se presentifica de certa maneira na obra do artista paraibano” (idem:41). Porém, quanto a esta reminescência, tantas vezes confessa em toda produção artística do próprio Suassuna, há inúmeros estudos para além de ambos aqui citados – os quais constituem-se exemplos emblemáticos não apenas pela profundidade como pela extensa pesquisa realizada. Porém, podemos destacar a dissertação de mestrado defendida na Universidade de Lisboa pela pesquisadora Otilia Isabel da Costa Santos Braga, intitulada “*Uma Leitura de a Pena e a Lei de Ariano Suassuna*” (2007), onde encontramos o mesmo género de associações. Assim como, uma dissertação intitulada “*Uma Tradução de Bom Senso? Análise das marcas culturais em La Pierre Du Royaume – version pour européens et brésiliens de bom sens*” (2010), defendida pela pesquisadora Fabiana Gabriela da Silva na Universidade de São Paulo. Ambos os estudos referem-se à influência do imaginário medieval na obra do autor assim como em demais produções literárias da região.

¹⁶⁹ Movimento artístico-cultural idealizado pelo próprio autor que pretende esmiuçar as raízes socioculturais do povo nordestino a partir de primados universais e eruditos.

¹⁷⁰ Em grande parte filha do declínio do teatro romano e da comédia romana.

¹⁷¹ “*The whole history of the commedia-as Kathleen Lea has shown in her massive study of the subject-tended, from its origins in the Atellanae Fabulae of the third century B.C. to its emergence in full flower in sixteenthcentury Italy, to catch and to crystallize in formal patterns those basic situations and character types that lie at the heart of all theater, including the Shakespearean*” (Katritzky: 2006:34).

diálogo este a ser efectuado a partir dos próprios elementos carnavalescos encontrados nas festas populares:

“Lea postulates that the first stable troupes of Professional actors, motivated both by financial gain and by a sense of the theatrical, travestied the commedia erudita and carnival entertainments of learned amateur renaissance playwrights, which in turn imitated Plautus and Terence and plundered such sources as Boccaccio”. (Katritzky: 2006:34).

É importante ressaltar esse pormenor específico para demonstrar que o espectáculo da *Commedia Dell`Arte* só funcionava a partir de uma relação de identificação e comoção directa com a população que estava presente. Portanto, o Arlequim surge como elemento de principal identificação. É a figura do *trickster*, neste caso, o Arlequim, que fascina a população. Curioso é perceber que o personagem João Grilo irrompe no horizonte popular como uma síntese do Pícaro, do Arlequim e do Malandro (figura que será discutida mais adiante e que importa sobremaneira para compreensão das narrativas sobre botija). João Grilo, assim como o Arlequim, vivem imersos num mundo de trapações, mentiras e pequenos jogos de burla. A principal obra de Goldoni, *Arlequim Servidor de Dois Amos*, cujo título original é *Il servitore di due padroni*, publicada em 1745, é um exemplo emblemático da capacidade de trapacear do Arlequim. Ambos são quase sempre tomados como ingénuos, beirando a uma ligeira parvoíce, porém, ao fim dos episódios, acabam por desnortear os demais sob o falso manto da própria ingenuidade. Interessante perceber que o auge da *Commedia Dell`Arte* se deu entre os Séculos XV e XVIII, no justo ápice da colonização brasileira.

Para além de esmiuçar a pregnância de uma arquetipologia geral, é possível encontrar reminescências estéticas que permitem-nos ver outras semelhanças. Assim, em minha experiência pelo Agreste e Sertão, percebi diversas similaridades entre o cantar do sertanejo e as sequências harmónicas e melódicas do canto árabe – talvez, provenientes do fluxo cultural dos diversos califados que se estabeleceram na Península Ibérica neste período. Cantores locais, como Reginaldo Rossi, estão sempre a reforçar a ideia de que, no canto local, há muita influência árabe. Com efeito, os chamados “cantadores”, que através de suas letras lamentam aquelas dores tão particulares e, ao mesmo tempo, tão comuns à região, fazem-no através de uma estrutura harmónica e melódica bastante próxima do canto árabe. Não é preciso ser etnomusicólogo para estabelecer tão óbvio paralelo, na verdade, mesmo um ouvido apressado pode perceber esta relação directa, onde a ideia de um puro acaso cultural torna-se um absurdo. O próprio Rossi, que

começou a vida a cantarolar canções dos Beattles e Rolling Stones, numa busca patriótica de identificar as raízes locais, gravou uma série de pequenas peças musicais onde deixava a ver a obviedade da influência árabe na música nordestina. Ainda hoje, caminhando nas feiras locais, é possível vislumbrar o recitar dos dilemas locais a partir do cantar de violentas troças executadas sob o bater forte de um pandeiro – percussão árabe por excelência – e o uso de rimas descarregadas ao improvisado. A poesia de cordel, alardeada pelos repentistas, é desgarrada sob a vocalização de uma estética que soa ao melhor estilo árabe. Albert Hourani, historiador da cultura islâmica no mundo ibérico, descreve por exemplo uma prática cultural bastante semelhante àquela encontrada entre os sertanejos: “Os poemas, porém, eram compostos para recitação em público, seja pelo próprio poeta, seja por um *rawi*, ou declamador” (Hourani, 1994:30). Entretanto, quando Suassuna fala da herança deste imaginário, está a afirmar que esta influência proporcionou a construção de uma cultura deveras peculiar em relação ao restante do Brasil. É necessário apontar uma relação dialógica de resignificações entre, a herança estrutural ibérica, e a conjuntura socioeconômica do Nordeste brasileiro. A este respeito, esclarece-nos a antropóloga Nogueira quando esmiúça a obra de Suassuna:

“Aliás é um engano que vale a pena retificar: os intelectuais das classes médias urbanas julgam que queremos, na Arte, ‘restaurar a Idade Média’, o que, a ser verdadeiro, seria, de nossa parte, uma tolice, por ser, além de ridículo, impossível. O que aparece de Medieval em nosso Teatro, em nossa Poesia, em nosso Romance, em nossa Música, em nossa Tapeçaria, em nossa Gravura armorial, é originado daquilo que o povo pobre do Brasil, mesmo nas grandes cidades como o Recife ou o Rio, tem de medieval. Aqueles que afirmam que o Brasil não teve Idade Média vêm apenas o tempo cronológico. Mas, os que sabem o que é tempo real podem discernir perfeitamente que os séculos XVI, XVII e XVIII tiveram muito da Idade Média, principalmente, mas não exclusivamente, nas zonas rurais e, dessas, no Sertão mais do que nas outras. É verdade que nossa Idade Média possui suas características próprias, mas isso se aplica, também, à Idade Média européia, onde, apesar da unidade geral, há distinções entre a Idade Média alemã, por exemplo, e a ibérica. Esta, aliás, prolongou-se tanto, que um dramaturgo como Gil Vicente, cronologicamente já pertencente a época de transição da Renascença para o Barroco, tem suas peças muito mais ligadas àquilo que o Povo português tinha de enraizadamente medieval (Suassuna, A. Carreiro e a Novela Armorial, *In*: Carreiro, R. O Delicado Abismo da Loucura, 2005:29).

Porém como este discurso é resignificado no nordeste em relação às botijas? Que arcabouço da mística ibérico e medieval é retomada aqui? Ora, ao nos debruçarmos sobre os estudos de Peter Missler (2006) acerca do livro de São Cipriano, podemos encontrar os fundamentos directos desta influência também no caso específico das

botijas¹⁷². E agora, identificar o legado da tradição Ibero-Árabe manifesta em alguns aspectos culturais. Para Missler, a terceira parte do livro de São Cipriano, ao contrário das demais, que foram releituras e cópias dos *grimoires* medievais atribuídos a Salomão e recolhidas de lendas locais, constitui-se numa tradução espanhola do livro árabe “*El Libro de la Ciencia de Tesoros*”.

“a los libros de tesoros árabes que vieron la luz en tiempos medievales en Egipto y en el Magreb. En ambas ramas era común que apareciese una lista de localizaciones de tesoros escondidos junto con las instrucciones para desencantarlos y para neutralizar a sus diabólicos guardianes” (Missler, 2006a: 9).

Interessante perceber que, tal como nas narrativas de botija e, ao contrário das Mouras Encantadas, haviam guardiões diabólicos que perturbavam os caçadores de botija! Com efeito, como seria possível que tal tradição tenha se tornado ainda mais próxima de sua manifestação original (árabe) em terras brasileiras que em terras galaico-portuguesas? Torna-se evidente que, através da região da Galicia e Portugal, esses registos chegaram até o Nordeste e se cristalizaram pela região a partir de uma estética própria – tão bem descrita por Suassuna. Porém e, mais importante que identificar as analogias directas, é situar o quadro social que possibilitou o fomento e continuidade desses tipos de narrativas de uma forma tão próxima. Afinal, as mesmas poderiam ter-se pulverizado de tal forma que não pudéssemos de nenhuma maneira estabelecer analogias tão objectivas como a especificada logo acima. Para que tal “transposição” ocorresse, foi necessário que, igualmente, houvesse uma ambiência social coincidente que alimentasse dilemas comuns e aspectos correlatos do imaginário da Península Ibérica de influência árabe.

Sendo assim, não se trata de uma simples transferência de mentalidades, mas sim, temáticas recorrentes que acabaram por encontrar uma conjuntura de similaridades que possibilitaram a continuidade e o afunilamento das mesmas¹⁷³. Portanto, muito do que foi apontado por Jacques Le Goff (1995) acerca do imaginário do homem medieval,

¹⁷² Para Missler (2006, 2007), o livro de São Cipriano alcançou grande fama na idade média por servir de manual para encontrar tesouros. Porém, não se trata de um todo coeso, outrossim, de uma compilação de diversas lendas e livros. Em suas pesquisas ele demonstrou que a primeira parte da obra era uma simples tradução do Grand Grimoire, um livro francês de magia negra que ensinava os procedimentos para invocar demónios. Entretanto, para além da simples tradução, há também um trecho sobre magia branca, ensinando, por exemplo, como livrar-se de mal olhado e como expulsar demónios que é fruto de uma recolha de tradições populares espanholas.

¹⁷³ Como veremos adiante, no caso específico das histórias de botija, encontramos mais facilmente ressonâncias de um imaginário ibérico medieval. Entretanto, mesmo nas histórias de corpo fechado, não podemos deixar de lembrar o mito de Dom Sebastião e a crença numa carne divina e invencível. No nordeste, o sebastianismo é perpassado pela ideia da invulnerabilidade de Dom Sebastião. Portanto, figuras como João Calafeta carregam muito do discurso do sebastianismo a ressoar no nordeste.

acaba por ser encontrado nas entranhas do imaginário do nordeste brasileiro. Ademais, por uma ironia da História, a conjuntura socioeconómica do Nordeste seguiu rumos medievos, justamente por permanecer imerso nas mesmas estruturas socioeconómicas do início da colonização portuguesa, distanciando-se enormemente dos estados brasileiros do sul e sudeste. Ademais, a herança católica predominou sobremaneira em todo o território, pois o mesmo não recebeu forte imigração de alemães, ucranianos e polacos, como ocorreu no restante do território brasileiro. Soma-se a isto o facto do progressivo declínio económico da produção açucareira que, sem atrair novos grupos, permaneceu assente em suas velhas estruturas nobiliárquicas a perpetuar os vícios caducos das elites. Sendo assim, os substratos de um estado “colonizatório” tornaram-se manifestos por excelência em toda região. Coincidentemente, a atmosfera de insegurança medieval, descrita por Le Goff, também transformou-se num lugar comum no Nordeste – o próprio clima, a despertar um constante estado de seca, fazia crescer a miséria e, conseqüentemente, a criminalidade. Não é à toa que o movimento do cangaço surge nestas cidades que dormem sob a penumbra caótica do quadro acima descrito. Porém, para atingirmos o ponto pretendido, teremos que nos ater mais especificamente ao imaginário de insegurança descrito por Le Goff:

“Aquilo que dominava a mentalidade e a sensibilidade dos homens da Idade Média, aquilo que determinava o essencial de suas atitudes, era o seu sentimento de insegurança. Insegurança material e moral para a qual, segundo a Igreja, havia, como vimos, um único remédio: apoiar-se na solidariedade do grupo, das comunidades a que pertencia evitar a ruptura dessa solidariedade devido à ambição ou à decadência” (1995:87).

Com efeito e, acima de tudo, as histórias de botija falam sobremaneira dos dilemas da reciprocidade. Numa configuração deste género, os dilemas da reciprocidade apresentam-se como grandes problemas, mostram-nos contradições irresolúveis. Afinal, o avarento representa a ambição maléfica, porém, necessária – dada a forte escassez intrínseca à região. Conseqüentemente, carrega uma parcela de culpa, pois precisa romper seu vínculo de solidariedade. Da mesma forma, o caçador de botija também desrespeita o mesmo princípio a medida que toma o ouro sem deixar qualquer coisa em troca. Interessante perceber que, por isto mesmo, as botijas que pertenciam a indivíduos que haviam acumulado mais riquezas, eram geralmente marcadas com o “sinal de morte” – aqui, basta lembrar o caso específico da botija de Sebastião e Salomão. Certamente, os sujeitos encantados por orações também estão a dialogar com essa mesma atmosfera de insegurança acima descrita – é mister lembrar que ambos anseiam

por essa mesma “segurança” que inexistia num caótico quadro social. Assim, a imagética medieval parece-nos ter sido reforçada gradativamente por um quadro socioeconómico que permitiu a elaboração deste tipo específico de *gnosis* que Dona Maria, assim como as demais rezadeiras e representantes da tradição, chamavam “sabedoria”. Porém, sobre a relação específica dos medievos com o ouro, Le Goff faz genuína associação entre o ideal de beleza medieval e as coisas reluzentes. O brilho denotava o justo contraponto às coisas das trevas representantes dos demónios – o belo era representado pelas cores berrantes, pela energia luminosa, pela força (1995:100). Para Le Goff, o ouro estava para além da riqueza, na medida em que era manifestação da luz – da salvação: “o belo é também o rico. A função económica dos tesouros – função de reserva para situações de necessidade – contribui, sem dúvida, para que os poderosos acumulem objetos preciosos” (idem: 102). Em Le Goff, o imaginário medieval estava acima de tudo imerso numa busca constante para se desembaraçar do quadro social aqui explicitado:

“Toda esta exaltação era uma busca. De alto a baixo da sociedade medieval escapar a este mundo vão, decepcionante e ingrato era uma incessante tentativa. Ir descobrir, do outro lado da realidade terrestre, mentirosa – os *integumenta*, os véus, enchem a literatura e arte medievais -, a verdade oculta, *verità ascoza sotto bella menzogna* (Dante, convívio, II, i): eis a maior preocupação dos homens da Idade Média” (idem:107).

Daí a recorrência ao sonho, à ilusão, a solicitação de socorro para um plano distinto: “A vida de todos os homens da Idade Média era assombrada por sonhos. Sonhos premonitórios, sonhos reveladores, sonhos instigadores, são eles a própria trama, os estimulantes da vida mental” (idem). Ora, não há botija que não tenha sido indicada por sonho – sonha-se com botijas! Eis a primeira etapa imprescindível para o início da narrativa. Com efeito, as botijas, embora coisificadas pela própria descoberta dos objectos enterrados, são indicações de outro mundo, flertam com outro plano da realidade. Carregam a dualidade do mesmo problema dos encantados, são repletas de uma necessidade de superar uma contradição insuperável que se desvela em pura catarse a medida em que, através da própria purificação, que vem de um sujeito escolhido, resolve um sério problema de uma distribuição de renda que faz aflorar intensos dilemas na região. E tal como nas histórias de corpos fechado, aqui, mais uma vez, o mito recorre a um herói transgressor que ao flertar com o plano proibido, desencrava um problema social enraizado não apenas no solo mas também no coração de todos. Por isto, é imprescindível captar a génese deste quadro social, ou seja, perceber como as heranças sociais ibéricas fundaram um “capitalismo local” – se é que possível falar

assim – em terras brasileiras. Só assim é possível compreender essas supostas “faltas” no regime de reciprocidade. Isto porque, se transpormos de forma directa os esquemas socioeconómicos descritos por Weber e, ou, Marx, para a realidade brasileira, encontraremos “tipos” bastante diversos daquelas encontrados no Brasil. Acima de tudo, é necessário perceber o surgimento de um herói-trabalhador típico de terras ibéricas que serviram de elemento arquetípico para os cidadãos brasileiros.

De acordo com Sérgio Buarque de Holanda (1995), ao contrário das demais regiões da Europa, a Península Ibérica não dissolveu de forma contundente a relação entre burguesia e nobreza, gerando uma configuração económica e política bastante particulares. É neste contexto que, em determinados países, como a Inglaterra e a França, surge todo um rebuscar melindroso das boas maneiras à mesa e uma série de procedimentos típicos a caracterizar um comportamento tipicamente nobiliárquico. Tudo isto no intuito de uma diferenciação evidente entre nobreza e burguesia. Entretanto e, para Buarque, houve na Península Ibérica uma comunhão, não necessariamente pacífica, entre essas duas classes. Assim, em terras ibéricas podemos ver um tipo de trabalhador diferenciado daqueles encontrados mais ao norte em terras imersas num capitalismo ascético¹⁷⁴ aos moldes dos descritos por Max Weber (2004) ou Ernest Junger (2000)¹⁷⁵. Certamente, esta forma gloriosa e, porque não dizer, virtuosa, de observar a agência do trabalho não conhece o mesmo fôlego em terras ibéricas e latino-americanas tal como as que vemos descrever nas belíssimas e místicas descrições de Junger. Entretanto, que tipo de trabalhador é este que Buarque pretende nos apresentar? Um aventureiro apaixonado? Um trabalhador a pensar no ócio? Bem, este esquema apontado pelo historiador brasileiro não é tão simples de identificar, mesmo porque, Buarque não dedica ao mesmo um estudo mais detalhado. Ainda assim, oferece-nos ricas pistas para identificação de uma visão de trabalho bastante diferenciada, visão que perpassa muitas intencionalidades e suscita muitas contradições por detrás das narrativas de botija.

¹⁷⁴ Numa colectânea de pensamentos de Manuel Teixeira Gomes, há uma descrição interessante sobre essa diferença nesta maneira de ver o trabalho. Num determinada época de sua vida, enquanto vivia no estrangeiro, encontra um português que declara-lhe: “É naturalmente nos países onde se trabalha menos que toda a gente devia ser empregado público; nas nações operosas, o Estado exige serviço continuado nas repartições e então os particulares consideram que trabalhar por trabalhar mais vale fazer livremente e preferem tudo à servidão patriota” (1993:83).

¹⁷⁵ Certamente, na visão de Junger não trata-se de um capitalismo ascético, outrossim, o *trabalho* enquanto experiência de si-mesmo, enquanto força que justifica-se a si próprio e caminha a dismantelar tudo o mais que pareça-lhe sinal de entrave.

O “trabalhador aventureiro” constitui-se num legítimo paradoxo fruto de uma realidade que irrompe na Europa – o fortalecimento da burguesia e a necessidade de dedicar-se ao trabalho – em conjunção com um imaginário aventureiro, que procura os caminhos mais curtos para conquistar aquilo que se deseja. Trata-se de uma irresolúvel contradição pelo simples motivo de confrontar a resignação típica do asceta com o risco típico do herói e de sua jornada trágica:

“Portanto, em primeiro lugar, devemos estabelecer antecipadamente o que buscamos atingir; depois, devemos examinar por onde podemos chegar lá mais rapidamente, e veremos, pelo caminho, desde que seja o certo, quanto avançamos cada dia e quanto nos aproximamos do objeto para o qual nos impele um desejo natural” (2005:19).

Obviamente, o catolicismo estava enraizado sobremaneira no imaginário ibérico, fomentando uma mentalidade diversa àquela encontrada nos países protestantes. Ascetismo e aventuras ultra-mar, estas últimas impulsionadas pelos encantos do metalismo, não condiziam com a nova conjuntura de um capitalismo pós-mercantilista. Assim, longe de nós afirmar que trata-se de um gesto cómodo a se concretizar pelo simples facto de libertar-se das árduas amarras disciplinares do ascetismo que permeia o capitalismo protestante. Isto porque, embora não adiram ao capitalismo ascético descrito por Weber, ou mesmo aos impactos do fenómeno do trabalho enquanto força descomunal a atropelar quaisquer configurações sociopolíticas, acabam por conhecer jornadas arriscadas – aventura implica entregar-se a um jogo de instabilidade. Dessa forma, embora mais rápida, a jornada em busca de botijas – assim como as grandes navegações do século XVI – não são caminhos fáceis e, no mais, não eliminam por completo a necessidade de resignação. Pelo contrário, talvez este tipo de empreitada exija dos envolvidos um grau de disciplina e resignação ainda maior. Porém, suscitam a ilusão típica de um auto-engano. Sendo assim, a medida que iniciam suas jornadas, jogam suas expectativas às vicissitudes do destino e à necessidade de contar com o apoio do companheiro de jornada. Todo este quadro serve a Buarque para que ele demonstre de onde surgiu seu conceito de *homem cordial*, no qual identifica o típico “modelo” de homem brasileiro¹⁷⁶. Distanciando-se cada vez mais do *trabalhador* e,

¹⁷⁶ Da mesma forma como o historiador brasileiro Caio Prado Júnior (2006) analisa a História do Brasil sob um viés marxista, Sérgio Buarque posiciona-se como um legítimo weberiano. Afinal, o homem cordial de Buarque reluz como um Tipo Ideal aos moldes de Weber (2004). Dessa forma, é importante perceber que Sérgio Buarque está se referindo a uma espécie de comportamento condicionado pelo casamento entre uma herança ideológica e uma conjuntura socioeconómica específica que, ironicamente, intensifica o próprio legado ideológico.

aproximando-se mais do *aventureiro*, o homem brasileiro, a partir das imposições arbitrárias criadas por instituições implantadas bruscamente da noite para o dia, passou a embaralhar cada vez mais as fronteiras do lícito e ilícito – trouxe o espírito do aventureiro para os seios das relações socioeconómicas do dia-a-dia.

Mais tarde, Oswald de Andrade (1995) acabará por aprofundar a tese de Buarque tanto no aspecto temporal, remontando-nos as origens do *homem cordial* sob a síntese entre a cultura do matriarcado e do patriarcado, como no aspecto social, apontando a “tensão inerente” que o conceito de Buarque desvela. Este empreendimento possibilita uma melhor compreensão do que gostaríamos de apontar neste estudo e, ao mesmo tempo, mostra-nos como surgiu um quadro social que, para além de “fantástico”, pode se revelar claustrofóbico e perigoso.

Para Andrade, o Homem Europeu que chega em terras americanas é filho da “*cultura do patriarcado*”, porém, uma cultura do patriarcado em plena decadência¹⁷⁷. Ademais, Andrade parte do pressuposto que o pensamento europeu, intimamente imbricado à cultura do patriarcado, é pautado numa lógica messiânica¹⁷⁸, ou seja, em algum momento, uma instância teológica – resignificada sempre pela via institucional – servirá de intermédio e guia, garantindo a “coesão” do grupo. A autoridade se desvela na figura de uma autoridade messiânica e redentora a ser representada de forma institucional. Ou

¹⁷⁷ Para Andrade, há muitos elementos que possibilitam a percepção dessa “crise”. Por exemplo: a crescente popularização do existencialismo – que, para o autor, possui elementos típicos da cultura do matriarcado. Entretanto, o próprio existencialismo já é fruto de um confronto entre um patriarcado decadente e a crueza de um matriarcado sobreexposto pelo homem ameríndio e “não-civilizado”. Diz o autor: “O clímax do Patriarcado é dado pelo Hamlet, de Shaskpeare. Ai estrondam alto a vindita e o ressentimento do Príncipe contra a mãe adúltera. Vê-se como se delineiam diferentemente os caminhos da vida no Matriarcado e no Patriarcado. Nas primeiras tribos humanas, desligado o ato da geração do ato do amor, não é possível drama algum ante os direitos da mulher à sua existência amorosa. Nos caminhos do Patriarcado, o destino trágico do Príncipe Hamlet, que é o mesmo de Orestes, se repete por milénios. Da Electra, de Sófocles, à Electra, de O’Neill, passando por Eurípedes, Racie, Goethe e Ibsen, é sempre o drama da inconformação dos filhos, ante a constante libertária dos pais amorosos. É o drama da herança e da propriedade privada. Hoje, na crise messiânica que se assinala de todo lado, caiu o clímax paternalista. É um filósofo que oferece a medida dessa revolução nova de leis e de costumes, Jean-Paul Sartre. Em *Les Mouches* glosa o tema da Orestia. Mas de ângulo diverso. Para o Orestes de Sartre, os remorsos são moscas. E pela primeira vez, na literatura, toma um aspecto bufo a reivindicação do vingador dos direitos paternos” (1995:112).

¹⁷⁸ Em detrimento do clã, o patriarcado elege o sujeito como instância primordial e absoluta, e, dessa forma, termina por promover a divinização do mesmo e a concomitante espera pela morte e pela redenção como etapa para sua imortalização. Até certo ponto, o matriarcado situa-se no plano da imanência à proporção que o patriarcado situa-se no plano da transcendência. Esse “indivíduo” em relação directa com o Criador e, por conseguinte, separado do mundo, assemelha-se bastante à tese de Louis Dummont (1992) acerca dos fundamentos do individualismo e o impulsionamento que o cristianismo e as escolas filosóficas do mundo helénico forneceram para a cristalização do mesmo.

seja, primeiro, respondemos a um terceiro elemento, em seguida, ao Outro. Portanto, a cultura do patriarcado seria marcada pelo individualismo, pela propriedade privada, e, certamente, por demais elementos que sustentaram o capitalismo europeu. Porém, na cultura do matriarcado, ocorre o inverso, pois o Outro é um Eu. Este ponto é bastante significativo para apreender o raciocínio de Andrade: *Para o autor, há um imenso abismo entre a concepção de alteridade na cultura do matriarcado e do patriarcado*¹⁷⁹.

Diz o Andrade:

“Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire – isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário” (1995:157).

Para dar um exemplo desta imensa diferença, Andrade lança mão de alguns dados etnográficos. Dentre eles, um ritual indígena onde o hóspede é recebido com lágrimas e lástimas¹⁸⁰. Em suma, o olhar sob o Outro é uma própria assimilação de sua carne. É

¹⁷⁹ Andrade chega mesmo a precisar com demasiada exactidão estes pólos e, para isto, elenca uma tese para demonstrar a actual síntese entre ambas e a irrupção de um “Novo Matriarcado”. Assim como, discorre com uma precisão ligeiramente exagerada, os momentos emblemáticos do processo histórico que culmina na síntese de um novo Matriarcado: “A nossa tese afirma: 1º) Que o mundo se divide na sua longa História em: Matriarcado e Patriarcado. 2º) Que correspondendo a esses hemisférios antagónicos existem: uma cultura antropofágica e uma cultura messiânica. 3º) Que esta, dialeticamente, está sendo substituída pela primeira, como síntese ou 3º termo, acrescentada das conquistas técnicas. 4º) Que um novo Matriarcado se anuncia com suas formas de expressão e realidade social, que são: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou a ausência de Estado. 5) Que a fase actual do progresso humano prenuncia o que Aristóteles procurava exprimir dizendo que, quando os fusos trabalhassem sozinhos, desapareceria o escravo. 6º) Que, sob o aspecto dissimulado ou não da secularidade, a filosofia comprometida com Deus nunca deixou de ser messiânica. 7º) Que a URSS exprime um pequeno anseio da grande revolução que se realiza com o advento do novo Matriarcado. A sua revolução se concentra numa ênfase – a do setor da propriedade. 8º) Que, ao lado disso, a URSS, levada pela mística da ação, perdeu o impulso dialético de seu movimento, enquistando-se numa dogmática obreirista que lembra, síntese, a Reforma e a Contra-Reforma. 9º) Que isso exprime o último refúgio da Filosofia messiânica, trazida do Céu para a terra. 10º) Que, face à concepção histórico-coletivista de Marx, o Existencialismo exprime um momento alto da subjetividade, aquele em que o indivíduo se historializa como consciência e como drama. No patriarcado. 11º) Que só a restauração tecnicizada dum contura antropofágica resolveria os problemas actuais do homem da Filosofia. 12º) Que a Revolução dos Gerentes, de Ames Burhham, lembrando a gerontocracia da tribo, oferece o melhor esquema para uma sociedade controlada que suprima pouco a pouco o Estado, a propriedade privada e a família indissolúvel, ou seja, as formas essenciais do Patriarcado. 13º) Que o homem, como o vírus, o gen, a parcela mínima da vida, se realiza numa duplicidade antagónica – benéfica, maléfica –, que traz em si o seu carácter conflitual com o mundo” (1995:146-147, grifo nosso)

¹⁸⁰ “Entre outros cronistas do passado, Fernão Cardim constata esse sentimento mais do que de solidariedade, de identificação, no fato de o recém-chegado a qualquer taba indígena ser recebido com lágrimas e lástimas. Eis o trecho dos Tratados da Terra e gente do Brasil onde isso se refere: “Entrando-lhe algum hóspede pela casa, a honra e agasalho que lhe fazem é chorarem-no: entrando pois logo o hóspede na casa o assentão na rede, e depois de assentado, sem lhe falarem, a mulher e filhas e mais amigas se se assentão ao redor, com os cabelos baixos, tocando com a mão na mesma pessoa, e começam chorar todas em altas vozes, com grande abundância de lágrimas, e ali contam em prosas trovadas quantas coisas têm acontecido desde que se não viram até aquela hora e outras muitas que imaginão, e trabalhos

cunhado nesta ideia que surge o mote de uma “cultura antropofágica”, na qual a estética estrangeira passa por toda uma simbólica da deglutição e da digestão.

Para Andrade e, em grande parte, a crise do patriarcado europeu se inicia ainda com o advento do cristianismo primitivo, que por sua vez minou gradativamente os elementos do matriarcado subjacentes à cultura europeia, remodelando assim as impressões acerca da alteridade e criando uma crise do patriarcado europeu. Após isto, a situação agravou-se com a colonização dos povos pré-colombianos, pois este matriarcado degradado é novamente reencontrado e submetido a um confronto dialéctico com um matriarcado visceral. O europeu é reencontrado com o ritual de “devoração” típico do matriarcado, o qual denota a completa assimilação do Outro a si mesmo – a realidade antropofágica. Contudo e, ao mesmo tempo, a própria antropofagia e seus limites litúrgicos dão a ver o espectáculo da morte e da periculosidade. Dessa forma, a cordialidade – apontada por Buarque a partir de fundamentos diversos – instaura-se numa constante relação de tensão com a expressão da agressividade. Portanto e, para Andrade, a cultura brasileira entra justamente no entremeio desta tensão – é filha de uma síntese entre dois universos distintos, pois assume a presença de instituições estranhas às próprias raízes de sua ancestral cultura do matriarcado à medida que as assimila num “Novo Matriarcado”.

Assim, na formação do povo brasileiro encontramos os dispositivos típicos que fundaram esse tipo de cognição, suscitando uma lei onde o Outro não é um diferente a ser intermediado por uma “autoridade messiânica”, outrossim, o Outro é um Eu imediato – mas que, ao mesmo tempo, é tomado de assalto pela falta de identidade. Para Andrade, o espírito “aventureiro” – descrito por Buarque – é em grande parte fruto desta síntese, que por sua vez lança o homem numa condição de “risco” constante, fazendo do Outro ora o inimigo ora o irmão num mesmo e confuso compasso. Andrade cita a seguinte passagem de Buarque:

“No *homem cordial*, a vida em sociedade é de certo modo uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se em si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo cada vez mais à parcela social, periférica que no brasileiro – como bom americano – tende a ser o que mais importa” (Holanda apud Andrade, 1990:158).

que o hóspede padeceu pelo caminho, e tudo o mais que pode provocar a lástima e o choro”. Pág. 150, Série V Brasileira. Vol. 168” (1995:157).

Torna-se interessante o aprofundamento conceitual de Oswald para pensarmos uma completa desconfiguração do conceito de alteridade enquanto “diferença” – algo que, na contemporaneidade, foi retomado por Viveiros de Castro a partir do chamado “*perspectivismo ameríndio*”. Para o filósofo brasileiro, Buarque acaba por desvelar uma sociedade fundada num espírito de um constante “perigo”: ““A periculosidade do mundo, a convicção da ausência de qualquer socorro supraterrâneo, produz o “*Homem Cordial*”, que é o primitivo, bem como as suas derivações no Brasil” (idem: 159). E, num contexto assim, depende-se do Outro numa oscilação excessivamente melindrosa e conflituosa – um balancear nunca superável entre amor e ódio: “O ‘*Homem Cordial*’ tem no entanto dentro de si a sua própria oposição. ‘Ele sabe ser cordial como sabe ser feroz’” (idem:159). O Outro é a salvação na mesma proporção que é o inimigo. A herança da solidariedade do clã totémico é golpeada pela síntese do Novo Matriarcado e apropriada pela mesma¹⁸¹.

Por isso, embora utilize a palavra “cordial”, Buarque, assim como Andrade, estão muito longe de afirmar que tal conceito trata de identificar o homem brasileiro como cidadão fraterno ao extremo. Esse género de puerilidade deve ser afastado radicalmente da discussão. Outrossim, sugere que a aparente “emotividade” cresceu sobremaneira no seio de relações que, obviamente, exigiriam maior distanciamento, edificando um “jogo social” repleto de contradições lógicas sob uma teia excessivamente complexa. O outro se transforma na solução e no inferno na mesma proporção. Tal como num eterno baile de máscaras confuso¹⁸². Portanto, se ele utiliza o emblema da cordialidade, é justamente para fazer uma alusão directa a etimologia da palavra: *cor, cordis*, coração em latim. Esta forma “*aventureira*” de driblar as imposições, garantindo saltos repentinos a uma série de etapas possíveis, acabou por tomar conta do imaginário popular de tal forma que, o jogo dicotómico de certos conceitos populares, como *mané* e *malandro*, não podem ser facilmente transpostos em outras culturas. O malandro não é simplesmente

¹⁸¹ É mister lembrar que as próprias histórias de corpo fechado carregam o dogma da sacra relação entre mãe e filho – expresso na metáfora de Jesus e Maria. Com efeito, embora o homem possa transmitir as orações para a mulher, raramente isto ocorre, pois a detentora da *gnosis* é sempre o elemento feminino.

¹⁸² É mister apontar que Andrade acreditava que alguns momentos da filosofia europeia carregavam os germes da sua própria mudança e, ou, dissolução. Assim, o existencialismo lhe parece um “revirar” de reminiscências matriarcais. Os sintomas deste revirar incidem sobremaneira na descrença em relação ao outro – expressa tão bem na literatura de Sartre. E, para além disso, na manifestação de uma angústia profunda. No entanto, nada mais emblemático da crise do patriarcado que o próprio Nietzsche a decretar a morte de Deus.

um sujeito esperto, tampouco o mané é apenas um tolo. Para além destas rápidas impressões, o malandro é uma forma de se estar no mundo – o oposto do mané¹⁸³. Não se trata apenas de uma dicotomia entre parvos e inteligentes, mas sim, entre aqueles que utilizam a impostura para enfrentar, com insolência e cinismo, a própria impostura – tal como o faz João Grilo. Com efeito, esta prática não tem como objectivo a transformação da sociedade, outrossim, é fruto de um esquema de solidariedade às avessas e que opera sob a valsa de uma constante oscilação axiológica. Ora o sujeito burla para si; afectando o Outro; ora burla para o Outro; afectando a si próprio. Criando o justo jogo de tensão que uma sociedade antropofágica, para utilizar as palavras de Oswald de Andrade, costuma fomentar. A crucial diferença entre o esperto e o malandro incide neste ponto específico: o malandro recebe a dureza da injustiça como uma “graça”, e, o inteligente, tal como um revolucionário, pretende eliminá-la. O malandro não é revolucionário, o malandro é aquele a caminhar sob a tragédia das próprias estruturas claustrofóbicas numa resignação travestida em esquiva.

A oscilação do Outro como inimigo e salvador edifica um contexto social em que as capacidades de trabalho podem contar menos que a aparência “cordial” e, ou, o conhecimento pessoal e afectivo entre as pessoas. Conhecer o Outro implica uma garantia – uma vez que é no Outro que devemos estabelecer a confiança, e não nas instituições e numa espera de redenção. Certamente, cria-se um regime de “indicações” profissionais baseado num regime de confiança constante: vence aquele que possui relações de afectividade, e não aquele que possui capacidade para o trabalho. Para Buarque, por exemplo, muitos funcionários de instituições públicas eram escolhidos com base neste critério: “a escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que merece os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias” (Buarque, 1997:146). Assim, e como bem demonstra a afirmação de Buarque, é mister identificar que um quadro social edificado sob a égide do *homem cordial* não implica apenas facilidades, outrossim, faz nascer também uma engrenagem de exclusão devastadora. Numa terra onde as oportunidades surgem mais pelo apreço da emoção que pelas próprias capacidades, a conjuntura pode tornar-se um pesadelo – principalmente para o chamado “homem médio”, o homem comum que não se destaca socialmente.

¹⁸³ De acordo com a região do país, mané pode ser chamado de outra forma. No caso específico do Nordeste, o mané é normalmente conhecido como “tabacudo”.

Sendo assim e, diante deste quadro, as histórias sobre botijas operavam na *gnosis* popular a discutir os meandros deste regime de exclusão. Dessa forma, se as histórias aqui expostas não apresentam finais satisfatórios para aqueles que desenterram as botijas, acabam por suscitar a reflexão para manutenção e, ou, dismantelamento deste mapa socioeconómico. Este esquema social, embora apresente um imenso contexto para produção literária, acaba por se tornar deveras sufocante. Portanto, existem os “ricos” – ou, os chamados “coronéis”. E, em contrapartida, existe um povo a caminhar entre a solidariedade e a desconfiança suscitada pelo perigo. Em meio a tudo isto, uma série de figuras operam a *gnosis* num âmbito subterrâneo – tal como indivíduos posicionados num alpendre privilegiado, de onde podem enxergar o que ninguém vê. Em suma, servem de emblema para um jogo simbólico constante onde o aventureiro, o malandro, o solidário, o ladrão, o benfeitor, o justiceiro, e demais figuras impulsionadoras do discurso popular, realizam possíveis transformações e permanências.

É necessário compreender bem este quadro para mostrar que, aqui, a transgressão e a desordem vai de encontro a esta mesma configuração explicitada. Afinal, os caçadores de botija são merecedores – pessoas de coração puro, indicados pela via espiritual e, porque não dizer, divina. Os não-merecedores não são agraciados com essas mensagens oníricas. Entretanto, tal como acontece com os sujeitos de corpo fechados, os heróis aqui também serão sacrificados. Isto porque, nenhuma dessas jornadas desvelam-se em empreitadas felizes. Porém, ainda reconhecendo o inevitável fardo de representar esta catarse, é preciso caminhar – é preciso buscar, é preciso andar, ainda temendo o devir, mesmo reconhecendo a eminente fatalidade, é preciso buscar. Aqui, identificamos o mesmo padrão que suscita-nos o *Homo quaerens*. Sendo assim, a tensão essencial das narrativas de botija surge quando, no momento em que o sujeito conseguia a clamada “segurança” desejada pelos demais, batia-lhe a tentação da avareza, afinal, o medo do futuro fazia-o guardar ilimitadamente – inclusive, apegar-se tanto ao ouro que em todos os casos descritos trata-se de sujeitos que morriam sem compartilhar do mesmo.

Essas narrativas, que permaneceram em território nordestino desde o século XVII até a contemporaneidade, constituem-se num imenso arsenal histórico de reflexões acerca dos paradoxos entre a avareza e o desapego material; a honra e a necessidade de burlar; as instâncias oscilatórias em que amizade e inimizade se confundem; os momentos de tensão em que o Outro representa a salvação e a ruína; a necessidade de alterar as engrenagens e, ao mesmo tempo, o cuidado em não perder o chão; a glória da conquista

pelo risco e a desonra na falta de resignação; o mapeamento da saída e a consciência de sua impossibilidade; a luta em nome do outro e a luta contra o outro; o orgulho de uma vida numa aventura e a inveja de obter uma estabilidade impossível. Este conjunto de tensões estão há séculos pulverizados por todo lado, inclusive e, a tal ponto, que escaparam da oralidade para a tradição escrita em tom mais oficioso.

Assim, esta tensão que irrompe da dualidade: a necessidade de caridade e a necessidade de sobrevivência, fica bem expressa numa peça de Suassuna intitulada o Santo e a Porca. No texto, Euricão, devo de Santo Silvino, vive com uma filha e duas empregadas domésticas. No quotidiano, faz de tudo para encobrir seu precioso segredo: uma porca cheia de dinheiro. Entretanto, num determinado dia, recebe uma carta de Pinheiro a declarar-lhe que precisa de algo muito preciso que ele possui. Sem suspeitar que o sujeito estava interessado em casar-se com sua filha Margarida, Euricão cai no desespero a elucubrar se o seu segredo acerca de seu suado montante de dinheiro escondido na porca possa ter sido revelado. Assim, Euricão fica dividido, pois sabe que não pode negar ajuda e, ao mesmo tempo, encontra-se mais apegado pela porca que pelo próprio Santo. Essa dualidade de Euricão denota uma relação de reciprocidade entre o santo e a porca, pois ambos, acabam se protegendo e se completando numa promíscua relação. Euricão fica dividido entre o santo (o céu), e a porca (o inferno). Certamente, Suassuna escreveu a peça a partir de referências clássicas da literatura, como a *Comédia da Panela* de Plauto, assim como a versão do *Avarento* de Molière. Entretanto, o principal objectivo do autor é sempre identificar estas séries de dilemas tão caros ao imaginário nordestino. O qual todos estão sempre divididos entre a caridade e a sobrevivência. Não é apenas no trabalho de Suassuna que vemos a preocupação em identificar essa prática de guardar dinheiro e os dilemas morais que as mesmas suscitam – vemos isto também na obra de Gilberto Freyre e do folclorista Câmara Cascudo:

“Quando a família Ramos mudou de casa, espalhou-se em São João o boato de haver alguém retirado de uma parede do sobrado botija ou caixão cheio de dinheiro. Estava o ouro velho enterrado na cozinha, acrescentavam os linguarudos, para quem as visagens haviam desaparecido não apenas com as missas mandadas dizer pelos Ramos por alma estranha que aparecera ao menino Luís, mas principalmente por ter sido desenterrado o dinheiro” (Freyre, 2000:182).

No caso específico indicado por Freyre, temos uma criança a desenterrar a botija. Urge identificar que, sem nenhuma excepção, o escolhido para desenterrar a botija deve ser um elemento “puro”. Vimos que Salomão negou-se a desenterrar a botija indicada por

Cassimiro por acreditar ter pecaminosas pendências no coração. Percebamos outro elemento importante na fala de Freyre: quando ele refere-se aos “linguarudos” está a demonstrar que, o avarento, enquanto elemento impuro a romper a reciprocidade que sustenta qualquer sociedade, cai nas críticas populares e torna-se fruto da indignação geral. Por isto, somente um herói “puro” de coração pode realizar a promoção desta assepsia social. Com efeito, não basta apenas ser puro como também realizar uma série de procedimentos rituais igualmente fornecidos pela *gnosis* local¹⁸⁴. Embora não tenhamos encontrados casos específicos de crianças a descobrir botijas, ouvimos histórias em outras cidades onde eram elas que muitas vezes sonhavam com o ouro enterrado. É mister lembrar que para além do caso específico do Nordeste, a avareza constitui-se numa falta criticada universalmente. Estes linguarudos que realizam a crítica aos avaros, também podem ser facilmente identificados nas próprias comédias de Molière e Plauto acima citadas. Na sua obra, *O Riso*, Bergson aponta que uma das motivações maiores do mesmo é atacar a insociabilidade, e não a imoralidade: “Mas pode-se ir mais longe e afirmar que há defeitos de que rimos mesmo sabendo que não são graves; por exemplo a avareza de Harpagon”, e sabemos que não rimos se não do insociável (2004:102-103). Certamente, a avareza constitui-se numa ofensa universal a medida que desrespeita um princípio igualmente universal: A troca e, por conseguinte, a reciprocidade necessária que esconde-se por detrás da mesma. Tal elemento constitui-se mesmo em temática deveras recorrente na Antropologia, vide os trabalhos de Marcel Mauss (1899); Claude Lévi-Strauss (2003); Maurice Godelier (2001) e Jacques Godbout (1999), entre outros. Como as moedas, em grande parte, representam a dádiva nas sociedades contemporâneas (Godelier, 2001; Godbout, 1999) e, sendo o princípio da reciprocidade um aspecto universal (Mauss, idem:339-363), os que enterram a botija, acabam por ir de encontro de forma transgressora ao mesmo. Um golpe a uma reciprocidade essencial para a integração de qualquer grupo.

Ora, mas não é apenas o próprio acto de esconder o ouro que transgride o princípio universal de reciprocidade, também o próprio segredo, na medida em que sustenta um gesto insociável. Porém, em que consiste o problema do segredo neste quadro social

¹⁸⁴ Acerca dos rituais, há recorrências temáticas importantes a serem observadas. Primeiro, a constante repetição do número sete; assim, recomenda-se quase sempre que o caçador de botijas desenterra a mesma sete dias ou sete semanas após o contacto com o espírito do falecido. Muitas vezes, recomenda-se desenterrar a botija no crepúsculo – ou seja, por volta das sete horas da noite. O número sete, algarismo santo na doutrina cristã, é mais um elemento que representa a necessidade de purificação da alma demasiada presa ao dinheiro.

aqui analisado? Bem, para perceber a gravidade deste elemento é importante desenhar a representação do mesmo no imaginário nordestino. Ora, na obra de Suassuna também está sempre presente uma ambiência de vigilância social típica do espírito barroco presente na Península Ibérica – elemento este que, embora resignificado sob a estética local impinge ainda fortes marcas. Assim, é possível encontrar em Portugal as lendas conhecidas como “mouras encantadas” – a qual Missler identifica igualmente como uma leitura local do conjunto de lendas e ritos encontrados no livro árabe “*El Libro de la Ciencia de Tesoros*”. No caso das “mouras encantadas” trata-se de variações diversas acerca de um tema específico: uma donzela, ou princesa, permanece presa a um determinado sítio e, se alguém a libertar, ganhará um tesouro. Tal como nas narrativas de botija, o sujeito que empreender tal tarefa será recompensado. Entretanto, também deve cumprir uma série de tarefas. Da mesma forma, existia a procura pelos sítios específicos onde as mouras velavam os tesouros:

“Eu sou uma mulher; sou uma moura que aqui está encantada há muito ano; se tu me desencantas, ficas rico para a tua vida. Hás-de estar aqui três noites, não-de vir ao pé de ti, deitar-te da cama abaixo e dizer-te: ‘Justiça, quem te trouxe aqui’ e arrastar-te pelas casas e dar-te muita pancada; mas tu, no fim de cada vez que isso te fizerem, vai debaixo desta cama; aqui estão três garrafas, bebe uma gota de cada uma que ao outro dia estás são. Se tu ficares estes três dias, aqui te ficam três saquinhos de dinheiro; podes gastá-lo que, em tu dizendo; “Ai de mim, que não tenho dinheiro”, as bolsas se encherão sempre de novo. O meu era viso-rei em terra de mouros” (COELHO, 2008: 288-289).

Como vimos anteriormente, é imprescindível reconhecer a actuação de uma memória colectiva na especificação desses locais. Com efeito, não queremos eliminar a possibilidade de pensar em ressonâncias que possam apreender e alterar o campo mórfico que nos atravessa, tal como indica o biólogo inglês Rupert Sheldrake ao esmiuçar o funcionamento da memória. Entretanto, é mister ter em conta como esses locais eram “desvelados” pelos aventureiros (tanto no caso das Mouras Encantadas, como no caso das Botijas). A arqueóloga Lara Alves (2010) e a historiadora Beatriz Rey (2010) têm realizado uma pesquisa acerca dos importantes contributos que a tradição oral pode trazer para compreensão da biografia dos objectos¹⁸⁵. Afinal, quando se estuda os vestígios metálicos, recorre-se sempre a especificações do ramo da físico-química,

¹⁸⁵ Em resumo, o artigo das autoras, que pretende-se ensaístico, deseja realçar a importância de metodologias diversas para localização e estudo de espaços arqueológicos específicos: “coloca-se a hipótese de que, no Passado, os espaços sacralizados pelos depósitos (ocultos) poder-se-iam ter mantido na memória das comunidades locais através da tradição oral, independentemente de ter existido, ou não, um reforço na sinalização daqueles lugares através da aposição de elementos ou marcas mais ou menos visíveis ou mais ou menos percíveis” (Idem: 47).

esquecendo-se a importância de percorrer aspectos negligenciados da tradição oral. Para ela:

“é inevitável reflectir sobre as formas através das quais estes lugares eram assinalados na topologia simbólica das comunidades que os criaram e eventualmente re-utilizaram (...) Ainda hoje, é através da tradição oral das sociedades rurais contemporâneas que temos acesso a referências mitológicas, cosmogónicas e/ou topológicas sobre certos “lugares”, inalterados ou não, mas igualmente simbólicos, que pontuam a paisagem” (Idem: 45).

Foi percorrendo lendas desse género, como das Mouras Encantadas, que ela desvelou locais importantes onde foi possível encontrar vestígios do passado (Idem: 46). Porém, há uma diferença crucial na utilização da memória nas narrativas sobre Mouras, e nas narrativas sobre botijas. Nessas últimas, a mensagem é enviada para um único indivíduo que precisa guardar o segredo a todo custo. De facto, se ele revelar o que disse a alma, correrá risco de vida¹⁸⁶. Ainda assim, não é possível descartar o papel de uma memória colectiva que, mais uma vez, percorra pelo âmbito de uma *gnosis*. Tal como nas histórias de corpos fechados, não é possível retirar desse “mundo mítico” aspectos iniciáticos e, acima de tudo, fardos individuais que devem ser sustentados. Ora, ambas as narrativas apresentam-se imersas nessa angústia insuperável que arrebenta em sacrifício e abnegação. Mais uma vez, as narrativas aqui estudadas fazem-nos ver um “conhecimento” do oculto que navega à contra corrente. Não é à toa que Dona Maria nos tenha informado sobre os boatos acerca da circulação do livro de São Cipriano na região. De facto, é interessante observar a quantidade de “crenças” do Agreste que estão igualmente presentes no livro de São Cipriano. Desde pequenos hábitos, como não deixar objectos pessoais em posições específicas, a indicações sobre como localizar tesouros e desenterrá-los. Inclusive, a própria oração de invisibilidade, utilizada por João Calafete, pode ser encontrada:

“Mate um gato preto, enterre-o no seu quintal, colocando uma fava em cada Olho, outra debaixo da cauda e outra em cada ouvido. Depois de tudo isto feito, deve-se cobri-lo de terra e vá regá-lo todas as noites, ao soar da meia-noite, com um pouco de água, até que as favas, que devem ter rebentado, estejam maduras, e quando estiverem nesse ponto, corte-as pelo pé. Depois de cortadas, leve-as para casa e coloque uma de cada vez na boca. Quando perceber que estás invisível é porque a fava que acabas de pôr na boca, tem o

¹⁸⁶ No caso das Mouras Encantadas também encontramos a utilização do segredo, porém, num outro âmbito. Neste caso específico, por vezes é necessário conhecer palavras encantatórias que “libertem” a princesa moura encantada. Nas Botijas, o segredo incide sobre todos os momentos da narrativa, desde a descoberta da mesma ao acto de desenterrá-la e ir para longe da comunidade. De facto, tudo isto parece sustentar a hipótese de que o aventureiro “purifica” a comunidade levando a nefasta riqueza para muito longe.

poder de deixá-lo invisível e ela deve estar sempre consigo e toda a vez que quiser entrar num lugar sem ser percebido é só colocá-la na boca” (Cipriano, S/D).

Com efeito, não é possível afirmar que as palavras encantatórias sejam as mesmas. Porém e, tal como nos indicou Dona Maria, é evidente a influência e a circulação desta obra no Agreste e Sertão brasileiros¹⁸⁷. Tudo isto nos sugere uma atmosfera de um “conhecimento iniciático” a perpassar os dois tipos de narrativa.

Ora, é importante sublinhar alguns aspectos que ornamentam essa engrenagem subjacente ao segredo. Percebemos que um segredo do género das Botijas, tesouros que podem resolver abruptamente a condição financeira alheia, transforma-se numa perturbação social geral. Esconder ouro num quadro social caótico, numa comunidade repleta de “linguardos”, como bem identificou Freyre, não era tarefa a passar despercebida. Certamente, essas histórias começaram a se proliferar mais especificamente com a chegada dos holandeses em solo brasileiro; afinal e, por diversas vezes, o ouro é entregue por espíritos “holandeses” – vide a história exemplar de Enoque. É curioso pensar os meandros que impulsionaram a emergência dessas aparições holandesas, ou, se quiséssemos ser mais precisos: que género de contexto socioeconómico pôde fomentar essa tensa ambiência de segredo e “expição” em que os mesmos aparecem como importante símbolo – aqui, nos referimos aos “desfechos” históricos que acabaram por fomentar certos ressentimentos. Ora, os holandeses foram expulsos concomitante a uma espécie de “arrependimento” geral, justamente pelas melhorias empregadas pelos mesmos em território pernambucano. Dessa forma, embora não fossem “desejados” pelas classes abastadas, eram necessários. Essa parecia ser a impressão fomentada pelas elites da época, tais como os senhores de engenho que possuíam imensa dívida proveniente de empréstimos que pediam aos flamengos. Além deste “constrangedor” pormenor, era inegável a diferença entre a infra-estrutura urbana implantada pelos mesmos e àquela presente anteriormente. Com, efeito, essa melindrosa dicotomia impulsionava verdadeiro ambiente de desejo e desconfiança. Ainda hoje, orgulham-se os cidadãos de Recife da escassa arquitectura holandesa deixada nesta cidade – principalmente as pontes e o trecho antigo desta capital; ademais, é possível

¹⁸⁷ “Sea como sea, los ejemplos dados bastan para demostrar que la lista de tesoros reproducida en los *Ciprianillos* no es, como se podría pensar a primera vista, una creación arbitraria de la imaginación editorial. Los primeros redactores de los *Ciprianillos* “blancos” no se inventaron la idea del elenco de tesoros, sino que la tomaron prestada de una tradición muy antigua y muy enraizada en la tradición popular” (Missler, 2007:6).

ver diversas referências ao Visconde Maurício de Nassau espalhadas por todo lado – que carrega o nome de uma imensa instituição privada de ensino da cidade. Entretanto e, como falamos, na época de sua ocupação, a concepção acerca dos mesmos foi bem diferente. O historiador Silvino Gonsalves de Mello (1947, 1981) dedicou grande parte de seus estudos para demonstrar a influência, melindres e tensões desta ocupação. Com efeito, os holandeses representavam o exercício desmedido da riqueza e, até certo ponto da “luxúria”, à medida que passeavam na região a ostentar uma riqueza a causar imenso contraste com a situação socioeconômica da maior parte da população. Ainda hoje, na cidade do Recife, permanece a ideia de que os mesmos teriam continuado a edificar uma sumptuosa cidade se houvessem permanecido no local¹⁸⁸. Ora, se percebemos que actualmente o imaginário popular ainda é povoado dessas impressões, torna-se fácil perceber o impacto que os mesmos proporcionavam. Na verdade, nosso objectivo não é afirmar que essas histórias se originaram dos desentendimentos dessa ocupação, afinal, há histórias sobre botijas em outras regiões. Porém, a curiosa eclosão dessas aparições parecem fomentadas pelo resgate de um género de atmosfera, pingida dos dilemas sociais já explicitados, que, no período de ocupação holandesa, tornaram-se gritantes e emblemáticas.

2.1. Botijas: O Sacrifício de Libertar As Almas

Como especificado anteriormente, o herói precisa libertar a alma de seus nefastos e pecaminosos vínculos materiais, só assim a mesma estará livre para efectuar sua viagem ao reino dos Céus. Como recompensa, ficará com as posses do seu antigo dono. Entretanto, não poderá utilizá-la da mesma forma; pois assim, recairá no próprio erro. Além disso, toda botija esconde um paradoxo: Uma botija indicada pela alma de um avarento será uma botija amaldiçoada. Uma botija indicada pela alma de um bom sujeito será composta de poucas migalhas de ouro – assim ocorreu com Zé Bondade, que recebera o ouro de alma pouco avarenta; portanto, embora tenha ficado com o tesouro, a quantia obtida pelo mesmo era irrisória, neste caso, as cédulas já não valiam

¹⁸⁸ Na população local encontramos um certo saudosismo em relação ao período de ocupação holandesa. Com efeito, embora tenham passado menos de 30 anos em Recife, criou-se uma espécie de “mito da ocupação holandesa”.

de mais nada. Dessa forma, ele apenas serve como instrumento para realizar a necessária purificação da avareza. No máximo, o que quase sempre costuma acontecer, como no caso da botija desenterrada por Sebastião, é o sujeito continuar a exercer o mesmo papel interminavelmente – arranca-se uma botija e vai-se atrás de uma outra. Ainda que ele não o faça, pela mesma estar marcada com o sinal da morte, terá que pedir ajuda a terceiros. Com efeito, isto ocorreu não apenas com Enoque como com os demais interlocutores, aos quais a “botija” nunca saiam de suas cabeças. Assim, não se é caçador de botijas somente nos momentos rituais de desenterrar as mesmas. Tal como os encantados, eles carregam o fardo do sacrifício, neste caso, a necessidade de purificar a sociedade de um quadro em que o próprio esforço e a honestidade não garante a sobrevivência. Atravessados pela ditadura do *homem cordial* descrita por Sérgio Buarque, não há alternativa para os homens de bem. Através da honestidade jamais conhecerão o conforto, a segurança, jamais experimentarão a tranquilidade daqueles que repousam sobre a segurança dos laços de amizade e nascença.

Entretanto, o sacrifício desses heróis se desvela por excelência nos momentos em que os mesmos mergulham numa condição em que são heróis e ladrões na mesma proporção. Libertam as almas à medida que tomam posse do que não lhes pertence. Além disso, são transgressores por não aceitarem o próprio fardo de suas condições¹⁸⁹. Certamente, esta situação irrompe uma expiação colectiva de uma série de dilemas sociais acerca da forma como o universal princípio de reciprocidade¹⁹⁰ é resignificado numa região em que as fronteiras entre a honestidade e sobrevivência precisam ser “borradas”. Sendo assim, o herói é a ordem e a pureza (quando extingue a avareza) e, ao mesmo tempo, é o sujeito a ser imolado (quando é tentado a enriquecer sem o devido esforço e sem o “consentimento” da *ditadura do homem cordial*). Vive uma promíscua relação entre a ordem e a desordem, a pureza e a impureza e, por conseguinte, resignifica os substratos da *gnosis* local. Imortaliza-se num evento a ser discutido no entremeio da séria atmosfera do segredo, transforma-se em “modelo exemplar” a ser posto em pauta pelas

¹⁸⁹ O paradoxo acima explicitado¹⁸⁹, para além do esquema do sacrifício acima apresentado, seja em nome dos substratos de uma *gnosis* popular seja em nome da necessidade de discutir certos dilemas sociais, faz irromper a experiência da nulidade à medida que os objectivos anulam-se a suscitar um eterno recomeço. O herói transgredir a norma à medida que à reforça ou à reformula para, mais uma vez, continuar a transgredi-la. Ou seja, a recompensa não é se não a própria busca. Eis a eclosão do *Homo quaerens* e o seu respectivo exercício.

¹⁹⁰ A reciprocidade como troca, elemento por excelência da agregação de grupos (Mauss, 2001; Lévi-Strauss, 2004; Godelier, 2001; Godbout, 1999).

rezadeiras, como Dona Maria; pelos sábios e “entendidos”, como Seu Silvino; pelos contadores e apreciadores de histórias, como Abraão; e, acima de tudo, pelas próximas gerações provenientes deste precioso elenco.

Encontramos neste caso todos os elementos explicitados anteriormente e que constituem os dilemas dos heróis de um determinado mundo mítico. Com efeito, o sujeito precisa guardar um segredo, afinal, em raros momentos pode dividir a jornada em busca do tesouro escondido – a narrativa é, de facto, sua única companhia. E isto ocorre porque e, acima de tudo, encontrar-se numa situação de transgressão. Entretanto, mesmo reconhecendo as intempéries deste porvir, sente-se na obrigação de fazer “algo” – neste caso, a obrigação de libertar a alma. Porém, quando o faz, precisa livrar-se da maldição do ouro escondido e, ainda por cima, é tentado pelo mesmo – pois uma botija pode retirar-lhe de uma condição financeira delicada. Para além deste tenso panorama, permanece o alerta constante de que é impraticável burlar as engrenagens capitalistas daquela sociedade. Neste momento e, como explicitado anteriormente, vislumbramos a narrativa mítica a dialogar directamente com os graus de incomplacência do real – só para utilizar um termo caro à Clément Rosset.

Assim e, mais uma vez, a busca se torna interminável, pois o caçador se depara com um conjunto tenso de dilemas que funcionam como um sistema sempre a impulsionar-lhe a encontrar “brechas” para dialogar com intransigências, fatalidades e possibilidades. Certamente, muito dessas impressões surgiram de minha própria experiência a lembrar-me o que essas narrativas significavam para minha família. Lembro-me de ouvir meu pai a narrar estes episódios com excessiva fascinação, como se tratasse de um “momento de ruptura” ou, de ligeira esperança. Ao mesmo tempo, tratava-se de histórias repletas de infortúnios e assombrações. Ao contrário do que costumei ouvir em alguns momentos da tradição antropológica, essas narrativas não pareciam se esquivar ao real no intuito de mergulhar num terreno de uma suposta fábula inoperante. Tratava-se de ricas e subtis discussões acerca de problemas bastante reais.

Antes do mais e, tal como buscamos delinear em nossa metodologia, muito de minhas impressões acerca dessas histórias também dizem respeito a aspectos pessoais que devo apresentar. Portanto, ainda que eu tente me distanciar do marco fundante dessas impressões, devo explicitá-las no texto para que o leitor possa realizar um devido e enriquecedor contraponto. Ora, quando meu avô abandonou a família, meu pai e meu tio

abriram os ouvidos a tentar captar os segredos locais em busca de informações acerca de botijas. Dessa forma, o esquema de sacrifício inerente a essas histórias acabavam por responder às angústias provenientes desse “real” tão caro à Clément Rosset e Marcel Conche – um real desordenado, tal como observava Demócrito, composto fundamentalmente em eventos em que não podemos obter explicações “moralmente” justas e, tampouco, lógicas. Camus acreditava que tudo isto funcionava sob a sombra de um “silêncio irracional” típico da natureza. Entretanto e, para além dos célebres exemplos, podemos lembrar de uma passagem de Hesíodo que nos apresenta perfeita metáfora para o entendimento desta atmosfera de indignação. Na epopeia O Trabalho e os Dias, o poeta aponta com precisão a problemática de um “silêncio” muito caro aos homens. Não resta apenas suportar o fardo das fatalidades e das catástrofes como também vislumbrá-las eternamente sem as devidas justificativas de suas existências. Portanto, a “crueldade” de Zeus incide num pormenor que faz toda diferença: retirar a voz da miséria.

“But the rest, countless plagues, wander amongst men; for earth is full of evils and the sea is full. Of themselves diseases come upon men continually by day and by night, bringing mischief to mortals silently; for wise Zeus took away speech from them. So is there no way to escape the will of Zeus”

E, ao contrário do que acreditava Godelier (Godelier, 2001:265), que por sua vez observa o “sagrado” como elemento a explicar as coisas lá onde homem nada pode fazer nem falar, a utilização do mesmo não incide na assumpção da impossibilidade de uma prática efectiva. Ou seja, a discursividade inerente ao sacrifício dos heróis que “caçam” as botijas suscitam operacionalizações quotidianas à medida que resignificam, através da memória, os padrões subtilmente adormecidos da *gnosis* popular. Da mesma forma, no exemplo de Hesíodo citado acima, não se trata de uma passiva resignificação, outrossim, a constatação do inevitável e, ao mesmo tempo, a procura de brechas para o devido enfrentamento. Contudo, estes embates nem sempre ocorrem de forma directa – ainda que, nas histórias de corpo-fechados, ocorram episódios carregados de imensa concretude. Porém, a materialização destes eventos se anulam à medida que os desfechos nunca são favoráveis para os heróis que dele participam. Portanto, convém explicitar como tais histórias objectivam saídas – daí a importância de retomar o trabalho de De Certeau.

Afinal, a questão fulcral é o paradoxo acima apontado, o qual explicita a impossibilidade de escapar do seio da miséria em que se vive. Paradoxo que arremessa a existência para dentro da claustrofóbica realidade descrita por Hesíodo e que, ao mesmo tempo, obriga o herói ao sacrifício – isto porque, a caça à botija, revela-se sempre um empreendimento frustrado para aquele que a busca. Por outro lado, à medida que esses episódios “ocorrem” a memória colectiva é reactualizada. Neste caso, a reactualização ocorre quando a comunidade reflecte: por que uns, na ânsia de não sentirem nossas dores e, à guisa de atender certos caprichos, terminam por morrer com dinheiro enterrado enquanto outros passam a vida a esmolar a própria sobrevivência? Da mesma forma: Por que àqueles que vivem honestamente são perseguidos e açoitados enquanto pessoas inglórias são exaltadas? Ora, qual seria, enfim, a medida da justiça?

Como citado anteriormente no pensamento de Certeau (1994), essas narrativas também promovem uma tática de embate a medida que operam formas outras de reflectir acerca dos problemas que cercam aqueles grupos. Tal como no caso específico das orações, essas narrativas não oferecem apenas o exercício de reforçar a ordem. A partir do *procedimento de inversão*, indicado por Balandier, as narrativas suscitam alterações da própria *gnosis* local e, por conseguinte, nos processos cognitivos colectivos. No caso das botijas, o caçador se aproveita de uma falha consensual no princípio de reciprocidade: *a avareza*. Porém, demonstra que ainda sendo puro de coração, mesmo ele, não pode libertar-se da dinâmica social implantada. Em suma, desperta para reflexão de uma impostura social que atravessa a construção histórica e social daqueles grupos. Com efeito, a violência que irrompeu nos dias de hoje, também é filha das reflexões sociais acerca da injustiça e da arbitrariedade das instituições implantadas há muito tempo. Não é a toa que, em tempos hodiernos, aos exercícios de violência tenham eclodido de forma tão forte em toda região Nordeste, desvelando uma revolta ancestral que, ao contrário do que muitos possam pensar, vinha sendo discutida ao longo dos muitos anos a partir desse continuo narrar de episódios semelhantes. Como bem disse de Certeau, essas diversas maneiras de narrar exprimem maneiras de resistir¹⁹¹ aos entraves de um mundo nem sempre fácil de se viver.

¹⁹¹ Michel de Certeau (2002:154), influenciado pelo pensamento de Wittgenstein – no qual a dicotomia mente e corpo é uma falsa construção lógica -, acredita na importância de não separar o falar (neste caso o narrar mítico) e o fazer (as resistências as qual ele proporciona). Assim, identificar essas narrativas é identificar os gestos, os embates, os enfrentamentos.

Porém, em que medida ocorre esta sutura entre as coisas do “além” e os nossos problemas terrenos? Como esses mitos conseguem realizar essa íntima aproximação? Caso não possamos explicar isto para além do *procedimento de inversão* indicado por Balandier, recairíamos no erro de Lévi-Strauss, para quem os mitos só resolvem as contradições a nível inconsciente. Bem, para o entendimento dessa última questão, cabe buscar os fundamentos que estruturam, para De Certeau, o que ele chama de *maneiras de fazer*.

Afinal e, durante séculos, caímos na ideia de que o acto discursivo não se trata de um acto objectivo. Certamente e, como atesta Wittgenstein, o qual De Certeau tinha como referência maior, a cisão entre mente e corpo, instituída por Descartes, obliterou a importância do discurso enquanto acto. Porém, isto não significa que a assumpção desse distanciamento tenha provocado uma “ruptura” real, ou seja, isto não significa que os discursos tornaram-se estéreis num determinado momento da história! Ora, como citamos anteriormente, Latour acredita que a criação desse género de dicotomia, tal como a cisão entre sujeito e objecto, eram divisões ilusórias que viviam a “vazar” faíscas bem visíveis de suas impossibilidades. Para demonstrar tal problemática, Latour relembra um tenso episódio ocorrido na Inglaterra durante a tentativa de Thomas Hobbes de legitimar sua doutrina. Bem, para atestar a impressibilidade do contracto social e, por conseguinte, garantir a soberania da república, Hobbes questiona os fundamentos de todas as suposições que pareçam ter carácter supersticioso e dogmático. Portanto, distancia-se sobremaneira de tudo que pareça “místico” – inclusive, afasta-se completamente da influência platónica para edificar sua teoria política. Fia-se cegamente numa suposta “lógica” inerente à natureza humana e descarta quaisquer pretensões a um conhecimento de cunho misterioso:

“Todos os seus resultados científicos são obtidos não através da opinião, da observação ou da revelação, mas sim através de uma demonstração matemática, o único método de argumentação capaz de obrigar todos a concordar; e esta demonstração, ele chega até ela não através de cálculos transcendentais, como o rei de Platão, predecessor do computador. Mesmo o famoso contrato social é apenas o resultado de um cálculo ao qual todos os cidadãos aterrorizados que buscam libertar-se do estado natural chegam juntos subitamente. Este é o construtivismo generalizado de Hobbes para pacificar as guerras civis: nenhuma transcendência, qualquer que seja ela, nem recurso a Deus, nem a uma matéria ativa, nem a um poder de direito divino, nem mesmo às ideias matemáticas” (2000b: Latour: 25).

Hobbes apegar-se sobremaneira ao conhecimento como único legítimo, ou seja, mesmo o “poder” só pode ser justificado racionalmente. Entretanto, neste mesmo momento, o cientista Robert Boyle está a realizar experimentos distantes da capacidade de alcance do “Leviatã” de Hobbes. Ou seja, através de uma organização chamada Royal Society, Boyle está a experimentar o funcionamento de uma “bomba de ar” que permitirá comprovar se existe ou não o vácuo. Com efeito, o sucesso do experimento empreendido por Boyle fascina a plateia de espectadores. Bem, mais do que espectadores, trata-se de “testemunhas”. Portanto, as certezas lógicas de Hobbes são ameaçadas à medida que o vácuo é vislumbrado em detrimento do éter! De facto, se existe o vácuo, existe o “nada” e, se existe o nada, existe o mistério. Ora, o que Latour pretende ao apresentar essa peleja é demonstrar quão ingénuo é a suposição de que algum momento os “objectos” eram coisas inertes a serem modelados como bem entendessem pelos sujeitos. Mais que isto, demonstrar que a suposta “cisão” promovida por Descartes (1999)¹⁹² jamais existiu. Certamente, o cogito cartesiano suscitou a ideia de que a mente, “desligada” da extensa, apresentava-se como figura à parte. Portanto, o discurso, proveniente da “mente”, transformava-se em “natureza morta” sem o auxílio do corpo. Com efeito, não podemos esquecer que Espinosa (1992)¹⁹³, com muita perspicácia, tentou resolver este problema a partir de um pressuposto “panteísta” o qual Deus é a própria substância e, por isso mesmo, corpo e mente relacionam-se mediante este princípio¹⁹⁴. Porém e, mesmo no auge do iluminismo, essas dicotomias viviam sufocadas por indícios gritantes que levavam-nos a pensar o contrário. Para Wittgenstein e, por conseguinte, De Certeau, as questões relativas aos discursos e as práticas desvelam-se da mesma maneira. Lembremos que o primeiro aforismo do *Tractatus Lógico-Philosóficus* afirma justamente a impossibilidade de uma separação: “o mundo é tudo que é o caso” (2001:135). E em seguida: “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (idem). Se o mundo é a totalidade dos “factos” e, sabendo que os factos são reinterpretados às custas de todo um contexto sociocultural, vislumbramos o

¹⁹² Aqui, nos referimos a tradução de *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, publicado originalmente em 1663.

¹⁹³ Aqui, nos referimos a tradução de *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, publicado originalmente em 1667.

¹⁹⁴ Para Descartes, a mente e o corpo só poderiam interagir através de uma força maior, neste caso, a própria figura de Deus que operava como intercessor. Espinosa, ao pensar Deus enquanto substância, acaba por solucionar o problema nos seguintes termos: mente e corpo estariam interligadas por carregarem os fundamentos dos mesmos componentes.

ponto específico onde De Certeau deseja chegar. Um olhar apressado poderia afirmar que os eventos apresentados em nossa pesquisa de campo não levem a mudanças “imediatas” no contexto socioeconómico de Panelas. Além disso, poderíamos pensar que os episódios são sempre empreitadas frustradas e deveras mal sucedidas. Mas, para De Certeau, as acções não correspondem necessariamente a actos constituídos de uma visibilidade escandalosa, afinal: “a história narrada cria um espaço de ficção. Ela se afasta do “real” – ou melhor, ela aparenta subtrair-se à conjuntura: ‘era uma vez...’ Deste modo, precisamente, mais que descrever um “golpe”, ela o “faz”, De Certeau prossegue sua argumentação dizendo que: “Existe com certeza um conteúdo do relato, mas pertence, ele também, à arte de fazer um golpe: ele é desvio por um passado (‘no outro dia’, ‘outro’) ou por uma citação (uma ‘sentença’ um ‘dito’, um ‘provérbio’) (2002:154).

Assim, retomando De Certeau, é importante perceber de que forma esse universo mítico actua de forma prática. Ora, embora o sacrifício dos desbravadores de botija e dos homens de corpo-fechado pareça em vão, o sujeito acaba “imortalizado” num evento a ser discutido no entremeio da séria atmosfera do segredo. Transforma-se em “modelo exemplar” a ser posto em pauta pelas rezadeiras, como Dona Maria; pelos sábios e “entendidos”, como Seu Silvino; pelos contadores e apreciadores de histórias, como Abraão; e, acima de tudo, pelas próximas gerações provenientes deste precioso elenco retirado de nossas notas de campo. Os eventos ocorridos acabam por operar, através da *gnosis*, transformações cognitivas das mais diversas. Com efeito, esta avalanche interminável de reactualizações também suscita rupturas e reactualizações de uma amplitude maior. Dessa forma, para perceber o sacrifício inerente ao acto de libertar as almas, faz-se necessário ter em mente que o discurso é, também, uma prática objectiva – ou, como dizia De Certeau, uma *maneira de fazer*.

3. A Indignação Com a Fortuna

Ainda que seja nossa intenção delinear os jogos de alterações e permanências inerentes aos mecanismos da tradição, urge apontar como certos dilemas atemporais e universais sustentam as histórias aqui analisadas.

Por exemplo, em ambas as narrativas analisadas, nos deparamos com indignação humana perante a não-aceitação de sua “fortuna”. Neste caso, estamos a utilizar a palavra na acepção que os estóicos usavam; *fortuna* enquanto destino, fatalidade e, ou, acaso. Acima de tudo, a angústia proveniente desse quadro, e, ao mesmo tempo, às incursões para alterá-lo, podem ser encontradas de forma emblemática em *Plutus*, uma peça de Aristófanes que data de 338 a.C¹⁹⁵. Ao esmiuçar essa história, poderemos construir paralelos directos com a própria discussão conceptual acerca do mito levada a cabo por Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva. Assim, descartando o interesse em mergulhar num jogo de resiginações arquetípicas, tal como fez Gilbert Durand, apresentamos esta peça para centrar nos dilemas práticos suscitados pela obra de Aristófanes e que, ao mesmo tempo, são inerentes às narrativas aqui estudadas.

Ora, na peça, Chremylus, um humilde agricultor, se dirige até o templo de Apolo no intuito de consultar o oráculo. Chremylus deseja saber se o seu filho deve seguir a honestidade do pai, e, arriscar-se a permanecer num legítimo estado de miséria, ou, ao contrário, se deve modificar seu carácter e se tornar desonesto a fim de lograr êxito nas empreitadas da vida. O oráculo, como de costume, lançou um nobre enigma para Chremylus. Disse-lhe apenas que este deveria seguir a primeira pessoa que encontrasse ao se retirar do templo. Por ironia da *fortuna*, o agricultor acaba por se deparar com um pobre velho cego que, mais tarde descobrirá como sendo o próprio Pluto, Deus da fortuna. Com efeito, Chremylus pede a ajuda de Cario, seu escravo e fiel e companheiro, para persuadir o velho a entrar nos aposentos do seu amo, e, finalmente desvelar o enigma do oráculo. A princípio, Plutus teme dizer quem de facto ele é, afinal, contempla Chremylus e Cario a alardear injúrias acerca da injustiça mundana. Plutus, reconhecendo-se responsável por tal situação, entra num certo pavor. Porém, não vê saída além de contar a verdade.

Plutus, como as demais obras de Aristófanes, carrega a marca do escárnio que lhe é característica. Entretanto, é impossível não vislumbrar as evidências de uma excessiva maturidade nesta que é a última peça escrita pelo autor. Isto porque, a justificativa pela cegueira de Plutus e, ao mesmo tempo, o confronto com os personagens reais que por ela sofrem, é de uma imensa intensidade. Na verdade, Plutus está cego por desobedecer a Zeus, pois o mesmo pretendia conceder a fortuna apenas para os homens justos. Plutus

¹⁹⁵ Utilizamos a tradução inglesa feita por B. B. Rogers.

acusa Zeus por invejar os homens justos; e Zeus, acusa Plutus de não perceber a complexidade da engrenagem mundana. Tudo isto ficará muito claro quando, na peça, a deusa da pobreza surge a justificar a importância dessa “aparente” injustiça:

“Now that`s a question I am quite prepared to argue out at once; and if I prove that I`m the source of every good to men, and that by me ye live – but if I fail, then do thereafter whatsoe`er ye list. (...) O men on the least provocation prepared to be crazy and out of your mind. Men bearded and old, yet companions enrolled in the Order of zanies and fools, o what is the gain that the world would obtain were it governed by you and your rules? Why, if Wealth should allot himself equally out (assume that His sight you restore). Then none would to science His talents devote or practice a craft any more. Yet if science and art from the world should depart, pray whom would ye get for the future. To build you a ship, or your leather to snip, or to make you a Wheel or a suture? Do ye think that a man will be likely to tan, or a smithy or laundry to keep, or to break up the soil with His plowshare, and toil the fruits of Demeter to reap, if regardless of these he can dwell at His ease, a life without labor enjoying? (idem: 480-481).

Pouco interessado nas justificativas da pobreza e, conseqüentemente, do próprio Zeus, Chremylus deseja reverter a cegueira de Plutus para que a riqueza possa cair nas mãos dos homens justos. Chremylus, assim como Plutus, carregam os germes heróicos da transgressão a partir da desobediência. Daí a imensa raiva da deusa da pobreza: *“I`ll make you die a miserable death. For ye have dared a deed intolerable. Which no one else há s ever dared to do, or god or man! Now therefore ye must die”* (idem:478). Além disso, mesmo reconhecendo um “destino” nebuloso, sabem que precisam continuar, desvelando o *Homo quaerens* e, conseqüentemente, uma promíscua relação com o devir que perpassa de forma emblemática o mundo mítico.

Ademais e, de forma bastante sagaz, Aristófanes espalha esse género de dilemas por todo lado, inclusive, na relação entre o senhor e escravo, uma vez que Cairo é, ao mesmo tempo, o servo mais desonesto e fiel de Plutus: *“I`ll tell you, for of all my servants you I count the truest and most constant – thief”* (1962:465). A leveza com que Aristófanes constrói o palco desses dilemas é não apenas uma imensa surpresa como, acima de tudo, esclarece-nos uma série de problemas apontados nessa pesquisa. Primeiro, a tensa relação acerca da permanência e da ruptura. Segundo, o jogo de sacrifícios em que sofre o herói – no caso, a própria cegueira de Plutus como punição a sua transgressão e, a própria transgressão inerente ao acto de Chremylus, por tentar reverter a cegueira de Plutus. Terceiro, a necessidade de “afrouxar” e, ou, “abrandar”, a rigidez dos policiamentos sociais – a qual fica expressa na amizade de Chremylus com seu escravo mais desonesto. Os homens de corpos-fechados, oferecem o sacrifício

necessário para que a população de Panelas possa repensar limites e, ironicamente, a honestidade e a honra por detrás de certas práticas aparentemente condenáveis. Da mesma forma, expõem um espírito aristocrático à medida que suas preocupações incidem mais em questões de honra que em buscas materiais. Certamente, o mesmo serve para os caçadores de botija, os quais têm suas jornadas sempre ameaçadas pelos deslizes do coração. Na verdade, essas últimas apresentam-se acima de tudo como “provações”¹⁹⁶. Além disso e, tal como Aristófanes tão bem apresentou em *Plutus*, a ânsia desenfreada por ordem, desejada pelo próprio *Plutus*, não pode ser sustentada sem a presença da pobreza, no caso, a própria desordem. Ao mesmo tempo e, mesmo reconhecendo

¹⁹⁶ É irônico que, certas falas dessa peça de Aristófanes parecem retiradas das próprias experiências vividas em campo: *“I like not this; there`s something wrong behind. Some evil venture. To become, offhand. So overwealthy, and to fear such risks. Smacks of a man who has done some rotten thing. (...) If you`ve stolen aught, or gold or silvr, from the God out there, and now perchance repent you of your sin”* (1964:475).

CAPÍTULO VII – A FORÇA DO MITO E AS JORNADAS DA INTIMIDADE

1. Substratos Míticos e as Possibilidades de Resignificações Contemporâneas

*“Por fim à realidade,
Prima e tão violenta
Que ao tentar apreendê-la
Toda imagem rebenta”*

(João Cabral de Melo Neto)

Era com tão imenso apreço que Lévi-Strauss tacteava os mitos, que poderíamos vislumbrá-lo como cuidadoso colecionador que finalmente encontrou a peça que lhe faltava para apresentá-la ao grande público. Talvez, esta forma singular de manejar esta temática tenha sido a maior contribuição do mesmo para a compreensão dos mitos. Isto porque, como bem confessou num dos artigos mais sucintos sobre o tema, o estudo dos mesmos nos conduz necessariamente a constatações contraditórias¹⁹⁷. Assim, a guisa das mais caras influências da psicanálise de Freud e Jung, assim como aos trabalhos da linguística de Saussure, Lévi-Strauss chega a conclusão de que os mitos servem para resolver, no plano inconsciente, contradições sociais irresolúveis no plano real¹⁹⁸. Em Lévi-Strauss, ao imergir numa lógica outra, para além das lógicas formais, o mito explode a socorrer nossos choques confusos e incoerentes provenientes das dicotomias que atravessam o “pensamento selvagem” – este pensamento que, sob a promíscua relação entre os opostos, insiste em tudo ordenar. Nos mitos aqui estudados, dois conjuntos específicos de narrativas, certamente os dois grupos temáticos mais recorrentes de Panelas, observamos este enfoque de Lévi-Strauss, ou seja, há de facto

¹⁹⁷ “Reconheçamos, antes, que o estudo dos mitos nos conduz a constatações contraditórias” (LEVI-STRAUSS, 2003:239).

¹⁹⁸ “Se é verdade que o objeto do mito é fornecer um modelo lógico uma contradição (tarefa irrealizável, quando a contradição é real)” (LEVI-STRAUSS, 2003: 264).

contradições sociais irresolúveis que, de uma maneira ou de outra – indirecta ou directamente – são ilustradas pelos inúmeros episódios colhidos. Mas também, para além disto, as contradições dizem respeito a entraves para a vida, entraves para namorar o Nada que amamos e odiamos – esta estrutura do *Homo quaerens*, estrutura apaixonada pela negatividade, que se lança contra os impedimentos a clamar por mais vida.

Assim, as botijas dialogam com o problema da necessária reserva, em tempos de tamanha escassez e, ao mesmo tempo, a necessidade de manter activa a reciprocidade – dádiva e usura a digladiarem-se intimamente no seio de uma sociedade que enfrenta inúmeros problemas económicos e sociais. Da mesma forma, as narrativas de corpo-fechado dizem respeito a uma cooperação popular inevitável que vai de encontro aos interesses do Estado; portanto, nos dois casos **as fronteiras entre o lícito e ilícito devem ser borradas para que a vida seja possível, eis um substrato que permeia o imaginário brasileiro ainda em tempos hodierno**. Diante do inevitável, deseja-se e odeia-se o devir na mesma intensidade. Ambas as narrativas aliam o bem e o mal num mesmo movimento. Porém e, o mais importante, é que cada uma destas histórias aponta quadros bastante elucidativos da cultura e sociedade brasileiras. Ao mesmo tempo, tornam-se recipientes seguros por onde circulam e se exercitam a *sabedoria*¹⁹⁹ e sapiência popular – os discursos relativos as possíveis soluções que encontram para enfrentar uma realidade nem sempre fácil de dialogar. Entretanto, isto não significa negação da mesma, mas talvez, um mergulho profundo para além das penumbras que causam pavor nas ligeiras impressões sobre a mesma. Os homens de Panelas, imerso numa atmosfera de contradições irresolúveis, anseiam por vida independente das consequências; porém, para fazê-lo, precisam de força.

Em Nietzsche (2002), embeber-se da metafísica cristã é extirpar quaisquer vestígios de energia vital – é concentrar-se numa vida limitada, sufocada pelos condicionamentos da culpa e do arrependimento. Porém, há dois problemas aqui: primeiro, a interpretação de Cristo feita por Nietzsche oblitera aspectos históricos importantes, como a proliferação do cristianismo gnóstico e as supostas “heresias” apontadas tão bem por Raol Vaneigem (1999). Segundo, tal como apontava Luigi Pareyson (1998), é difícil pensar a

¹⁹⁹ Sempre que falarmos de sabedoria tal como indicado por nossos interlocutores de Panelas e, mais precisamente, pela rezadeira Dona Maria, utilizaremos a palavra em itálico. Aqui, entenderemos a palavra no sentido de uma gnosis popular; mas também, no sentido de um conhecimento secreto.

experiência religiosa centrando-se unicamente no discurso filosófico – a experiência religiosa é bem mais intensa que isto. Nos casos aqui pesquisados, a metafísica surge como *trickster* a confundir a moral – e o mais irônico, utilizando como pano de fundo o palco do discurso cristão. A metafísica cristã, atravessada pelo filtro da *sabedoria* local, transmuta-se numa matriz de possibilidades que delineiam caminhos por onde a busca possa perpetuar-se. Longe de estimular a culpa, mais longe ainda de causar constrangimentos, as narrativas suscitam a reflexão das próprias condições a medida que forçam o embate e provocam catarses.

Ambas as narrativas inserem-se no esquema delineado por nós para compreensão dos mitos: Trata-se de jornadas que culminam em gestos inevitáveis de transgressão social e, conseqüentemente, arremessam o sujeito para solidão e para “recriação” do sistema a partir da intrínseca associação entre ordem e desordem. São impulsionadas pela necessidade de dizer “sim” a vida – independente da conjunção de intempéries que ameaçam o fluxo das coisas. Ambas suscitam um caso de amor problemático com o dever, desejando-o na mesma proporção que afasta-o; valsando numa relação dialógica de carácter antagónico e complementar característico de nossa condição de *Homo quaerens*. O sujeito de corpo-fechado precisa dialogar, em nome da própria tradição, com aspectos que lhes são deveras contraditório, situando-se numa jornada que procura reforçar a mesma na proporção que busca mudanças sociais. Ele precisa lutar para preservar e preservar para lutar; o mesmo ocorre com os desbravadores de botija, eles precisam assegurar o princípio de reciprocidade a medida que transgridem aspectos do mesmo. As narrativas desvelam o sentido do Todo de uma forma difícil de apreender através de um sentido discursivo usual. Esta dificuldade em perceber a complementaridade das partes é bastante clara no pensamento mitológico Guarani, onde homem sofre por ter se desmembramento do mundo verdadeiro dos Deuses, estando condenado a observar o múltiplo em detrimento do Um; esta separação fê-lo perder a divina capacidade de perceber a Totalidade das coisas. Assim, nas injustiças, não consegue ver nada além de injustiça, na justiça, não consegue ver nada além do resultado de sua indignação.

Porém, sendo o *Homo quaerens* e os dilemas destas narrativas aspectos universais que atravessam tempo e espaço de forma indeterminada, como dar-se-ia a resignificação das mesmas na contemporaneidade? Ora, tal como demonstrou Peregrina, as orações para

fechar o corpo ainda são utilizadas, porém, somente no fenómeno da “pistolagem”, dos matadores de aluguer. Isto porque, estas figuras, que sacrificavam-se pela manutenção da ordem e pela própria *gnosis* local, agora transformaram-se em raríssimas figuras. Com efeito, nunca deixarão de existir aqueles que posicionam-se a partir desta concepção de dever, mas não da mesma forma. Isto porque, o que nos importa nas duas narrativas é perceber a resignificação dos mecanismos impulsionados pelo *Homo quaerens* que perpassa toda narrativa mítica, e não a simples repetição estética das orações. Sabemos que o crescente individualismo impede sobremaneira que sujeitos posicionem-se da mesma forma que nossos interlocutores. Porém, nada disto implica a impossibilidade de vislumbrar, ainda que rarefeita, pequenas erupções deste ímpeto num lugar ou noutra. Tal como explicitado nos momentos em que abordamos a importância da memória, é de suma importância a actuação da mesma para fornecer a energia necessária para manutenção destas práticas. Dessa forma, se em grande parte elas cessaram, foi pela actual inexistência de sujeitos aptos ao sacrifício – afinal, com a expansão da ideia de individualismo, os sacrifícios, colectivos por excelência, tornam-se rarefeitos e, por conseguinte, a memória é atordoada de imediato.

Em relação aos mitos sobre botija, também torna-se difícil estabelecer as resignificações dos mesmos quando nos situamos num quadro social tão diverso daquele aqui delineado. Jean-Jacques Rousseau acreditava que o crescimento de “novas necessidades” na sociedade moderna poderia nos deixar imersos num mundo cheio de progresso, porém, repleto de sofrimento. Isto porque todo o desenvolvimento poderia nos distanciar do homem “natural” que ele buscava apresentar em seus escritos. Ora, para ele era notável a evolução da técnica, porém, pagamos um alto preço pelo avanço técnico e o acúmulo de conhecimentos⁴. Adorno e Horkheimer demonstraram o quanto todo o progresso científico e económico levou o homem para “uma nova espécie de barbárie” (1995:11). Isto porque a vida de excessos se transformou numa doutrina planetária – nós nunca estamos suficientemente felizes com que temos, é a chamada ditadura do querer atrelada à euforia perpétua. Tudo legitimado, é claro, pela busca incessante da “felicidade” (Baudrillard 2003; Bruckner, 2002). Na contemporaneidade, como bem apontou Alexander Kojève (1947) em sua tentativa de actualizar o pensamento de Hegel, não é mais possível visualizar a dialéctica do senhor e do escravo, elemento tão necessário para o impulsionamento das narrativas aqui descritas.

Isto porque, de acordo com Kojève, hoje os homens deixaram de ser escravos para transformarem-se em “bestas de consumo”. Este novo quadro social, a que Mary Douglas e Baron Isherwood (2006)²⁰⁰ impressionam-se por ser tão negligenciado, é o vislumbre de uma imensa incógnita que abre-se para o devir. Da revolução técnico-industrial fomos arremessados para o que Baudrillard chamava de “revolução do consumo” – e enquanto a primeira era evidente, esta última esteve a nos domesticar aos poucos. O excesso de objectos, que por sua vez trouxe uma “necessidade” de consumo desenfreada, foi conseqüentemente acompanhado de uma gana de *status*:

“o que será talvez mais evidente e desconcertante é o facto de avanços materiais tão importantes haverem surgido de mão dada com um fenómeno que Nixon não chegou a mencionar quando se dirigiu ao povo soviético: um aumento dos níveis de angústia de *status* entre os cidadãos comuns ocidentais, significando isto um aumento dos níveis de preocupação com a importância, o sucesso e o rendimento” (BOTTON, 2007:51).

O que mais pode representar o *status* que a posse dos últimos avanços da técnica expresso nos objectos? Ademais, quando o status entra em jogo começa uma desenfreada competição social: “Os americanos possuíam muita coisa mas esta abundância não os impedia de querer sempre mais e de sofrer sempre que viam alguém possuidor de bens que lhes faltavam” (idem:58-59). Michel Onfray (1999) vai ainda mais longe ao afirmar que a actual configuração do capitalismo é constituída de todos os elementos emblemáticos de um campo de concentração – a exaltação do “sujeito” em detrimento do “indivíduo”, a padronização e o cerceamento de qualquer gosto pela vida. Para ele, o consumo desenfreado é justamente o exercício de uma falsa liberdade no seio de um sistema a qual estamos constantemente condicionados – é a liberdade de “ter”, em detrimento da liberdade “ser”. Onfray não acredita na existência de um Leviatã à Hobbes nos dias de hoje, mas sim, num conjunto de Leviatãs que operam através da obliteração do gosto pela vida (1997).

Portanto, diante deste novo quadro social, não poderíamos pensar em rápidas analogias acerca da botija e os dispositivos de ganho fácil contemporâneos (os jogos de azar e os negócios de pirâmide, só para citar dois breves exemplos); pois, se assim fizéssemos, esta tarefa logo iria demonstrar-se como estéril transposição. Afinal, os dispositivos de

²⁰⁰ Na apresentação da edição brasileira da obra *O Mundo dos Bens*: por uma antropologia do consumo, o antropólogo Everardo Rocha aponta a importância deste estudo: “O livro é também um trabalho fundamental no esforço de superar um paradoxo marcante em relação ao consumo: um tema-chave na experiência contemporânea e que convive com um investimento intelectual relativamente pequeno das ciências sociais em seu estudo sistemático” (idem: 9).

ganho fácil – como as lotarias e jogos de azar – não trabalham no segredo e tampouco constituem-se em transgressões; pelo contrário, trata-se de dispositivos que justificam a própria sociedade a se fartar no desenfreado consumismo. Esses mecanismos de enriquecimento imediato justificam-se não pela necessidade de burlar as árduas etapas de um capitalismo ascético ou de uma sociedade dirigida sob a égide do *homem cordial*, outrossim, relacionam-se com o sonho de possuir o ilimitado para consumir ilimitadamente. Da mesma forma, os dilemas das botijas não apresentam-se como metáforas para os crimes praticados nos dias de hoje. Entretanto, é possível identificar certos substratos presentes nas narrativas de botija nas incursões feitas aos garimpos, onde a busca por ouro é quase sempre um empreendimento sem retorno. Numa pesquisa de campo feito anteriormente (SALES, 2006), pudemos estabelecer ligeiros paralelos entre a busca pelas botijas e a busca pelo ouro de garimpo, entretanto, não havíamos esmiuçado o suficiente os paradoxos presentes nessas narrativas. De qualquer forma, há diversas similaridades, mesmo a nível estético, como a indicação do tesouro através de mensagens oníricas, que estão presentes nos dois tipos de empreendimento. Da mesma forma, na minha pesquisa anterior, foi difícil encontrar garimpeiros que permaneceram livres de problemas financeiros. Com efeito, ocorria sempre o contrário: uma fonte de ouro nunca era suficiente, assim como uma botija nunca o era também. E tal como nas narrativas de botija, ir atrás de um garimpo, diferentemente da incursão aos jogos de azar, constituíam-se de verdadeiros sacrifícios – a medida que os sujeitos precisavam afastar-se da família, amigos e a cidade natal. Porém, mesmo a actividade no garimpo conheceu drástica redução nos últimos anos; talvez, pela excessiva fiscalização do governo federal sob as jazidas de ouro encontradas.

Dessa forma, identificar os substratos de ambas as histórias na contemporaneidade exigiria um segundo período de pesquisas. Antes de tudo, é necessário esclarecer que, estabelecer uma analogia directa entre essas narrativas e alguns fenómenos contemporâneos, seria crer demasiado no eterno retorno. Por mais que concordemos com Salomão; a qual acreditava *não haver nada de novo debaixo do sol*, temos que reconhecer ciclos semânticos que alteram-se constantemente. Gilbert Durand (2000), utilizava o termo “bacia semântica” para designar esses períodos cíclicos em que somos regidos por um mito geral específico - para ele, estaríamos imersos numa fase

prometéica²⁰¹. Neste momento, poderíamos lembrar de Jorge Luís Borges e sua *História da Eternidade* (2006). Ao realizar um extenso levantamento da ideia de Eterno Retorno, onde acredita ser Nietzsche sua expressão mais pueril, Borges questiona não a verdade da repetição, outrossim, o que, especificamente, repete-se. Esta ideia deste escritor argentino serve-nos para pensar esta problemática. Retomando o fundamento da repetição das coisas delineado por Marcos Aurélio, Borges eleva o problema do eterno retorno para um carácter complicado: Repete-se o contexto? O conteúdo específico? As trajetórias individuais, com extrema exactidão, voltarão a acontecer? O que se repete, afinal? Bem, no caso específico dessas histórias, acredito haver repetição numa instância específica: O conhecimento popular, ao debruçar-se sobre dilemas gerais, formula um conteúdo reflexivo que é sempre acedido para se desvencilhar e resolver os próprios problemas locais. Além disso, acreditamos que o *Homo quaerens*, enquanto elemento que se angustia em relação ao conjunto de possibilidades que se com o devir, perpassa todo discurso mítico. Entretanto, as narrativas de botija e corpo-fechado dizem respeito a problemas muito específicos da região já apontados nas análises. Que seja, o problema de ser honesto numa sociedade de cartas marcadas; os dilemas entre a reciprocidade e a necessidade de sobrevivência; o problema de manter a tradição ao mesmo tempo em que é preciso alterá-la; os paradoxos que desvelam-se na importância do sacrifício para perpetuação da vida – ainda mais numa conjuntura social tão difícil; Por isto, pensar em reconfigurações exactas na contemporaneidade não seria tarefa fácil e, tampouco, rápida.

Ainda assim, é possível vislumbrar os frutos do desenvolvimento desta *gnosis* nas reacções contemporâneas às condições sociais antes presentes. Se muita coisa fora modificada, principalmente no tocante à distribuição de renda e ao tratamento das instituições para com os cidadãos, foi também pelo despertar de novos aparatos

²⁰¹ Durand acredita que a própria crença desmedida na técnica é fruto deste Mito geral de “Prometeu” que regeu a modernidade e continua a reger a contemporaneidade. À guisa de Durand, seu aluno e discípulo Michel Maffesoli acredita que houve uma mudança essencial nesta “bacia semântica”. De acordo com este último, a contemporaneidade é regida mais fortemente pelo mito de Dionísio. Para Maffesoli, as incertezas quotidianas são filhas dessa mentalidade onde a estabilidade é renegada. Ora, neste quesito específico, não seguimos as abordagens apontadas por nenhum dos dois autores; isto porque, seria acreditar demasiado numa conjuntura planetária que trabalhasse em unísono. Estes discursos, ao melhor estilo Hegel, servem-nos para pensar uma série de questões. Entretanto, utilizá-los para explicar as coisas de forma tão geral seria deveras arriscado.

cognitivos impulsionados pela discursividade desses mitos²⁰². Entretanto, em relação ao quadro social contemporâneo, surgirá, certamente, das cinzas deste mundo onde o consumo dita as regras, os escolhidos de puro coração para indicar-nos as saídas através de seus sacrifícios. Estejamos alertas para esses pequenos gestos de sacrifício que nos farão repensar os dilemas que escondem o jogo da vida e das opressões.

2. Dificuldades, Expectativas e o Retomar da Antropologia do Outro Como Si Mesmo

O projecto tinha como um de seus principais objectivos apreender as similitudes e convergências entre os dois tipos de narrativa apresentados. Tal gesto era importante para desvelar os aspectos temáticos mais recorrentes e as subsequentes questões levantadas pelo mesmo. Pudemos observar que, as botijas, assim como as orações relativas a corpos-fechados, falam-nos sobremaneira das inúmeras tensões presentes nestas sociedades. Seja no tocante a impossível tarefa de se viver honestamente de forma digna, seja no tocante o necessário sacrifício – no plano social ou físico – dos indivíduos que apresentam sob o palco lendário o jogo interminável entre ordem e desordem no jogo das tradições. Porém e, acima de tudo, essas narrativas desvelam uma condição existencial geral, àquela que diz respeito à nossa promíscua relação com o devir: É preciso continuar; é preciso permanecer na busca – ainda que a certeza e incerteza nos tente a fazer o contrário. Aqui, o trabalho do filósofo italiano Calo Michelstaedter²⁰³ torna-se bastante emblemático. De certa forma, Michelstaedter acreditava que a persuasão era uma predisposição individual que jamais poderia ser indicada; a mesma sustenta-se sobre a égide da ilusão da individualidade. Isto porque, nossa vida, é sempre querer mais vida – nunca cansamos de buscar, sempre queremos mais. Só no momento em que um único instante for suficiente, estaríamos libertos dessa

²⁰² Como dito anteriormente, as mudanças vem para o bem e para o mal. Arriscamos a hipótese que a própria violência que actualmente explode na região, é um desenvolvimento natural do imaginário social descrito neste trabalho.

²⁰³ Vimos anteriormente que, em seu pensamento, o caminho da persuasão não pode ser comunicado, afinal, trata-se de um percurso individual que está intrinsecamente impingido na alma de cada um. Portanto, vivemos no campo da “retórica”, ou, se pensarmos em Heidegger, no campo da “impessoalidade”.

condição²⁰⁴. Entretanto, liberta-se deste esquema torna-se impossível à medida que persuasão não pode ser comunidade. Mediante esta impossibilidade, os homens estavam fadados ao caminho da retórica – vida é querer mais vida:

“Et aucune vie n`est jamais rassasiée de vivre en aucun présent, car elle est vie en tant qu`elle se continue, et elle se continue dans le futur en tant qu`elle manque de vie. Or si elle se possédait ici et maintenant entièrement et ne manquait de rien, si rien ne l`attendait dans le futur, elle ne se continuerait pas: elle cesserait d`être vie” (1989: 42).

Esta condição universal, onde jamais paramos de buscar, funda o que ao decorrer do capítulo teórico chamamos “*Homo quaerens*”. Da mesma forma, vimos que, no panorama sociocultural dessas narrativas, os homens deparam-se sempre com este necessário gesto, ainda que extremamente delicado, de lidar com o devir através do eixo: amor e ódio; ordem e desordem; tradição e transformação; permanência e mudança. Quanto a isto, conseguimos identificar, por meio do necessário sacrifício, esse jogo interminável e, ao mesmo tempo, antagônico e complementar, dos contrários. Tudo isto denota a necessidade de observar as antíteses para além da dialéctica, buscando os princípios “dialógicos” tão bem explicitados por Edgar Morin – onde positivo e negativo dialogam eternamente na justa impossibilidade de atingir uma síntese. Portanto, todo o arcabouço teórico construído serviu-nos para fundamentar esse esquema que vislumbramos com tanta força no “mundo mítico”. Antes do mais, é curioso observar que este palco de tensões e sacrifícios apresentam-se sob a intimidade dos corpos massacrados (no caso das primeiras narrativas) e de condições sociais bastante delicadas (no caso das histórias de botija):

“O discurso do corpo não pode assim ser neutro; alterna duas faces: a prometeica e dinâmica do ávido desejo de prazer e a perspectiva trágica de sua fragilidade. A vida nos impõe o corpo cotidianamente, pois é nele e por ele que sentimos, desejamos, agimos e criamos. Além disso, qualquer realidade viva não se nos apresenta, a não ser nas formas concretas e singulares de um corpo móvel, atraente ou não, assegurador ou ameaçador. O corpo magnífica, dessa forma, a vida e suas possibilidades infinitas, proclamando, ao mesmo tempo, nossa morte futura e nossa finitude essencial” (Goés e Villaça, 1998: 23).

É sob a delicada seda deste esquema que situa-se o *Homo quaerens*. Afinal, nas duas narrativas analisadas, assim como na maior parte dos mitos, o risco está sempre presente – o desafio do Nada perante o devir. Com efeito, no caso dos “corpos-fechados” isto

²⁰⁴ “*Qui veut avoir à soi un seul instant sa propre vie, être un seul instant persuadé de ce qu`il fait – doit s`approprier le présent; voi chaque présent comme le dernier, come si ensuite la mort était certaine; et dans l`obscurité se créer par soi-même l`avie” (idem:69).*

torna-se muito claro, pois o mesmo dialoga com uma instância coisificada da nossa pequenez, a própria fragilidade do nosso corpo:

“O homem nasce prematuramente com a pele muito frágil, necessitando de proteção artificial de natureza física e, mais ainda, simbólica, pois é simbolicamente que se processa sua passagem a identidade individual e comunitária. O homem está permanentemente nas duas acepções do termo: aos perigos e aos olhares” (Idem:37).

Da mesma forma, o trabalho de campo serviu-nos sobremaneira para identificar as minúcias dessas operacionalizações à medida que observávamos os dilemas dos sujeitos envolvidos nessas histórias – ora, os dilemas das próprias “almas” que entregam o ouro, esse tipo de angústia a qual os mitos tanto se debruçam:

“Le plus résistants des mythes sont ceux qui permettent d’expliquer et d’affronter les incidents et les dramas de la vie. Leur puissance est perçue par l’homme en référence à une sorte d’expérience première face au cosmos” (Riveère, 1997:55).

Certamente, pudemos observar demais tipos de narrativas míticas que, mediante as condições da pesquisa, não foram possíveis de colher. Um desafio futuro seria realizar um segundo e intenso tempo de pesquisa na região com o objectivo de realizar novo levantamento para um posterior cruzamento de dados.

Entretanto e, como explicitado no final de nossas análises, urge empreender os substratos míticos dessas narrativas na contemporaneidade. Ou seja, observar como a lógica subjacente às mesmas apresentam-se como modelos à acção dos sujeitos no mundo contemporâneo. Esse conhecimento iniciático, que chamamos *gnosis* e que caminha pela contramão da sociedade, haveria sido descartado ou transmutou-se em algo mais? Eis o principal desafio para futuros trabalhos. Isto porque, a explosão de violência que assola a região, jamais é observada a partir de uma continuidade. Parece-nos, que de um ambiente sereno surgiram manifestações inesperadas. Nossa hipótese final é que o imaginário que desperta este género de reacções já estava bastante presente muito tempo antes. Talvez, tenha ocorrido uma própria “negligência” com a *gnosis* à medida que a mesma não era consultada para efectuar o necessário diálogo com os modelos que eram importados das “metrópoles”. Estranhamente, esta situação perpetuou-se ao longo dos anos. Afinal, a partir do vislumbre dos inúmeros quadros de miséria presenciados por muitos latino-americanos, importou-se igualmente lógicas revolucionárias de teor marxistas que, mais uma vez, são modelos estrangeiros – no

caso, o modelo fenomenológico de Hegel. Daí nossa prerrogativa de indicar a “negligência” com essa *gnosis*. Como vimos ao decorrer do trabalho, alguns conhecedores de “orações” eram verdadeiros sábios. Guardavam com tamanha dedicação o conhecimento reservado a muito poucos e que, ao mesmo tempo, eram chaves importantes para a organização social.

Como apontado no capítulo dedicado à metodologia, muito das análises e conclusões apresentadas são frutos de um olhar que tem íntima relação com minha jornada pessoal. Acima de tudo, a confiança numa assepsia promovida através de uma busca dogmática pela objectividade é uma ideia repleta de deslizos. Portanto, o olhar promovido acerca das narrativas apresentadas foi também pautado por impressões pessoais que se entrecrocaram com os dados e vivência adquiridas em campo. Ouvi desde cedo diversos relatos sobre a difícil vida no Agreste e Sertão. Da mesma forma, pude sentir a ânsia de revolta dessas pessoas – uma indignação evidente a transpirar por todo lado. Meu próprio pai, que passou a infância na região, assim como meu tio, rememoravam constantemente episódios amargos que tornaram-se emblemáticos na família. Essas trajetórias, tão marcadas pela indignação com uma realidade difícil, fez-me pensar numa natureza indiferente – como um Deus ausente a abandonar os filhos. Além disto, pude presenciar essas dores em grande parte da literatura brasileira feita nestas regiões; aqui, deixo de exemplo as obras de Graciliano Ramos, João Cabral de Melo Neto e Josué de Castro. Entretanto, também há um lado luminoso em tudo isso; lado tão bem representado pela literatura de cordel a fazer troça da dita realidade amarga. Não apenas isso, os improvisos de felizes do humor nordestino – este humor tão característico que tomou o Brasil de assalto. Tudo isto, também revela uma criatividade e uma forma salutar de lidar com as intempéries da vida. Essas duas faces, de miséria e criatividade, são o emblema que pareceram-me estar sempre presente no meu olhar. Por isto, associei o discurso gnóstico das inversões – os quais Balandier e Michel Henry tão bem descreveram – à esta criatividade e esta força de se expressar com um “sim” perante o devir; perante a fatalidade da vida. Mas, nossa proposta metodológica inicial tratava-se mesmo disto: deixar ver as ferramentas utilizadas pelo presente pesquisador para analisar e perceber a forma como essas narrativas míticas eram operacionalizadas pela cidade. Ademais, perceber a fascinação que as mesmas exerciam para abrir um conjunto de possibilidades. Posto isto, não posso deixar de assumir a influência que o discurso

cristão também me influenciou na construção de certas reflexões. Livros como *Eclesiastes*, a epístola de Tiago, e os evangelhos gnósticos, marcaram-me demais para que minha análise passasse impune à influência devastadora dos mesmos em meu espírito. Por isto, um outro leitor pode e, deve, vislumbrar perspectivas outras de apreensão dos episódios apresentados. Este trabalho deve estar sempre em aberto – independente das análises e conclusões aqui apresentadas.

Entretanto, há um outro ponto ainda mais particular de minha observação que gostaria de continuar em próximos trabalhos. Hoje, quando penso a explosão de indignação que perpassa o Brasil, algo tão bem representado pela violência a estourar em toda parte, não consigo deixar de vislumbrar os resultados materializados desses exercícios gnósticos que estavam tão presentes nos mitos e nessas cidades as quais Pannels serviu de modo paradigmático. Muitos perguntam: por que na Índia, onde temos diferenças sociais ainda mais brutais, não encontramos aquela explosão de indignação e violência? Ao mesmo tempo, por que o discurso anti-imperialista cresceu tão forte na América Latina? Por que nomes como Enrique Dussell²⁰⁵, na Argentina, e Paulo Freire, no Brasil, mais precisamente em Pernambuco, confeccionaram verdadeiros tratados filosóficos da indignação? Por que a pedagogia deste último está tão imersa no discurso do oprimido? Ora, embora esses autores não percebam, achando que estão imersos unicamente sobre o discurso marxista europeu e, conseqüentemente, a lógica do Senhor e do Escravo, não percebem que são também filhos desse sincretismo de tradições; nesses esboços tantas vezes desenhados do discurso popular. Todos eles, no caso deste último, ainda mais directamente, são filhos destas reflexões que explodiam em rituais, em episódios lendários, e em decepções e reconstruções desta sapiência que hoje apresenta seus mais subtis resultados.

Ainda no tocante à metodologia, esperamos que em futuros trabalhos possamos praticar a mesma à medida que o exercício estilístico se torne disciplinado o suficiente para

²⁰⁵ “*Cambiar de piel como la serpiente, pero no la perversa serpiente traicionera que tentaba a Adán en Mesopotamia, sino la "serpiente em-plumada", la Divina Dualidad (Quetzalcóatl) 8, que "cambia su piel" para crecer. ¡Cambiemos la piel! Adoptemos ahora "metódica-mente" la del indio, del africano esclavo, del mestizo humillado, del campesino empobrecido, del obrero explotado, del marginal apiñado por millones miserables de las ciudades latinoamericanas contemporáneas. Tomemos como propios los "ojos" del pueblo oprimido, desde "los de abajo" - como expresaba Azuela en su conocida novela-. No es el ego cogito sino el cogitatum (pero un "pensado" que también "pensaba"...aunque Descartes o Husserl lo ignoraran): era un cogitatum, pero antes aún era el Otro como subjetividad "distinta" (no meramente "diferente" como para los Post-modernos). Reconstruyamos entonces las "figuras" de su proceso*” (1994:85).

manter firme a ténue barreira entre a pretensão à realidade e a ficção assumida – realizando justamente uma sutura saudável entre essas duas instâncias. Ademais, tentei deixar bastante claro no trabalho as motivações mais íntimas e as mais caras influências em meu percurso – tanto no âmbito pessoal quanto profissional. Com efeito, os meandros da formalidade académica impõem certos limites que dão-nos a impressão de limitarmo-nos apenas a uma tímida exposição. Ora, este aspecto não deixa de ser um evidente entrave ao tipo de metodologia que tentamos traçar. Sendo assim, pensamos em escrever pequeno texto futuro acerca desta dificuldade em clarear o percurso biográfico e de feitura dos trabalhos produzidos tendo em vista o formalismo académico. Certamente, tivemos como objectivo contribuir para a “desconstrução” da pretensa autoridade etnográfica por uma outra via – justamente pelo convite a um diálogo através de um texto aberto; centrando-nos no conceito de *pahrresia*. Mas isto implica um embate constante com demais instâncias que estão para além da simples escrita do texto; ora, tudo isto acarreta discussões sobre os mais diversos aspectos burocráticos e institucionais que estão para além da esfera do pesquisador. Assim, quase sempre deparava-me com limites impossíveis de transpor e que, ao mesmo tempo, estancava alguma de minhas pretensões. Ainda assim, nada disso impediu que os objectivos maiores em relação aos aspectos metodológicos fossem alcançados.

Em relação às análises, gostaríamos de ter-nos dedicado às estruturas formais e literárias das orações. Porém, encontrávamos sempre uma barreira na hora de colectá-las. Ainda que alguns de nossos informantes se tenham predisposto a descrevê-las, tal situação não me deixava à vontade, pois sabia que as mesmas perderiam o efeito dentro do processo de relação contextual – afinal, transmitir de homem para homem retira a força das mesmas. Sendo assim, faltou-nos esmiuçar os aspectos textuais das mesmas para realizar um breve estudo de recorrências estruturais e temáticas. Por exemplo: observar que palavras se repetem mais; qual a extensão das mesmas; se os termos utilizado diferem; e a própria imagética que atravessa a ‘poesia’ intrínseca às mesmas. Esse quadro possibilitaria um cruzamento interessante com as histórias colhidas em campo e, certamente, com o fornecimento de *insights* diversos para construção mais exacta da ambiência local. Algo semelhante ocorreu com as histórias sobre botijas. Ora, neste caso específico, muitas dessas narrativas diziam respeito a situações delicadas, afinal, as pessoas que buscavam os tesouros geralmente estavam passando por alguma dificuldade

financeira. Sendo assim, certas histórias tiveram que ser “construídas” no atropelo de dados diversos. Além disso, percebíamos que muitas lembranças eram dolorosas – o que não nos possibilitava uma recolha maior de detalhes. Afinal, estavam lidando com assombrações e com algumas imagens perturbadoras. Portanto, mesmo a descrição das almas, algo que tornava-se deveras enriquecedor, teve que ser muitas vezes sacrificado pelo respeito a nossos informantes. Além disso, certos procedimentos rituais, tanto em relação às orações de corpo fechado como às histórias de botija, diziam respeito à abstenção sexual e outros pequenos procedimentos rituais bastante particulares. Porém e, ainda assim, seria interessante escrever pequeno estudo sobre esses pormenores a partir de uma análise dos mesmos. A princípio, percebemos uma série de gestos ligados à necessidade de “pureza” tal como indicado na obra de Mary Douglas, mas também, um exercício ritual que constituía, de antemão, uma espécie de “pré-sacrifício” – ou, a própria preparação para o mesmo. Assim, a abstinência por exemplo, poderia também ser interpretada como exercício sacrificial que preparava os sujeitos. De qualquer forma, esses pormenores não puderam ser devidamente analisados pelas questões acima apresentadas.

No mais, não encontramos maiores dificuldades para o término da pesquisa. Fica o desejo de continuar os trabalhos aqui desenvolvidos a partir de novas pesquisas de campo. Com efeito, o desenvolvimento deste trabalho também fez nascer a vontade de construir uma “mitografia” do Nordeste brasileiro. Ora, não apenas um levantamento de teor mais “folclórico” acerca das inúmeras lendas locais, outrossim, uma recolha das narrativas mais recorrentes que impingem suas marcas nos mais diversos grupos que lá vivem. Além disso, observar os tipos de narrativas que são constantemente “vivenciadas” – encarnadas sob a pele de pessoas como João Calafete e o sábio Enoque. Assim, caso esteja inserido num centro acadêmico que possibilite a feitura desta empreitada, tentaremos continuar o estudo desta sapiência popular a partir de intensas pesquisas na região e, certamente, em regiões vizinhas, no intuito de construir painéis de uma memória que possibilite compreender certos aspectos da contemporaneidade que possivelmente estejam marcados por essas tradições.

CONCLUSÃO

O grande paradoxo presente na obra de Carlo Michelstaedter é o facto de apostar num empreendimento impossível. Tal problema está igualmente implícito na obra de Émil Cioran e, até certo ponto, no próprio livro de Eclesiastes, quando o pregador assume que tudo é vaidade e, ao mesmo tempo, insiste em falar. Ora, estamos imersos nesta mesma contradição: Como descrever o mito se o mesmo está imerso no terreno do inefável? Bem, teremos que mergulhar na mesma lógica de Michelstaedter e Cioran, afinal, não podemos negar que muitas ideias surgiram da reflexão acerca do próprio “inefável”. Tudo que vimos no terreno, todas as histórias colhidas e os dilemas encontrados, deixaram-no ver três pontos fundamentais: **Antes do mais, as narrativas são expressões de um tipo específico de indignação, àquela relativa à impossibilidade de não poder tudo viver – daí na narrativa mítica tudo ser possível.** A angústia perante o “nada”, esse nada do “amanhã”, como bem apontava Kierkegaard, é acima de tudo uma indignação com a impossibilidade de tudo experimentar. Um herói é, acima de tudo, um sujeito inconformado – está sempre indignado com o que lhe foi reservado; é a chamada “recusa” descrita por Eudoro de Sousa. Segundo, é que **as narrativas expressam nossa promíscua relação com o devir e a necessária condição de manter a busca – situação esta que resumimos sobre o conceito de “Homo quaerens”.** Terceiro e, alimentado por essas duas instâncias ontológicas e existenciais, **o mito mergulha na cultura para expressar um embate ao quotidiano – seja a partir da manutenção do mesmo, seja a partir de uma ruptura com este.** Dessa forma, os caçadores de botijas e os homens de corpos-fechado retiram das narrativas esses elementos existenciais universais que, de alguma forma, são apropriados pelas mais diversas culturas a partir dos códigos locais. Sendo assim, quando Lévi-Strauss afirma que os mitos desejam resolver “contradições sociais irresolúveis” nós optaríamos por acrescentar: **Resolver dilemas existenciais irresolúveis. Porém, não apenas no plano**

inconsciente, pretendem operacionalizar a resolução desses dilemas no enfrentamento com o cotidiano. Não é à toa que, nos dias actuais, a configuração sociocultural da região tenha se modificado tanto. Ousamos dizer que, certamente, os encaminhamentos políticos actuais são resultados da actuação “invisível” desses substratos. É preciso por entre aspas a palavra invisível pelo simples facto de ser impossível não constatar a ocorrência de espectáculos míticos – como aquele levado a cabo por João Calafate, o homem que “fechou a cidade de Panelas”. Para nós, torna-se claro a influência que esses episódios míticos exerceram no agreste. De certa forma, Calafate é uma expressão singular da indignação geral – indignação esta dirigida contra a sociedade e, ironicamente, para dentro de si mesmo. Sendo assim, concluimos que o mundo mítico é, dentre outras futuras conclusões, pautado pelo ímpeto que reverbera profundamente de nossos dilemas. Esses últimos, sempre travestidos pelas culturais locais das mais diversas formas.

O mundo não é fácil. Tampouco se rende a explicações – embora os homens insistam no contrário. Entretanto, é preciso insistir, é preciso explicar. É preciso tentar viver todos os possíveis. Na região de Panelas, os mitos oferecem a “abertura” necessária para um conjunto infinito de possibilidades – inclusive, também, a abertura para a permanência das tradições.

Porém, para além das questões mais íntimas em relação ao mito, é mister perceber como o problema do sacrifício, a qual o cristianismo oferece convite constante, ronda os dois géneros de narrativa. No caso, um sacrifício que nos remete a um problema ancestral da região e, até certo ponto, do território brasileiro em geral: os dilemas relativos à honestidade. Vimos que, mediante à configuração socioeconómica da região, torna-se deveras complicado se desembaraçar de certas condições claustrofóbicas onde, o mínimo necessário à subsistência, pode se apresentar deveras escasso. Dessa forma, uma tradição que “agrega” e provê ferramentas que proporcionam a sobrevivência pode, ao mesmo tempo, dificultar a mesma. Sendo assim, os nossos interlocutores se vêem muitas vezes numa situação extremamente delicada, pois é preciso saber como, quando e, de que forma romper a tradição. Ao mesmo tempo, é preciso situar sempre a importância desta última. O que concluimos é que esses processos de ruptura são exercitados pelo próprio discurso da *gnosis* no justo momento em a mesma oferece seus espectáculos míticos colectivos a partir da encenação de seus atores – tais como: João

Calafete; Seu Silvino; Cassiano, dentre outros. Sendo assim, essa sapiência popular é constantemente posta a prova operacionalizando reflexões acerca dos mais diversos dilemas. Entretanto, os dilemas relativos à honestidade apresentam, no caso de Panelas de Miranda, a temática mais recorrente. Isto porque, tanto as botijas como as histórias de corpo-fechado, dão conta de um cortejo de situações onde o condenado e o que se condena dialogam numa relação de total imbricamento.

Com efeito, tal panorama não significa que, necessariamente, ambas as narrativas não anseiem por discutir demais questões e dilemas recorrentes na região. De qualquer forma e, como delineado nos dois capítulos sobre as análises, identificamos o dilema da honestidade como a grande recorrência temática. Ora, as dores dessa problemática pareceram-nos evidentes: **É preciso libertar uma alma de seus apegos materiais e, ao mesmo tempo, é preciso lucrar – no caso específico das botijas; da mesma forma, é preciso reagir aos mandos e desmandos das elites ao passo que é preciso se resignar – no caso das narrativas sobre corpos-fechados. Ou seja, é preciso ser honesto e não ser ao mesmo tempo, porém, como sê-lo? Como operacionalizar algo tão cerceado por dúvidas?**

Certamente, não é apenas nos espectáculos míticos que essas reflexões vêm à tona. Escutamos este género de preocupações por todo lado, nas feiras, nos bares, nas conversas ligeiras de rodoviária e nos momentos onde menos se espera. Ao mesmo tempo, identificamos esses dilemas na literatura de cordel, nas falas dos cantadores e, igualmente, na intimidade do lar. Contudo, há limites nas conversas que o mundo mítico parece desprezar. Nos espectáculos de suas histórias vividas tudo isto reverbera com imensa intensidade, com o brilho do vivido e do excesso de possíveis. Neste palco, não há limites onde possamos arriscar o pensamento. Além disso, as histórias são reconstruídas gradativamente por uma memória colectiva que vive a retirar das mesmas os ensinamentos mais urgentes. O que ouvimos por lá, certamente não é o mesmo que, nos dias de hoje, iríamos ouvir, pois a *gnosis* precisa ser transmutada, ainda que preservada.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. (G.A. Almeida, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Aquino, T. (1979). *Suma contra os gentios*. (L. J. Baruana, trad.). In Civita. V. (Ed). Tomás de Aquino - Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Andrade, O. (1995). Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. (157-159). In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo. (trabalho original publicado em 1950).
- Andrade, O. (1995). A crise da filosofia messiânica. (101-147). In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo. (trabalho original publicado em 1950).
- Apolónio de Rodes. (1989). *A argonáutica*. (F. Rodrigues., trad.). Lisboa: Publicações Europa-América.
- Aristophanes. (1964). *Plutus*. In: *The complete plays of Aristophanes*. (463-501). New York: Bantam Books.
- Bacelar, L., Comendador, B. (2009). Rochas e metais na Pré-História para além da físico-química. In Bettencourt, A., Alves, L. (Orgns.), *Dos montes, das pedras e das águas. Formas de interacção como o espaço natural da pré-história à actualidade*. (pp. 37-54.). Braga: Edição – CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar.
- Atlan, H. (1992). *Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Balandier, G. (1997). *A desordem: elogio do movimento*. (S. Martins, trad.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Balandier, G. (1999a). *O dédalo: para finalizar o século XX*. (S. Martins, trad.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Balandier, G. (1999b). *O contorno: poder e modernidade*. (S. Martins, trad.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- Bachelard, G. (1991). *A terra e os devaneios da vontade. Ensaio sobre a imaginação das forças*. (P. N. Silva, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Backés-Clément, C. (1998). O Mito e suas leituras. in Copans, J. et all., *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Porto: Edições 70.
- Barnes, H. E. (1955, December). Myth and human experience. *The Classical Journal – The Classical Association of the Middle West and South*. Vol. 51, No. 3. pp. 121-127.
- Barthes, R. [1957]. *Mythologies*. (1972). New York: Noonday Press.
- Bataille, G. (2005). A noção de despesa. In: *A parte maldita – seguido da noção de despesa*. (M. S. Serras., trad.). Lisboa: Fim de Século Edições.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade*. (P. Dentzien., trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bergson, H. (1990). *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. (N. Paulo., trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Bergson, H. (2004). *O Riso*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bloch, M. (1979). *A sociedade feudal*. (E. Godinho., trad.). Lisboa: Edições 70.
- Boas, F. (2004). “As limitações do método comparativo da antropologia” e “Os métodos da etnologia”. In Castro, C., (Org.). *Franz Boas: Antropologia Cultural*. (pp. 25-39 e 41-52). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Borges, J. L. (2006). *História da eternidade*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora Globo S.A.
- Bouveresse, J. (2001). *Prodígios e vertigens da Analogia*. (M. S. Pereira., trad.). Lisboa: Celta Editora.
- Bosi, E. (1987). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp.
- Burket, W. (2001). *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70.
- Bourdieu, P. (2006). *O poder simbólico* (9ª Ed.). Rio de Janeiro: Editora Bertrand.
- Bruckner (2002). *A euforia perpétua*. Rio de Janeiro: Editora Difel.
- Campbell, J. (2003). *O herói de mil faces*. (9ª Ed.). São Paulo: Editora Cultrix.
- Campbell, J. (1997). *O vôo do pássaro selvagem – ensaios sobre a universalidade dos mitos*. (R. Jungman., trad.). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Campelo, A. (1997). O saber da crença religiosa. (Porto). *Antropológicas* nº1, pp. 28 - 41.
- Campelo, A. (2002a). A antropologia e o discurso político. (Porto). *Antropológicas*, nº5, pp.207-237.

- Campelo, A. (2002b). Caminhando pelo mundo do fantástico no vale do Minho. (Porto). *Antropológicas*. nº6, pp.287 – 311.
- Campelo, A. (2003). Tu és Adam. In: Major., J. C. (Cord.). *O que é ser humano*. [CD-ROM]. Braga: Universidade Católica, pp.73-86.
- Campelo, A. (2004). Os rostos e os espelhos: o mesmo no outro. (Porto). *Antropológicas* nº8, pp. 123 - 161.
- Campelo, A. (2007). Da crença e da estética das lendas: o mundo do imaginário popular. *Separata del Tomo XXXVII del “Boletín Avriense”*. (Ourense.). 327-358.
- Campelo, A. (2009). Espaço, construção do mundo e suas representações. In Bettencourt, A., Alves, L. (Orgns.), *Dos montes, das pedras e das águas. Formas de interacção como o espaço natural da pré-história à actualidade*. Braga: Edição – CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar. pp. 191 - 206.
- Cabral, J.P. (1991). *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel
- Caio, P. Júnior. (2006). *História Económica do Brasil*. Editora Brasiliense,
- Camus, A. (s/d). “*Núpcias*” seguido de “*O Verão*”. São Paulo: Editora Nova Fronteira.
- Camus, A. (1997). *Diário de viagem*. (4a ed.). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Camus, A. (1998). *Calígula e o equívoco*. São Paulo: Livraria Editora Nordeste.
- Camus, A. (2002). *A inteligência e o cadafalso*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Camus, A. (2003). *O homem revoltado*. (2a ed). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Camus, A. (2004). *O mito de sísifo*. (2a ed). Rio de Janeiro: Editora Record.
- Carreiro, R. (2005). *O delicado abismo da loucura: abismos*. São Paulo: Iluminuras.
- Carvalho, E. A. (2005). *Virado do avesso*. São Paulo: Selecta Editorial.
- Carvalho, J. C. P. (1998). *Imaginário e mitodologia: hermenêutica dos símbolos e histórias de vida*. Londrina: Editora UEL.
- Cascudo, C. (1998). *Dicionário do folclore brasileiro*. (3a ed). Rio de Janeiro: Editora Ediouro.
- Cassierer, E. (2004). *A filosofia das formas simbólicas: II – pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes.
- Castro, V. (2002). *A inconstância da alma selvagem & outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Cavalcante, P. (2003). *Como se fabrica um pistoleiro*. São Paulo: Girafa.

- Certeau, M. (1994). *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. (E. F. Alves., trad., 7a ed). Petrópolis – Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- César, C. M. (1988). Mito em Vicente Ferreira da Silva. In Moraes, R. (Org). *As Razões do Mito*. (pp.15-20). São Paulo: Editora Papyrus.
- Chick, G. (2000, Autumn). *Writing culture reliably: the analysis of high-concordance codes*. (Special Issue: Comparative Research and Cultural Units). *Ethnology*, Vol. 39. No 4. Pp. 365-393., Special Issue: Comparative Research and Cultural Units.
- Cioran, É. (1973). *De L'Inconvénient d'être né*. Paris: Éditions Gallimard.
- Cioran, É. (1994). *História e Utopia*. (M. S. Pereira., trad.). Venda Nova: Bertrand Editora.
- Cioran, É. (1995). *Breviário de Decomposição*. (J. T. Brum., trad. 2a ed.). Rio de Janeiro: Rocco.
- Cioran, É. (2001). *Entrevistas: Com Sylvie Jaudeau*. Porto Alegre: Editora Sulina.
- Cioran, É. (2006). *Ébauches de Vertige*. Paris: Éditions Gallimard.
- Coelho, A. (2008). *Contos Populares Portugueses*. Publicações Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Clifford, J. (1998a). Sobre autoridade etnográfica. In Gonçalves, J. R. S. (Org.). *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. (pp. 17 a 62). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Clifford, J. (1998b). “Sobre o Surrealismo Etnográfico”. In Gonçalves, J. R. S. (Org.). *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. (pp. 132 a 168). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Clifford, J. (1991). “*Introducción: verdades parciales*”. In Clifford, J., y Marcus, G. E. (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid, Ediciones Júcar. (p. 25-60). (Original: Clifford, J. “Introduction: partial truths”. In: Clifford, J., Marcus, G. E.(Eds). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. University of California Press, (p. 1-26).
- Conche, M. (2005, 15 juin). *La Métaphysique du Hasard. Le Portique* [En ligne], 9|2002. URL:<http://leportique.revues.org/index180.html>.
- Conche, M. (1992). *Temps et destin*. Paris: PUF.
- Costa, A. (2002). *Heráclito. Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Editora Difel.
- Crippa, A. (1975). *Mito e Cultura*. São Paulo: Editor Convívio.
- Debord, G. (1993). *Panegírico*. Lisboa: Edições Antígonas, 1993.

- Diel, P. (1991). *O Simbolismo na Mitologia Grega*. (R. Cacuro., M. M. Santos., Trads.). São Paulo, SP: Attar.
- Deleuze, G. (2003). *Lógica do Sentido*. (L. R. S. Fortes., trad., 4a ed). São Paulo. Editora Perspectiva.
- Derrida, J. (1997). *A voz e o fenómeno*. Edições 70 – Lisboa.
- Derrida, J. (1990). *Do espírito. Heidegger e a questão*. Campinas: Editora Papyrus.
- Derrida, J. (2004). *Gramatologia*. (2a ed). São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Descartes, R. (1999). *Discurso do método*. In Coleção os Pensadores, (pp. 35 – 42). São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Detienne, M., Giulia, S. (1989). *Os deuses gregos: a vida cotidiana*. (R. M. Boaventura., trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Dewey, J. (1980). *Experiência e natureza*. In: Coleção Os Pensadores. Editora Abril Cultural, São Paulo.
- Dowden, K. (1994). *Os usos da mitologia grega*. Campinas-SP. Papyrus Editora.
- Douglas, M.(1991). *Pureza e perigo*. Lisboa - Edições 70.
- Dundes, A. (1996). *Morfologia e estrutura do conto folclórico*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Dussell, E. (1994). *El Encubrimiento Del Outro: hacia el origem del “mito” de la modernidad*. La Paz - Plural Editores.
- Durand, I. (1988). *L’Exploration de L’Imaginaire. Introduction à la Modelisation des Univers Mytiques*. Paris, L’espace bleu.
- Durand, G. (1982). *Mito, símbolo e mitologia*. (H. Godinho., V. Jahoville., trads.). Lisboa, Presença.
- Durand, G. (1998). *Campos do imaginário*. (M. J. B. Reis., trad.). Lisboa: Instituto Jean Piaget.
- Durand, G. (2000). *A imaginação simbólica*. (C. A. Brito., trad.). Lisboa: Edições 70.
- Durand, G. (2002). *As estruturas antropológicas do imaginário*. (L. Fitipaldi., trad.). São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Durham, E. R. (1986). Uma nova visão da antropologia. In Durham, E. R. (Org). *Malinowski. Coleção Grandes Cientistas Sociais* (pp.7-22). São Paulo: Ática.
- Durham, E. R. (1978). *A reconstituição da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo: Ática.

- Eliade, M. (1989). *Aspectos do mito*. Lisboa : Edições 70.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. (5a ed). São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, M. (2004). *Mito e Realidade*. (6a ed). São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Evans-Pritchard, E. (1978). *Antropologia social da religião*. (J. Wanderley., trad.). Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Evans-Pritchard, E. (2005). *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Freire, P. (1996). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. (14a ed). São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, P. (2002). *Pedagogia do oprimido*. (41a ed). São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, L. (2006, Janeiro/Junho). Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica. *Comum* (Rio de Janeiro). v.11 - nº 26 - p. 46 a 65.
- Freyre, Gilberto. (1979). *Heróis e Vilões no Romance Brasileiro*. Universidade de São Paulo - Editora Cultrix.
- Epicteto. (2007). *A arte de viver*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Esopo. (2001). *Fábulas – antologia*. (C. Magueijo., trad.). Lisboa.
- Espinosa, Bento. (1992). *Ética*. (Introdução e Notas de Joaquim de Carvalho.). Lisboa: Relógio D`água.
- Ferreira, M. L. R. (2007, Julho). Determinismo e salvação em Espinosa – o papel do corpo. *Revista Conatus*. vol.1, nº1, pp. 55-65.
- Foucault, M. (1997). *A Hermenêutica do sujeito: resumo dos cursos do Collège de France proferidos entre 1970-1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Foucault, M. (2001). *Discourse and truth: the problematization of parrhesia: six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov, 1983*. Los Angeles: Ed. Joseph Pearson.
- Frazer, J. (2005). *The golden bough: a study in magic and religion*. Cosimo.
- Frazer, J. (1981). *El folklore en el antiguo testamento*. (G. Nouás., trad). Fondo de Cultura Económica, México.
- Frazer, J. (1981). *La Rama Dourada*. Madrid: Ediciones F.C.E. España.
- Freyre, G. (2000). *Assombrações do Recife Velho*. (5a ed.). Rio de Janeiro: Editora UniverCidade.
- Freyre, G. (1975). *Casa Grande & Senzala*. (17a ed). Rio de Janeiro: José Olympo Editora.

- Gadamer, Hans-Georg. (1999). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (F. P. Meurer., trad., Ê. P. Giachini, rev. técnica. 3a ed). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Gauer, R. (2005 julho/dezembro). *Da diferença perigosa ao perigo da igualdade – reflexões em torno do paradoxo moderno*. Civitas. (Porto Alegre). v. 5 n. 2 p. 399-413.
- Godbout, J. (1999). *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.
- Godelier, M. (2001). *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Góes, F., Villaça, N. (1998). *Em nome do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Goffman, Erving. (2008). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Gomes, P. (1984). *A renascença portuguesa: Teixeira Rêgo*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC.
- Genet, J. (1951). *Nossa senhora das flores*. São Paulo: Difel – Difusão Editorial.
- Genet, J. (1953). *Querelle: amar e matar*. (F. P. Rodrigues., trad.). Lisboa: Publicações Europa-América.
- Genet, J. (2005). *Diário de um ladrão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Gil, F. (1996). *Tratado da evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- Gusdorf, G. (1980). *Mito e metafísica*. São Paulo: Editora Convívio.
- Halwbacks, M. (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Heidegger, M. (1969). *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (2002). *Ser e tempo*. (E. C. Leão., trad., 12a ed). São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco.
- Heidegger, M. (1998). *Ser e tempo – parte II*. (E. C. Leão., trad., 6a ed.). São Paulo: Editora Vozes/Universidade São Francisco.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Fenomenologia do espírito*. (P. Meneses., trad., volume único). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Hesse, H. (1984). *O caderno de Sinclair*. Rio de Janeiro: Record.
- Hesíodo. (2003). *Teogonia: a origem dos deuses*. (5a ed.). São Paulo: Editora Iluminuras.

- Hesíodo. (2003). *O trabalho e os dias*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- Henry. M. (2003). *As palavras de Cristo*. (F. Martins., trad.). Lisboa: Editora Colibri.
- Holanda, S. B. (1997). *Raízes do Brasil*. (26ed trad.). São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Hourani, A. (1994). *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Huisman, D. (2001). *História do existencialismo*. São Paulo: Edusc.
- Husserl, E. (1980). *Investigações lógicas*. In Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Jonas, H. (2001). *The gnostic religion*. (3rd ed). Boston: Beacon Press.
- Junger, E. (2000). *O trabalhador – domínio e figura*. (A. Franco de Sá., trad e notas.). Hugin Editores, Lda.
- Katritzky, M. A. (2006). *The art of commedia: a study in the commedia dell`arte 1560-1620 with special reference to the visual records*. New York: Editions Rodopi B. V., Amsterdam.
- Kierkegaard, S. A. (1968). *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus Livraria Editora.
- Kierkegaard, S. A. (1979). *Temor e tremor*. In Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Kierkegaard, S. A. (2005). *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. (2a ed.). São Paulo: Editora Universitária.
- Kuper, A. (1978). *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Oliveira, R. C. (1998). *O trabalho do antropólogo*. (2a ed.). São Paulo: Editora Unesp.
- Kafka, F. (1984). *A construção*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1984.
- Kant, E. (1995). *Crítica da razão pura*. (M. P. Santos., A. F. Morujão. Trad., 4a ed). São Paulo: Martins Fontes.
- Klevisson, A., Arievaldo V. (2002). *A botija encantada e o preguiçoso afortunado*. (2a ed). Fortaleza: Editora Tupynanquim.
- Lacarrière, J. (2001). *Os gnósticos*. Lisboa: Fim de Século Edições.
- Latour, B. (2000a). *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP.
- Latour, B. (2000b). *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro, Ed: 34. 2000.
- Le Goff, J. (1995). *A civilização do ocidente medieval*, V. II. Lisboa: Editorial Estampa.

- Le Goff, J. (1996). *História e Memória*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 4ª Edição.
- Le Goff, J. (2005). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes.
- Leach, E. (1970). *As Idéias de Levi-Strauss*. (2ª ed.). São Paulo: Editora Cultrix, 1970.
- Leach, E. (1982). *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70.
- Leaf, M. (1981). *Uma história da antropologia*. São Paulo: Edusp.
- Lefebvre, H. (1969). *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Lepargeneur, H. (1972). *Introdução aos estruturalismos*. São Paulo: Editora Herder.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Antropologia Estrutural I*. (6ª ed.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Antropologia Estrutural II*. (4ª ed.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70.
- Lévinas, E. (1998). *Da Existência ao Existente*. São Paulo: Editora Papyrus.
- Levin, H. (1959, Spring). *Some Meanings of Myth*. Daedalus, Myth and Mythmaking. vol. 88, nº 2. pp. 223-231.
- Levy, S. (1987, Sep.). Traduire le reel. *The Johns Hopkins University Press*. Vol. 102. French Issue. Pp. 832-846.
- Lévy-Bruhl, L, L. [1951]. *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. (1910). Paris: Presses Universitaires de France.
- Lowie, R. H. (1909 Oct/Dec). The Hero-Trickster Discussion. *The Journal of American Folklore*. (Published by American Folklore Society). Vol. 22, No. 86 pp. 431-433.
- Luciano de Samosáta. (1986). *Hermotimo ou as escolas filosóficas*. (C. Magueijo., trad e notas.). Lisboa: Editorial Inquérito.
- Luciano de Samosáta. (1995). *O Mentiroso ou, o incrédulo*. (C. Magueijo., trad e notas.). Lisboa, Edições Colibri.
- Luhman, N. (1993). *A Improbabilidade da Comunicação*. Lisboa: Editora Veja.
- Marcel, G. (s/d). *Os Homens Contra o Homem*. Porto: Editora Educação Nacional.
- Marcel, G. (s/d). *Para Uma Sabedoria Trágica*. Lisboa: União Gráfica.
- Marcus, E. G., Cushman, E.d., (1991). Las etnografías como textos. In: Reynoso, C (org.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. (pp.171-213). Barcelona: Editorial Gedisa.

- Malinowski, B. (1970). *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Malinowski, B. (1978). *Os argonautas do pacífico ocidental*. In Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Malinowski, B. (1984). *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70.
- Malpique, C. (1954). *Filosofia do plágio*. Braga: Composto e Impresso nas Oficinas Gráficas Pax.
- Maturana, H., Varela, F. (1995). *A árvore do conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano*. Campinas: Editorial Psy II.
- Mauss, M., Hubert, H. (1899). Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In Mauss, M. (2001). *Ensaio de sociologia*. (pp.141-227). São Paulo: Perspectiva.
- Marcel, G. (S/D). *Para uma sabedoria trágica*. Lisboa: União Gráfica
- Mazzone-Clementi, C. (1974). Commedia and the actor. (59-64). In: *The Drama Review: TDR*, Vol. 18, No. 1, Popular Entertainments.
- Mead, M. (1988). *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva
- Melville, H. (1992). *O vigarista*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Melville, H. (2003). *Billy Budd*. São Paulo: Editora Cosac & Naify.
- Melville, H. (2005). *Bartleby*. Lisboa: Assírio & Alvim Editora.
- Michelet, J. (1998). *O povo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Michelstaedter, C. (1989). *La persuasion et la rhétorique*. Éditions De L'Éclat.
- Miller, H. (2003). *Nexus*. Lisboa: Editora Livros do Brasil.
- Missler, P. (2007, enero-junio). “Las hondas raíces del ciprianillo. Tercera parte: las ‘gacetas’”. In Pedrosa, J. M., Cortés, Santiago. (Coords). *Culturas Populares. Revista Electrónica* (nº4, 17pp). Retrieved May 20, 2010 from: <http://www.culturaspopulares.org/textos4/articulos/missler.pdf>
- Missler, P. (2006, septiembre-diciembre). “Las hondas raíces del Ciprianillo. 2ª parte: los grimorios”. In Pedrosa, J. M., Cortés, Santiago. (Coords). *Culturas Populares. Revista Electrónica* (nº 3, 15pp). Retrieved May 20, 2010, from: <http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/missler.pdf>.
- Molière, Jean-Baptiste. (1996). *O avaro*. (2a ed). Rio de Janeiro: Editora Ediouro.
- Molinaro, A. (2002). *Metafísica: curso sistemático*. (2a ed). São Paulo: Paulus.
- Morais, Regis. (1988). A consciência mítica: fonte de resistência do sagrado. In Moraes, R. (Org). *As razões do mito*. (pp.69-80). São Paulo: Editora Papirus.

- Muellner, Leonard. (1996). *The anger of achilles – memis in greek epic*. London: Cornell University Press.
- Müller, F. M. (2008). *Chips from a german workshop*. (Vol. III. September 10). [Ebook 26572]. Retrieved May 10, 2010, from: <http://www.gutenberg.org/ebooks/26572>.
- Morin, E. (1970). *O homem e a morte*. (2a ed.). Sintra: Publicações Europa-América.
- Morin, E. (1997). *O método I: a natureza da natureza*. (M. G. Bragança., trad., 3.ed.). Sintra: Publicações Europa-América.
- Morin, E. (2002a). *O método III: o conhecimento do conhecimento*. (J. Machado., trad., 2a ed.). Porto Alegre: Editora Sulina.
- Morin, E. (2002b). *O método V: a humanidade da humanidade: a identidade humana*. (J. Machado., trad.). Porto Alegre: Sulina.
- Melo Neto, J. C. (1985). *Agrestes*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Melo Neto, J. C. (1989). *Antologia poética*. (7a ed.). Rio de Janeiro: Editora José Olympo.
- Nietzsche, F. (2002). *O anticristo*. Lisboa: Edições 70.
- Nietzsche, F. (2003). *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. (2a ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nightingale, A. W. (2000). *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: University Press.
- Nightingale, A. W. (2004). *Spectacles of truth in classical greek philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge – University Press.
- Nzikou, Jean-Michel. (2010). “Le français en Afrique”. *Revue du Réseau des Observatoires du Français Contemporain en Afrique Noire*.
- Nogueira, M. A. L. (2002). *Ariano Suassuna: O cabreiro tresmalhado*. São Paulo: Palas Athenas.
- Onfray, M. (1990). *Cynismes*. Éditions Grasset & Fasquelle.
- Otto, W. F. (2005). *Os deuses da grécia*. (O. Serra., trad.). São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- Pagels, E. (1995). *Os evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix.
- Pareyson, L. (1998). *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*. Éditions de L’Éclat, Paris.

- Peirano, Mariza. (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará.
- Piñero, A; et al. (1999a). *O livro secreto de João e outros textos gnósticos I*. Biblioteca de Nag Hammadi. Lisboa: Esquilo Edições e Multimédia.
- Piñero, A; et al.. (1999b). *Evangelhos gnósticos II – Biblioteca de Nag Hammadi*. Lisboa. Esquilo Edições e Multimédia.
- Pitigrilli. (1959). *Mamíferos de luxo*. Rio de Janeiro: Editora Vecchi.
- Pitigrilli. (1965). *O umbigo de Adão*. Rio de Janeiro: Editora Vecchi.
- Prigogine, I. (2002). *As leis do caos*. São Paulo: Editora UNESP.
- Prigogine, I. (2001). *Ciência, razão e paixão*. In Carvalho, E., Almeida, M. C. (Orgs). *Ciência, razão e paixão*. Belém: EDUEPA.
- Quillet, P. (1977). *Introdução ao pensamento de Bachelard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Rabinow, P. (1999). *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará.
- Rabinow, P. (1991). *"La representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la Antropología"*. In Clifford, J; Marcus, G.E. (Orgs). *Retóricas de la Antropología*. (pp.321-356). Madrid: Jucar.
- Radin, P. (1960). *El Hombre Primitivo Como Fiósofo*. Eudeva, Buenos Aires
- Ramos, R., Bernardo V. S., Monteiro, N. G. (Orgs.). (2009). *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Rego, J. T. (1989). *Nova teoria do sacrifício*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoria da interpretação*. Porto: Porto Editora.
- Rivière, C. (1997). *Cursus: Socio-anthropologie des religions*. Armand Colin/Masson, Paris.
- Rocha, E. (1999). *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense.
- Rorty, R. (2002). *Wittgenstein, Heidegger e a reificação da linguagem*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Rosa, G. (1984). *Sagarana*. (31a ed.). Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Rosset, C. (1989). *A Anti-natureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço & Tempo.
- Rosset, C. (1984). *Le réel et son double*. Paris: Editions Gallimard.

- Rosset, C. (2004). *Lo Real: Tratado de la idiotez*. Éditions de Minuit, París. De la presente edición: pré-textos.
- Rosset, C. (1999). *Loin de moi: Étude sur l'identité*. Les Éditions de Minuit.
- Rosset, C. (2002). *O princípio da crueldade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Ruthven, K. (1997). *O mito*. São Paulo. Ed. Perspectiva.
- Sahlins, M. (1990). *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Sales, T. (2009). A imersão mítica do real. *Antropológicas*. nº. 11.
- Sahlins, M. (1990). *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sartre, J. (2005). *A náusea*. (12a ed.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Sartre, J. (2005). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. (13a ed.). São Paulo: Editora Vozes.
- Savater, F. (1992). *Ensayo sobre Cioran*. Coleccion Austral – Espasa Calpe. Madrid: Editora:Pilar Cortés.
- Silva, V. F. (2002a). Ideias para um novo conceito de homem. In *Dialéctica das consciências e outros ensaios – colectânea de textos*. (pp. 247-281). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (trabalho original publicado em 1951).
- Silva, V. F. (2002b). Introdução à filosofia da mitologia. In *Dialéctica das consciências e outros ensaios – colectânea de textos*. (pp. 370-384). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (trabalho original publicado em 1955).
- Silva, V. F. (2002c). O demiurgo. In *Dialéctica das consciências e outros ensaios – colectânea de textos*. (pp.317-320). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (trabalho original publicado em 1948).
- Silva, V. F. (2002d). A fé nas origens. In *Dialéctica das consciências e outros ensaios – colectânea de textos*. (pp.348-387). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (trabalho original publicado em 1955).
- Silva, V. F. (2002e). A origem religiosa da cultura. In *Dialéctica das consciências e outros ensaios – colectânea de textos*. (pp. 464-474). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (trabalho original publicado em 1962).
- Sêneca, L. A. (2005). *Sobre a vida feliz*. São Paulo: Editora Alexandria.
- Seeley, D. (1997, Winter). Jesus and the cynics revisited. *Journal of biblical literature*, Vol. 116. No. 4, pp. 704-712.
- Schelling, F.W.J. (1989). *The philosophy of art*. Mineapolis: University of Minnesota Press. (Translation of *Die Philosophic der Kunst* by Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1859).

- Sheldrake, R. (2002). *Sete experiências que podem mudar o mundo*. Lisboa: Sinais de Fogo Publicações
- Slochower, H. (1948, Spring - Summer). "The function of myth in existentialism". *Yale French Studies*, (1), (pp. 42-52).
- Sperber, D. (1992). *O saber dos antropólogos*. Lisboa: Edições 70
- Suassuna, A. (1994). *O santo e a porca*. (10a ed.). Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Suassuna, A. (1995). Introdução: carreiro e a novela armorial. (2a ed.). In: Carreiro, R. *O Tigre do Sertão*. Recife: Editora Bagaço.
- Sousa, E. (1984). *Mitologias*. Lisboa: Coleção Filosofia e Ensaio. Guimarães Editores.
- Sousa, E. (2004a.). Da existência dos deuses. In *Dionísio em Creta e outros ensaios*. (pp.141-152). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Sousa, E. (2004b). Mitologia e ritual. In *Dionísio em Creta e outros ensaios*. (pp.93-118). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Sousa, E. (2004c). *Mitologia. história e mito*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda,.
- Stone, J. (2002). (Ed.). *The essential Max Müller: On language, mythology, and religion*. England: Palgrave Macmillan.
- Strathern, M. (1991). Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología. In: Reynoso, C (org.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. (pp.251-281). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Teixeira-Gomes, M. (1993). *Carnaval literário*. (3a ed.). Lisboa: Bertrand Editora.
- Teixeira-Gomes, M. (1984). *Inventário de Junho*. (5a ed.). Lisboa: Bertrand Editora.
- Thaumaturgo, N. (1998). *História de panelas: terra dos cabanos*. (2a ed.). [s.n.].
- Todorov, T. (2003). *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes.
- Todorov, T. (2004). *Introdução a literatura fantástica*. São Paulo: Editora. Perspectiva.
- Torrano, J. (2003). O mundo como função de musas. In: Hesíodo. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Editora Iluminaras.
- Tylor, E. B. (1903a). *Primitive culture (in two volumes)*. (VOL I. Fourth Edition, revised). London: John Murry, Albermale Street.
- Tylor, E. B. (1903b). *Primitive Culture (in two volumes)*. VOL I. Fourth Edition, revised. London: John Murry, Albermale Street.

- Vaneigem, R. (1999). *A economia parasitária*. Lisboa: Antígona.
- Vaneigem, R. (1972). *Banalidades de base*. Coimbra: Livraria Almedina Editora.
- Vassallo, L. (1993). *O sertão medieval: origens européias do teatro de Ariano Suassuna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Vernant, J. P. Naquet-Vidal, P. (1982). *Mythe & tragédie en grèce ancienne*. Paris: Editions Maspero.
- Vernant, Jean-Pierre. (1999). *Mito e sociedade na grécia antiga*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora José Olympio.
- Vernant, Jean-Pierre. (2002). *Mito e pensamento entre os gregos*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Villar, D. (2003). *Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazônia Boliviana)*. (Porto). Etnologia. Vol. 43 (119-125).
- Virgílio. (1997). *Geórgias*. (53-134). In: *Obras de Virgílio*. (A. Silva., trad). Lisboa: Coleção Temas & Debates.
- Voltaire. (2001). *O Filósofo ignorante*. São Paulo: Martins Fontes.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o espírito capitalista*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wittgenstein, L. (2000). *Cultura e valor*. Lisboa: Edições 70.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logicco-Philosophicus*. (3a ed.). São Paulo: Edusp.
- James, W. (2005). *O pragmatismo*. São Paulo: Martins Fontes.