

Universidade Federal do Rio de Janeiro

ZÉ PELINTRA, O TRICKSTER CAFUZO: O MÉTODO ANALÉTICO  
APLICADO A UMA COMUNICAÇÃO TRANSCULTURAL

André Cunha Duarte Carneiro

RIO DE JANEIRO

2020



UFRJ

ZÉ PELINTRA, O TRICKSTER CAFUZO: O MÉTODO ANALÉTICO  
APLICADO A UMA COMUNICAÇÃO TRANSCULTURAL

André Cunha Duarte Carneiro

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito necessário à obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Orientador: Professor Doutor Muniz Sodré de Araújo Cabral

Co-orientador: Professor Doutor Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos

Rio de Janeiro  
Março de 2020

## FICHA CATALOGRÁFICA

**CARNEIRO, André Duarte (André Grimião).**

**Zé Pelintra, o trickster cafuzo: o método analético aplicado a uma comunicação transcultural / André Duarte Carneiro. Rio de Janeiro: UFRJ / ECO, 2020.**

**175 fls.: il.; cm.**

**Orientador: Muniz Sodré**

**Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, 2020.**

**André Cunha Duarte Carneiro**

Profissionalmente assina André Grimião, razão pela qual encontra-se como nome bibliográfico.



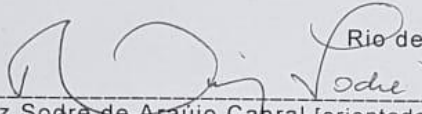
**ATA DA 484ª SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE DE DOUTORADO  
DEFENDIDA POR ANDRÉ CUNHA DUARTE CARNEIRO NA ESCOLA DE  
COMUNICAÇÃO DA UFRJ**

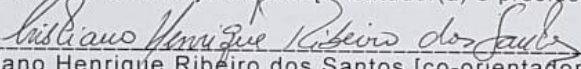
Aos treze dias do mês de março de dois mil e vinte, às dezesseis horas, na sala 140 da Escola de Comunicação da UFRJ, foi realizada a defesa de tese de doutorado de **André Cunha Duarte Carneiro**, intitulada: "**Zé Pelintra, o Trickster Mazombo: o método analético aplicado a uma comunicação transcultural**" perante a banca examinadora composta por: **Muniz Sodre de Araújo Cabral** [orientador(a) e presidente], **Marialva Carlos Barbosa**, **Patrícia Gonçalves Saldanha**, **Wanderlei Barreiros Leme**, **Renato Mendonça Barreto da Silva** e **Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos**. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua tese:


aprovada       reprovada       aprovada mediante alterações

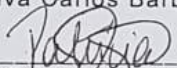
E, para constar, eu, Jorgina da Silva, lavrei a presente, que segue datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Doutor(a) em Comunicação e Cultura.

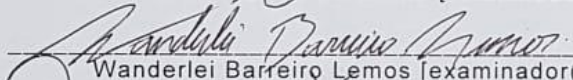
Rio de Janeiro, 12 de março de 2020.

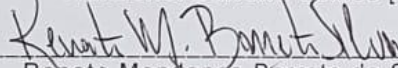
  
Muniz Sodre de Araújo Cabral [orientador(a) e presidente]


  
Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos [co-orientador(a)]

  
Marialva Carlos Barbosa [examinador(a)]

  
Patrícia Gonçalves Saldanha [examinador(a)]

  
Wanderlei Barreiros Lemos [examinador(a)]

  
Renato Mendonça Barreto da Silva [examinador]

  
André Cunha Duarte Carneiro [candidato(a)]

## DEDICATÓRIA

*A Caetano Carvalho Duarte Carneiro,  
meu filho, PRESENTE! Eterno neste  
trabalho, na memória e no meu coração.*

*Papai te ama!*

## **AGRADECIMENTOS**

A Adilson Duarte Carneiro e Cilene da Cunha Duarte Carneiro, meus pais. E a Antônio Carvalho Duarte Carneiro, meu primogênito. Sem vocês ao meu lado, jamais conseguiria cumprir esta missão.

Meu muitíssimo obrigado!

## RESUMO

Resumo da tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito necessário à obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Mais de quatro séculos de escravidão dos negros e o extermínio da maior parte da população indígena foram as piores experiências coletivas sofridas pelo nosso povo. O Brasil entra na terceira década deste milênio, porém, sem ter conseguido jamais proporcionar uma reparação justa aos descendentes da barbárie. Além da manutenção, por parte do Estado, de práticas que marginalizam estes dois grupamentos étnicos, existe uma rede sutil de sentido que não só impede o reconhecimento ontológico de formas de vida originárias, em cujo cerne encontram-se filosofias extremamente sofisticadas e imprescindíveis à nossa partilha do comum, base de toda Comunicação, como perpetua o epistemicídio. Em meio às manifestações culturais e religiosas afro-ameríndias, há, contudo, um personagem capaz de sobressaltar estas rígidas fronteiras a fim de suplantar as contradições e aproximar radicalmente as diferenças. Trata-se de Zé Pelintra, herói às avessas, patrono da malandragem, mestre-mór do Nordeste, enfim, o trickster cafunço: metade preto, metade índio. Junto a ele e através dele, inicia-se uma densa e profunda viagem pelo país, a partir de uma arriscada jogatina acadêmica. O Rio Capibaribe vai desaguar na Baía de Guanabara, a qual afluirá até ao Lago Guaíba. Ao longo deste percurso, ocorre uma atrevida transa intelectual entre o saber acadêmico, sob o axé bibliográfico de Muniz Sodré, e o saber oriundo dos terreiros. Para tal, lança-se mão da criação de um método, batizado aqui de *analético*, único capaz de dar conta desta empreitada orgiástica. A hipótese central da tese, afinal, é de que Zé Pelintra produz pensamento, ao mesmo tempo que, através de Zé Pelintra, é produzido pensamento: um Brasil marginal.

**Palavras-chave:** Exu. Macumba. Catimbó. Zé Pelintra. Comunicação Transcultural.

Rio de Janeiro  
Março de 2020

## ***ABSTRACT***

### **ZÉ PELINTRA, THE *CAFUZO* TRICKSTER: THE ANALOGUE METHOD APPLIED TO A CROSS-CULTURAL COMMUNICATION**

André Cunha Duarte Carneiro

Orientador: Professor Doutor Muniz Sodré de Araújo Cabral

*Abstract* da tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito necessário à obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

More than four centuries of black slavery and the extermination of most of the indigenous population were the worst collective experiences suffered by our people. Brazil enters the third decade of this millennium, however, having never been able to provide fair reparation to the descendants of barbarism. In addition to the State maintaining practices that marginalize these two ethnic groups, there is a whole subtle network of meaning that prevents the ontological recognition of original life forms, at the core of which are extremely sophisticated philosophies and indispensable to our own. sharing the common, the basis of all Communication. In the midst of Afro-Amerindian cultural and religious manifestations, however, there is a character who can push these rigid boundaries to overcome contradictions and radically bring differences closer. These are Zé Pelintra, the hero inside out, the patron of trickster, master-mor of the Northeast, in short, the *cafuzo* trickster: half black, half Indian. Next to him and through him begins a deep and dense journey through the country, from a risky academic gambling. The Capibaribe River will flow into the Guanabara Bay, which will flow into Guaíba Lake. Along this path, there is a bold intellectual relationship between academic knowledge, under the bibliographic *axé* of Muniz Sodré and knowledge from the *terreiros*. To this end, we use the creation of a method, here called *analético*, the only one capable of handling this orgiastic endeavor. The central hypothesis of the thesis, after all, is that Zé Pelintra produces thought, while, through Zé Pelintra, thought is produced: a marginal Brazil.

**Keywords:** Exu. Macumba. Catimbó. Zé Pelintra. Cross-Cultural Communication.

Rio de Janeiro  
Março de 2020



## SUMÁRIO

1. **Introdução** - p. 10
2. **Pelintrozóica Ciência da Comunicação** - p. 23
  - 2.1. Prosa pelintraresca com os colegas cientistas - p. 23
  - 2.2. Resenha pelintrúrgica com os colegas da Comunicação - p. 31
  - 2.3. Reflexão pelintrábica com os colegas da epistemologia - p. 43
  - 2.2. Axé teórico de Muniz Sodré - p. 48
    - 2.2.1. “Pensar Nagô” - p. 52
    - 2.2.2. Comunicação Transcultural - p. 55
3. **Pelintrológico Método Analético** - p. 57
  - 3.1. “O Mesmo” e “O Outro” até chegar à *Arkhé* - p. 59
  - 3.2. Transcendente e comum até chegar ao Ser - p. 66
  - 3.3. Entre “O Mesmo” e o Ser até chegar ao mito - p. 69
  - 3.4. Metodologia aplicada à Analética do mito - p. 73
4. **Pelintrante Imagem Arquetípica** - p. 77
  - 4.1. Trickster - p. 83
    - 4.1.1. Hermes - p. 86
    - 4.1.2. Èşù - p. 89
    - 4.1.3. Çacy-Taperê - p. 96
  - 4.2. Zé Pelintra - p. 99
5. **Pelíntrico Testamento** - p. 103
  - 5.1. Pelintrelho Segundo Capibaribe - p. 104
  - 5.2. Pelintrelho Segundo Guanabara - p. 121
  - 5.2. Pelintrelho Segundo Guaíba - p. 138
6. **CONCLUSÃO** - p. 158
7. **BIBLIOGRAFIA** - p. 164

## 1. INTRODUÇÃO

Era uma vez... um garoto de vinte e poucos anos que flanava embriagado e nostálgico pelas calçadas boêmias cariocas, catando os fragmentos aleatórios de uma aura invisível a olho nu, mas facilmente reconhecida por aqueles que inalam uma sensação de liberdade a céu aberto, em meio à efervescência cultural imanente aos pés do Redentor. As esquinas típicas ditam sonetos para ouvidos ávidos pelo procrastinar da aurora, enquanto se tateia ombros, costas e mãos ao longo do paladar batido de papo com sotaque chiado e aberto. São Sebastião, São Jorge e Nossa Senhora da Penha, a santíssima trindade da cidade, não dão conta de reger essa orquestra sanfonada de gente profana. O maestro dessa zorra deve provir de um cosmos peculiar, onde a dose justa cura e ajusta a loucura ao juízo. E, através dos devaneios justos do jovem flâneur, imaginou-se que o Rio de Janeiro estivesse sob auspícios de uma espécie de deus vadio.

Para além da madrugada, a iconografia desta divindade popular se apresenta a qualquer momento do dia. No pára-choque de carro, em adesivo da banca de jornal, na estampa de camisa alheia, no grafite do muro suburbano, enfim, até em publicidade de out-door. O culto à imagem transcende as artes, dentro das quais já é uma celebridade, eternizada pelo teatro, pela pintura e, principalmente, pela música. Mas foi no terreiro que ele nasceu para o imaginário da então criança, ainda lá nos primórdios da *pré-flaneurie*. Obviamente, ignorava a abrangência semiótica dessa entidade de umbanda; nada que impedisse o enorme fascínio provocado pela ilustre presença.

Durante o período de doutoramento, o enredo do Salgueiro para o carnaval 2016 marcaria na memória, em definitivo, a conexão afetiva com o personagem. O desfile testemunhado na Sapucaí, de voz em coro pela arquibancada, fulminou de emoção um coração branco e azul. Apesar da quarta posição geral, o campeão moral, assim, entoou:

*É que eu sou malandro, batuqueiro  
Cria lá do morro do Salgueiro  
Se não acredita, vem no meu samba pra ver  
O couro vai comer!*  
[...]

*Eu sou da rua e a lua me chamou  
Refletida em meu chapéu  
O rei da noite eu sou  
Num palco sob as estrelas  
De linho branco vou me apresentar  
Malandro descendo a ladeira, ê, Zé! [...]*

Foi na hora do “Zé” que a ficha caiu e o destino se traçou de imediato. O novo enredo da tese estava dado, mesmo sem haver tese de nada. Sequer uma hipótese a ser formulada. A razão empírica sucumbindo à paixão em lírica, se é que elas sejam concorrentes e não complementares, quiçá, meramente, a mesma coisa. Mas, em princípio, apenas afetação pelo dito cujo da trama. Antes mesmo da tese e da antítese, trata-se da síntese. Pelo menos, síntese de uma cultura polissêmica, restrita à Guanabara.

Esse Zé é Zé Pelintra, o patrono da malandragem. Ele costura uma teia de sentido que paira sobre uma mentalidade coletiva, tornando-se o artífice por excelência de um *modus vivendi* específico, elaborado a partir de rastros oriundos da invenção do cotidiano pelos cariocas, numa simbiose um tanto quanto mal resolvida entre o presente e o passado. Antiga capital do império português, e depois da república, o Rio de Janeiro ainda se enxerga como uma cidade-estado, à revelia da fusão quase cinquentenária ao território fluminense. O glamour aristocrático preservado numa “Paris-Tropical”, jamais concretizada, e atualizado pela vanguarda de movimentos artísticos e, recentemente, pela vitrine olímpica-midiática é e sempre foi um contrassenso ao processo milagroso de estarno-mundo das classes subalternas, marginais, abolidas através da escravidão e do projeto pseudo-civilizador, em remixagem perpétua. O malandro afigura-se como caricatura dessa esquizofrenia social.

Eis um dos pressupostos do trabalho, é claro. Assim como o de que a há uma paradoxal identificação do carioca ao personagem em voga, conscientemente muito mais assimilado em relação ao ponto de vista estético do que ético. Isso porque a concepção de trabalho, partindo da ideologia varguista, reduz a malandragem à casta de vagabundos. Em paralelo, mais no sentido contrário, sua valorização frente à lógica da miscigenação racial, elevando o status do malandro “de bem” a símbolo nacional, vide Zé Carioca. Outro pressuposto é de que a reverência ao Pelintra superou as fronteiras do terreiro, embora este tenha se tornado seu habitat natural e local de auto ressignificação.

No panteão umbandista, Zé Pelintra integra o *povo de rua*, junto com os exus e as pombas-giras. E aí ocupa uma posição de destaque dentro da *linha da malandragem*, constituída por dezenas de outros malandros: Zé da Noite, Zé da Madrugada, Zé da Calunga, Zé Pretinho, Zé das Facas, Zé Navalha, Zé do Tapa, Zé do Monte, Zé da Lomba, Zé Mateiro, Zé do Trilho, Zé Mandinga, Zé Curador, Zé Picanço, Zé Cartola, e também de muitas malandras, como Maria Navalha, Maria da Lira, Maria da Lua, Maria do Morro, Dona Garoa, Dona Nêga, etc. Para complexificar ainda mais o congá, dentro da sua própria falange, existe uma gama de identidades, de acordo com pontos de força: Zé Pelintra das Almas, Zé Pelintra do Morro, Zé Pelintra da Encruzilhada, Zé Pelintra da Lira, Zé Pelintra da Praia, Zé Pelintra do Sertão, Zé Pelintra da Estrada, em diante. Portanto, na umbanda, ao invés de singular, Zé Pelintra representa toda uma coletividade de entidades afins, que baixam em seu nome. O que há de comum, além da denominação, é a indumentária composta, pelo menos, por um chapéu panamá, já que a ritualística da religião varia de casa para casa, e a missão espiritual de pegar no batente.

Diante do desafio inicial em defini-lo, o jeito foi recorrer às lendas em torno dele, seja por intermédio da história oral contada nas toadas ou nos depoimentos dos médiuns, quanto pela literatura escrita que estivesse disponível. O resultado, surpreendente: nenhum consenso sobre a vida de Zé, incluindo origem, destino e morte. Ou seja, absolutamente nada. Até aquele momento, só se sabia que tinha feito fama na antológica Lapa e que era inveterado por mulher, samba e jogatina. Seria preciso um esforço meio arqueológico, meio folclorista, meio dramaturgo, para tentar desvendar o mito e poder, assim, dar início a alguma problematização teórica. Quase um ano se passou para a conclusão de que desvendar mito é tão presunçoso como querer sair do labirinto de Minotauro com os olhos vendados e sem o novelo de fio. O desejo de escrever uma biografia a respeito de Zé Pelintra teve que ser sepultado por total incoerência, uma vez que a busca pela verdade única é a inimiga mortal da mitologia. O máximo possível limita-se a remitologizá-lo, a partir de novas perspectivas históricas, baseadas em uma pesquisa de campo que respeite as tradições culturais que o englobam.

Essa guinada intuitiva trouxe a primeira descoberta para um carioca da gema. A de que Zé Pelintra, o lendário, não era seu conterrâneo, mas nordestino, o que acabou

desmoronando o *corpus* da pesquisa, circunscrito inicialmente ao Grande Rio. O golpe de misericórdia no *corpus* se deu quando a umbanda deixou de ser sua “terra natal” espiritual, já que provinha de outra matriz religiosa, o catimbó pernambucano, para somente depois ter literalmente incorporado na liturgia umbandista. Por fim, mas não menos traumático, foi descobrir que o conceito de malandro não teria mais tanta serventia assim, a partir daí. Praticamente, um novo Zé Pelintra, despido das referências semióticas de outrora, se apresentava ao pesquisador como se estivesse reivindicando o legítimo papel de sujeito, insubordinando-se à objetificação característica do empirismo acadêmico. Apesar de morto, ele parecia mais vivo do que nunca na orientação sobre si.

As portas de Recife e Olinda se abriram, durante um mês, para uma profunda busca por seu paradeiro. Qual não foi a surpresa ao ter em mãos o livro *Zé Pelintra e Eu*, de edição única e escrito, em 1980, por Edwin Barbosa da Silva, o Pai Edu (1934-2011). O famoso médium, fundador do Palácio de Iemanjá, trabalhara, por mais de meio século, incorporado daquele que ainda hoje é considerado o grande mestre do catimbó. Ao final da obra, há um relato sobre algumas passagens experienciadas por Zé enquanto encarnado. Baseando-se justamente no registro narrativo do respeitado babalorixá, foi possível fazer uma imersão na ambiência sociocultural do personagem, na tentativa de reconstituir seus passos. A *flaneurie* pela “Veneza Tropical”, especialmente no Recife Antigo, transformou-se em principal método de trabalho, graças ao qual, várias conexões históricas puderam vir à tona e revelar episódios inexplorados pelas lendas recorrentes. Dessa forma, o livro fundamental de Pai Edu passou a ser o ponto de partida para uma viagem que findou na hospedagem de sete dias dentro da Casa das Matas Reis Malunguinho, do acadêmico e pai-de-santo Alexandre L’omi L’odò. Lá, aconteceu um ritual em homenagem a Pelintra, onde foi solicitado seus direitos autorais.

Do Nordeste, uma mala repleta de pressupostos desembarcou no aeroporto da imaginação. Partindo da constatação de que o mito originário sequer faz menção a uma suposta passagem de Zé pelo Rio, como é que esse homem se eternizaria malandramente na Lapa? Ainda mais, dentro de um contexto cultural onde o tipo do malandro não se apresenta. Pois, então, será que são dois Zés, com a mesma identidade? Paralelamente a estas questões, como o mestre do catimbó veio a se transformar em uma entidade do naipe

de exu na umbanda? Afinal, qual a relação entre estes universos?

Em primeiro lugar, Zé Pelintra é um símbolo da transculturalidade brasileira. Símbolo como um elemento formador de uma linguagem, constituinte de um sistema de comunicação ou de aliança, ou seja, de uma lei de reciprocidade entre os sujeitos, que transcende o campo semântico, território dos signos, por implicar a estruturação originária. Enquanto que a comunicação transcultural toma de empréstimo e empresta aspectos da sua cultura à rotina do Outro, de modo a dar às vezes um resultado híbrido. É um caminho para se encontrar, entre os saberes, além da fronteira, um limiar, onde se faz uma comparação simbolicamente radical entre dois objetos, ligando-os por analogia.

Ao contrário do signo, o símbolo em sua originariedade não significa nada, isto é, não remete a nada além dele mesmo, porque sua função primeira é a de organizar elementos, pondo-os em interação tanto opositiva quanto combinatória. É, assim, uma abstração que, uma vez constituída em textura própria, funciona como *mediação* ou *equivalência* para objetos diversos e esparsos num mesmo nível da realização de trocas ou numa mesma forma assumida pelo valor. (SODRÉ, 2017, p.177-178)

O campo da comunicação o liberta de qualquer necessidade de pureza semiótica ou de essência primordial. Zé Pelintra é tudo aquilo que passa a significar, e, por natureza, vai ganhando novos sentidos na medida em que atravessa as encruzilhadas culturais. Eis a própria incorporação da *communicatio*, por definição sodreniana. Mitologicamente, a divindade incumbida pela mediação que origina partilha do comum.

Na cosmovisão de povos autóctones ao redor do planeta, essa função, em geral, é exercida por seus respectivos *tricksters*. Estes são personagens amorais e ambíguos, que se utilizam de traquinagens para conseguir seus intentos. Do ponto de vista psicológico e filosófico, produzem, acima de tudo, pensamento sofisticado e complexo. Normalmente, desempenham, inclusive, o papel de civilizadores culturais. Um dos mais importantes pressupostos da tese diz respeito ao reconhecimento de Zé Pelintra como um autêntico e legítimo trickster nacional. Índícios e proezas do gênero não lhe faltam. Para tal, recorrer-se-á aos conceitos de Carl Jung sobre arquétipos e inconsciente coletivo.

Se Zé é trickster de fato, logo, seus feitos heroicos devem estar chancelados na cultura presente. Manifestações religiosas à parte, pressupõe-se que haja vestígios de Pelintra no surgimento ou desenvolvimento de fenômenos artísticos, como o frevo, o

maracatu e o samba. Ou seja, para além do sagrado, seu legado materializado no folclore popular. Seguindo esta linha de raciocínio, aliadas à observação de campo, as principais referências bibliográficas do assunto tiveram que ser esmiuçadas em busca de corroboração. A história dos citados folguedos pernambucanos, por exemplo, se mistura à lenda de Zé, que teria participado em carne e osso dessas atividades carnavalescas. Quanto ao samba, a contribuição teria sido indireta, mas, nem por isso, menos relevante.

Apesar de se estar falando basicamente de Recife e Rio de Janeiro, a abrangência do mito em dimensão nacional se justifica, não só porque ele “baixa” em terreiros de umbanda por todo território brasileiro, mas devido à sua aparição em outras duas religiões que se inserem em contextos regionais específicos: o babassuê, em Belém, e a quimbanda dentro do terreiro de batuque, em Porto Alegre. A primeira é de matriz afro-ameríndia e derivada do terecô e do tambor de mina maranhenses, além de absorver elementos da pajelança amazônica. No Pará, Zé Pelintra é chamado de caboclo. A quimbanda, embora tenha se originado no Rio de Janeiro, como uma dissidência da umbanda, acabou se espalhando pelo país, só que no Rio Grande do Sul foi acolhida especialmente por outra religião, o batuque, que tem como base a liturgia proveniente de etnias africanas e é análogo ao candomblé. Aí Zé se assemelha a um exu.

O Brasil oficial, há mais de quinhentos anos, tem virado as costas para este lugar multidiverso, cuja vocação primordial está em promover a alquimia simbólica, a partir do encontro entre centenas de grupamentos humanos, cada qual com uma identidade étnica própria. O “mito das três raças”, tão caro aos pensadores do século XX, nunca deu conta de fazer equivaler a herança vinda dos negros, dos índios e dos brancos. O resultado dessa ideologia mestiça reduziu a contribuição negra somente à emotividade, enquanto a indígena à perspicácia. A razão, obviamente, o branco quem proporcionou. É daí que já nasce acéfala a concepção de “povo”. O pensamento brasileiro, com suas devidas exceções, jamais assimilou a psiquê da gente de cor. Portanto, nossa máxima intelectual continua sendo importar teorias da Europa e dos EUA para entender o Brasil.

Um menino brasileiro, filho de pai português e mãe tupinambá, não tinha lugar na corte quinhentista, era um pária, um fruto do acaso. Também não pertencia ao mundo da mãe. Ele não tem saída. Vai ficar num vazio, à espera de que algo seja construído. Comece a imaginar

isso psicologicamente, em termos de criação de uma identidade. Sua noção de direitos ou de projetos de vida. Sem projeto, ele não pode almejar nada porque não sabe em que direção seguir. (DIAS & GAMBINI, 1999, p. 32)

Zé Pelintra, em sua trajetória de vida, seria a “reencarnação psicológica” desse menino. Negro, não conheceu o pai branco e também não pertenceu ao universo originário da mãe, a qual teve que se tornar prostituta. E assim, cresceu sem projeto nem direção. Como divindade, assume no Norte e Nordeste uma posição típica de xamã, embora assim não o seja chamado, mas que demonstra sua incorporação no panteão afro-ameríndio. No Sul e Sudeste, será parte integrante do *povo-de-rua*, provavelmente a noção mais próxima daquilo que se poderia denominar de povo brasileiro. Trata-se de uma classe de entidades que se apresentam, arquetipicamente, como excluídos pela sociedade, desde os ciganos, passando pelas “mulheres da vida”, até os malandros. A hipótese central da tese é de que, baseado nisso tudo, Zé Pelintra produz pensamento, ao mesmo tempo que, através de Zé Pelintra, é produzido pensamento: um Brasil marginal.

Embaralhando epistemologicamente as cartas do mito com as da História, tratando o doutorado como uma jogatina acadêmica em relação à petulante Verdade, a narrativa desse pensamento inevitavelmente é trickster, com o objetivo nítido de questionar o maniqueísmo entre a ficção e a realidade, mais especificamente, entre a literatura e o conhecimento científico. A começar pela lenda, que é escrita por intermédio de recursos poéticos, com rimas e métricas, além de forma concisa. A recriação do mito exige, no conteúdo, estratégias literárias que ultrapassem a estética a fim de contar uma nova versão, síntese da pesquisa empírica realizada sobre Zé Pelintra.

Esta parte se encontra no quarto capítulo, cuja fundamentação teórica está sedimentada pelos pilares da Psicologia em interface com a Comunicação. O texto dá boas-vindas com a base junguiana para a compreensão mitológica, dentro da qual a imagem arquetípica do trickster permite interpretar a natureza humana e a complexidade da vida. São escolhidos, entre tantos, três tricksters clássicos, que representam, respectivamente, a densidade do pensamento helênico, iorubá e tupi: Hermes, Èṣù, Çacy. O *Hino a Hermes*, de acordo com Norman O. Brown (1947), teria sido escrito em Atenas por volta de 520 A.C., próximo do fim de uma longa tensão entre a realeza agrária e a



democracia mercantil. De um lado, a riqueza estava associada aos rebanhos e ao cultivo do solo, enquanto que, do outro, ela deveria provir, principalmente, de uma economia manufatureira alinhada ao intercâmbio comercial com estrangeiros. Surge, então, uma nova ética do individualismo para questionar a moralidade vigente, haja vista que o “tema da discórdia entre Hermes e Apolo traduz em linguagem mítica a insurgência das classes baixas gregas e suas reivindicações de igualdade com a aristocracia” (p. 85) e, assim como o filho caçula de Zeus conquista um lugar ao lado de Apolo, essas classes atenienses atingiriam certa paridade com tal elite, sem que houvesse rupturas profundas.

Quer pensemos no Hino como o registros de mudanças forjadas por um herói cultural mítico ou por uma classe real de mercadores e artesãos na Grécia do fim da era arcaica, dizer que toda a história de ruptura teve lugar “na mente de Zeus” pode ser um modo, depois do ocorrido, de enquadrar a mudança de forma a contê-la, fazer com que o Hermes mentiroso e ladrão brote da semente de Zeus é representar Zeus como autor último das invenções herméticas, como se Hermes nunca tivesse realmente sido um intruso, como se não houvesse um período na história da Grécia quando o limiar de vergonha mantinha os negociantes distantes dos aristocratas. [...] é alegar que as mudanças que ele traz fazem parte do eterno e não são contingentes, relativas ou dependentes de situações históricas. Isso leva a história de volta do mito. (HYDE, 2017. p. 322)

*Èṣù* é o elemento vital da tradição cultural iorubá, grupo étnico formado por diversos povos que compartilhavam entre si identidades sociais, idiomáticas e religiosas e que eram organizados em cidades-estados independentes, entre as quais, a de Ilê-Ifé, de onde iniciou-se a grande expansão pela região florestal do Golfo da Guiné, área hoje composta por Nigéria, Togo e Benim. De acordo com estudiosos, a civilização iorubá floresce antes do primeiro milênio da era cristã. A fundação da cidade-mãe é atribuída a *Odùduwà* e narrada mitologicamente pela cosmogonia em torno dos *òriṣà*, ou orixás. Na lenda específica da origem, *Èṣù* permite que *Odùduwà* carregue o saco da existência, depois do fracasso de *Ọ̀bàtálá*, “o rei do pano branco”. Este, historicamente, teria sido o líder das terras de *Òkèora*, até a chegada dos imigrantes sob comando de *Odùduwà* real.

*Èṣù* é a base de um pensamento tipicamente de *Arkhé*, termo que pode ser definido como: porta de acesso a imagens originárias e a transcendências; forma de vida associativa entre mito e história, entre o visível e o invisível; termo designativo de alguma

coisa diferente daquilo que ele próprio explica; protodisposição que gera tonalidades afetivas e estados de ânimo; eterno retorno ou eterno renascimento; enfim, algo que não existe materialmente, mas é. O cósmico e o trans-humano da *Arkhé* é necessariamente sustentado por uma ética de ancestralidade, entendida como o discurso da fundação, do pai coletivo, e não como um conjunto codificado de regras de conduta. Não se trata de transcendência em matéria de valores, mas de exigências radicais da vida, de modo a garantir a continuidade do grupo étnico. Como orixá, *Èṣù* é uma alteridade ao humano, mas ambos se encontram no mesmo plano, no aqui e agora. Através desse pensamento, acontece um novo tipo de subjetivação, onde o corpo, *Ara*, não é receptáculo passivo das forças da alma, nem da consciência e nem da linguagem, mas abrigo de todos os princípios cosmológicos. Há, portanto, um duplo espiritual do corpo: parte dele está localizada no espaço invisível (*òrum*) e outra no espaço visível da terra (*ayiê*). Sua totalidade se manifesta a partir de uma forma somática de pensar, o rito.

Já *Çacy-Taperê*, antes de cair no ostracismo ao longo do século XX, aparecia folcloricamente em todas as regiões do Brasil. Apesar de, em São Paulo e no Rio Grande do Sul, ele ter sido chamado, respectivamente, de *Negrinho do pastorejo* e *Negrinho do pastoreio*, é um curumim que, originalmente, congrega a cosmovisão tupi. Perdendo sua sacralidade, acabou reduzido a um personagem desprovido sofisticação filosófica, embora mereça o devido respaldo intelectual a fim de que seja reconstituído um pensamento autenticamente ameríndio, dispersado e desvalorizado durante o processo histórico do país. Principalmente no Pará, Bahia, Sergipe, Ceará, Paraíba e Maranhão, *Çacy* era evocado nos festejos de São João ou de Reis com outra designação.

Caipora, s. m. e fem. (Geral). Nome de um ente fantástico, que, segundo a credence peculiar a cada região do Brasil, é representado ora como uma mulher unípede que anda aos saltos, ora como uma criança de cabeça enorme, ora como um caboclinho encantado. Estes entes habitam as florestas ermas donde saem à noite a percorrer as estradas. Infeliz daquele que se encontra cara a casa com a Caipora. Nesse dia tudo lhe sai mal, e outro tanto lhe acontecerá nos dias seguintes, enquanto estiver sob a impressão do terror que lhe causou o fatal encontro. (ROHAN *apud* MAGALHÃES, 1890, p. 20-21)

Pressupõe-se que Zé seja o herdeiro legítimo desses três tricksters. No berço da civilização europeia, o heleno Hermes responde a uma forma de pensar transformações

socioeconômicas de uma época, mas cujo apogeu findaria a partir de Parmênides e, principalmente, dos pós-socráticos, em geral, avessos à razão proveniente dos mitos. Daí, o subdesenvolvimento econômico do Brasil também poder ser refletido através de um trickster entranhado na marginalidade. De *Çacy-Taperê*, a capacidade de se pulverizar para todos os lados desse país, transmutando-se de acordo com as peculiaridades regionais, embora desidratado mitologicamente em decorrência do etnocídio sofrido pelos índios. A questão racial e as ondas migratórias internas estão no cerne de Pelintra. *Èşù*, a principal referência, seja pelo caráter político de ações comumente caóticas em prol do equilíbrio das coisas, seja pelo aspecto sagrado que ritualiza e reatualiza o saber. O tipo sanguíneo de Zé é tricolor: branco, vermelho, preto.

O segundo capítulo contempla o campo científico da Comunicação. Tendo como ponto de partida a crise da autossuficiência das disciplinas do pensamento social, a circulação do saber torna-se o paradigma metodológico que melhor responde às demandas ontológicas deste primeiro quarto do século XXI. Apesar do *bios-midiático* (SODRÉ, 2006), o ser-humano continua imprescindendo de dar significado à sua própria natureza através de um mecanismo inerente à espécie: a criação simbólica. O campo da Comunicação, mais do que apontar para os efeitos da ensandecida transmissão de informação na contemporaneidade, deveria investir em um estudo cujo objeto é a raiz da simbolização no estado de partilha. E na órbita desse objeto de âmago circundante, eclipsar-se junto ao cosmos do conhecimento, disperso pelo “*Big Bang científico*” oitocentista, e em conformidade com a teoria epistemológica do multiverso da verdade.

O pensamento, que é sempre um retorno à gênese tensional do comum, não se limita ao ato de calcular, de medir ou de esmiuçar a linguagem, como se tenta fazer crer o suposto triunfo lógico do racionalismo instrumental eurocêntrico. Quando materializado “no cristianismo como o poder de tudo crer; na técnica, como o poder de tudo fazer; na ciência, com o poder de tudo conhecer e na filosofia, com o poder de tudo saber” (SODRÉ, 2017, 203), encastela-se em um particularismo pretensiosamente universal, a partir de uma identidade primordial, autêntica e autoexplicativa. Pensar é um trabalho que não se pode determinar de antemão. Mas descolonizá-lo se faz urgente. Para isso, a sabedoria deve prostrar-se à “*mania*”, termo usado por Platão para designar a

loucura, exaltar o oculto, o enigma, o místico e a esfera mítica, na qual o emaranhado de símbolos é inextricável. Categorias relegadas ao segundo plano pela filosofia clássica e que podem atuar de forma adequada ao contexto da pluralidade do diverso e, ao mesmo tempo, denunciar os riscos do pensamento fundacionista, combatendo todas as formas de violência metafísica com seu “mito da unidade”. Neste sentido, o *pensiero debole* (VATTIMO, 1988) se apresenta como uma espécie de emancipação, uma vez que “o ser já não necessita ser pensado como dotado de estruturas estáveis e, em definitivo, de fundamento” (p. 167), e o pensamento “que pensa sempre o seu próprio objeto como diferido, como constitutivamente não-presente, é [...] a memória” (p. 129).

O ato de rememorar tem a ver com a tradição, que é uma comunicação intergeracional cujos vínculos se manifestam nas formas coletivas do rito e, principalmente, do mito. Originalmente, comunicar significa vincular pela dimensão inconsciente do ordenamento simbólico do mundo. A sabedoria, portanto, se remete à comunicação e vice-versa. Mais “versa” do que “vice”, diga-se de passagem, pois versar para além da poética e da ficção é um recurso do qual se lança mão, uma vez que “a antropologia está praticamente toda do lado dos discursos ‘literários’, e não dos ‘científicos’” (GEERTZ, 2009, p. 19). Postula-se, a partir do “aqui” e do “agora”, a etnografia como uma “ficção realista” (p. 184), uma apresentação do real, em que “não se pode fugir ao ônus da autoria, por mais pesado que ele se tenha tornado; não há possibilidade de transferi-lo para o ‘método’, a ‘linguagem’ ou ‘as próprias pessoas’ [...] como co-autoras” (p. 182).

Desta maneira, o método *analético*, apresentado e amplamente discutido no terceiro capítulo, é visto como o mais adequado a este trabalho empírico. Analogicamente, pode-se comparar radicalmente dois objetos e realizar equivalências para, então, juntá-los. Esta aproximação acontece graças a um processo de radicalização simbólica. Esse método condiz com a natureza fenomenológica típica da transculturalidade, por tratar-se de tomar emprestado aspectos da cultura do Outro para a própria rotina, semelhante a um processo de incorporação, onde há inevitável transformação e, concomitantemente, a manutenção dos arcabouços culturais.

O quinto é o da pesquisa de campo, ou seja, o da epopéia de Zé Pelintra pelo Brasil. A começar pela capital pernambucana, terra natal do Zé Pelintra histórico, cujo

contingente populacional tem, proporcionalmente, a segunda maior concentração de pessoas autodeclaradas indígenas entre as capitais do Nordeste (Censo IBGE 2010), ficando um pouco atrás de Salvador. Trata-se do principal reduto do catimbó no país e é justamente no culto em que ele se apresenta como *mestre*, posto da hierarquia espiritual análoga ao do xamã. Aí, são trabalhadas as peculiaridades em torno da significação do personagem no contexto nordestino, até que se faça necessário um aprofundamento às raízes desse fenômeno religioso, marcado pela questão étnica.

A escolha de uma cidade portuária, para além do simbolismo, é também metodológica. O porto é transcultural por natureza, assim como a Comunicação. Neste sentido, propõem-se desembarcar na Baía de Guanabara, assim com os baianos, vindos de Salvador e do Recôncavo, para a antiga Praça XI, ou mais popularmente conhecida como “Pequena África”, a partir da segunda metade do Século XIX. Esta imigração culminaria em uma verdadeira revolução cultural, talvez uma das mais significativas da nossa história. O samba, por exemplo, passa pela gestação na casa das “tias” baianas, mães dos genitores do gênero. Toda essa efervescência proveniente da alquimia de sons e sabores acontecia em meio às sessões de macumba, onde Zé Pelintra “nasceu” em terras cariocas, se assimilando à figura arquetípica dos autênticos malandros da Lapa e adjacências.

Daí, a pesquisa deságua no Guaíba. Na capital gaúcha, Zé Pelintra “desce” na gira do *povo-de-rua*, assim como no Rio de Janeiro. Mas existe um fenômeno sincrético um tanto quanto especial em Porto Alegre: dentro do terreiro de batuque, de tradição jeje-nagô, acontece sessões de quimbanda, religião dissidente da umbanda. E aí, Zé aparece despojado do discurso moralmente cristão, de “trabalhar somente para o bem”. Longe do maniqueísmo típico da teologia de fé hegemônica, a ressignificação da entidade no sul do país permite o avanço em outras discussões fundamentais a respeito de uma cosmovisão em que a separação entre o “bem” e o “mal” não faz o menor sentido. Portanto, a partir de Porto Alegre, esse “pensamento a toques de tambor” se tonifica.

Por fim, no derradeiro capítulo, o da conclusão, vai haver uma criteriosa avaliação daquilo tudo que fora proposto no escopo do trabalho. Desde as respostas às hipóteses, passando pela eficácia ou não do método analético, até a validade ou refutação da própria

tese central. Contudo, nas entrelinhas e nos meandros, caberá a Zé Pelintra, no usufruto de seu papel de trickster, falar por si mesmo. Afinal, ele que se defenda sozinho das eventuais acusações de obscena subjetividade, literalismo torpe e demais imoralidades científicas!

## **2. PELINTROZÓICA CIÊNCIA DA COMUNICAÇÃO**

O conhecimento pode ser tratado como o conjunto de representações significativas da realidade, criado pelo ser humano, com o propósito de interpretar a si e ao mundo em que vive. Dependendo da forma pela qual se cria este conjunto, o conhecimento é restrito à determinada natureza. Duas destas são o conhecimento do senso comum e o conhecimento científico. Embora não se distingam pela veracidade e nem pelo tipo de objeto conhecido, eles apresentam formas específicas de obter o conhecimento.

### **2.1. Prosa pelintraresca com os colegas cientistas**

O senso comum surge como consequência da necessidade de resolver problemas imediatos da vida prática e, por isso, se apresenta como espontâneo, instintivo, sensorial, acrítico e ametódico. Não há aí responsabilidade em explicar as relações entre fenômenos, já que o interesse utilitário imediatista e a crença pessoal do sujeito cognoscente são os norteadores. Ele, pois, se trata de um mero espectador passivo da realidade, acotovelado pelos acontecimentos que o cercam. Desde que a aplicabilidade resulte em solvência de empecilho, dispensam-se as justificativas que deem conta da eficácia da empreitada.

No Nordeste, por exemplo, Zé Pelintra e os demais mestres catimbozeiros são conhecidos, no senso comum, como “médicos dos pobres”, já que, por conta da precariedade dos serviços públicos, suas garrafadas com ervas medicinais acabavam sendo, muitas vezes, o único acesso à cura de moléstias aos gentios sertanejos.

O previamente programado se aterra sob o arraigamento demasiado da realidade. O que não responde aos aspectos da vivência rotineira tende à proscrição. Deriva daí certo viés fragmentário, oposto à visão global de acesso indiscriminado por qualquer um e em qualquer tempo. Também emana o dogmatismo imune às críticas e à busca de evidências que rompam com a inconsciência do balizamento da sustentação via racionalidade, entendida, neste momento, como uma sistematização coerente de enunciados passíveis de verificação que vá além do que se pode perceber no dia-a-dia. A conformação com a aparência e com o que se ouvir dizer sobre o objeto é o que gera a falibilidade e a inexactidão.

Quando o que se está em jogo é a luta ferrenha e ingrata pela sobrevivência, que importa a racionalidade a respeito das ligações iônicas ou convalescentes dos elementos químicos contidos nas garrafadas sagradas? Qual a sistematização coerente de enunciados existente para justificar a ausência de assistência médica nos rincões do país?

A linguagem típica do conhecimento ordinário recorre a termos não definidos consensualmente, porquanto que o processo de significação está compendiado à esfera das convicções subjetivas deste sujeito. Modificável apenas dentro de um contexto peculiar estritamente vinculado à perda de potência sobre um fenômeno durante a experiência imediata. Apesar disto, mesmo que as condições determinantes de um fato se alterem, a forma de acessá-lo pode não ser alterada, inclusive através da manutenção dos enunciados. Assim o sendo, a falta de especificidade da linguagem em questão estabelece obstáculos para a delimitação da classe dos conceitos, o que leva a um baixo poder de discriminação entre os transmissores do discurso. Afinal, uma vez que a arbitrariedade é uma asserção à significação, se inviabiliza um diálogo crítico capaz de aquilatar o valor dos alicerces da linguagem.

O discurso típico entre os correligionários de Zé Pelintra é o curto e direto, não por carência de vocábulo ou inteligência, mas em prol da eficácia da comunicação. Diga-se de passagem, boa parte dos interlocutores, aqueles mesmos que aderem à garrafada, é também analfabeta ou, no máximo, semi-letrada. O “desaquilatar” do valor dos alicerces da linguagem não seria, em si, o patrocínio do analfabetismo?

O conhecimento científico, por sua vez, atendendo à necessidade de compreender a cadeira de relações por trás das aparências sensíveis de objetos ou fatos, propõe uma forma sistemática, metódica e crítica de desvelar o mundo a fim de dominá-lo, tirando, assim, este sujeito da posição meramente passiva. A realidade passa a ser percebida através de princípios explicativos baseados no ideal da racionalidade e da objetividade, que submetem a testes experimentais as imagens da realidade, para cuja veracidade ser avaliada e provada de modo intersubjetivo, isto é, ajuizado consensualmente sobre a investigação, seus resultados e métodos utilizados.

Em todas as ocasiões em que Zé Pelintra foi intimado a comparecer aos testes experimentais, houve uma ausência eloquente. Talvez porque ele sequer tenha corpo



físico para comparecer. Mais provável, porém, que tenha sido por displicência, arrogância ou deboche.

Enquanto a experiência comum é marcada pela tautologia, a científica tem caráter invariavelmente hipotético, o que inviabiliza dogmatizar os resultados das pesquisas ao tratá-los como caminhos que necessitam de constante revisão crítica, orientada para a localização e retificação do erro, a partir da coerência teórica de uma comunidade especializada, e aplicada em qualquer época, evidenciando o aspecto universalista que lhe garante uma espécie de “verdade pragmática” (KÖCHE, 2011, p. 32).

De fato, basta uma garrafa de cachaça e um charuto, com samba de coco, para Zé ir a qualquer lugar do planeta! A comunidade especializada nos balangandãs e nos borogodós pode confirmar. Mas esse negócio de corrigir erro é uma baita furada, perda de tempo... Sinceramente, o homem é incorrigível, é um errante por natureza! E pior: faz questão de sê-lo!

Antes, o conhecimento contingente teve de perseguir uma “verdade sintática” vigente, formulada por padrões de aceitação ou rejeição de uma teoria. E após sua submissão à verificabilidade, produzir uma determinada “verdade semântica”, válida enquanto as construções conceituais estiverem alinhadas à impessoalidade e às evidências de que as imagens da realidade representam com fidelidade o mundo em si. O mecanismo do confronto entre teorias da mesma área ou entre campos distintos corrobora para a edificação desses tipos de verdade.

E “semanticamente” apaga outras verdades possíveis, provenientes de outros campos científicos, como as que estão sendo estudadas nesta tese, né? Muito coerente esta tal verdade aí...

O vislumbramento de se atingir um saber “seguro” começa, na verdade, quando há a constatação por parte daquela comunidade científica de que os conhecimentos existentes até então a respeito de certo fenômeno, provenientes de outras matrizes da cognição humana, entre as quais encontra-se a do senso comum, são incapazes ou insuficientes para responder a problemáticas derivadas do contato entre a comunidade e o tal fenômeno.

Ah, é? Apareça lá no terreiro com esta conversinha de “saber seguro” para ver se

não leva um pito da entidade! Saber seguro é aquele que mata a cobra e mostra a cobra, não somente o pau! Quando foi que Zé deixou de cumprir a palavra a alguém? Até hoje, ninguém voltou para reclamar...

A palavra *scire* significa, em latim, saber. Tradicionalmente ligou-se a palavra saber com o significado de saber verdadeiro, saber correto, certo, inquestionável, oposto ao não-saber, à ignorância, à ausência do saber, ou ao pseudo-saber, o conhecimento falso, não-verdadeiro, incerto e questionável. O conceito de *scientia*, portanto, apenas podia ser atribuível a um determinado tipo de conhecimento: ao que possuía o saber correto, diferente de outros pretensos conhecimentos que não o possuíam, que não podiam ser *scientia*. E como havia vários conhecimentos, e se um era o correto e os outros não, havia a necessidade de se descobrir algum meio ou algum critério que distinguisse o correto do não correto, isto é, a ciência da não-ciência. (KÖCHE, 2011, p. 67)

A concepção de ciência é polissêmica. Simplificadamente, costuma-se a dividir em períodos históricos, cada qual marcado por um paradigma específico. Primeiramente, a ciência grega (século VIII aC até o final do século XVI) tinha como norte a busca do saber, a compreensão da natureza das coisas e do homem. Aqui, a Filosofia era o epicentro do conhecimento. O modelo platônico, onde a Verdade está no campo das ideias, uma vez que o real é o pensado, e o modelo aristotélico, com sua análise da realidade através de suas partes e princípios observáveis, sucedida pela postulação de princípios universais expressos na forma de juízos encadeados logicamente entre si, são os expoentes deste viés científico. Basicamente, com a predominância do segundo modelo, os gregos prezavam pelo demonstrado como certo e necessário via argumentos lógicos, enxergando o mundo como dotado de uma ordem e estrutural natural que governava o cosmos e regia todos os acontecimentos. Portanto, “sob esse enfoque é que nasceram e se desenvolveram a física, a biologia, a ética, a aritmética, a metafísica, a estética, a política, a lógica, a cosmologia, a antropologia, a medicina e tantas outras ciências” (p.48).

Tão polissêmica que é imperativo usar dezenas de páginas da tese para tentar convencer os meus pares que Zé Pelintra é um cientista. Com quase um século de atraso, por sinal. Lá nas Ciências da Jurema, o cabra é PhD há um tempão! Só não atualizou ainda o currículo no Lattes!

Apenas no Renascimento, a partir da revolução científica moderna, vai acontecer

uma radical transformação na compreensão e concepção de mundo. Em rejeição aos modelos gregos e, em especial, ao dogmatismo da Igreja Católica ao longo da Idade Média, foi introduzida a “tentativa de uso de métodos matemáticos experimentais” (CROMBIE, 1985, p. XX) no campo das ciências naturais, já que passaria a prevalecer o entendimento de que conhecer significava experimentar, medir e comprovar. Francis Bacon (1561-1626) propôs o método de interpretação da natureza, por cuja indução o conhecimento poderia ser alcançado, mas desde que os seguintes passos fossem dados: experimentação, formulação de hipóteses, repetição da experimentação pela comunidade científica, repetição do experimento para a testagem das hipóteses, e formulação das generalizações e leis (adequadas aos limites da validade dos resultados alcançados).

Zé iria gostar do Bacon! Quebrar o dogma da Igreja é uma de suas especialidades! Na época em que baixava no Pai Edu, pelas bandas de Olinda, infernizava a vida dos padres. Inclusive Edu era um seminarista quando Zé o pegou pela primeira vez! Foi um escândalo! Edu chegou a ser descomungado, por estar constantemente “endiabrado”! Zé não podia ver um padre sem achincalhá-lo de tudo que é jeito!

Em paralelo, Galileu (1564-1642) apresenta um método quantitativo-experimental baseado no pressuposto que os fenômenos da natureza se comportavam segundo princípios que estabeleciam relações quantitativas entre eles. O mundo, para ele, era “aberto, mecânico, unificado, determinista, geométrico e quantitativo” (KÖCHE, 2011, p. 52), ou seja, distinto da concepção aristotélica de cosmos, “impregnada pelos resquícios das crenças míticas e religiosas, que apresentava um mundo qualitativo e organizado hierarquicamente em um espaço finito e fechado”. Consequentemente, caberia ao homem, teorizar e construir a interpretação matemática do real; à natureza, responder favoravelmente ou não à interrogação hipotética. A razão, o mediador do diálogo entre ambos, assume função ativa, devido ao experimento, calcado em pensamento teórico elaborado aprioristicamente, expresso em linguagem matemática e acrescido de teste.

Com Galileu, Zé gastaria uma prosa daquelas! Primeiro, ensinaria ao cara não dar mole e terminar na fogueira! Galileu se safou por pouco, tendo que mentir descaradamente! Realmente, espaço finito e fechado é uma balela para Zé também!

Afinal, como ele se deslocaria de um canto a outro do país em questão de segundos caso o mundo não fosse aberto?

Mas seria com Isaac Newton (1643-1727) que surgiria o procedimento chamado *método científico*: através dele, o homem acessa a realidade em um grau quantificado pelos critérios estipulados para julgamento; e esse acesso vai ser “verdadeiro” ou “falso”, de acordo com a plenitude atingida, a partir da descrição do “como” a realidade funciona e se relaciona. O pensador afirmava não aceitar hipótese física alguma que não pudesse ser extraída da experiência por indução, a grande chave do conhecimento.

Zé cansou de denunciar as falsas cópias atribuídas a ele! Um bando de charlatão despachava em seu nome! Newton ficaria satisfeito em saber que, por meio da indução coercitiva, Zé botava os falsos pra correr!

Para Newton e seus discípulos, tais como Laplace, Fourier e Ampère, estaria claro que uma proposição física seria ou uma lei, obtida pela observação e generalização indutiva, ou um corolário deduzido matematicamente desse tipo de lei. Em ambos os casos, as teorias sempre seriam proposições confiáveis e destituídas de dúvida ou de arbitrariedade, pois seriam um decalque fiel e objetivo da realidade. (KÖCHE, 2011, p. 57)

Em síntese, acreditava-se que se não houvesse interferências de ordem subjetiva ou metafísica seria possível descobrir as leis que comandavam os fenômenos da realidade. A perspectiva *confirmabilista* de Newton levaria a um conhecimento definitivo e inquestionável. Da física, ela expandiu-se como modelo ideal para as outras áreas, especialmente depois que Immanuel Kant (1724-1804), em *Crítica da razão pura* (1787), expõe os argumentos que justificam a ciência experimental newtoniana como o grande paradigma. O conhecimento verdadeiro, pois, é o fornecido pela ciência. E, finalmente, o ser humano descobrira o caminho único e exclusivo para obtê-lo. Quaisquer formas distintas do saber não deveriam ser sequer admitidas. Nasce aí o *cientificismo*, tão dogmático quanto tudo aquilo que estava sendo combatido pela própria ciência na virada da Idade Média para a Era Moderna.

Já de Kant, Zé não iria com a cara não! Que papo torto é esse de não admitir o saber dos outros? Dá um tempo e tome um trago, xará! Porque senão Zé é capaz de mandá-lo enfiar este tal de *cientificismo* naquele lugar!

Dentro deste contexto, o Século XIX vai assistir à formação das Ciências Sociais. Considerado o “pai” da palavra “sociologia”, Augusto Comte (1798-1857) procurou criar uma ciência da sociedade capaz de dar explicação às leis do mundo social do mesmo modo que a ciência natural o fazia para explicar o funcionamento do mundo físico. A ciência positiva ou o positivismo é o resultado de uma visão baseada na preocupação restrita às entidades observáveis e conhecidas diretamente pela experiência.

Quem disse que Zé Pelintra é uma experiência, hein? Entidade até é mesmo, mas experiência... uma ova! Não brinque com o homem, assim, à toa! Comte tá de vacilação com o Zé! Não vai prestar!

*A lei dos três estágios*, de Comte, afirma que os esforços humanos para entender o mundo passaram através dos estágios teológico, metafísico e positivo. No estágio teológico, os pensamentos eram guiados por ideias religiosas e pela crença de que a sociedade era uma expressão da vontade de Deus. No estágio metafísico, que se torna proeminente aproximadamente na época da Renascença, a sociedade começa a ser vista em termos naturais, e não sobrenaturais. O estágio positivo, introduzido pelas descobertas e conquistas de Copérnico, Galileu e Newton, encorajou a aplicação de técnicas científicas no mundo social. De acordo com essa concepção, Comte considerava a sociologia como a última ciência a se desenvolver – seguindo a física, a química e a biologia -, mas como a mais significativa e complexa de todas as ciências. (GIDDENS, 1995, p. 28)

O paradigma funcionalista, cujo maior mentor intelectual é Émile Durkheim (1858-1917), bebe desta fonte para sustentar que a sociedade é um sistema complexo composto por diversas partes que trabalham em conjunto a fim de produzir estabilidade e solidariedade. A dinâmica da sociedade opera como fosse um organismo vivo e, por isso, a vida social deve ser analisada com tanto rigor quanto os objetos ou eventos da natureza. A concepção sistêmica volta seus métodos aos fatos sociais, os aspectos que modelam as ações dos indivíduos. O consenso então se faz necessário para que haja a manutenção da ordem.

Zé assina em baixo! Também é rigoroso! O que ele falou tá falado, consenso estabelecido! Assim a casa fica em ordem! Dá pra beber uma da fonte junto com Durkheim, tranquilo... Além do mais, Zé é um tremendo de um solidário! Ama ajudar o próximo!

Consenso este que será veementemente rejeitado pelo paradigma marxista, através das perspectivas de conflito, elaboradas a partir do exame das tensões entre as classes sociais. O método dialético proposto por Karl Marx (1818-1883) está ancorado no materialismo histórico. Assim, o mundo dos fenômenos passa ser penetrado por meio da ação recíproca, da contradição inerente ao fenômeno e da mudança dialética que ocorre na natureza e na sociedade.

Zé Pelintra sempre defendeu a tese de que a urucubaca lançada por alguém retorna ao emissário, doa a quem doer. O conflito então faz parte! Ninguém mexe com quem tá quieto! A questão é saber de que lado na porrada você vai estar. Como na tenra juventude Zé foi um arruaceiro inveterado, caso desse trela à Marx, ele iria baixar o sarrafo naqueles engomadinhos da cidade, que o desprezavam.

Max Weber (1864-1920), porém, refutou esta concepção materialista da história e enxergou o conflito de classes com menos relevância. A despeito do reconhecimento da importância dos fatores econômicos, as ideias, os valores e as crenças teriam o mesmo impacto na transformação social. A ciência precisava enfatizar a ação social e não as estruturas, porque estas seriam formadas, de antemão, por uma complexa interação de ações.

Realmente, Zé nunca se importou mesmo com a classe social do sujeito no qual rasgava a navalha! Ele cansou de virar a mão e dar pernada em uma porção de nêgo que mexia com as meretrizes lá da Rua da Guia, no Recife Antigo! Zé daria razão a Weber! Podia ser pobre, burguês, amarelo, católico, crente, ateu.... Deu mole, apanha!

Os três paradigmas fundantes das Ciências Sociais têm em comum a inquietação a respeito do desenvolvimento da sociedade ao longo da pós-Revolução Industrial, momento em que o conceito de espaço-tempo é modificado de forma irreversível. Desde os pressupostos teóricos clássicos do liberalismo econômico, já se defendia que a humanidade deveria ter autonomia para circular, tal qual a economia e os bens de mercado.

E como Zé circulou, hein! Na roda de samba, na roda de capoeira, na roda de macumba... Vivia, basicamente, da inseparável carrocinha, fazendo pequenos fretes. Certamente, ninguém circulou pelo Recife mais do que ele! Seria, portanto, Zé Pelintra

um liberal clássico? Chique no *último*!

De acordo com Tocqueville (*apud* SENNETT, 2003), no século XIX chegava-se à “Idade do Individualismo”, caracterizada por uma solidão cívica, já que “cada pessoa age como se fosse estranha à sorte dos demais (...). Nas transações que estabelece, mistura-se aos seus concidadãos, mas não os vê; toca-os, mas não os sente; existe apenas em si e somente para si mesmo” (p. 264). O individualismo como produto de um processo de formação de uma mentalidade quantificadora, uma racionalidade instrumental, concebida como lucidez e sabedoria ética, mas também como valor de medida e de normatização, afetando todos os âmbitos ideológicos. A generalização, a tipificação, a abstração empírica adquirem um valor central na descrição do mundo.

Ainda mais por ter sido preto pobre, Zé era sumariamente invisível em determinados cenários urbanos; quando não, alvo de aversão por parte da elite e da polícia. Ele entende bem dessa tal “solidão cívica”! Por isso, terminava o dia no meio de suas amadas quengas, por elas reconhecido, visto, tocado, sentido. Aí acabava a solidão!

## **2.2. Resenha pelintrúrgica com os colegas da Comunicação**

[...] a “Revolução Industrial” e a “revolução da comunicação” podem ser vistas como parte do mesmo processo [...]. Quando grandes números de trabalhadores passaram a ficar concentrados sob o teto de uma fábrica, desenvolveram-se novas formas de comunicação coletiva, semelhante ao que aconteceu quando muitas pessoas que não se conheciam antes foram habitar em novos e imensos centros industriais. [...] Pela massa de gente, pode-se dizer que inteligência e energia estavam se comunicando aos socialmente carentes. (BRIGGS & BURKE, 2006, p. 112-121)

A navegação pelos canais, por exemplo, antes mesmo da locomoção a vapor, não somente transportava pessoas e mercadorias, mas também cartas. Mas quando o combustível carbonífero finalmente ganhou os mares, foi possível realizar a travessia do Atlântico de forma muito mais rápida. “Karl Marx (1818-83) viu a invenção do motor a vapor como o grande marco da história humana, separando o passado do presente e descortinando um futuro revolucionário” (p. 115) e prestou atenção em especial na relação entre o vapor e a impressão gráfica.

Por outro lado, através do vapor, a colocação de cabos submarinos oceânicos entre

o continente americano e a Europa pelo transporte marítimo permitiu que a telegrafia se transformasse em um empreendimento revolucionário. Além de fazer a ligação entre mercados nacionais e internacionais, “também aumentou a velocidade de transmissão de informação, pública e privada, local e regional, nacional e imperial, e essa característica, a longo prazo, foi seu efeito mais significativo” (p. 139). O nascimento das primeiras agências de notícias, inclusive, se deve à “diminuição” da distância conquistada por essas novas tecnologias. O desenvolvimento do telégrafo, todavia, estava associado ao desenvolvimento das ferrovias, já que as linhas de sinalização seguiam os trilhos. A invenção, registrada como sendo de autoria de dois britânicos, William Cooke e Charles Wheatstone, em meados do século XIX, tornava possível a capacidade de proporcionar melhorias em dar sinais e alarmes sonoros em lugares distantes por meio de correntes elétricas transmitidas por circuitos metálicos. O telégrafo elétrico é a primeira invenção elétrica de um processo de transformação que viria a ser chamado, à posteriori, de “mídia”.

Curiosamente, a terra natal de Zé Pelintra, Recife, tornou-se uma das pioneiras em relação ao telégrafo elétrico no Brasil. A primeira ligação internacional do país foi inaugurada em junho de 1874, justamente partido do Recife, passando por Cabo Verde e Ilha da Madeira, até chegar à Portugal. No ano anterior, a cidade havia sido interligada via cabo submarino a Belém do Pará, Salvador e Rio de Janeiro, evento este celebrado com pompas por D. Pedro II. Na capital pernambucana, desde o final da década de 1860, circulava pelas ruas o primeiro trem urbano da América Latina: a “maxambomba”. Ou seja, Zé Pelintra nasceu e foi criado em um dos centros urbanos mais modernos do Brasil na época. Testemunhou passivamente o desenvolvimento tecnológico que transformaria radicalmente, em especial, o centro da cidade, onde ele habitava.

Como era de se imaginar, a ciência acompanhou todo este fenômeno paradigmático à humanidade. A virada para o Século XX vai ser marcada pelos primeiros estudos psicossociológicos da “sociedade de massa”. O deslocamento em grande escala da população rural aos centros urbanos levou intelectuais norte-americanos, como George Herbert Mead (1863-1931), Charles Horton Cooley (1864-1929) e Robert Park (1864-1944), a se debruçarem sobre o *interacionismo simbólico*, conceito criado pela Escola de



Chicago (MATTELART, 2001) para designar o modo como a interpretação dos fatos e ação do indivíduo perante os outros ou coisas depende do significado que ele atribui a esses outros indivíduos e coisas. Através dos processos de interação social, este significado é construído. Logo, a sociedade, constituída simbolicamente pela comunicação, não pode ser estudada fora dos processos de interação entre as pessoas, pois a vida social não se mantém por conta de nenhuma dinâmica interna ou requisito sistêmico. Park lança mão do método etnográfico para fazer pesquisa de campo em regiões periféricas, nas comunidades étnicas, imbuído de entender a função assimiladora dos jornais em línguas estrangeiras. A microssociologia pragmatista, baseada no cotidiano, sustenta que a apropriação da linguagem permite que os indivíduos se tornem autoconscientes, e assim, elaborem processos comunicativos. E o comportamento pessoal e social dos indivíduos é, em parte, modelado por interpretações veiculadas pelos meios de comunicação.

Nos arredores do Recife Antigo, os processos comunicativos dos contemporâneos de Zé Pelintra, muitos dos quais imigrados do interior do país, em busca de melhores condições de vida pós-abolição, eram elaborados a partir de dinâmicas de uma natureza alheia aos jornais. Ainda assim, a práxis cotidiana dessa gente oferece toda cadeia de significados, a partir das interações sociais, ao universo semiótico no qual ela está inserida. A linguagem de Zé e sua turma, no contexto recifense das primeiras décadas do Século XX, foi um objeto de estudo imprescindível, porém árduo, para esta tese.

A partir dos anos 1920, também nos Estados Unidos, uma corrente ligada à sociologia funcionalista começa a desenvolver estudos que têm como objetivo compreender as relações entre os indivíduos e os meios de comunicação de massa. Esta corrente vai ser conhecida como *Mass Communication Research* (HOHLFELDT, MARTINO & FRANÇA, 2007). A sociedade urbana, formada por multidões de indivíduos interdependentes, muito embora desconhecidos e isolados, tende a preservar sua estrutura por meio da repetição e padronização de determinadas atividades. Neste sentido, os meios de comunicação de massa são percebidos como parte integrante, e capazes de atuar em favor da harmonia ou do desequilíbrio. Por isso, os pesquisadores, muitos dos quais funcionários do governo ou de empresas de mídia, se voltam à difusão

da informação, a seus efeitos, às possibilidades de persuasão e à manipulação do público. Primeiramente, desenvolveu-se a Teoria da Agulha Hipodérmica também conhecida como teoria da Bala Mágica. Ela percebia os membros da audiência como uma massa, composta por indivíduos isolados que recém de maneira idêntica as mensagens midiáticas. Respostas imediatas, diretas e previsíveis resultariam da exposição das pessoas a tais mensagens. De acordo com tal teoria, quem dispusesse da mídia, teria poder sobre os sentimentos e as atitudes da população. Com diferentes metodologias, abordagens, autores e perspectivas, essa corrente de forte orientação empirista se concentrava em pesquisas quantitativas, procurando estabelecer modelos que pudessem ser usados em situações diversas, como os modelos matemáticos da comunicação.

Naturalmente, as alegorias do Recife narradas no trabalho são de uma época pré meios de comunicação de massa. O que se tinha de mídia **era** apenas jornais impressos, os quais, como não poderia ser diferente, reproduziam o discurso da elite, avessa às manifestações culturais advindas das camadas populares. Zé Pelintra, capoeirista autodidata, fazia parte daquilo que era considerado pela imprensa como escória da sociedade. Agulha hipodérmica para Zé era faca no bucho; bala mágica, só se fosse de chumbo. As maltas de capoeiras, linha de frente das bandas marciais no carnaval, e por isso mesmo execradas nas publicações, foram os mentores intelectuais daquilo que viria a ser consagrado como frevo. Por ironia do destino, a partir dos anos 1920, o rádio passaria a valorizar esta manifestação, massificando a produção musical do gênero, o que se tornou fundamental para transformar o frevo no principal patrimônio cultural de Recife e símbolo da identidade local.

Shannon e Weaver (1949) criam um modelo matemático mais sofisticado, onde a fonte de informações seleciona uma mensagem; o transmissor converte a mensagem em sinais, de acordo com código determinado e esses sinais são transmitidos através de um canal adequado; o receptor, por sua vez, decodifica os sinais recebidos, para recuperar a mensagem original. O processo estará sujeito a uma série de ruídos possíveis, ou seja, tudo o que interfere na transmissão e dificulta a recepção da mensagem. Suas principais características são: unidirecionalidade, linearidade, definição de papéis, congelamento e simplificação do processo, estudos sempre pontuais, ênfase pragmática ligada ao aumento

da eficácia, estudos vinculados a uma preocupação comercial. O objetivo, basicamente, é medir a quantidade de informação passível de se transmitir por um canal evitando-se distorções. A informação seria uma medida de nossa liberdade de escolha, pois se escolhe uma palavra após a outra, e essas palavras selecionadas, uma a uma, constituirão a mensagem. Para medir a informação, usa-se a entropia (grau de casualidade ou mistura em uma situação). Numa situação muito organizada que não possui alto grau de escolha, pode-se dizer que a entropia é baixa. Em uma situação na qual a construção da mensagem não obedece a muitas regras limitadoras e as possibilidades de escolha são muito grandes, a entropia será alta. A visão matemática não está preocupada com significados, repercussões pessoais ou sociais. É uma abordagem puramente técnica e por isso, o próprio conceito de "informação" não tem ligação com significado. Não importa o conteúdo.

Aplicado o modelo à Pelintrolândia, dá para crer que estes ruídos são apenas técnicos? E os ruídos semânticos, aqueles que nem chegam a participar da cadeia comunicativa por sequer participarem do repertório ontológico dos emissores? Nos cálculos matemáticos de Shannon e Weaver, esta conta que não fecha.

Norbet Wiener (1948) apresenta um modelo de teoria cibernética muito semelhante ao de Shannon e Weaver. A diferença é que ele propõe um mecanismo de feedback. Assim, o emissor, com base nas respostas do receptor, ajustaria sua conduta futura. É um sistema circular de informação. Outra diferença entre Wiener e seu ex-aluno Shannon não é no campo da teoria, mas na política. Enquanto Shannon não faz comentários sobre o desenvolvimento da sociedade, Wiener adverte que o sistema de comunicação de deveria servir à sociedade caiu nas mãos dos que se preocupam com poder e dinheiro. Nessa relação polarizada, nas perspectivas mecânicas, o emissor é onipotente, direto, controla o interesse da recepção. Os primeiros investigadores do estudo de recepção ignoram os aspectos socioculturais e as características do receptor e apontam os meios de comunicação como protagonistas centrais do processo comunicacional, preocupando-se apenas em saber como eles atuavam para manipular suas audiências.

Tampouco o feedback de Wiener é capaz de incluir a Pelintrolândia em um

sistema de comunicação. Eterno retorno de ‘nada’ para ‘nada’, afinal, o receptor é só um receptáculo vazio para signos de informação.

Porém com o tempo ficaram evidentes que as limitações deste tipo de estudos baseados na tradição da psicologia comportamental. Passou-se a se desconfiar que talvez os mais significativos efeitos dos meios de comunicação de massa sobre as audiências ocorressem por meio de influência indiretas, sutis e a longo prazo. E os efeitos da exposição continuada e acumulada aos conteúdos da mídia não podiam ser mensurados pelas pesquisas de “emissor-receptor”. Foi preciso levar em consideração as diferenças individuais e a existência de diversas subculturas integrando a grande cultura de massa.

O reconhecimento da existência de “subculturas”, tão constrangedoramente óbvia, parecer ter sido o máximo que estes intelectuais conseguiram captar. Zé Pelintra, mesmo sem grau de instrução formal algum, saberia distinguir, de cor e salteado, cada “tribo” cultural de sua época. Além disso, dentro da seara do meretrício, ele era o líder de opinião.

A partir dos anos 1940, em oposição às teorias matemáticas, um grupo interdisciplinar de teóricos, entre os quais, Gregory Bateson (1904-1980), Ervin Goffman (1922-1982) e Edward T. Hall (1914-2009), cria, também nos Estados Unidos, a chamada “Escola de Palo Alto” ou “Colégio Invisível”. Mantendo certos aspectos do interacionismo simbólico da Escola de Chicago, eles defendiam que a comunicação precisava de modelos próprios, baseados nas ciências humanas, por se tratar de um fenômeno de interação social situado em contextos sociais determinados, ou seja, como processo social permanente capaz de integrar múltiplos modos de comportamento: a fala, o gesto, o olhar, o espaço interindividual. Todo comportamento humano, afinal, possuiria um valor comunicativo. A essência da comunicação, portanto, estaria em processos relacionais e interacionais, sendo possível, com isso, deduzir uma lógica da comunicação observando a sucessão de mensagens situadas no contexto horizontal (a sequência de mensagens sucessivas) e no contexto vertical (a relação entre os elementos e o sistema).

Eureka! Justamente pelo rebuscamento teórico em torno do conceito de Comunicação que Palo Alto permaneceria invisível por um bom tempo. O que se propõe neste trabalho são muitos degraus acima desta compreensão. Ainda assim, Zé Pelintra adoraria trabalhar na escola invisível, desde que ela também aceitasse mestres invisíveis.

A teoria da interação, conectando a tradição de pensamento de Chicago ao de Palo Alto, só vai ser reconhecida nos anos 1980, apenas quando os modelos macrossociológicos entram em crise. Mas, apesar da indiscutível importância, ambas escolas também sofrem críticas: enquanto a primeira está presa a uma perspectiva pessoal da comunicação, ignorando problemas macro ligados à economia política, a segunda limita o estudo da comunicação à esfera interpessoal, que resulta em ignorar as relações de poder e dominação em maior escala.

Haveria abertura, em Chicago e Palo Alto, a um pensamento não-cristão, mais especificamente, afro-ameríndio? Se o racismo histórico e estrutural, por exemplo, não for levado em consideração na teoria da interação, Zé Pelintra pede o boné e vai torrar o auxílio-desemprego na gandaia, onde, ao menos, não é invisível.

Na Europa, o pensamento sobre os meios de comunicação de massa já vinha sendo debatido desde os anos 1920, através do Instituto de Pesquisa Social, fundado na Universidade de Frankfurt com o intuito de estudar as lutas do movimento operário alemão. Em 1929, Max Horkheimer (1895-1973) assumiu a direção do instituto que reunia estudiosos de linhagem marxista e redirecionou o foco dos estudos para questões ligadas a problemas sociais da modernidade. O próprio Horkheimer, Theodor Adorno (1903-1969), Walter Benjamin (1892-1940), Erich Fromm (1900-1980) e Leo Lowenthal (1900-1993) eram alguns dos principais nomes a trabalhar no instituto. Mas os pesquisadores marxistas, muitos dos quais também judeus, tiveram que fugir após a chegada do nazismo ao poder. Assim, o instituto acabou quase se dissolvendo com a ida forçada de seus membros para outros países durante a década de 1930. Só não desapareceu por completo e pôde ser reorganizado anos mais tarde, em 1953, por Adorno e Horkheimer, devido ao suporte de empresários de origem judaica que financiaram seus pesquisadores expatriados.

Frankfurt é muito frio para Zé Pelintra e, além do mais, tem uma visão sobre cultura que o faria causar uma arruaça danada. Aliás, como esta turma veria Zé?

Os pesquisadores de Frankfurt adotam a proposta da Teoria Crítica no lugar da tradição do pensamento que é pura reflexão. A Teoria Crítica, de inspiração marxista, pensa a história, economia e sociedade sem deixar se importar com a realidade material.

Há toda uma preocupação com a dominação social e a produção de alienação por meio de produtos culturais massificados, ou seja, preocupação com a impossibilidade de se estudar a mídia sem se analisar o todo sociopolítico no qual ela está envolvida. Em 1947, Adorno e Horkheimer publicaram “A Dialética do Esclarecimento”, onde o projeto de razão da civilização moderna é questionado. O iluminismo, que buscava chegar à liberdade, igualdade e fraternidade por meio do conhecimento, teria levado à exploração desenfreada fruto da lógica capitalista. Por outro lado, a degradação da cultura e da arte e sua função emancipadora deu lugar a produtos padronizados, feitos em série com a função de provocar a alienação entre os cidadãos transformados em consumidores. Para se buscar a liberdade, seria preciso primeiro libertar o verdadeiro pensamento esclarecedor.

Para bom esclarecido, meia palavra cantada de samba de coco basta. Se alguém se atrever a dizer a Zé que isto não é alta cultura...

Acontece que o aumento da produtividade aumentou o poder da classe dominante sobre o resto da população. Enormes fluxos de informações somados a diversões assépticas idiotizam as pessoas, uma vez que a arte “séria” acaba cedendo à “arte leve” que diverte o trabalhador cansado. A diversão vira um prolongamento do trabalho – ambos são parte do mesmo sistema -, e a impotência a base do divertimento, já que ele não pode exigir esforço. Escolha do termo “indústria cultural” no lugar de “cultura de massa” é para ressaltar a visão de que não se trata de uma cultura surgida espontaneamente nas massas, pois o sistema de produção de bens culturais nas mais diversas áreas, visando lucro e domínio político/social, é feito para ser consumido pela massa, que não é o fator mais importante no processo de produção, mas apenas um elemento de cálculo, um objeto. *Mass media* é uma designação usada para fazer tudo parecer inofensivo. As formas de artes superiores e inferiores são forçadas a se unirem pela indústria. Com isso, a arte superior tem seus padrões de seriedade abalados pela especulação de seus efeitos sobre o público. O que antes era produzido como um bem em si mesmo, agora passa a se focar na reação da audiência. Já as formas de arte inferiores têm seu caráter primitivo e rude domesticado, perdendo o seu grande diferencial. Ao mesmo tempo em que produz pensamento de massa, a indústria alimenta os comportamentos e pensamentos já existentes, como se fossem impossíveis de serem

mudados. A técnica não está meramente a serviço da arte, ela também dita, com suas limitações, os rumos da parte estética. Se a obra de arte possui aura, que é a presença de um não presente, a indústria cultural usa essa aura, porém em estado de decomposição, como um círculo de névoa. Para Adorno, o espírito da indústria cultural deve ser chamado de ideologia. Por meio da dominação técnica, se atinge as consciências, se gera conformismo e auto-enganação.

Lançando mão deste entendimento sobre a cultura popular, a Pelintrolândia seria uma terra de alienados irremediáveis!

Alguns anos após a Segunda Guerra, já na década de 1950, Adorno e Horkheimer voltaram para a Alemanha para reorganizar o instituto. Porém, outros membros da Escola resolveram continuar nos EUA. Estes, influenciados pelo novo contexto geográfico, principalmente pelo mundo bipolarizado da Guerra Fria, vão pensar em novas questões. Nesse contexto, Jürgen Habermas (1929-) se debruça sobre a comunicação entre povo e governo, sobre a democratização das decisões públicas por meio da participação efetiva nas discussões políticas. Herbert Marcuse (1898-1979), por sua vez, está atento a todas manifestações de rebeldia onde algo novo possa surgir, pois acredita que todo potencial emancipatório da ciência se vê perdido pelo processo de reprodução do sistema de dominação e sujeição.

Se Marcuse tivesse conhecido pessoalmente os bambas do Estácio dos anos 1920, pais do samba e confrades de Zé, devidamente retratados por esta tese, ele redefiniria seus conceitos sobre rebeldia, dominação e sujeição.

A partir da segunda metade do século XX, a distinção hierárquica entre formas culturais adotada por diferentes correntes de estudo desagradou alguns pesquisadores que, então, começam a elaborar teorias alternativas para analisar as práticas culturais. Os Estudos Culturais nascem na Universidade de Birmingham, Inglaterra, inspirados em uma mistura de estudos com essa nova face. Eles atingem a maturidade entre as décadas de 1960 e 1970, tendo como focos de interesses diversos, tais como multiculturalismo, as relações de poder entre as classes, o feminismo, questões relativas à classe operária e práticas de recepção. Suas fontes teóricas são as mais diversas, como Marx, Althusser, Sartre e o também Gramsci. Este último foi buscado para quebrar a questão do

reducionismo econômico e a visão limitadora de uma superestrutura onipotente ao perceber os movimentos políticos e ideológicos como simples determinações das forças econômicas. Baseando-se no modelo gramsciano de hegemonia, os estudos culturais analisam as formas sociais e culturais “hegemônicas” de dominação, e procura forças “contra-hegemônicas” de resistência e luta.

A pelintrologia é composta intrinsecamente por resistência e luta, mas a visão marxista é demasiadamente reducionista para dar conta de compreender o fenômeno. A começar pelo fato de não se tratar de dialética: a contradição é reconhecida e faz parte do processo, sendo suspensa temporariamente. Exu que o diga. A propósito, e a tempo...  
*Laroyê!*

Diferentemente da Escola de Chicago, estes estudiosos, entre os quais estão Richard Hoggart (1918-2014), Raymond Williams (1921-1988), E.P. Thompson (1924-1993) e Stuart Hall (1932-2014), tendem a rejeitar com isso o termo “cultura de massa”, que aparenta ser elitista ao criar uma oposição binária entre alto e baixo, oposição essa que despreza “as massas” e sua cultura. Por outro lado, o conceito de “cultura de massa” também é monolítico e homogêneo, portanto neutraliza contradições culturais e dissolve práticas e grupos oposicionistas num conceito neutro de “massa”. A expressão “cultura de mídia” tem a vantagem de designar tanto a natureza quanto à forma das produções da indústria cultural (ou seja, a cultura) e seu modo de produção e distribuição (ou seja, tecnologias e indústrias da mídia). A interconexão entre cultura e meios de comunicações na constituição da cultura da mídia desfaz assim distinções reificadas entre “cultura” e “comunicação”. Mas a cultura veiculada pela mídia não pode ser simplesmente rejeitada como um instrumento banal de ideologia dominante. Contudo, em certo sentido, a cultura da mídia é a cultura dominante que transformou-se numa força dominante de socialização: produzindo novos modelos de identificação e imagens vibrantes de estilo, moda e comportamento.

A cultura pelintrofônica passa como uma reta tangente, quiçá, secante, pelo circuito de cultura de mídia. Isto é, em essência, funciona em outra órbita, em nada dependendo do cruzamento com os fenômenos culturais de natureza midiática. Estes, pelo contrário, podem até acabar enfraquecendo os pilares básicos daquela cultura, tais quais



a *Arkhé* e a potência do corpo.

A hegemonia, portanto, a partir dos Estudos Culturais, é vista como uma área de luta cultural e não apenas como uma determinação do poder econômico. Até porque não se deve estar à procura de leis invioláveis que permitam o conhecimento inequívoco das formas culturais. É necessário entender que a recepção se trata de uma ciência interpretativa em busca de significações. A questão da leitura preferencial ajuda a entender como apesar dos receptores terem papel ativo na leitura são o tempo todo alvo de tentativas de indução nessa leitura. O poder atravessa o discurso e está dentro e fora da mensagem. Mas a tentativa de homogeneizar audiência nunca é inteiramente eficaz porque o texto escapa do controle do emissor. De qualquer forma, certo viés estruturalista de orientação marxista vai ser alvo de crítica, assim como a sociologia funcionalista americana e os postulados da Escola de Frankfurt, por teóricos ligados aos Estudos Latino-Americanos de Comunicação. Fortemente influenciados pelo papel que os movimentos populares nos debates sobre a democratização e a participação popular, nos anos 1970 e 1980, eles insistem na importância do sujeito-receptor ativo em um processo de construção social dos significados da mensagem. Este sujeito pode não apenas extrair do texto satisfações inesperadas para o analista, mas também resistir à pressão ideológica exercida pelo texto, rejeitar ou subverter os significados que ele lhe propõe. A recepção se constrói em um contexto caracterizado pela existência de comunidades de interpretação. Logo, existe uma tensão dialética entre o poder de influência da mídia e a capacidade do sujeito receptor de resistir ou de compor o poder, porque não há coincidência entre codificação e decodificação das mensagens midiáticas.

Apesar dos avanços no reconhecimento da existência do Outro, nem mesmos os estudos mais sofisticados a respeito da recepção apresentam ainda um projeto de assimilação do diferente e sua incorporação. A estas alturas, Zé dava expediente nos terreiros, fazendo lá seus paranauês junto com o povo.

Para Jesus Martín-Barbero (1937-), no lugar de se preocupar com os meios e suas condições específicas de produção ou mensagem, era preciso pensar nas mediações, nos processos culturais, sociais e econômicos que enquadravam tanto a produção quando a recepção das mensagens da mídia. A ação de mediar está atrelada ao significado de fixar

entre duas esferas um ponto de referência comum, equidistante, que a uma e a outra estabeleça algum tipo de inter-relação. Ou seja, trata-se da conexão com elementos diversos que formam um todo novo, espécie de ponte que permite alcançar um novo panorama sem sair totalmente do primeiro. A mediação, pois, presume a existência de dois termos finais: a mensagem e o receptor, intermediados por uma série de códigos, signos, e práticas responsáveis por estabelecer pontos de flutuação de sentido entre o efeito planejado pelo produtor da mensagem e a reconstrução feita pelo sujeito. E a mídia se posiciona como um dispositivo de mediação massiva. Desta ação mediadora da mídia é que surge o termo “mídiatização”.

[é preciso] reconhecer que os meios de comunicação constituem hoje espaços-chave de condensação e intersecção de múltiplas redes de poder e de produção cultural, mas também alertar, ao mesmo tempo, contra o pensamento único que legitima a ideia de que a tecnologia é hoje o “grande mediador” entre as pessoas e o mundo, quando o que a tecnologia medeia hoje, de modo mais intenso e acelerado, é a transformação da sociedade em mercado, e deste em principal agenciador da mundialização. [...] novos sentidos do social e novos usos sociais dos meios [...] remetem por um lado à dificuldade de superar a concepção e as práticas puramente instrumentais para assumir o desafio político, técnico e expressivo, que supõe o reconhecimento na prática da complexidade cultural que hoje contém os processos e os meios de comunicação. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 20-21)

Os estudos voltados à mediação colaboraram e muito para pensar a Comunicação como um campo imbricado em uma produção cultural complexa e ramificada. A mídiatização implica em uma espécie de nivelamento do tempo, necessário para ocorrer o fenômeno da mediação entre as partes. A questão é que a mediação exercida por Zé Pelintra se dá através de outra arquitetura temporal. E agora?

Basicamente, o conhecimento científico sobre a Comunicação terminaria o Século XX com estas veias teóricas abertas, propiciando um fluxo de produção intelectual correndo em direções interdisciplinares. Porém, o advento de novas tecnologias ligadas ao fenômeno da internet e a construção massiva do mundo virtual vão cruzar o milênio colocando a Comunicação no centro do debate epistemológico.

Isso significa dizer, portanto, que Zé Pelintra adentra o novo milênio mais atual do que nunca! Literalmente, à frente de seu tempo! Quem diria, Zé? Novinho em folha!

### 2.3. Reflexão pelintrábica com os colegas da epistemologia

Desde que Albert Einstein (1879-1955) ultrapassou o *know-how* de Newton através de sua Teoria da Relatividade, que Niels Bohr (1885-1962) lançou seu princípio da complementaridade, que Max Planck (1858-1948) descobriu os *quantum*, que Erwin Schrödinger (1887-1961) apresentou um novo modelo atômico, que Werner Heisenberg (1901-1976) introduziu o princípio da incerteza, e Sigmund Freud (1856-1939) anunciou o inconsciente, a ciência acabaria por romper com o paradigma moderno, dando início a outro: o contemporâneo. A ruptura estava em níveis distintos do fazer científico, a começar pela metafísica de caráter materialista e mecanicista, que dogmatizara o conhecimento. O mito da objetividade pura, supostamente isenta de influência subjetiva, junto à confirmabilidade definitiva e obtida pelo método experimental indutivo, procedimento de técnicas delineadas para conduzir a resultados exatos, vão entrar em profunda crise diante da revolucionária perspectiva de imaginação crítica somada à criatividade.

o velho ideal da 'episteme' – do conhecimento absolutamente certo, demonstrável – mostrou não passar de um 'ídolo'. A exigência da objetividade científica torna inevitável que todo enunciado científico permaneça provisório para sempre. [...] a visão errônea da ciência se trai a si mesma na ânsia de estar correta, pois não é a posse do conhecimento, da verdade irrefutável, que faz o homem de ciência – o que o faz é a persistente e arrojada procura crítica da verdade. [...] A ciência jamais persegue o objetivo ilusório de tornar finais ou mesmo prováveis suas respostas. Ela avança, antes, rumo a um objetivo remoto e, não obstante, atingível: o de sempre descobrir problemas novos, mais profundos e mais gerais, e de sujeitar suas respostas, sempre provisórias, a testes sempre renovados e sempre mais rigorosos. (POPPER, 1975, p. 308)

Trata-se do pontapé inicial da epistemologia para que, hoje, se possa aceitar Zé Pelintra na ciência convencional. Einstein, Freud & Cia. merecem 'vale-night' completo e eterno nos inferninhos que Zé batia ponto!

Karl Popper (1902-1994) propõe que cada problema de pesquisa surja da crise do conhecimento disponível, enquanto modelo teórico insuficiente para explicar os fatos. O processo decorrente da identificação desta necessidade de elaborar novas respostas jamais pode almejar ser espelho fiel que reproduz a realidade, mas uma operação experimental

que lida com suspeitas, palpites e pistas, os quais são pertencentes à esfera imaginativa do pesquisador, de modo que sua atividade se assemelhe a do artista. Partindo do pressuposto de que não há regras rígidas para a arte, o mesmo se dá ao fazer científico, afinal.

Popper também merece integrar a excursão ‘cabeça’ ao mundo dos prazeres pelintrazíacos.

“Não se pode, no entanto, cair num ceticismo total, ou no extremo oposto e afirmar, como Feyerabend (1977, p. 274 e 279), que a ciência pede uma epistemologia anárquica.” (KÖCHE, 2011, p. 68-69). Ao trazer a discussão para o campo da Comunicação, e, mais especificamente, para este conhecimento realizado no Brasil, é possível deparar-se com percursos não dualistas e não cartesianos, alinhados à contemporaneidade científica.

Bravo! Zé Pelintra, pois, não tem nada de anárquico! Afinal, ele ensina que deve haver muita ordem na desordem!

Lucia Santaella (2016) tem defendido uma epistemologia semiótica, resgatada da filosofia peirciana. Ela parte da instância ontológica, questionando a pretensa relação direta entre um sujeito e um objeto do conhecimento, como se este fosse uma mera presença inocente, tão imaginária quanta a concepção de sujeito que por trás da suposta e pretendida díada. Pois, “trata-se de uma desconstrução que hoje transborda por todos os lados, em discursos que proclamam a morte do sujeito, no lugar do qual surgem novas imagens de multiplicidade, heterogeneidade, flexibilidade e fragmentação [...]” (p. 42).

Ainda bem, porque inocência, definitivamente, não é o forte de Zé Pelintra! Mas desse negócio de transbordar ele entende! Adora um rabo-de-galo servido até a beirinha do copo, ali no limite...

A herança pós-estruturalista de Martin Heidegger (1889-1976) e Michel Foucault (1926-1984) permite desconstruir a ideia clássica do binômio sujeito-objeto, já que o homem seria uma invenção típica de um determinado discurso em condições específicas. A crise da noção abstrata ou essencialista de sujeito, “com seu arrogante passaporte de senhor do conhecimento” (p. 45), se encontra com a função mediadora do signo, em cujo processo indivíduos particulares não deixam de encontrar um lugar, mas “trata-se de um

lugar dentro de uma trama complexa que expande a tríade do signo-objeto-interpretante em subcomponentes capazes de nos levar a entender as minúcias dos processos interpretativos e cognitivos que as mediações instauram” (p. 42). A autora justifica assim esta escolha epistemológica, sintetizada pela concepção de que não existe cognição sem mediação:

Todo pensamento se dá em signos. Para bem compreender essa afirmação, necessário se faz abandonar quaisquer noções de signo herdadas do estruturalismo ou pós-estruturalismo, cuja base é, com ou sem subversões, linguística. Aquilo que outros chamam vagamente de ideias, reações mentais, emoções ou coisa parecida, Peirce chamou de signos. Por quê? Pelo simples fato de que, qualquer coisa que esteja presente à mente está no lugar de alguma outra coisa, que pode ser um pensamento anterior, a reação a um estímulo exterior (que é o caso da percepção), ou um mero sentimento como predicação rudimentar, e assim por diante. Além disso, todo pensamento chama pela presença de outro pensamento. Tem-se aí, como se pode ver, o esboço de uma relação triádica, em que um pensamento faz a mediação entre um pensamento anterior e um pensamento subsequente. Por isso, para Peirce, tanto quanto para Platão, todo pensamento é dialógico, um diálogo entre diferentes fases do eu. (SANTAELLA, 2016, p. 40)

Uma das tarefas que Zé Pelintra mais gosta é brincar de embaralhar os signos, tal como faz no carteadado. Depois, regozija-se ao dar um nó na cabeça das pessoas.

Se a noção de sujeito tem sofrido o processo contemporâneo de desconstrução teórica, a questão do “objeto”, inevitavelmente, acaba sendo alvo de profunda reflexão. A partir do fundo epistemológico, Luiz C. Martino (2016) trabalha com o conceito de *objeto empírico*, ao pensar a Comunicação enquanto “disciplina”, o que leva o campo a articular-se com outras áreas de conhecimento. De acordo com o autor, a interdisciplinaridade é uma realidade inerente à ciência do Século XXI, e não se limita a mera alternativa da qual a Comunicação lança mão para legitimar-se perante outras, pois “de um ponto de vista comunicacional a interdisciplinaridade é um movimento histórico-social, através do qual a produção de conhecimento científico-filosófico acaba assumindo as características do sistema mediático ou da *atualidade mediática*”. (p. 179).

Zé Pelintra é um sujeito *desconstruído*, na acepção mais despojada do termo. Portanto, tratar da desconstrução do objeto é algo já superado há muito, por aqui.

Enquanto a própria epistemologia das Ciências Sociais vem aderindo ao saber

comunicacional, a Comunicação ainda se depara com a indefinição de seu objeto empírico. Para que, enfim, se postule uma epistemologia que lhe seja apropriada, a Comunicação deveria investir em um recorte original, em relação a outras disciplinas, e pertinente, de modo a merecer ser estudado. Martino não vê outra saída “senão pelo aspecto tecnológico, sem dúvida a característica mais marcante da comunicação moderna” (p. 175). Processos históricos singulares, ligados às tecnologias do simbólico, seriam, portanto, este recorte.

A missão pelintrística é salvar a Comunicação desta penitência sofrível de procurar pelo seu suporte objeto perdido! Parece até a muiiraquitã de Macunaíma!

Para Francisco Rüdiger (2016), “o trabalho crítico e emancipatório, na área acadêmica de estudos de mídia, passa pelo distanciamento ou relativização do termo comunicação” (p. 30). Deveras crítico à produção científica na área, ele entende que a comunicação, “episteme de nosso tempo [...], é como um redemoinho, que engole tudo e seu contrário, para semear a cacofonia no discurso e prender a práxis a um sistema de cunho cada vez mais maquinístico” (p. 31). Existiriam duas tendências dentro do campo: uma que confere à comunicação “o status de ciência especializada e autônoma, derradeiro rebento do saber, ou então a caracteriza como experiência singular e única, para justificar a constituição voluntarista de uma espécie de ciência extraordinária” (p 32).

De todo modo, origina-se desta cena primitiva, todavia montada na era do escritório de pesquisa e em meio à empresa acadêmica, a distinção, dialeticamente transacionável, entre pesquisa científico-administrativa e pesquisa crítico-reflexiva em comunicação com base na qual os estudos de mídia vêm, desde então, fazendo sua carreira e se desenvolvendo institucionalmente em todos os continentes. A primeira vertente se tornou, por razões que não é preciso explicar, dominante, organizando-se como indústria cujos produtos hoje se despeja em massa numa infinidade de publicações e eventos de significado, em geral, muito pouco relevante, inclusive dentro da Universidade. A segunda pretendeu, se não se sustentar nos, manter abertos os canais de comunicação com os movimentos sociais e desenvolver-se em entrelaçamento dialético com eles, mas, pelas mesmas razões, se resigna agora com destino essencialmente semelhante, limitando-se, sem dele poder sair, a tensionar o contexto em que se aprisionou. (RÜDGER, 2016, p. 25-26)

Como Zé Pelintra não trata de mídia, fica mais fácil defender o saber comunicacional como um campo transcultural da Ciência, com características inerentes.

Na contramão do “distanciamento” proposto por Rüdger para tirar a pesquisa desta dicotomia, Maria Immacolata Vassalo Lopes (2016) garante que “o estudo dos fenômenos da comunicação dentro da cultura industrializada é o que concebemos como o objeto da Comunicação” (p. 14) e que “esse objeto é, em síntese, o domínio das relações entre Comunicação de Massa e Cultura das classes sociais numa sociedade subdesenvolvida” (p. 15). Sob este ponto de vista, caberia, portanto, a este campo de estudos a designação “Comunicação Social”. A integração epistemológica, ao invés da ideia de “totalidade”, faz com que a contemporaneidade científica busque uma nova síntese disciplinar, a partir de novos objetos de conhecimento, e a autonomização da Comunicação é um fato atrelado a este fenômeno. É por uma via de raciocínio similar que Marialva Barbosa (2012) afirma que “o que é objeto da reflexão da comunicação não é apenas o presente: deve ser o presente encharcado das práticas de comunicação” (p. 146). E ela vai além: “temos que admitir que o XXI é o século da Comunicação, como o XIX e o XX foram os da História” (p. 148). A justificativa está na transfiguração do cotidiano pelos processos tecnológicos midiáticos, os quais deixaram de ser somente os meios, para se transformarem também nos fins.

A comunicação, portanto, não se define pela constituição de um saber a partir de objetos evidentes (os meios). A comunicação são os meios e as mediações, como definia Jesús Martín-Barbero já nos idos de 1980. Comunicação é a relação da práxis (sujeito/sujeito) com a *techné* (sujeito/objeto), o caminho teórico da comunicação é a relação pragmática e *techné*, refletindo-se também em análises sobre relações subjetivas e pragmáticas em torno do processo enunciativo e de produção de sentido. (p. 150)

Com todo respeito, Zé Pelintra preferiria dizer que o presente está embriagado, em vez de encharcado, das práticas de comunicação. Quando se está encharcado, tira-se a roupa e seca-se com uma toalha. Mas quando se está embriagado, não tem jeito! Tem que aguentar o porre!

Todas discussões epistemológicas em curso evidenciam que a Comunicação enquanto campo de conhecimento ainda é um território intelectual em plena disputa.

Adivinha quem está preparando uma mandinga metodológica braba para vencer neste arranca-rabo?

#### **2.4. Axé teórico de Muniz Sodré**

Para Muniz Sodré, o desafio epistemológico da Comunicação é construir um paradigma de conhecimento em que o discurso reflexivo não seja totalmente estranho ao senso comum dos agentes sociais da comunicação, seja ele expresso na mídia ou na diversidade inerente de práticas sociais.

O campo do conhecimento regido pela Comunicação, segundo ele, não pode se subtrair ao território do pensamento social, mas tampouco ser considerado um mero objeto das velhas disciplinas sociais, cujo paradigma causaria um retrocesso epistemológico caso este fosse o limite.

Baseando-se na obra “A ciência do comum” (2014), ele define a Comunicação como o fazer organizativo das mediações imprescindíveis ao comum humano, através do encadeamento do vínculo originário estabelecido pelo símbolo. Para fins didáticos, essa frase precisa ser pacientemente esmiuçada e analisada em cada estrutura e também como um todo. Não faz sentido apresentar uma dissertação de Comunicação sem que postulante a mestre discorra sobre a sua concepção epistemológica da Comunicação.

Primeiramente, é preciso considerar o saber comunicacional como uma ciência pós-disciplinar, partindo do princípio que as ciências sociais vivem, no momento, o grande dilema em torno da quebra das certezas conceituais que construíram as tradições teóricas, fazendo com que o paradigma epistemológico na teoria do conhecimento seja alvo de profundas reflexões e questionamentos. Desta maneira, as fronteiras disciplinares “tornam-se cada vez mais flexíveis, apontando para a insuficiência da especialização fechada em si mesma diante dos imperativos de comutabilidade dos saberes nos grupos de pesquisa científica” (p. 125).

Entendendo que a dimensão contemporânea da ação humana é uma dimensão comunicacional, se faz a primeira pergunta: afinal, o que é comunicar? Sodré diz que originalmente é o “deixar agir o comum”, isto é, vincular, relacionar ou organizar a dimensão constituinte do ordenamento simbólico do mundo. Ao símbolo cabe o trabalho de pôr em comum as formas separadas, organizar elementos, colocando-os em interação tanto opositiva quanto combinatória. Funcionaria, metaforicamente, como uma moeda, devido ao caráter circulante e por ser embutida de valor.



Esse *fazer* organizativo não se limita à dimensão verbal, mas denota uma ação movimentada sensivelmente para ocupação de um “outro” lugar. E onde fica o “outro”? No vazio deixado pelo comum. Antes de tentar entender o porquê do comum deixar um vazio, deve-se trabalhar melhor com essa idéia do *comum*. Lá no século XIX, a palavra designava um pedaço de terra em que se plantava de modo compartilhado. Isso dá pistas para compreender que a partilha é o que “rege” esse conceito.

Justamente baseando-se no sentido de partilha, que o latim traz o *communicatio/communicare*, que vão dar origem ao termo *comunicação*, para expressar a ação de pôr as diferenças em comum, ou seja, fazer com que as diferenças sejam partilhadas. Quando isso acontece há uma transcendência, pois o comum “é sentido antes de ser pensado ou expressado, portanto, é algo que ancora diretamente na existência. O homem pensa porque existe, logo, é em comum” (p. 204). Desconsiderando a hipótese de que essa ação se dê entre indivíduos já constituídos, abre-se espaço para aquele referido “vazio” deixado pelo comum no “outro” lugar, como “um nada constitutivo, pois o vínculo é sem substância física ou institucional, é pura abertura de linguagem” (p. 214).

Em latim, as palavras *communitas*, *communio* e *communis* (*cum* é o que liga ou reúne, *munus* é cargo ou serviço que se presta a outro) referem-se à idéia de pôr uma tarefa em comum, ou seja, dispô-la como possibilidade de realização a mais de um, o que implica o coletivo (*koinos*, *koinonia*, em grego), oposto a particular. O ser-em-comum da comunidade é a partilha de uma realização, e não a comunidade de uma substância. [...] na palavra *communicatio* (do latim clássico, ciceroniano), que inclui os mesmos *cum* e *munus* de *communitas* e significava propriamente *societas* ou sociedade abordada pelo ângulo comunitário de atração, comércio ou vinculação entre humanos, deuses e humanos, vivos e mortos. (SODRÉ, 2002, p. 224-225)

Nesta dimensão do comum, o vínculo é a “harmonia”, não traduzida pela reconciliação, mas como um laço coesivo que dinamiza, de forma conflitiva, a aproximação das diferenças. E esse vínculo se dá pela *philia*, “termo cujo sentido não se limita ao de “amizade”, pois abrange o de laço comum, traçando o círculo do convívio e significando tanto partilha como vizinhança” (SODRÉ, 2014, p. 201) e que não deve entendida como mera convenção ou acordo, mas, em essência, como *predisposição à sociabilidade*.

Muniz Sodré chama a atenção para o fato da palavra *comunicação* ter sido anexada

aos modelos de transmissão de signos, no sentido de ser uma “coisa comunicada” (p. 10), reforçado com o concurso das técnicas de transmissão de informações e da publicidade. O foco na *interação*, que embora seja ela uma instância da Comunicação, acabou objetivando cientificamente o problema da comunicação e fazendo com que o paradigma dos efeitos, isto é, a modelagem das consequências da mídia sobre o público se tornasse a resposta dominante à questão da fundamentação científica.

Esses fenômenos de trocas discursivas ou de transformações na mídia, “habitualmente tratados como o marco regulatório do campo acadêmico” (p. 17), aproximam-se da idéia de *comunicação funcional*, definida como “as necessidades de comunicação das economias e das sociedades abertas, tanto para as trocas de bens e serviços quanto para os fluxos econômicos financeiros ou administrativos” (WOLTON *apud* SODRÉ, 2014, p. 22). Ou seja, a Comunicação passa a ser entendida como um ecossistema tecnológico com valores humanos pautados pela realização eletrônica e, “embora comunicar não seja realmente o mesmo que informar, a pretensão ideológica do sistema midiático é atingir, por meio da informação, o horizonte humano da troca dialógica supostamente contida na comunicação” (p. 11). Um dos resultados desse processo é a emergência de uma tecnofilia acrítica nos estudos acadêmicos. Por outro lado, a *comunicação normativa* é entendida como “a vontade de trocar, para compartilhar algo em comum e se compreender. A palavra ‘norma’ não designa um imperativo, e sim o ideal perseguido por cada um” (WOLTON *apud* SODRÉ, 2014, p. 22). A normativa, então, também pode ser interpretada como outra designação para uma comunicação próxima à noção de *communicatio*.

Mas em tempos de uma mediação social tecnologicamente exacerbada, chamada *midiatização* (p. 24), a interface comunicacional vira um alicerce onde o homem e a sua imagem já não se diferenciam tanto, devido ao simulacro de autorreferência no qual seu reflexo transformou-se. A modificação nas condições espaço-temporais promovidas por essa esfera de sociabilidade tecnológica afeta diretamente a experiência do partilhamento comum no tempo e no espaço dos sujeitos históricos do local, pois a hipertecnologização contemporânea (SODRÉ, 2002, p. 195) estimula o deslocamento e o esvaziamento do sentido comunitário. Na ótica globalista, comunidade designa apenas uma simulação de

diversidade e comunhão, assemelhando-se a uma ordem artificial. As imagens-mercadorias tendem a passar pela lente do espetáculo, que é o instrumento através do qual a vida cotidiana é moldada e mediada.

Muniz Sodré considera a midiatização como “uma qualificação particular da vida, um novo modo de presença do sujeito no mundo ou, um *bios* específico” (p. 24), responsável por uma mediação regida pela “virtualização ou telerrealização das relações humanas” (p.21). Significa que há uma mediação social tecnologicamente exacerbada, cujo discurso de “quase-presença” cria uma imagem tátil reorientadora de sentidos, capaz de anestesiar sujeitos pelos estímulos às afecções e aos afetos e que os leva a viver virtualmente no espaço imaterial da ambiência, chamada bios-virtual (SODRÉ, 2006, p. 120).

O bios é o código. É a codificação que se faz vida. [...] os indivíduos passam a circular, a se movimentar a partir das regras do código. [...] No lugar de dizer código virtual, eu digo bios-virtual. É para indicar bem que se trata de uma ambiência, de uma forma de vida e não de uma operação semiótica manobrada por alguém. (SODRÉ, 2001, p. 29)

Nela, a simulação do real está inserida na lógica de representação “apresentativa” própria do espetáculo, que não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens, mas é uma visão de mundo que se objetivou. A realidade, portanto, é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva.

A questão fundamental de uma ciência da comunicação, a vinculação humana, implica uma interrogação crucial (etnopolítica) sobre o além do puro mercantilismo do mercado e sobre as possibilidades de reorientação crítica das teletecnologias na direção dos imperativos de responsabilidade humana para com as marcas de sua singularização. Isto implica, em termos práticos, pensar não midiaticamente [...] e pesquisar os caminhos políticos de abertura existencial para o homem contemporâneo, a quem se tenta dar a impressão de que tudo está dito pela técnica ou de que o futuro já chegou. (SODRÉ, 2002, p. 259)

Para tanto, é preciso combater um olhar hegemônico, que se limita apenas ao reconhecimento da pluralidade, mesmo quando pressionado por um consenso intelectual. Como a hegemonia “é a imposição dos valores que conformam os interesses da cidadania e concorrem para a direção moral e intelectual dos indivíduos” (SODRÉ, 2008, p. 27), ou

seja, uma configuração particular de dominação ideológica, colocar o foco do debate na vinculação, por intermédio dos fenômenos de predisposição à sociabilidade, em detrimento à mera socialidade característica da interação, é trilhar necessariamente por um caminho “contra-hegemônico”.

### 2.2.1. “Pensar Nagô”

A sedimentação epistemológica de uma Comunicação pautada essencialmente pela vinculação passa justamente pela revisão da base filosófica. A hegemonia do pensamento assimilado ao modelo grego-romano de ser esbarra em sua limitação ao reconhecimento das diferenças somente enquanto expressas por valores individuais ou quando submetidas pela razão causal dadas por comparações lógicas. A tolerância afigura-se como a ideologia possível, embora ela acabe se mostrando intolerante com a intolerância dos outros, o que evidencia a incapacidade de lidar com a diferenciação efetivamente.

Acontece que, tradicionalmente, filosofar em sentido estrito acabou significando atender a questões levantadas pela própria filosofia, com jogos de linguagens adequadas, pensando racionalmente a natureza, buscando princípios e pretendendo elaborar conceitos universais. Partindo da concepção de que filosofia é uma experiência de pensamento sem, entretanto, reduzir o pensar ao ato de calcular, de medir ou de esmiuçar a linguagem, muito menos restrita à transmissão escrita do conhecimento, abre-se margem para que sabedorias oriundas de regiões não europeias se notabilizem como filosofias, tão arrojadas como a clássica.

No momento em que as ciências sociais vivem o grande dilema em torno da quebra das certezas conceituais que construíram as tradições teóricas, o paradigma epistemológico na teoria do conhecimento tem sido alvo de profundas reflexões e questionamentos. Desta maneira, as fronteiras disciplinares “tornam-se cada vez mais flexíveis, apontando para a insuficiência da especialização fechada em si mesma diante dos imperativos de comutabilidade dos saberes nos grupos de pesquisa científica” (SODRÉ, 2015, p. 125).

Diante de uma perspectiva crítica sobre a racionalidade moderna ocidental,

responsável por gerir a cultura como um particularismo simbólico travestido de universalismo uniformizante, vislumbra-se a partir de novos caminhos teóricos para um saber comunicacional em cuja operação cultural se rechace a unidade encastelada ao redor de uma identidade primordial, autêntica e autoexplicativa, fruto de um absolutismo da razão eurocêntrica. Esse movimento implica em um conceito de cultura como devir incessante da hibridização das diferenças, tendo como pano de fundo uma rede de significações que formam a transsubjetividade, justamente na interpenetração de pessoas e grupos. “É aí aparece uma via pragmática para se contornar a antinomia intelectualista entre o particular e o universal: a vida do espírito singular, que nos diz ser o universal um singular sem fronteiras” (SODRÉ, 2015, p. 256), ou seja, àquele que não se predica uma identidade, mas se permite uma dinâmica de interiorização de identificações a partir de padrões significativos no âmbito social e/ou familiar.

Em “Pensar Nagô” (2017), Muniz Sodré apresenta uma filosofia, como ele próprio diz, “a toques de tambor”. Trata-se de um pensamento descolonizante, dentro da qual se desconhece qualquer tipo de fundamentalismo ou verdade universal, e que está baseada na cosmovisão, na experiência sacra e na continuidade de uma forma coletiva de subjetivação. A cosmovisão tendo como explicação mítica os princípios e símbolos que se atualizam liturgicamente como incorporais, os orixás. A experiência sacra, liberta das exigências intelectivas e dos fins práticos, cultuando o contato imediato com a divindade através do corpo em meio ao rito. E a continuidade de uma forma coletiva sendo regida pela ancestralidade, que nada mais é do que a vigência ética do discurso de fundação do grupo em que origem e fim estão entrelaçados.

Esse é um pensamento tipicamente de *Arkhé*, a qual pode ser definida como: porta de acesso a imagens originárias e a transcendências, por meio da qual o simbolismo da liturgia e dos mitos permanece em meio ao império do racionalismo empirista; forma de vida associativa entre mito e história, entre o visível e o invisível; termo designativo de alguma coisa diferente daquilo que ele próprio explica; protodisposição que gera tonalidades afetivas e estados de ânimo; eterno retorno ou eterno renascimento; enfim, algo que não existe materialmente, mas é.

No caso específico da *Arkhé* nagô, não se encontra aí verdade dogmática alguma,

nem uma doutrina e muito menos um fundamentalismo. O que há é um vigor com viés comunitário que se intensifica à medida que a prática ritualística vai se desenvolvendo dentro do terreiro, onde a significação com poder coesivo, ou seja, a própria liturgia, é soberana. Por meio de aforismas, cânticos, provérbios, invocações, acontece um novo tipo de subjetivação em pleno interior do ordenamento social hegemônico ocidental.

No contexto dessa subjetivação, é necessário um esforço de aprofundamento sobre certos conceitos essenciais. O corpo, por exemplo, chamado de *Ara*, não é receptáculo passivo das forças da alma, nem da consciência e nem da linguagem, mas abrigo de todos os princípios cosmológicos. “Na cultura de *Arkhé*, como a nagô-ketu brasileira, ganha primado, portanto, a relação integrativa do corpo com o território, isto é, com os outros homens, mas também com a terra, os minerais, os vegetais, as águas” (SODRÉ, 2015, p. 206), o que ratifica a noção de um duplo espiritual do corpo, porque uma parte dele está localizada no espaço invisível (*òrum*) e outra no espaço visível da terra (*ayiê*). É no rito, entendido aqui como uma forma somática de pensar, que o corpo encontra a sua totalidade, tornando-se ao mesmo tempo sujeito e objeto, e onde exhibe a sua singularidade. Através do transe mítico, a experiência é mobilizada por uma espécie de mente-comunitária, em que se dá um trânsito não deliberado entre os planos do visível e do invisível.

A comunidade litúrgica se baseia no vivido imediato, nas práticas cotidianas, mas o tempo não é o da linearidade histórica, marcada pelo realismo obsessivo dos fatos, e sim o de uma força de penetração ancestral. Ao invés de um formalismo de leis e papéis, e não há ali qualquer ideologia identitária, embora se deixe evidenciar uma prática política explícita, pois a luta ética é de inscrever um tipo de singularidade no espaço da coexistência nacional, evitando sempre as abstrações universalistas em prol do desejo, que é ancestral, de continuidade do grupo instituído. A contemporaneidade desse tipo de comunidade “consiste em ser fenômeno local visceralmente antitético a qualquer culturalismo dogmático e localista, por força de seu empenho de fazer convergir, hibridizar e relacionar-se” (SODRÉ, 2015, p. 257).

A transmissão e expansão do *àşe* (axé), potencial de realização ou princípio de movimentação energética dos seres, das divindades, dos ancestrais, ditam o comum e

promovem a coesão dentro desse grupamento litúrgico, o qual se apresenta como um repositório e núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico constituído por mitos, ritos, valores, crenças, culinária, técnicas corporais, cânticos e outras práticas, capazes de implementar um “laço atrativo de natureza intercultural (negros de etnias diferentes) e transcultural (negros com brancos)” (195-196). O *àṣe*, experimentado como um conteúdo real, acumulável e transmissível pela mediação corporal, tem seu fluxo controlado, entre a distribuição e a reparação, pela entidade chamada de *Èṣù*, cuja colaboração é fundamental haja vista o fato de ser ele o único capaz de transportar e fazer aceitar as oferendas a seus respectivos destinatários.

### 2.2.2. Comunicação Transcultural

Resultado de um cruzamento ou de uma união, *Èṣù* faz da encruzilhada o seu lugar favorito e território de exercício de controle sobre os caminhos, abrindo-os ou fechando-os de acordo com as circunstâncias. Está, literalmente, no centro da comunicação. Por outro lado, dentro de um ritual, ele deve ser o primeiro a ser cultuado, caso contrário, acontece desarmonia e desequilíbrio, comprometendo a cerimônia. O efeito das represálias promovidas por ele, quando não satisfeito, pode ser o perigo e a destruição. Resumidamente, *Èṣù* também é contradição. Portanto, para um bom desenvolvimento do ritual, essa contradição precisa estar suspensa, pois não será resolvida ou superada. Como será visto mais à frente, não há aí a questão do verdadeiro, do falso, do bem e do mal. A questão é a do que é comunicável. E isso se mostra um pensamento radical da comunicação.

O sobressalto, comandado por *Èṣù*, opera uma conciliação ou uma semelhança formal entre os diferentes, entre os dessemelhantes. Pois é pelo alto que se consegue ampliar o campo de visão. Além disso, ao invés de antinomia como verdadeiro ou falso, este procedimento se orienta pela adesão a critérios de comunicabilidade de uma realidade a outra, ou seja, o que importa mesmo é ser capaz de transitar, independente do ter que falar. E uma vez que os afetos são análogos, a vinculação também o é.

A retomada a esta noção vinculativa de Comunicação passa imprescindivelmente pela perspectiva de inclusão do Outro através da aproximação. Talvez, mais do que isso:

torna-se necessário mesmo realizar o “outramento”, ou melhor, incorporar sensivelmente o Outro. Pensar a diversidade é querer fazer uma equivalência do seu lugar com o lugar do outro, aproximando-os. Pressupõe-se aí que haja realmente fronteiras, até porque a questão do território não deve ser menosprezada, mas que seja possível sobrevoá-las a fim de estabelecer vinculação. Logo, a Comunicação exusíaca, típica deste sentido da partilha do comum, pode ser tratada como uma *Comunicação Transcultural*.

A Comunicação se encontra literalmente em uma encruzilhada. Enquanto as disciplinas do pensamento social sofrem a crise da autossuficiência devido às barreiras epistêmicas que foram construídas por elas mesmas, pode-se trilhar o caminho da transdisciplinaridade desde que indisciplinadamente, ou se mostrar como uma encruzilhada para o encontro entre os saberes, para além dessas fronteiras. Só que a Academia precisa aceitar que a “encruza” tem dono. Recomenda-se, antes de tudo, prudência, respeito e a preparação de um potente *ebó* para pedir licença e abertura dos caminhos. *Laroyê!*



### 3. PELINTROLÓGICO MÉTODO ANALÉTICO

O termo “analogia”, em grego, está vinculado à noção de proporção ou de relação entre as partes com seus todos. A geometria, portanto, está na gênese semântica do que era tratado como a igualdade de duas razões para o quociente. Este fundo de significação vai derivar em distintas concepções a posteriori. Como, por exemplo, a relação entre coisas dessemelhantes, não somente no aspecto quantitativo, mas qualitativamente. Depois, “analogia” passa a se referir a relação entre dessemelhantes de diferentes naturezas, como a humana e a divina. “A analogia é caracterizada por oscilações, todas constitutivas, entre semelhança, significado e dissimilaridade, que também toma a forma de um redutor.” (SECRETAN, 1984, p. 7) O que o autor defende é que uma proporção faz com que pareça que não é o caso, o que evidencia a semelhança na dissimilaridade.

Etimologicamente, *ana* significa “no alto” ou “para cima”. Trata-se da passagem a uma ordem superior. E na medida em que as fronteiras que marcam os limites dos domínios do humano e do divino são materialmente intransponíveis, a analogia promove a aproximação entre as diferenças ao demonstrar o que há de parecido entre as partes. Neste sentido, “o pensamento transgride um limite para o que os próprios seres não tenham acesso” (p. 8). Isto deixa claro que a fronteira está dada e que não há pretensão em destruí-la, uma vez que não caberia à proporção a abolição das diferenças reais.

Certos vocábulos dão conta de estabelecer a condição de sobreposição a esta barreira, haja vista os tratamentos eclesiásticos para seres que foram alçados, justamente, a partir da semelhança entre o diferente. Assim, toda uma construção metafórica pode se edificar à base de analogia.

É também neste terreno que a definição semântica própria da analogia foi formulada, entendida como um intermediário entre a univocidade e o equívoco, portanto, entre a fixação de um termo em *um* e apenas *um* significado, ou, pelo contrário, sua absorção em uma variedade de significados não relacionados. [...] A partir do momento em que a analogia é reconhecida como um momento do todo, uma rede de significados que conecta o diferente - devemos nos perguntar se a analogia também significa um processo de pensamento, um caminho, como é a *dialética*, que é um caminho de ideia para ideia, depois de argumento para argumento. (p. 8-9)

Apesar da distinção em relação à dialética, este tipo de pensamento também se integra à razão e é responsável pelo significado. Se ao *logos* responde como uma proporção, para a semântica é uma escuta do significado nos harmônicos contrastes. Esta polifonia “analética” gera uma inevitável reflexão de cunho ontológico: a semelhança só pode ser inerentemente imperfeita; caso contrário, tem-se a réplica, e não mais a analogia. Para que não haja imitação entre naturezas durante o processo “polifônico”, uma das saídas é buscar a semelhança naquilo que se é negado. Entre uma inteligência angélica e uma inteligência robótica, por exemplo, o que existe de analogia é que ambas são não-humanas. Nota-se que a questão da proporção, neste caso, em havendo algum exercício possível de analogia, seria secundária, pois a lógica está operando na outra dimensão. A analogia através da negação é a forma mais generalizada de aplicação.

Em seu uso corriqueiro e popular, a analogia é formulada por proposições em que aparecem “como se”, “bem como” e “X está para Y, o que Z é para W”. Em todas, o *ser* é sobretudo relacional, em vez de substancial. Talvez a exceção esteja no que Rousseau (*apud* SECRETAN, 1984, 11) trata por Deus: “sua substância inexplicável é para nossas almas o que nossas almas são para nossos corpos”. Todavia, até a forma como o Cristianismo lida com a instância suprema está ancorada na analogia: afinal, Deus não é pai? Partindo do pressuposto de que o ser-humano, logo, é filho, a semelhança se dá em meio a uma distância/proporção, em princípio, incomensurável. “Em princípio”, porque não se está levando em consideração aqui o arcabouço teológico que defende o “encurtamento” da distância do homem com o divino. Para tal, contudo, um acervo inesgotável de operações analéticas estaria disponível à análise.

A injunção dos Evangelhos: “*Amar uns aos outros como (assim como) eu os amo*”, é do mesmo tipo. Isso não significa que o amor divino e o amor humano sejam comparáveis, mas que existe uma analogia entre duas relações de amor: Deus-homem, homem-homem. E, no entanto, é de fato o termo “mesmo” que tem a semelhança e que leva essas fórmulas a um modo de equivalência; para uma univocalização das diferentes artes em uma única criatividade, ou para a amalgamação das formas e fontes de amor em uma paixão única e unívoca. (p. 12)

Pegando o gancho do “mesmo”, se faz necessário adentrar em um tema caro a toda e qualquer discussão acadêmica que se pretenda produtora a atender aos anseios sociopolíticos contemporâneos. A *identidade*, sob a ótica da analética, será o “mesmo”?

### 3.1. “O mesmo” e “O outro” até chegar à *Arkhé*

Da versão latina do grego *to autò* (“o mesmo”), *idem* resulta em *identitas*, que diz respeito à permanência do objeto, único e idêntico a si mesmo, a despeito das mudanças endógenas e exógenas. A *identidade* é, pois, o caráter do que se diz “um”, apesar de ser “dois” ou “outro”, por forma e efeito, enquanto a que a *identificação* está associada ao processo constitutivo, através da introjeção, de uma identidade estruturada.

Uma vez que o *idem*, além de designar a unidade do sujeito consigo mesmo, faz referência à igualdade ou à estabilidade das representações, graças à ordem simbólica e à linguagem, a identidade se trata de um fator ligado à auto-definição da consciência, a partir de um sistema de relações.

De fato, desde a sua primeira formalização por Aristóteles (“A é A e não é não A”) o princípio da identidade – esteio do pensamento representativo, que tenta modelar as relações entre os homens e entre estes e o mundo – apresenta-se como “unidade”, isto é, a possibilidade de se falar repetidamente de uma coisa como sendo a mesma, garantida pela representação (lei, palavra). A *paideia*, cultura da ciência, técnica e espírito, desenvolvida pelo Ocidente, apoia-se no pressuposto da identidade/unidade das coisas e de que o conhecimento necessariamente racional do mundo dá-se por um sujeito distinto do objeto, feito de um “outro”, ou forma negativa intitulada “diferença”. Por este motivo, vários foram os pensadores que proclamaram esse princípio como lei fundamental do espírito, “princípio dos princípios”. (SODRÉ, 2015, p. 42)

Esta redução do múltiplo ao *um* e o reconhecimento do mesmo acabaria sofrendo grave abalo (quicá, fatal) após o anúncio do inconsciente, por Sigmund Freud. Como continuar postulando que o indivíduo é regido autonomamente pelo caráter unitário da consciência e, conseqüentemente, pela identidade? Se, até então, a identidade era considerada um atributo do ser, de que forma o conceito passaria a ser sustentado do ponto de vista filosófico?

Heidegger parte daí para dizer que a fórmula corrente do princípio da identidade ( $A = A$ ) designa semelhança ou igualdade entre dois elementos de uma equação (um A assemelha-se ao outro); logo, tem a ver com o sentido de *idem*. No entanto, para ser o mesmo, basta ser “um” e não “dois” (ou seja, cada elemento é ele próprio), donde a unidade consigo mesmo – questão identitária, por excelência – está de fato representada na palavra *ipse* (A é A). (p. 43)

Isto posto, o *idem* é “o mesmo” enquanto relação de assemelhamento entre dois

termos de comparação; já *ipse*, “o mesmo”, só que não igual, mas “si mesmo”. A igualdade viável por *ipse* é justamente a inexorável condição de diferença entre os termos.

Assim, em vez de pensar a identidade como propriedade do ser ou predicação do sujeito, Heidegger vai colocá-la num jogo de apropriação recíproca ou “transpropriação” entre o homem (possibilidade de pensar) e o ser. Ou seja, o homem recebe do ser a própria possibilidade de com ele identificar-se, que por sua vez só se revela ao homem por meio de uma interpelação (algo assim como um juiz, que só se fala se solicitado). Nesse movimento aparece a diferença entre o ser e o ente. [...] Heidegger aponta a liberdade (o indeterminado) como algo mais originário do que a atração do espírito por estruturas eternas: a liberdade é o que faz acontecerem as estruturas, as identificações do homem se dão na escolha livre do com- pertencer. Assim se ultrapassa o princípio que diz “A é A” e se proclama a liberdade como essência da verdade. (SODRÉ, 2015, p. 44-45)

Faria sentido então que o sujeito como falta-de-ser-fundamental, sem representação ou base ontológica, passasse pelo processo analético? Qual o papel da identidade enquanto *ipseidade* e da identidade como *mesmidade* na lógica proposta pela analogia?

Diante do desafio teórico proposto, recorre-se a Ricouer (*apud* SODRÉ, 2015, p. 49) para compreender que *idem* pode ser sintetizado em “esse objeto é o mesmo que aquele outro”, ou seja, o mesmo enquanto relacionado com outro. Enquanto *ipse*, o mesmo relacionado com a singularidade própria, aparece na expressão “esse é o objeto mesmo”. Presume-se que a *ipseidade*, então, não busca comparação, movimento oposto ao da *mesmidade*, cujo sentido está na relação estabelecida por semelhanças.

Analogia, em princípio, seria *pari passu* com a mesmidade. Explicitamente, uma operação via analogia é capaz de chegar ao “mesmo”, desde que esteja excluído do conjunto os entes idênticos. Pois, como já foi dito, analogia não é réplica. Em havendo comparação restrita ao âmbito relacional, em detrimento da “anacrônica” substância, mata-se a charada. As identificações são imperfeitas entre si; logo, a mediação simbólica, através da analogia, se faz necessária.

A ipseidade, que, por natureza, é uma forma de permanência no tempo irreduzível à determinação de um substrato, coloca, a rigor marcas distintivas do indivíduo humano como incomparáveis, o que inviabilizaria, por isso, a elaboração de um intelecto

analético. Pelo caminho da semelhança, este raciocínio tem sentido: se nada é “o mesmo”, por que realizar analogia? Apenas para ratificar que nada é “o mesmo”?

A saída deste labirinto conceitual talvez esteja na inversão da sentença: se nada é “o mesmo”, logo, tudo está sujeito a simetrias e assimetrias, logo, a proporção ressuscita a analogia (se é que aqui ela tenha morrido). Bingo!

A cada um desses modos de abordagem ou de relacionamento com o real, caracterizados como um conjunto de mediações simbólicas (língua, leis, regras, mitos etc.) entre sujeito e mundo, chamamos de cultura. A esta cabe responder pela identidade, isto é, pelas articulações originais que faz *um* ser si mesmo e não outro, tanto pela exclusão como pela inclusão dos outros todos em potencial e em virtude. [...] a expressão da totalidade social por uma categoria denominada “identidade” é na verdade uma ficção ou uma ilusão que, a partir de um certo ângulo ou de um certo momento histórico, interpretamos como real e usamos em função de estratégias políticas ou simbólicas. (SODRÉ, 2015, p. 54-56)

O risco de se cair na racialização/etnicização está no manejo pervertido do método, ao alimentar a natureza ilusória e ficcional da identidade não para configurar ou transmitir uma ética, entendida aqui como discurso vinculativo imprescindível à manutenção de uma comunidade, mas para criar um abismo entre “o outro” e “o mesmo”. A verdadeira compreensão, baseada na aproximação e aceitação, do diferente concreto deveria partir do princípio de que a diversidade vai além do simples registro da variedade das aparências. Por isso, uma analogia estéril é aquela que faz uma comparação genérica entre fenômenos humanos e chega aos resultados “iguais” ou “desiguais”.

Em primeiro lugar, torna-se fundamental o reconhecimento de que a diferença, em si, é o múltiplo infinito do humano. E, tanto do ponto de vista intelectual, quanto afetivo, o reconhecimento social dos seres humanos como iguais perante a singularidade individual, pois cada qual é um ser único e incomparável, mas tendencialmente próximo entre si.

O que põe em xeque a identidade hegemônica não é outra identidade, a contraidentidade, mas a desidentificação (i. é, a aceitação da possibilidade de transformações no estatuto da identidade hegemônica) em que implica toda singularidade ativa, toda alteridade verdadeira. Só o Outro pode fazer o Mesmo estranhar-se, encontrar-se com o espanto de sua identidade. (p. 261)

Como identidade hegemônica, entenda-se aquela que utiliza a analogia a fim de dominar, por meio da conversão do sujeito de poder à imagem da utópica unidade absoluta e universal, gerando autoimunização contra a alteridade, isto é, a falta de reconhecimento da diferença. Na prática, ao sobrevalorizar o si mesmo, este sujeito “iludido” rebaixa e discrimina aquele a quem se compara. A cultura ocidental eurocêntrica, cuja razão instrumental tornou-se um parâmetro de medida para avaliar outras formas de vida humana, situa “o outro”, na melhor das hipóteses, como um ente diferente a ser reconhecido, desde que à distância.

“Assim como ‘racial’ é sempre o Outro, ‘étnico’ é o Outro do Mesmo hegemônico, sempre reivindicador de uma igualdade” (SODRÉ, 2015, p. 292) Não à toa, apesar da conscientização jurídico-legal em âmbito global de que todos os seres humanos merecem ter os mesmos direitos, “a prática demonstra que toda tolerância é intolerante com a intolerância dos outros e, por isto, tem a mesma precariedade dos sentimentos piedosos com que os presumidos fortes contemplam os presumidos fracos” (p. 24-25). Neste sentido, necessário se faz pensar o fenômeno do racismo na perspectiva da desterritorialização, seja do Mesmo ou do Outro, pois “abandonando o seu lugar predeterminado, o Outro (o migrante, o diferente, o negro) é conotado como intruso que ameaça dividir o lugar do Mesmo hegemônico” (p.297-298).

A analogia, como método, para além do senso comum, só pode ser anti-discriminatória: o deslocamento entre os dessemelhantes em prol da aproximação está em seu âmago. Durante o processo de equivalência, a questão espacial é abalada, de modo a resultar, geometricamente, em uma encruzilhada. Aí, as coordenadas de “o mesmo” ou de “o outro” se cruzam para originar transversalidades. Mas, para que isto aconteça, o ponto de partida devem ser as possibilidades concretas de diferenciação; algo mais complexo do que o simplório estatuto da “diversidade”, o qual trata a pluralidade das diferenças da mesma forma que a “tolerância”: com cada qual “no seu quadrado”, o qual pode ser ego, família, instituição, corpo, entre outros dispositivos de identificação.

Ou seja, sem que haja equivalência do lugar de um com o do outro, no máximo, tropeça-se em um multiculturalismo superficial, a serviço de objetivos políticos em que o sensível, “que invoca a dualidade para o lugar do Um” (p. 308) não é prioridade. A

polifonia, por si só, não garante o estabelecimento da escuta capaz de exercer uma cooperação radical entre as diferenças.

A língua portuguesa é a única, alias, a registrar literariamente (Fernando Pessoa e Bernardo Soares) o verbo “outrar-se”, entendendo o “outramento” como incorporação sensível do Outro. Mas o que o pensamento espetaculativo costuma nos apresentar como *outridade* (termo usado por Octavio Paz) não passa em geral de um fetiche de reserva, um fundo artificial de ressurreição de valores. (SODRÉ, 2015, p. 303)

Um caminho eficaz ao *outramento* seria a incorporação de ontologias relegadas pelo colonialismo europeu. “E aí aparece uma via pragmática para se contornar a antinomia intelectualista entre o particular e o universal: a vida do espírito singular, que nos diz ser o universal um singular sem fronteiras” (p. 256), isto é, àquele que não se predica uma identidade, mas se permite uma dinâmica de interiorização de identificações a partir de padrões significativos no âmbito social e/ou familiar.

A hegemonia do pensamento sustentado pelo triunfo lógico da pura abstração, assimilado ao modelo grego-romano de ser, acabou significando atender a questões levantadas pela própria filosofia, com jogos de linguagens adequadas, observando racionalmente a natureza, buscando princípios e pretendendo elaborar conceitos universais. Partindo da concepção de que filosofia é uma experiência de pensamento sem, entretanto, reduzir o pensar ao ato de calcular, de medir ou de esmiuçar a linguagem, muito menos restrita à transmissão escrita do conhecimento, abre-se margem para que sabedorias oriundas de regiões não européias se notabilizem como filosofias, tão arrojadas quanto a clássica.

Uma destas, originária do golfo da Guiné, a qual Muniz Sodré chama de filosofia nagô ou “filosofia a toques de tambor”, é considerada um pensamento tipicamente de *Arkhé*: porta de acesso a imagens originárias e a transcendências, por meio da qual o simbolismo da liturgia e dos mitos permanece em meio ao império do racionalismo empirista; forma de vida associativa entre mito e história, entre o visível e o invisível; termo designativo de alguma coisa diferente daquilo que ele próprio explica; protodisposição que gera tonalidades afetivas e estados de ânimo; eterno retorno ou eterno renascimento; enfim, algo que não existe materialmente, mas é.

Analogicamente, pode-se recorrer ao *momento espectral* de Derrida, que é um momento que não pertence mais ao tempo no sentido de encadeamento linear das modalidades do presente, mas trata-se de um “tempo do *acontecimento*, do impossível, que não há como se determinar; que, como uma irrupção, disjunta o tempo e acontece e nem ‘dá tempo’ de se prevenir, de fechar os olhos” (*apud* HADDOCK-LOBO, 2007, p. 12), onde passado e futuro estão tão contaminados que não é possível determinar nenhuma espécie de presença a si. Esse momento está em direção a uma espécie de *sobrevida*, ou “um traço com relação ao qual vida e morte seriam somente traços e traços de traços uma sobrevida cuja possibilidade vem antecipadamente desajuntar ou desajustar a identidade a si do presente vivo”.

A *Arkhé* é algo diverso de um simples começo ou ponto de partida, pois não equivale à de um evento inaugural. O que acaba indo ao encontro do pensamento de Derrida, quando ele diz que “neste jogo da representação, o ponto de origem torna-se inalcançável. Há coisas, águas e imagens, uma remessa infinita de uns aos outros, mas sem nascente. Não há uma origem simples” (p. 10). Para o autor francês, viver sob o espectro implica necessariamente *estar-com* os fantasmas.

No caso específico da *Arkhé* africana, não se encontra aí verdade dogmática alguma, nem uma doutrina e muito menos um fundamentalismo. O que há é um vigor com viés comunitário que se intensifica à medida que aforismas, cânticos, provérbios, invocações, fazem surgir um novo tipo de subjetivação. O corpo, por exemplo, chamado de *Ara*, não é receptáculo passivo das forças da alma, nem da consciência e nem da linguagem, mas abrigo de todos os princípios cosmológicos, o que ratifica a noção de um duplo espiritual do corpo, porque uma parte dele está localizada no espaço invisível (*òrum*) e outra no espaço visível da terra (*ayiê*). É no rito, entendido aqui como uma forma somática de pensar, que o corpo encontra a sua totalidade, tornando-se ao mesmo tempo sujeito e objeto, e onde exhibe a sua singularidade. Através do transe mítico, a experiência é mobilizada por uma espécie de mente-comunitária, em que se dá um trânsito não deliberado entre os planos do visível e do invisível.

Derrida (1994) veria essa experiência de se estar frente a um espectro como um “trauma”, levando-se em consideração o rompimento com a ordem do possível. Porém,



acredita que não seja possível invocar nenhuma entidade já que não se controla suas idas e vindas. Diferenças à parte em relação ao pensamento de base *nagô*, assim seria preciso “falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais” (p. 11-12).

O cósmico e o trans-humano da *Arkhé* é necessariamente sustentado por uma ética de ancestralidade. Aqui, entende-se ética como o discurso da fundação, do pai coletivo, e não como um conjunto codificado de regras de conduta. Nesse movimento de escuta que o grupo realiza, não há transcendência em matéria de valores, mas exigências radicais da vida, de modo a garantir a continuidade do próprio grupo.

Este tipo de pensamento se baseia no vivido imediato, nas práticas cotidianas, mas o tempo não é o da linearidade histórica, marcada pelo realismo obsessivo dos fatos, e sim o de uma força de penetração ancestral. Para Derrida, o permanecer vivo faz parte do “luto impossível”, uma vez que “nunca se apaga este rastro que o outro deixa, e essa marca de uma presença-ausência do outro, espectral, é o que, de algum modo, faz com que se trabalhe com os ‘mortos’” (*apud* HADDOCK-LOBO, 2007, p. 12).

Heidegger considera que toda presença é uma temporalidade estática, é ser em si mesmo fora de si e para além de si mesmo. Ou seja, ao mesmo tempo nós somos em si e para além de nós, portanto estamos permanentemente no entre-ser, em um eterno exílio. Porém, o ser foi esquecido pela racionalidade científica. De forma análoga, o ser heideggeriano é a *Arkhé* obscurecida pela metafísica, pelo pensamento dominante. Além disso, o filósofo alemão vislumbra uma forma mais autêntica de pensar, em que a linguagem não deixe transparecer de imediato a qualidade e o atributo do ser, o que o aproxima da obscuridade, típica da filosofia *nagô*. Ao mesmo tempo, para Vattimo (1989), “o ocultamento é mais originário porque... só devido a ele os entes singulares podem manifestar-se em primeiro plano e aparecer na verdade” (p. 77).

O autor italiano propõe um pensamento que atue de forma adequada ao contexto da pluralidade do diverso e ao mesmo tempo denuncie os riscos do pensamento fundacionista, combatendo todas as formas de violência metafísica com seu “mito da unidade”. Ele defende o enfraquecimento do ser como única via possível de emancipação,

onde a motivação ética é não-agressiva. Apesar de Vattimo inscrever seu pensamento em um processo de secularização, a filosofia nagô, por não estar calcada no entendimento de religião dogmática e de ir além de uma mera prática ritualística, poderia apresentar certos traços comparativos com essa fragilidade em relação às estruturas fortes. Principalmente, quando Vattimo fala do *pensamento rememorativo* (1988), onde “o ser já não necessita ser pensado como dotado de estruturas estáveis e, em definitivo, de fundamento” (p. 167), pois está se referindo a um pensamento “que pensa sempre o seu próprio objeto como diferido, como constitutivamente não-presente, é o *Gedächtnis*, o *Andenken*, a memória” (p. 129). A rememoração, portanto, seria rememoração infinita, uma vez que a relação com o ser é sempre uma relação com o passado transmitido pela tradição. E como a tradição é uma comunicação inter-geracional, cujas mensagens são trans-temporais, a vinculação se faz capaz de manifestar em formas coletivas, como os mitos e os ritos.

Longe de um horizonte menos totalitário, um pensamento *debole*, próximo à concepção filosófica nagô, conduziria a uma verdade não violenta, ou melhor, à diversidade como a verdade do real concreto. E assim, inspirar o *fazer organizativo*, essencial para a retomada da ideia de comunicação como a partilha do comum.

### **3.2. Transcendente e comum até chegar ao Ser**

Apresentar outras bases filosóficas para o advento do método analético, no caso específico, a filosofia nagô, não isenta de reflexão o *mainstream* acadêmico a partir da matriz helênica de pensamento. Platão, para quem a analogia é a proporção à qual a formação do mundo, organizado, em harmonia, pelos quatro elementos, obedece inevitavelmente, enfatiza sua capacidade de unificar até opostos, como o fogo e a terra, o visível e o tangível.

Constituída pela mistura dessas três partes da natureza do Mesmo, do Outro e do ser, dividida e unida segundo a proporção, ela [a alma] gira em torno de si própria e, sempre que contacta com qualquer coisa cujo ser pode ser dividido ou com qualquer coisa cujo ser não pode ser dividido, é movimentada na sua totalidade; ela informa a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e, principalmente, em relação a que entidade e em que circunstâncias acontece afectar o que

devem e o que é eternamente, e por cada um destes é afectada.  
(PLATÃO, *Timeu*, 37a-b)

Esta concepção de analogia está vinculada à *mediação* e se expressa quando Platão diz ser impossível fazer uma bela composição de dois elementos sem um terceiro; e o mais belo dos elos, aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado através da proporção. Ao tratar do termo mediador, “a estrutura platônica da analogia prefigura o silogismo de Aristóteles, sendo obviamente toda a diferença entre a razão de uma estrutura de mundo e a razão de uma abordagem da inteligência chamada raciocínio dedutivo” (SECRETAN, 1984, p. 20). Antes da analogia, na sequência, se aclimatar a considerações específicas da lógica, ela, em Platão, resgata certos traços do pensamento parmenidiano, pois “Se o Ser e o Mundo são opostos como realidade e aparência, a Verdade do Ser e a Ordem das Aparências correspondem analogicamente” (p. 20-21).

Nota-se que está no cerne do pensamento platônico a permanência do Um, do Ser, de modo que a mediação, ancorada na analogia, garanta a unidade do Todo. De qualquer forma, baseando-se na *República*, em que o indivíduo é comparado ao Estado, havendo a correspondência entre o privado e o público, a unidade transcendental do Bem permite que a diversidade de virtudes, harmonicamente, a encontre.

*A Alegoria da Caverna*, na mesma *República*, reproduz de fato em três níveis a relação entre a aparência e a realidade: as reflexões na caverna são com as figuras o que as figuras são com as realidades; as sombras são para as árvores, o que é sensível para o inteligível. Além disso, essas relações são mediadas pela luz, ela própria referenciada analogicamente a uma primeira luz, a Ideia do Bem. [...] Esses exemplos extraídos de Platão também permitem ver como a analogia, ou proporção, no sentido estrito do termo, é incluída em um sistema de correspondências que se tornará o modo adequado de ver o mundo [...]. (SECRETAN, 1984, p. 22-23)

Aristóteles vai manter a noção de proporção e das relações entre as partes, mas aplica a analogia nas relações sociais, éticas e legais, a partir da busca do que é formalmente comum a realidades materialmente distintas. Através do equilíbrio das razões medidas, torna-se possível mediar coisas e relações dissimilares. Por exemplo: a relação pai-filho tem como análogo a relação autor-trabalho. Afinal, um não vem do outro? Tirando o fato de que trabalho não é uma criança, achou-se um meio termo, pela

analogia.

“Aristóteles, o filósofo do meio áureo, dá todo o seu valor à analogia quando, associando-o à ética, distingue em virtude uma característica formal - o justo equilíbrio entre o excesso e a falta - e aplica esta forma a comportamentos extremamente diversos” (p. 25), relacionados a atividades e situações bastante distantes, mas tão análogas quanto as virtudes.

E por analogia entendo quando o segundo termo está para o primeiro como o quarto está para o terceiro; assim, o poeta usará o quarto em vez do segundo ou o segundo em vez do quarto. Às vezes, acrescentam ao termo que usam aquele que ele está a substituir. [...] Todavia, em alguns casos de analogia, não existe palavra apropriada, mas proceder-se-á exatamente da mesma maneira. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1574b).

Diferentemente de Platão, Aristóteles não pensa semelhança através de um modelo, mas por relacionamentos similares, que são parte da mesma proporção justa ou igual encontrada em outro. Daí provém o raciocínio analógico, em que poder haver dedução de um quarto termo desconhecido caso os dois termos da relação A e um termo da relação B já são conhecidos. A “analogia do comum” aristotélica, originalmente, não alcança a sistemática de uma analogia do ser.

Tal sistemática encontra-se em Plotino, que a divide em graus, de modo hierárquico. O princípio é o Um; a partir dele, no sentido descendente, a multiplicidade é proporcional ao grau. Nesta “analogia descendente”, por intermédio de dissimilaridades graduais, pode-se identificar a semelhança que permanece, pois o traço do Um, embora cada vez mais apagado à medida que se desce, continua perceptível. Plotino entende a analogia, portanto, como uma mediação entre identidade e alteridade, capaz de romper assim a pureza do Um, “mesmo que nunca possa ser dito Um só por analogia. É na dissimilaridade do Uno que o homem diz uma semelhança que abolirá a verdadeira assimilação ao Um - unificação identificadora e beatificante” (SECRETAN, 1984, p. 30).

A cultura cristã vai beber desta fonte à posteriori, ao comparar, metaforicamente, as relações humanas e a relação da criatura com Deus. A teoria da causação divina dos seres pelo Ser encontra um contexto fértil para sua formulação. Pois o princípio do Todo, de acordo com o pensamento de Plotino, une o Um puro e o múltiplo puro; a analogia opera justamente aí, entre os dois pólos.

Embora todas sejam mantidas em um clima neoplatônico, essas perspectivas cristãs serão profundamente transformadas no contexto da filosofia do ser. Da mesma forma, a analogia deixará de ser teológica ou espiritual para se tornar especulativa, mesmo na evocação da relação entre ser finito e ser eterno. [...] a analogia do ser preservará a transcendência de Deus, denunciando continuamente os riscos da univocidade, pelos quais se postularia uma possibilidade direta e adequada de Deus nas categorias humanas. [...] Analogia expressa a inadequação da metafísica para dizer Deus, no exato momento em que a linguagem do ser é a mais proporcional, como para nós, para significar isso. (p. 34)

“Ser” tem um significado atrelado aos seres criadores, como “ser por outro”, “em virtude de outro”, em oposição ao “ser por si” divino. Todavia, se o modo de ser de Deus é incomparável com os outros modos, mesmo assim o “ser” lhe convém. Existe, por um lado, uma hierarquia vertical dos seres e, por outro, relações horizontais que podem ser identificadas em diferentes níveis do ser, seja ele substancial, transcendental ou absoluto, entre as quais as analogias acontecem. Apesar da polissemia do termo, os significados estão relacionados entre si, evitando ao máximo, com isso, uma possível ambiguidade.

### 3.3. Entre “o mesmo” o Ser até chegar ao mito

Diz Parmênides: “[...] **o mesmo é pensar e ser**” (2002, p.15, grifo meu). O “é” parmenidiano, vale ressaltar, “significa a palavra que salvaguarda a natureza metafísica do mundo, que traduz para a esfera humana, que manifesta o que está oculta. E a deusa que preside a essa manifestação é ‘Aletheia’, a ‘verdade’” (COLLI, 1992, p. 74-75). Na origem da dialética grega, a questão agonística a partir do enigma assume um fundo, através do qual a prática da discussão desenvolve a razão em geral e a disciplina lógica. O misticismo e o racionalismo são entre si fases que se sucedem em um mesmo fenômeno, rechaçando, assim, um suposto caráter antitético.

Em seguida, esse impulso original da razão foi esquecido, deixou-se de entender essa sua função alusiva, o fato de que a ela cabia exprimir uma separação metafísica, e passou-se a considerar o “discurso” como se tivesse uma autonomia própria, fosse um simples espelho de um objeto independente sem pano de fundo, chamado racional, ou fosse até mesmo, ele próprio, uma substância. Mas inicialmente a razão nascera como algo complementar, como uma repercussão, cuja origem estava em algo oculto, fora dela, que não podia ser totalmente restituído, mas apenas evocado por aquele “discurso”. (p. 82)

A escrita, que, em princípio, servia para que os oradores decorassem os discursos, passaria a sistematizar uma tal estrutura da razão, do “logos”. Ou seja, enquanto considerava-se a oralidade como a essência da discussão, a escrita era apenas um instrumento mnemônico. Apesar de Platão ter introduzido uma nova forma literária, (chamada pelo próprio de “filosofia”), ao inventar o diálogo como literatura, ele não deixa de lhe tecer severas críticas, como manifestas na *Sétima Carta*:

[...] nenhum homem de siso ousará confiar seus pensamentos filosóficos aos discursos e além do mais a discursos imóveis, como é o caso dos escritos com letras. [...] Justamente por isso toda pessoa séria evita escrever coisas sérias para não expô-las à malevolência e à incompreensão dos homens. Numa palavra, depois de tudo que se disse: quando se veem obras escritas de alguém, sejam as leis de um legislador ou textos de outro gênero, deve-se concluir que essas coisas escritas não eram para o autor a coisa mais séria, se ele for realmente sério, e que essas coisas mais sérias repousam em sua parte mais bela; mas se ele realmente põe por escrito aquilo que é fruto de suas reflexões, então está claro que, não os deuses, mas os mortais ‘tiram-lhe todo o siso’. (apud COLLI, 1992, p. 94)

Ora, se Platão admite tamanha desconfiança com a capacidade de se transmitir por escrito um conhecimento, como pôde este tipo de narrativa ter se transformado em algo inerente a “pensar”? Ou, em uma perspectiva menos radical, se postulado como a forma mais autêntica e sofisticada de apreensão da realidade?

O narrar inaugura do que se projeta é *poiesis*: a narração inaugurante do Mundo e da Terra, a narração inaugurante do espaço de jogo de sua disputa, e, com isso, do lugar de toda proximidade e distância dos deuses. A *poiesis* é a fala inaugurante do desvelamento do sendo. A respectiva linguagem é o acontecimento daquele narrar inaugural no qual historicamente surge para um povo seu Mundo (...). O narrar inaugurante que projeta é aquele que, na preparação do narrável inaugurante, traz ao mesmo tempo ao Mundo o não-narrável inaugurante enquanto tal. Em tal narrar inaugural se cunham, previamente, para um povo histórico as noções de sua essência, isto é, de seu pertencimento à história do mundo. (HEIDEGGER, 2010, p. 187-189)

Muito antes, porém, Aristóteles, em *Poética*, já havia lidado com o propósito deste

narrar: “A poesia é mais filosófica e tem caráter mais elevado do que a História. É que a poesia expressa o universal; a História, o particular. O universal é aquilo que certa pessoa dirá ou fará, de acordo com a verossimilhança ou a necessidade” (1451b). Verossimilhança esta que, segundo a concepção aristotélica, se remete justamente à analogia. Dentro do contexto de *poiesis*, contendo, portanto, também a operação analógica, o mito exerce papel primordial na gênese do pensamento helênico, pois “com ele, [os gregos] aprendiam moralidade e conduta; as virtudes da nobreza e o inestimável significado ou a ameaça da *hybris*; e ainda sobre raça, cultura e até mesmo política” (FINLEY, 1989, p. 6). Por esta razão, na Antiguidade, a história foi discutida, julgada e avaliada com base na poesia, uma vez que existia o reconhecimento de que o épico estava impregnado de fatos concretos. Estes, todavia, não tinham compromisso com a questão temporal: o que importava mesmo era a ligação dos heróis míticos, ascendentes do povo, com as divindades.

A atemporalidade da mitologia é análoga à atemporalidade da narrativa poética: “A colcha de retalhos é a regra do mito, e não causa problemas. Só os que têm uma mente voltada para a história é que veem os pontos rústicos e as costuras defeituosas, e sentem-se incomodados com isso” (p. 9). Para os gregos da Antiguidade, o pensamento se dividia em heróico e pós-heróico, cujos respectivos tempos eram os dos deuses e dos homens. Ainda aí, tudo se dava via tradição oral, responsável não apenas por transmitir o passado, mas, fundamentalmente, por criá-lo. Mesmo com a posterior fase da documentação mitológica, o processo criativo continuou exuberante, por meio de seus épicos e tragédias.

Na seara em si do mito, o manancial primordial da pensar helênico é o oráculo de Delfos. Pois é através da palavra divina que a sabedoria e o conhecimento se articulam: para conhecer, é preciso adivinhar. Inevitável, porém, se deparar com um caráter ambíguo, incerto e obscuro.

A palavra é um meio: ela vem da exaltação e da loucura, é o ponto em que a esfera divina, misteriosa e separada, entra em comunicação com a humana, manifesta-se na audibilidade, numa condição sensível. De lá, a palavra é projetada para este nosso mundo ilusório, trazendo a essa esfera heterogênea a múltipla ação de Apolo, por um lado como palavra oracular, com a carga de hostilidade de uma dura predição, de um conhecimento do áspero futuro, e, por outro lado, como

manifestação e transfiguração jucunda, que se impõe às imagens terrestres e entretece-as na magia da arte. Essa projeção da palavra de Apolo em nosso mundo é representada pelo mito grego com dois símbolos, com dois atributos do deus: o arco, que designa sua ação hostil, e a lira, designado sua ação benigna. (COLLI, 1992, p. 32-33)

Logo, a lira e o arco não são antitético, assim como não o são a arte e conhecimento. Além do mais, “Platão sugere-nos [...] que Apolo e Dionísio possuem uma afinidade fundamental, justamente no terreno da ‘mania’; juntos, eles esgotam a esfera da loucura, [...] a loucura poética é obra do primeiro, e a erótica, do segundo” (p. 16-17). Enquanto adivinha-se para projetar o futuro, com a decifração se torna viável remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente. Graças à poética, o saber recorre ao paradigma indiciário, como método. Usando analogias entre sinais ou pistas, mediadas, muitas vezes, pelo recurso da metonímia, o pensamento consegue decifrar. Trata-se de um “saber venatório” (GINZBURG, 1989, p. 152).

Os médicos, os historiadores, os políticos, os oleiros, os carpinteiros, os marinheiros, os caçadores, os pescadores, as mulheres: são apenas algumas entre as categorias que operavam, para os gregos, no vasto território do saber conjectural. Os confins desse território, significativamente governado por uma deusa como Métis, a primeira esposa de Júpiter, que personificava a adivinhação pela água, eram delimitador por termos como “conjetura”, “conjeturar” [...]. Mas esse paradigma permaneceu [...] esmagado pelo prestigioso (e socialmente mais elevado) modelo de conhecimento elaborado por Platão. (p.155)

O texto, principalmente após o advento da imprensa, foi perdendo os elementos ligados à oralidade e à gestualidade, assim como os ligados ao caráter físico da escrita, ocasionando “a progressiva desmaterialização do texto, continuamente depurado de todas as referências sensíveis: mesmo que seja necessárias uma relação sensível para que o texto sobreviva, o texto não se identifica com o seu suporte” (p. 157). Desde Galileu, a escrita científica faria um movimento, até hoje irreversível, de apagar os traços individuais de um objeto em prol de uma suposta distância emocional do observador. É dele a frase: “as figuras, os números e os movimentos, mas não os odores, nem os sabores, nem os sons, os quais fora do animal vivo não creio que sejam nada além dos nomes” (*apud* GINZBURG, 1989, p. 158). A distância em relação àquele saber venatório só aumentaria desde então.

“O fato de a ideia de história ter recebido um estatuto cultural elevado,



ao passo que a de mito se vê relegada para um plano inferior devido à sua ligação com povos ‘primitivos’, constitui um problema que conheceu a sua fase mais aguda no século XIX, muito embora se tenha continuado a fazer sentir na primeira metade do século XX”. (DAVIES *apud* HOLM & BOWKER, 1997, p. 82).

As ciências humanas, a princípio, acabaram seguindo a via percorrida pelas ciências naturais, aberta pela instrumentalização da razão lógica por meio de uma linguagem escrita sistemática. Mas tamanho rigor do paradigma galileano se mostraria incompatível com a produção de um conhecimento visceralmente ligado à experiência cotidiana, em que elementos imponderáveis não se prestam a formulações. De tal maneira que “a decadência do pensamento sistemático veio acompanhada pelo destino do pensamento aforismático – de Nietzsche a Adorno” (GINZBURG, 1989, p. 178), ampliando, assim, as perspectivas metodológicas para o pluriversal paradigma indiciário ou semiótico.

É aí que o resgate do mito se torna vital a um pensamento que se propõe a manifestar-se em tese acadêmica a partir da elaboração do método analético. A criação mitológica opera no âmbito do simbólico, tratado, aqui, como o habitat natural da partilha do comum, isto é, do *communicatio*. O “nada” constitutivo do símbolo, do mito, é o objeto científico em questão, porque em seu âmago está a pura abertura da linguagem e, logo, sua capacidade incomensurável de estabelecer *philia*, vínculos, predição à sociabilidade.

### 3.4. Metodologia aplicada à analética do mito

*Na verdade, não existe teoria que não seja um fragmento cuidadosamente preparado de alguma autobiografia.*

Paul Valéry (2011, p. 212)

Esta linguagem específica, até hoje ignorada pela sapiência ortodoxa da Academia, só pode ser cognoscível como ciência se expressa através da própria *poiesis*; *lato sensu*, do fazer literário. Pois,

Ao contrário da linguagem sobre, a linguagem com procura ser, ela mesma, uma criação; mas uma criação peculiar, alimentada pela ideia de que não se fala sobre literatura de fora da literatura; ou, então: [...] uma crítica não criativa não pode ver a criação. Por isso a leitura

hermenêutica ou poética confunde-se com a própria obra.  
(PORTELLA, 2007, p. 23)

Contudo, faz-se necessário ponderar que:

O entendimento da fantasia como liberdade desvairada, como criacionismo despreocupado da comunicação, como fonte de ilusões [...] foi corrigido desde cedo. A estética moderna, no seu primeiro século, já o combatia, propondo em vez dele o meio-termo da criação comunicável, da imaginação transitiva entre o concreto e o conceito.  
(MERQUIOR, 2013. p. 183)

Acontece que nos últimos séculos a literatura se contrapôs radicalmente ao discurso científico desde que este optou pelo anonimato da função-autor. Os enunciados, “autonomamente”, estavam autorizados a falar sobre a Verdade; a garantia seria o próprio discurso, “despido” de autoria. Enquanto que no campo da literatura, o discurso impescindia de explicitar quem o escreveu. “Fica claro que, nesses termos, a antropologia está praticamente toda do lado dos discursos ‘literários’, e não dos ‘científicos’” (GEERTZ, 2009, p. 19), uma vez que ainda é fundamental saber a autoria na práxis etnográfica. Afinal, a credibilidade da verossimilhança a partir da descrição tem mais a ver com o fato de ter se estado *in loco* do que com a mera argumentação teórica.

Assim como a crítica da ficção e da poesia brota melhor do compromisso imaginativo com a própria ficção e com a poesia do que de ideias importadas sobre como estas devem ser, a crítica dos escritos antropológicos (que, num sentido estrito, não são uma coisa nem outra, e, numa sentido lato, são ambas as coisas) deve brotar de um engajamento semelhante com *elas*, e não de pré-concepções sobre como deve ser a antropologia para se qualificar como ciência. (p.17-18)

Isso significa que é possível conciliar texto científico baseado em experiências biográficas (caso dos etnógrafos) com “assinatura”, sem que haja prejuízo quanto ao convencimento, o que vai exigir “o olimpianismo do físico não-autoral e a consciência soberana do romancista hiper-autoral, sem de fato permitir nenhum dos dois” (p. 22). Se o primeiro provoca suspeitas de insensibilidade, ou no limite da crítica, etnocentrismo, o segundo fica carimbado como fetichismo, egocentrismo ou, até, por coincidência, etnocentrismo.

Diante do desafio, que se evoque o bastardo “autor-escritor” de Roland Barthes: “o intelectual profissional, apanhado entre o desejo de criar uma estrutura verbal fascinante [...] e o desejo de transmitir fatos e ideias, de comercializar a informação, e

que acaba se entregando, intermitentemente, a um ou a outro desses anseios” (GEERTZ, 2009, p. 34). Aliar, de forma equilibrada, a linguagem como prática com a linguagem como meio é o que pode originar uma espécie de “ficção realista”, texto imaginativo sobre pessoas reais, em lugares reais e em épocas reais, mas que a antropologia ainda terá de descobrir, “se quiser continuar a ser uma força intelectual na cultura contemporânea”, ou, pelo menos, abandonar sua “condição de mula (o alardeado irmão da mãe cientista, o pai literário renegado)” (p. 184).

Isso fala, mas sem começo. Isso diz, mas isso não remete a algo a dizer, a algo silencioso que o garantiria como seu sentido. Quando a neutralidade fala, somente aquele que lhe impõe silêncio prepara as condições do entendimento e, no entanto, o que há para entender é essa fala neutra, o que sempre já foi dito, não pode deixar de se dizer e não pode ser ouvido, entendido. (BLANCHOT, 2011, p. 47)

Todavia, existe uma concepção hegemônica de que a realidade tem uma linguagem que “prefere” ser descrita, ao mesmo tempo que o ficcional é confundido com o falso, o imaginado com o imaginário e a compreensão das coisas com a invenção delas. Do contrário, resta pura ilusão ou sandice. Porém, a fim de contrapor esta ideia, uma saída é reafirmar que as descrições etnográficas nada mais são do que descrições de quem descreve, não as daqueles que são descritos. Logo, não há como fugir do ônus da autoria, muito menos da construção de um texto que aproxime as diferenças ontológicas, transculturando-se, sem deixar de ser inteligível discursivamente. A analogia, do ponto de vista metodológico, se afirma neste contexto como um caminho viável. Mas, é claro, sem prescrição ou “bússola”.

Existem riscos em se considerar a vocação antropológica como sendo, em aspectos importantes, uma vocação literária. [...] Vale a pena correr os riscos porque corrê-los leva a uma revisão minuciosa de nossa compreensão do que é abrir (um pouquinho) a consciência de um grupo de pessoas para (algo d)a forma de vida do outro, e desse modo, para (algo d)a vida delas mesmas. Isso (tarefa em que ninguém jamais consegue ir além de não fracassar por completo) consiste em inscrever um presente – transmitir em palavras “como é” estar em algum ponto específico da linha vital do mundo: *Aqui*, como disse a célebre frase de Pascal, e não *Lá*; *Agora*, e não *Então*. Seja a etnografia o que mais for [...], ela é, acima de tudo, uma apresentação do real, uma verbalização da vitalidade. (GEERTZ, 2009, p. 185-186)

A reconstituição do mito popular, a partir de vestígios extraídos da história oral,

dos recortes bibliográficos e da observação participante, durante o trabalho de campo, situa-se neste hall de riscos oriundos de uma prática etnográfica comprometida com a descolonização do pensamento e também como uma certa desobediência epistêmica.

#### 4. PELINTRANTE IMAGEM ARQUETÍPICA

Na concepção de Carl Jung (1875–1961), a consciência é uma espécie de apêndice do inconsciente e tem como tarefa essencial reconhecê-lo como elemento do qual toma origem. Mas a consciência age tendencialmente a menosprezar o inconsciente, de modo a ignorá-lo por completo ou, no máximo, lhe delegar uma coadjuvação ínfima no funcionamento da psique. Isso se dá porque, historicamente, ela desenvolveu-se no Ocidente como pressuposto da representação total do indivíduo psicológico, ou seja, geradora de uma unidade indivisível e autossuficiente. O ego, conceito básico da teoria freudiana, passou a se encastelar solitário na fábula da razão lógico-instrumental, apartada violentamente de qualquer indício de crepúsculo cognitivo.

Com a revelação do inconsciente por Freud (1856–1939), tornou-se insustentável acreditar que o eu seja idêntico ao todo, muito embora, ainda hoje, a ideia absurdamente insuportável de incompletude continue gerando, por uma suposta segurança, o não reconhecimento entre as partes que compõem de forma dual a energia psíquica do ser humano. Boa parte das patologias ou neuroses individuais e coletivas nasce desse tipo de estado de repressão ao inconsciente. De acordo com a linha de pensamento junguiano, a figura da sombra personifica tudo o que o sujeito não reconhece em si e sempre o importuna, direta ou indiretamente, como, por exemplo, traços inferiores de caráter e outras tendências incompatíveis. A sombra é o desconhecido que nos acompanha, composta tanto de conteúdos que nunca estiveram na consciência como daqueles que foram reprimidos por estarem em desacordo com a identidade construída pelo ego. Apesar disso, ela deixa entrever muitas vezes traços positivos, os quais apontam para conteúdos significativos sob um invólucro inferior.

Mas o ego sucumbe facilmente às influências inconscientes e estas podem ser mais verdadeiras e lúcidas do que o próprio pensar consciente. A consciência, ao contrário do que se acredita vulgarmente, origina-se de uma psique inconsciente, bem mais antiga do que a primeira e que continua a funcionar com a consciência ou apesar dela. Portanto, o inconsciente pode ser chamado de “mãe” do consciente e este, mesmo que renegue o pai, jamais poderá fazê-lo com aquela em cujo ventre foi gerado.

Mesmo que não se encontre no inconsciente uma ordem tal como há no consciente, sua expressão é sempre inteligentemente compensatória, em busca de

recuperar o equilíbrio perdido. Apesar do aspecto caótico e irracional, manifestado em sonhos, fantasias, delírios, emoções e etc., sua linguagem imagética evidencia uma sabedoria constituída por símbolos, em contraposição à linguagem verbal típica do discurso da consciência. Para que a livre expressão dessa potência seja possível deve-se abrir mão da submissão obrigatória aos ditames sociais, culturais, ou a qualquer conjunto de regras morais universais vigentes. É jogar o “velho jogo do martelo e da bigorna. O ferro que padece entre ambos é forjado num todo indestrutível, isto é, num *Individuum*. É aproximadamente a isso que denomino ‘processo de individuação’” (JUNG, 2000, p. 281), quer dizer, a junção das duas realidades anímicas fundamentais, uma vez que ambas são aspectos da vida. Porém, enquanto que o individualismo dá ênfase deliberada a supostas peculiaridades, a individuação significa “a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social” (1979, p. 267).

Se o inconsciente pessoal está relacionado às questões específicas da vida do indivíduo, o inconsciente coletivo não deve sua existência à experiência pessoal, pois seus conteúdos nunca estiveram na consciência e não foram adquiridos individualmente. Há, portanto, além da consciência e do inconsciente pessoal, uma instância psíquica de caráter coletivo oriunda da hereditariedade, por meio de conexões mitológicas, de imagens que podem nascer de novo, a qualquer tempo e lugar, sem tradição ou migração históricas, já que esses conteúdos não poderiam ser explicados por difusão. “Originário no passado e apontando para o futuro” (*apud* BONFATTI, 2007, p. 78), o inconsciente coletivo, com suas ramificações somáticas e psíquicas, é autônomo, onipresente, universal, imutável, desconhecido, criador de uma compensação curativa à consciência.

De acordo com Pieri (p. 16), ele teria ainda como características a formalidade, por ser essencial à forma dos conteúdos psíquicos; a uniformidade, por ser quase constante e imutável; a numinosidade, por ser um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário e capaz de fascinar mesmo não tendo seu sentido conhecido; e a corporeidade, por estar radicado no corpo e mostrar muitas analogias com ele.

“[os conteúdo coletivos] não foram adquiridos durante a vida do indivíduo; são produtos de formas inatas e dos instintos. Embora a criança não tenha idéias inatas, possui, contudo, um cérebro altamente desenvolvido, com possibilidades de funcionamento bem definidas. Este cérebro é herdado de seus antepassados. É a sedimentação da

função psíquica de todos os seus ancestrais. A criança nasce, portanto, com um órgão que está pronto a funcionar pelo menos da mesma maneira como funcionou através da história da humanidade. É no cérebro que foram pré-formados os instintos e todas as imagens primordiais que sempre foram a base do pensamento humano, ou seja, portanto, toda a riqueza dos temas mitológicos”. (JUNG, 1984, p. 589)

Esse “substrato comum da psique” consiste de formas preexistentes, chamadas de arquétipos. Estes surgem simultaneamente com a vida e representam o modelo básico do comportamento instintivo, segundo o pensador austríaco. Como os instintos são fatores impessoais, universalmente difundidos, hereditários, determinados por forças motrizes especificamente formadas, os arquétipos são imagens inconscientes dos próprios instintos, anteriores à consciência. Uma vez que a atividade humana é em grande escala influenciada por instintos, com exceção das motivações racionais da mente consciente, os arquétipos variam interminavelmente, pois tratam-se apenas de formas sem conteúdo, matrizes intangíveis, virtuais da consciência, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação.

Jung defende que o arquétipo tem um pólo espiritual e outro biológico, que corresponderiam aos extremos ultravioleta e infravermelho do espectro da luz. O pólo biológico são os instintos, estímulos a determinados comportamentos que têm, como característica, a compulsividade. O instinto ancora-se no biológico e é extra psíquico. Mas ao encontrar uma estrutura psíquica complexa, tal como ocorre no homem, torna-se um instinto psicológico, determinando o pólo espiritual que corresponde à forma visual dos instintos. O conceito de arquétipo é, portanto, um conceito psicossomático. (CAVALCANTI, 2007, p. 16)

Etimologicamente, a palavra *arquétipo* é formada pela raiz *arché*, cujo significado é arcaico, antigo; e *typos*, que significa impressão, marca. Filosoficamente, o arquétipo encontra-se “numa perspectiva em que a essência precederia a existência, sendo que, ao mesmo tempo, a prova da essência do arquétipo em si é uma possibilidade difícil” (BONFATTI, 2007, p 45). Mas graças à observação empírica da “fenomenologia arquetípica” torna-se possível a compreensão de temas mitológicos que se manifestaram no mundo inteiro ao longo da história da humanidade até os dias de hoje e que têm, analogicamente, naturezas paralelas ou quase idênticas entre si. A analogia aí é usada como método pelo fato de que somente de maneira aproximativa esses tipos de manifestações podem ser trabalhados, partindo do princípio de que o próprio arquétipo não se encontra na esfera da observação. Além disso, as equivalências arquetípicas são contingentes à determinação causal, isto é, entre elas e os processos causais não há

relações conformes a leis.

O paradigma da explicação no caso do arquétipo está sujeito à crítica, haja vista que “até mesmo a melhor tentativa de explicação não passa de uma tradução mais ou menos bem-sucedida para outra linguagem metafórica” (p.40). Investigar sua origem também é arriscado, especialmente, por acabar caindo em uma questão metafísica.

O surgimento espontâneo em qualquer tempo e lugar de ideias arquetípicas semelhantes, independentemente de tradição, linguagem e migração, mostra que o que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma. Em princípio, o arquétipo pode até receber um nome e possuir um núcleo de significado invariável, o qual determina sua aparência, mas nunca concretamente porque ele não pode deixar de ser um elemento vazio e formal em si e, dessa maneira, “não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente com o *arquétipo em si*” (JUNG, 1984, p. 417). O arquétipo é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, representações arquetípicas. “Toda tentativa de uma apreensão mais aguda pune-se imediatamente pelo fato de apagar a luminosidade do núcleo inapreensível de significado (*apud* BONFATTI, 2007, p. 43).”

Uma imagem arquetípica só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo no caso de tornar-se consciente e, assim, preenchida com o material da experiência consciente. Ou seja, através dela é que o consciente toma conhecimento da atuação do arquétipo na psique, embora, como já exposto, a verdadeira natureza do arquétipo seja indecodificável. Justamente essa capacidade do consciente conviver com os opostos inerentes à estrutura arquetípica é que indica a saúde psíquica. A cultura, dentro desse contexto, tem a função de fornecer a teia sutil de sentido, tal como um tecido a cobrir a veste arquetípica.

Só que a ocidental desaprendeu a linguagem simbólica, simplesmente abdicou dos instintos como forma de pensar. Uma escolha um tanto quanto traumática na medida em que a neurose individual e coletiva é diretamente proporcional à repressão ao inconsciente. Ao invés de alcançar a maturidade para aceitar a dualidade da energia psíquica expressa por um arquétipo, pois contém aspectos positivos e negativos, como qualquer instinto, o ocidente preferiu valorizar o maniqueísmo simplório tão caro para o desenvolvimento da psique humana.

É por intermédio do símbolo que essa energia psíquica canaliza em direção à sua



realização, fertilizando a consciência. A força transformadora do símbolo se torna potente quando o ego reconhece sua própria impotência em lhe impor um significado único. A divisão do mundo entre o “bem” e o “mal” sepulta a principal essência do símbolo que é ter “um grande número de variantes análogas, e quanto mais variantes tem ao seu dispor, mais completa e rica será a imagem que projeta de seu objeto” (JUNG apud CAVALCANTI, 2007, p. 14). Desde que o componente irracional do símbolo seja devidamente reconhecido como parte integrante do processo criativo, a capacidade de partilha do que há de comum dentro e fora de um determinado grupamento cultural transcende barreiras, em princípio, intransponíveis.

Os mitos personificam os símbolos e “apresentam todos os sinais de personalidades fragmentárias-dissimuladas, fantasmagóricas, isentas de problemas, carentes de auto-reflexão, sem conflitos, sem dúvidas, sem sofrimento” (JUNG, 2000, p. 279), além de corresponderem a vivências interiores, tendo sido originalmente produzidas por estas. Na mitologia de todos os tempos e lugares, existe uma figura arquetípica inconfundível pelo dom de confundir. Trata-se do trickster, cuja manifestação é “um reflexo fiel de uma consciência humana indiferenciada em todos os aspectos, correspondente a uma psique que, por assim dizer, ainda não deixou o nível animal.” (p. 256). A auto-imagem da consciência primitiva não acompanhou o desenvolvimento externo do homem individual e deste em coletividade ao longo dos milênios, fazendo com que os instintos análogos à energia psíquica arcaica se juntassem aos produtos mentais da contemporaneidade. Pelo fato de não podermos nos livrar da “imagem mnemônica daquilo que era, carregando-a, portanto como um apêndice absurdo”, a personalização coletiva do trickster transcende a própria mítica de modo a afetar autenticamente também a consciência individual enquanto sombra, caso recalçada. E através do recalque que esse conteúdo contraditório é impedido de se extinguir, porque no inconsciente nada pode ser corrigido.

Se o mito fosse simplesmente um resíduo histórico, teríamos que indagar a razão pela qual [o trickster] já não desapareceu há muito tempo no depósito de lixo do passado, continuando a influenciar através de sua presença até os mais altos cumes da civilização; inclusive onde ele não representa o papel de um *delight-maker* (folgazão), devido à sua estupidez e grotesca conversa fiada. Em muitas culturas ele é figurado como um antigo leito de rio, através do qual um resto de água ainda flui. (idem)

O trickster seria, assim, uma espécie de sombra coletiva constituída a partir da

soma de todos os traços de caráter moralmente inferiores. Se não ganha espaço na mitologia, passa a ser projetado sobre outros grupos sociais, dando início a um processo de incomunicação, o qual pode acarretar nos fenômenos mais perversos da natureza humana, como a intolerância ao Outro, seja ela de que âmbito for.

O antropólogo americano Paul Radin (1883–1959), citado por Jung, afirma que o processo civilizatório começa com o “ciclo do trickster”, onde o estado originário vai sendo superado junto ao desaparecimento dos sinais mais profundos da inconsciência, quando o trickster deixa de se manifestar como bobo ou cruel para agir de forma útil e sensata. A passagem do ciclo anuncia, na verdade, a libertação da consciência do fascínio do mal, pois não é mais obrigada a vivê-lo e por isso o mal se recolhe na inconsciência ao perder energia. Mas se a consciência for abalada por contextos específicos, lá aparece o trickster para assombrar e dar início a um novo ciclo.

O efeito psicoterapêutico do mito do trickster supre a necessidade do homem de tornar o incompreensível, sob o prisma racional, capaz de trazer aspectos positivos. Tal efeito surte no momento em que uma consciência superior que se proclama independente e livre é confrontada pelo fascínio de uma figura aparentemente autônoma. Aparente porque, na prática, acontece uma correspondência secreta na psique individual, onde o mito aparece como um reflexo da mesma, ainda que o fenômeno simbólico não seja reconhecido.

Mas do ponto de vista psicológico, a história da cultura humana representa em larga medida as tentativas do homem de esquecer a sua transformação animal em humana. O homem “culto” se esforça para aniquilar o trickster da memória ou, no máximo, tratá-lo com subestimação. Ele mal suspeita que “em sua própria sombra, escondida e aparentemente inofensiva, há propriedades cujo perigo nem de longe imagina [...] pela crença errônea de que em circunstâncias externas normais o indivíduo está em perfeita ordem” (JUNG, 2000, p. 262). Além do mais, exteriormente um homem pode até se apresentar como culto, sem deixar, porém, de manter o primitivo internamente, mesmo acreditando que tenha superado todos os vestígios arcaicos.

O caminho mais adequado para manter consciente a figura da sombra a fim de colocá-la apta à crítica é trabalhar desprovido de julgamentos o mito. Dentro desse panteão mitológico, o trickster continua a ser uma fonte de divertimento e de prazer, tão necessária para a individuação. O amadurecimento da consciência culmina na suspensão

temporária do conflito intrínseco à estrutura da psique. Ou seja, a integração efetiva entre ego e sombra jamais há de resolver a própria natureza humana da contradição.

#### 4.1. Trickster

Na literatura antropológica, a palavra *trickster* designa um tipo de herói cultural ou civilizador encontrado nas mais diversas culturas. Embora também possa ser traduzido por “trapaceiro”, *trickster* conota um caráter transgressor, para além do mero vocábulo convencional.

o termo *trickster*, adotado originalmente para indicar um restrito número de ‘heróis trapaceiros’ presentes no repertório mítico de grupos indígenas norte-americanos, designa hoje[...], uma pluralidade de personagens semelhantes, de que se tem notícia em diferentes culturas. Trata-se, a rigor, de tipos ímpares, cada qual com feições próprias, animados por narrativas que os conduzem através de sinuosos caminhos. (QUEIROZ *apud* HYDE, 2017, p. 15)

O *trickster* é a corporificação mítica da ambiguidade e da ambivalência, da contradição e do paradoxo, da dubiedade e da duplicidade. Ele é “o arquétipo que ataca todos os arquétipos”, “o personagem mítico que ameaça deitar por terra o mito”, “o ‘eterno estado de espírito’ que desconfia de todas as coisas eternas” (p. 26), enfim, o mensageiro dos deuses, recrutado para resolver um problema que ele mesmo criou. Entre o sagrado e o profano; o certo e o errado; o macho e a fêmea; o velho e o jovem; o vivo e o morto, o *trickster* encontra-se justamente nessas e outras delimitações, confundindo propositalmente as distinções.

Mas também cria distinções até então ocultas, sendo a própria fronteira, “às vezes traçando a linha, às vezes cruzando-a, às vezes apagando-a ou deslocando-a, mas sempre ali, o deus dos limiares em todas as suas formas” (p. 17). Limiar este onde todas essas coisas não estão ainda diferenciadas e a contingência é crescente. Se a estrada entre céu e terra está fechada, ele rouba dos deuses aquilo que os humanos precisam para sobreviver. Faz, igualmente, o caminho contrário, conduzindo as almas. Incapaz, porém, de agir, faz da traquinagem a ação necessária para seguir o trânsito. Mente, não para roubar, mas para perturbar as categorias estabelecidas da dita verdade. Elimina as ficções vigentes por meio das quais a realidade é moldada. Zero arrependimento, culpa ou remorso.

Simplesmente, passa por todos os lugares sem ficar, pois é o espírito da estrada ao anoitecer, que corre de uma cidade a outra e não pertence a nenhuma delas. Eis um

autêntico politrópico, aquele que se volta para muitas direções, mas sempre preferindo as passagens, locais em que acidentes acontecem e acabam provocando profundas mudanças. A maior delas é, certamente, escancarar um mundo de fragmentos inconstantes, ruído e imperfeição. Afinal, o acidente é a revelação do acidental.

Seu politropismo expressa a superficialidade a partir da qual o trickster vai se cambiando, se metamorfoseando identitariamente, de acordo com a mutação dos contextos. A profundidade definitivamente não o excita. Capaz de mudar de pele, camuflar rastros, embaralhar os elementos a ter que abandonar a superfície. Existe aí uma inteligência astuta, ávida por oportunismo de penetrar no intransponível ou de bloquear a porosidade da membrana.

“Se o mundo espiritual é dominado por um só deus todo-poderoso, antagonizado por uma única corporificação do mal, então o antigo trickster desaparece” (p. 20), uma vez que Diabo e trickster não são a mesma coisa. O primeiro é imoral. O segundo personifica aquela grande parte da experiência humana na qual o bem e o mal estão irremediavelmente entrelaçados, representa a paradoxal categoria da amoralidade.

Quem pertencer a um círculo cultural que busca o estado perfeito em algum lugar do passado deverá sentir-se estranhamente tocado pela figura do "trickster", que é um precursor do salvador e, como este, é Deus, homem e animal. Também é tanto subumanamente como sobre-humanamente um ser teriomórfico e divino, cuja característica permanente e mais impressionante é a inconsciência. Por este motivo é abandonado por seus companheiros (evidentemente humanos), o que parece indicar que abdicou do seu estado de consciência humana. Ele é tão inconsciente de si mesmo que não representa uma unidade, a ponto de suas duas mãos poderem brigar uma com a outra. Tira até o próprio ânus e o incumbe de uma tarefa especial. Até mesmo seu sexo é facultativo, apesar de suas qualidades fálicas: pode transformar-se numa mulher e parir crianças. De seu pênis faz plantas úteis. Esta circunstância é uma referência à sua natureza criadora originária: é do corpo de Deus que se cria o mundo. (JUNG, 2000, p. 259)

Sua natureza divino-animal o faz superior ao homem e ao mesmo tempo inferior a ele. Também não chega a equivaler a Deus, muito menos ser subtraído a um mero animal. Bebê de cabelos grisalhos, tolo sábio, idiota criativo, o trickster é o senhor do intermédio. Por conseqüência, o patrono do comércio e dos outros tipos de troca, inclusive do sexo. Neste quesito, apresenta sexualidade hiperativa que quase nunca resulta em descendentes, restringindo-se, portanto, à criatividade não procriativa. O título de herói cultural é justificado por essa potência criativa, principalmente, quando direcionada ao desenvolvimento da técnica.

“O ardiloso Prometeu roubando o fogo é o mais célebre exemplo ocidental, mas o resgate de um bem necessário do céu é um tema encontrado no mundo inteiro. Ao longo da costa do Pacífico Norte, o trickster Corvo é um ladrão de água e da luz do dia” (HYDE, 2017, p. 16), enquanto nas ilhas do Japão foi um trickster quem resgatou as artes da agricultura do cativo celestial, e no oeste norte-americano o trickster Coiote inventou a armadilha de pesca.

Habilidoso com armadilhas, mas não a ponto de evitá-las, muitas vezes sua sagacidade é atrapalhada por uma estupidez atroz. Principalmente quando está faminto. Parece que a inteligência do trickster nasce do apetite no sentido de saciar a fome e subverter toda fome que não seja a sua. Pois, na tensão entre predadores e presas, ele quer comer e não ser comido. Ora se animaliza ao ser tomado por intestinos, ora se diviniza ao diminuir os órgãos de apetite, dependendo da lenda.

Em muitas narrativas, quando o trickster perde o intestino, ele também se torna plantas que os homens podem comer. Isto é, quando os órgãos do apetite do trickster são diminuídos, eles se transformam em alimentos, os objetos do apetite humano. Esses alimentos são uma faca de dois gumes, gerando a forma ao mesmo tempo que a satisfazem. Para saciar nossa voracidade, temos que comer os órgãos da voracidade, mas voracidade torna a aparecer. (p. 51)

Por exemplo, na história dos índios norte-americanos Winnebagos, o trickster transforma os pedaços do pênis em batata, alcachofra, arroz, feijão e etc. Mas antes ele se apresenta com um gigante pênis enrolado em uma caixa nas costas, enquanto os intestinos dão voltas no corpo. Até se assemelhar, finalmente, a um homem, acaba queimando propositalmente seu próprio ânus, mas, sem intenção, perde parte do órgão do sistema digestivo. Em outro momento, seu pênis exagerado se corrói dentro de um buraco de árvore. Os inusitados episódios narram a perda da libido e da fome por meio de benefícios acidentais, outra forma que trickster encontra para aprimorar a astúcia. Mas há casos em que a perda de apetite é intencional, não acidental, como em Hermes.

“Quando a genealogia da astúcia oriunda da fome chega à invenção da linguagem [...], a narrativa dá um salto quântico. [...] Algumas vezes um estômago é apenas um estômago, mas raramente” (p. 139), porque pode ser uma metáfora para qualquer fala original, uma vez que a mente articula de maneira nova onde há coincidência real, ou então, onde estradas paralelas e estradas contrárias de repente convergem. “Às vezes ele cria múltiplas linguagens para substituir uma única língua primitiva; às vezes, inventa a ‘escrita interior’ da memória a escrita pictórica ou hieroglífica” (p. 113), enfim, o trickster

é a própria linguagem e vice-versa, com suas infinitas facetas.

O que há de comum em todas essas histórias é que suas respectivas redes culturais fazem um grande esforço para proteger as essências, mas, inevitavelmente, acabam virando alvo do trabalho complexo do trickster. Aquela que, porventura, esquece de invocá-lo cria um subproduto oriundo da autodefesa: a sujeira. Segundo Mary Douglas (1976), a sujeira é a matéria fora de lugar ou o anômalo, não apenas porque está fora de lugar, mas pelo fato de simplesmente não ter lugar dentro de um universo cultural engessado. Já que nenhum sistema rígido de regras cogita, em princípio, o retorno da sujeira, a violência é um meio tolerável em nome da preservação de uma pseudo pureza. O trickster, porém, brinca livremente com a sujeira. Não à toa, a lenda trickster é um ritual narrativo sujo.

O bufão (BAHKIN, 2008), uma espécie de trickster, solta seu riso desconcertante para impedir que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência humana. Jocosamente, suja esse sério, calcado no dogmatismo, no caráter unilateral, na esclerose, no fanatismo e no espírito categórico, para purificá-lo, sem, no entanto, o recusar. Se o riso degrada é porque ele expressa “a plenitude contraditória e dual da vida, que contém a negação e a destruição [...] consideradas como uma fase indispensável, inseparável da afirmação, do nascimento de algo novo e melhor” (p. 54). No sentido inverso da imobilidade conservadora, da imutabilidade do regime e das concepções estabelecidas, degradar, no caso, significa entrar em comunhão com a vida da parte interior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais e, portanto, com atos como o coito, a concepção, a gravidez, o parto, a absorção de alimentos e a satisfação das necessidades naturais.

“A verdade do riso degradou o poder, fez-se acompanhar de injúrias e blasfêmias, e o bufão foi o seu porta-voz.” (p. 80) O trickster simboliza a ideia de um corpo em indissolúvel unidade com a terra através do rebaixamento de tudo que é espiritual, abstrato e elevado a um plano material. Há nisso um profundo valor de concepção do mundo, em oposição às imagens do corpo humano acabado, perfeito e em plena maturidade, depurado das escórias do nascimento e do desenvolvimento, e que impõe, em contrapartida, alternância e renovação, ou seja, o próprio movimento da vida.

A “quintessência da incompletude” (p. 23) está no corpo, na alma, na psique. E a distância entre o ventre e o túmulo se dá, mais uma vez, pela contingencialidade. Sendo

assim, a expressão carnavalesca é a própria vida que representa e interpreta, despertando a consciência da alegre relatividade das verdades e autoridades no poder, de modo a tornar o ato de viver minimamente suportável diante da incerteza tão tenebrosa. A festa, promovida pelo anfitrião folião, abole provisoriamente todas as hipócritas relações hierárquicas. Só nos sobra gargalhada, o banquete em abundância, a utopia, e o trickster.

#### 4.1.1. Hermes

Conhecido na Grécia homérica por *mechaniôta*, trapaceiro, Hermes é filho ilegítimo de Zeus com uma ninfa, Maia. Nasce simbolicamente na ambigüidade, entre o divino e o humano. Parido dentro da mesma caverna obscura onde fora concebido, longe dos olhares da madrasta Hera, é de incrível precocidade, pois já sabe falar e andar, a ponto de, algumas horas após o parto, valendo-se da ausência da mãe, fugir da caverna e partir em direção a Tessália, onde seu irmão mais velho Apolo vigiava um magnífico rebanho. Abdica de qualquer cumprimento das regras morais apolíneas ao pôr em dúvida o direito de propriedade do consangüíneo, quando, faminto, decide avançar sobre as vacas astutamente, atando aos próprios pés feixes de ramo de murta e fazendo os bichos caminharem para trás, de modo a não deixar rastros com pisadas. Leva-os até o pé do Monte Pilos, local em que mata dois animais e os corta em doze partes. Até então, a maneira como se dividia um animal se dava por uma partilha ritual: os ossos, por exemplo, eram a porção concreta dos deuses, representando a imortalidade, enquanto o despojo bovino, hierarquizado de acordo com posição política dos humanos. Hermes, porém, se esquiva da armadilha do apetite e recusa o quinhão que lhe cabe, sacrificando seu estômago. A fome maior, afinal, é de entrar no Olimpo, onde existem apenas onze deuses. O décimo segundo pedaço só pode ter sido forjado para rearticular o cosmos consigo no panteão.

Diz-se com frequência que quando Hermes abate o gado ele está inventando a arte do sacrifício. [...] Nesse sistema, quando as pessoas imaginam o primeiro sacrifício, também estão imaginando uma partilha original. E se os primórdios [no sentido de tempo mítico] correspondem a uma alteração na partilha [...], então o sacrifício terá provavelmente sido inventado como uma trapaça ou um logro, pois uma mudança assim geralmente implica o menos poderoso tomando uma parcela do mais poderoso. [...] e emerge uma nova forma de sacrifício que celebra tanto o truque quanto sua consequência, a nova ordem das coisas. (HYDE, 2002, p. 55-58)

Retorna despreocupado à caverna, quando se depara com uma tartaruga no

caminho. Ele o pega, esvazia seu ventre e estica, de uma ponta a outra do casco, acima da parte oca, grandes cordas fabricadas do intestino de uma das duas vacas: surge a primeira lira. Nota-se que a obtenção dessa fonte de riqueza não se trata de um presente familiar nem um roubo imoral, mas de um terceiro elemento, criado a partir do acaso e de um insight mental, tal como uma sorte inteligente. Além disso, o usufruto de sua invenção o tornará uma terceira coisa, pois não pretende virar simplesmente um criador de tartarugas ou um fabricante de instrumentos com um pequeno negócio.

Enquanto isso, em Tessália, Apolo se dá conta do sumiço e vai atrás do ladrão. “Histórias sobre tricksters e rastros são, portanto, histórias sobre leitura e escrita. A narrativa de Hermes e Apolo, em particular, opõe um codificador habilidoso a um igualmente habilidoso decodificador, um escritor cauteloso e um leitor sagaz.” (HYDE, 2002, p. 78) Apolo acaba chegando, “decodificadamente”, à morada do irmão caçula. Hermes alega inocência durante tentativa de confissão, mas lança mão de um artifício para a tratativa: toca sua lira. Apolo, o patrono dos artistas, músicos e poetas, fica hipnotizado. As acusações logo cessam e o perdão está concedido. Através da negociação de um objeto que não fazia parte da velha economia, Hermes se transforma no Guardião do Rebanho. A partir desse momento, a declaração de inocência se parece menos com uma mentira, pois ao tomar posse do rebanho não pode ser chamado de ladrão. Ou seja, ele esfarela a fronteira porosa entre as polaridades “verdadeiro/falso”.

A linguagem não é um meio que nos ajuda a enxergar o verdadeiro, o real, o natural. [...] é uma ferramenta montada por criaturas “sem método”, na tentativa de criar um mundo que satisfaça suas necessidades [...]. É nessa linha de pensamento que entendo a observação de Platão no sentido de que Hermes inventou a linguagem. Em *Crátilo*, ele discute a origem de certas palavras, especialmente os nomes dos deuses. Em determinado momento, ele diz: “Eu deveria imaginar que o nome Hermes tem a ver com linguagem e significa que ele é o intérprete [hermeneus], ou mensageiro, ou ladrão, ou mentiroso, ou negociador; toda essa sorte de coisas tem muito a ver com a linguagem...” Ele prossegue propondo que duas palavras gregas que significam “contar” e “inventar” foram combinadas para formar “o nome do deus que inventou a linguagem e o discurso”, porque Hermes é “o inventor de contos e discursos”. [...] A ideia de que Hermes inventou a linguagem parece de acordo com a sugestão anterior de que a duplicidade é a pré-condição da significação. (p. 113)

Quando é convocado ao Olimpo, Hermes promete a Zeus nunca mais mentir, todavia, sem dar garantia de dizer sempre a verdade. Graças à perspicácia, Ihe é concebido, enfim, o título de deus e ganha o bastão mágico em torno do qual se enrolam



duas serpentes que representam a oposição entre a vida e a morte. Como agente de ligação entre os deuses e mortais, o acompanhante das almas se torna o único mensageiro com acesso ao senhor do mundo inferior, Hades.

O trickster grego não é o deus da porta de saída nem o da porta de entrada, mas o deus das dobradiças. Ele propõe que as origens, a vitalidade e durabilidade das culturas tornem imprescindível um protagonismo ao personagem que tem como função expor e desorganizar a própria estrutura na qual as culturas se baseiam. Assim, a fim de escapar armadilha cultural, Hermes ao mesmo tempo encanta e desencanta o mundo à sua volta.

#### 4.1.2. *Èṣù*

*Laroyê!* Houve um tempo em que o *àiyé* (universo físico concreto) e o *òrun* (concepção abstrata de uma ambiência sobrenatural, o além, mundo paralelo ao real) faziam fronteira direta, de modo que o trânsito entre os planos se dava livremente: seres humanos e orixás se cruzavam sem interdição. Eis que um casal, cuja mulher é estéril, suplica à divindade responsável pela criação dos seres humanos, Orixalá, que lhes concedesse uma criança. Pedido atendido, mas uma condição inegociável: o filho estaria terminantemente proibido de ultrapassar os limites do *àiyé*. A partir de então, os pais tomam todas as precauções possíveis para que o trato seja cumprido. Mas a criança nutria tanta curiosidade em relação ao interdito que decide, certo dia, acabar com o mistério: faz um furo no fundo do saco que o pai levava e põe uma quantidade de cinzas. O trajeto entre a casa e o trabalho, agora marcado, pode ser seguido passo a passo. A fronteira, enfim, é cruzada. Orixalá, profundamente irritado, lança seu sopro divino, transformado em atmosfera, para dar origem ao *sánmò* ou céu. *Àiyé* e *òrun* são separados para sempre e os humanos não podem mais ir ao *òrun* e voltar de lá com vida.

*Motumbá!* Mais uma vez, Orixalá está trabalhando na criação dos seres quando é abordado por um casal, desejoso por uma criança. Pedido aceito, sem restrições. Nasce um menino com uma característica um tanto quanto peculiar: um apetite insaciável. A mãe logo lhe dá preás, as quais ele devora. No dia seguinte, todos os peixes que existiam na cidade. Em seguida, todas as espécies de aves. Depois, a criança acaba com os quadrúpedes inteiros, não sobrando um sequer. No quinto dia, a própria mãe é engolida. O pai, já precavido, persegue o filho com uma espada e, ao apanhá-lo, corta o corpo dele em duzentos pedaços. Cada qual destes passando a transformar-se em um novo ser. Mais

duzentos pedaços, outros duzentos seres. E assim por diante, até a nova vez. O filho decide fazer um acordo: a perseguição acabaria em troca da restituição da mãe devorada. Além disso, todas aquelas frações prestariam obediência ao pai, executando o trabalho que fosse. E os animais também seriam reavidos a qualquer hora.

Quem são os meninos das duas das muitas histórias que compõem o panteão de lendas da cosmogonia iorubá? É *Èṣù!* O responsável por ter separado eternamente as duas dimensões da existência e por ter devorado a própria mãe também aprontou travessuras aos montes: ajudou sapo vencer disputa com búfalo, virou rei de um povoado após causar incêndio, espantou a morte com uma pena de papagaio, promoveu pequena reforma agrária com vísceras da galinha, germinou inhames assados para salvar amigo.

*Colhi mel de gafanhoto  
Mamei leite de donzela  
Esquentei sem ter fogueira  
Cozinhei sem ter panela  
Já fiz parto em mulher velha  
Emprenhei recém-nascida  
Trago a cura das moléstias  
E as perguntas respondidas.  
(MUSSA, 1995, p. 30)*

No continente africano, suas faces são múltiplas. Para os povos Fon, ele é *Legba*; *Embarabô*, para os de Ketu; *Bará*, para os de Ijexá. Correspondente ao *Aluviá* ou *Pambu Njila* do povo bantu. Traduzido literalmente em iorubá como “esfera”, Exu também se chama *Elegbára* e responde por dezenas de outros nomes: *Lonan* (“Senhor dos Caminhos”), *Ina* (“Senhor do Fogo”), *Ijelu* (“Senhor do Elu [planta]”), *Enugbarijo* (“Senhor da Boca Coletiva”), *Alafia* (“Senhor da Paz”), *Agbó* (“Senhor da Fertilidade”), *Odara* (“Senhor da Beleza”). Mas é como “Senhor da Laterita Vermelha” ou *Yangi*, que *Èṣù* é primordial na mitologia da gênese dos elementos cósmicos. Na segunda história, seus progenitores são o orixá Orunmilá e sua esposa Yébìrú, respectivamente representantes da água e da terra, dos elementos masculino e feminino, do sêmen e do útero. Multiplica-se ao infinito ao ser cortado, dando origem sempre a 200 + 1 *Yangi*.

Sendo assim, torna-se evidente a sua relação com o número um (número que rompe a imobilidade dos pares e permite a multiplicação), mas ao mesmo tempo com o número três, que não é primeiro e sim primordial: a dinâmica de reunião do terceiro constitui um e dois. [...] é também aquele que possibilita a linguagem, uma vez que cada som verbal aparece como um terceiro elemento, resultante da interação de dois elementos genitores – entidade transcendente e ser humano. (SODRÉ,

Se Orunmilá, o dono do oráculo de Ifá, é o falante de todas as falas, conhecedor cada dialeto, isso só é possível porque *Yangí* é o mito do sentido pré-linguístico. Pois a imprescindível abertura para o dito e para a escuta, através do silêncio que remonta a um vazio a ser preenchido, se impõe por ele, o qual, miticamente, é a própria possibilidade da voz: “O fogo de Exu presenteia a experiência da linguagem e se presenteia na linguagem de toda experiência [...]. Ele é a faísca que inicia o processo. Através da comunicação estabelecida por Exu é dada à vida a possibilidade de desenvolvimento” (FAGUNDES, 2010, p. 2-3).

Ou seja, a abertura para a fala é tão infinita quanto os *Yangí* destrinchados por Orunmilá. Mas, assim como na experiência da linguagem, é com *Èṣù* que as coisas podem ser nomeadas, a partir da percepção das coisas como coisas e percebidas como unas. *Èṣù* é o elemento dinâmico de tudo que existe, é o princípio da existência diferenciada, da individuação. Ele mobiliza o desenvolvimento, o crescimento e a transformação ao fazer circular o potencial de realização que possibilita que as coisas aconteçam; enfim, ele “está no ato de escrever e no ato da leitura; é o signo e o significado de todas as formas de comunicação estabelecidas entre os homens” (SIMAS, 2013, p. 16).

Neste “jogo” em que “dois” não plenos se comunicam há um *continuum* movente de sentidos. Sendo, pois, esse *continuum* não a presença como tal, a presença metafísica, e sim, a experiência da diferença absoluta, a experiência própria do transbordamento, o que, *a fortiori*, decreta: Exu está morto. Ele é o “nada”. Exu está vivo. Ele é o que “sobra”. O “nada que sobra”. E isto não é pouco, porque coloca à prova os limites da linguagem, coloca-a num deserto sem fim, no deserto do deserto, no Nada que é Tudo. (FERNANDES, 2013, p.15)

O processo infinito de “individuação”, no sentido junguiano do termo, onde a personalidade se desenvolve por aquisição de qualidades coletivas, trazendo a si o cosmos, só se dá a partir do princípio da restituição. Para que haja multiplicação e expansão, tudo aquilo que existe de forma diferenciada deverá devolver tudo o que *Yangí* devorou. “A restituição, estendendo-se aos dois elementos progenitores e deslocando-se sobre ‘objetos’-signos, permite salvaguardar e desenvolver a existência individualizada, a de cada ser a quem *Èṣù* acompanha e representa” (SANTOS, 2012, p. 191).

*Ojise-Ebo!* *Èṣù* não queria mesmo saber de trabalho, mas continuava a pedir todo tipo de animal para Orunmilá a fim de saciar sua fome. O orixá da arte divinatória, aconselhado pela então esposa Oxum, cedia embora contrariado. Até que as exigências

do trickster se tornaram insustentáveis. Nem mais um galo sequer. Acontece que nenhum cliente voltou a bater na porta do adivinho, desde que *Èṣù* decidira ficar sentado na encruzilhada mais próxima da casa. Oxum, disfarçada, descobriu que o gaiato estava dando informações erradas sobre o paradeiro do marido. Pedidos de desculpa, novo entendimento entre as partes: Orunmilá cobraria em dobro de seus clientes e metade de tudo o que obtivesse seria repassado a *Èṣù*, em forma de oferenda.

A artimanha *exuriana* – “conceito este em que primeiro vem um caos para que em a seguida surgia uma compreensão” (SOARES, 2008, p. 14) –, em suas mais inusitadas manifestações, tem como propósito a realização da oferenda, ou ebó, por parte dos envolvidos. O não cumprimento da tarefa, quer dizer, o desequilíbrio em relação aos diversos componentes do sistema é o verdadeiro responsável pelos infortúnios sofridos pelos personagens. O “Senhor da Boca Coletiva” jamais encarnará o papel de carrasco ou vingador, pois somente exige o que lhe é de direito, de fato. Para manter a ordem e a harmonia entre os planos da existência, é necessário até o caos promovido por quem tem a função de mobilização.

Da amizade entre Ifá [Orunmilá] e Exu (como daquela entre Apolo e Hermes no fim do Hino homérico) não obtemos a oposição trágica, portanto; obtemos, em vez disso, o jogo criativo do determinado e do acaso, da certeza e da incerteza, do modelo e da réplica, do destino e de suas exceções, do método e a ausência de método, da armadilha do destino e da fuga dessa armadilha. [...] a amizade entre Exu e Ifá nos mostra que aquele insight das coisas celestiais nunca é desprovido de mediação, de forma que é necessário ter igualmente um insight dos veículos do insight (linguagem, imaginação, consciência simbólica etc.). (HYDE, 2017, p. 168-426)

Assim como cada ser resultante da individuação possui um *Èṣù*, razão de sua própria existência, com os orixás não é diferente. Nenhuma destas entidades sobrenaturais pode colocar uma ação em movimento ou desencadear qualquer comunicação sem a colaboração do “Senhor das Oferendas”, único capaz de transportar e aceitar os ebós a seus respectivos destinatários. Caso não façam suas oferendas conforme a recomendação de Orunmilá, os demais orixás, por mais poderes que tenham, estão sujeito às intemperanças *exurianas*. Todos os orixás precisam de *Èṣù Òtá Òrìsà* (“o inimigo dos Orixás”), mas ninguém quer tê-lo ao seu lado, “por conta do seu papel de fiscalizador de todas as obras feitas, inclusive às dos *Òrìsà*, de forma incorruptível” (COSTA, 2012, p. 55). Obatalá que o diga!

*Elebo!* Olorún havia delegado exclusivamente a ele a incumbência de criar nada

mais, nada menos que o *àiyé*. Portando o saco da existência, antes de seguir ao local definido para o início do empreendimento, Obatalá foi se consultar com Orunmilá para certificar-se da sorte. O adivinho transmitiu-lhe a necessidade de oferecer *Èṣù*, antes de iniciar sua missão. O futuro criador do plano material, porém, absteve-se de tal, por pura vaidade. No caminho, Obatalá sentiu sede. Foi aí que o trickster interveio, veladamente, colocando à vista uma palmeira cuja seiva produzia uma bebida fermentada com grande teor alcoólico. O “Grande Orixalá” cravou seu cajado no tronco do vegetal e saciou-se. Embriagado, tombou sob a palmeira, abandonando o saco da existência. Olorún, então, escolhe um novo incumbido: Oduduwa, o pai mitológico do povo Yorubá. Este fez seu ebó para *Èṣù* e criou finalmente o mundo.

“Orixá ‘incoerente’ que ‘joga nos dois times interessados na vitória’, sem o menor constrangimento. Não apostando nem em um, nem em outro. Joga com eles apenas. Astuto, malicioso, sagaz [...], humano e divino, amigo-inimigo invisível dos Orixás.” (FERNANDES, 2011, p. 3) Os artifícios de *Èṣù* proporcionais aos sacrifícios de *Irúnmalè* (seres sobrenaturais do *òrun*) e de *ara-àiyé* (seres deste mundo) embasam-se no princípio da troca, seja ela vinculada às negociações comerciais, ao fluxo do tráfego, à circulação da moeda, ao sexo, etc. Por isso, o interstício é seu ofício, pois encontra-se justamente na mediação, na passagem de um estado para outro, de uma coisa para outra. Faz da encruzilhada de três caminhos, *orita*, o habitat natural, de onde exerce o controle sobre os caminhos, abrindo-os ou fechando-os de acordo com as circunstâncias.

Ifá ensina que Exu é aquele que fuma o cachimbo e toca a flauta. Ele fuma o cachimbo como metáfora da absorção das oferendas e toca a flauta como ato de restituição do axé, a energia vital. Absorção, ingestão, doação e restituição são funções primordiais do *Bará*, o “Senhor do Corpo”, em sua dimensão de *Enu Gbarijó* (Boca Coletiva, ou A Boca que tudo come). [...] Ifá diz ainda que em certa feita Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado de Ifé. Uma continha o bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que não se enxerga. Uma era palavra, a outra era o que nunca será dito. Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não-dito pode fazer discursos vigorosos. Exu virou o *Igbá Ketá* - Senhor da Terceira Cabaça. É com ela que ele caminha pelo mercado, com o passo gingado, o filá, o cachimbo e o flautim. Vez por outra, *Laroyê* retira um pouco do pó da cabaça e sopra entre as

mulheres e os homens [...] sempre nos desafia a serpentear, como a cobra coral de três cores que lhe pertence, as entranhas do mundo. (SIMAS, 2016, sn)

*Èṣù*, através da terceira cabaça, ensina que bem e mal não constituem conceitos celestiais, supra-humanos, nem palavras de uma irredutível moralidade, muito menos parâmetros para avaliar os homens e orixás. A intriga, patrocinada por *Igbá Ketá*, é uma metáfora para a tendência dos seres, em geral, de não relativizarem o próprio ponto de vista, restringindo-se, assim, a analisar um objeto apenas pelo ângulo que lhes convém, enquanto a movimentação *exuriana* faz circular o objeto. Esse movimento não é dialético, pois prevê o conflito. Não há superação da contradição. Assim o conflito não é resolvido, a contradição jamais não leva a uma síntese. Fica, no máximo, por cima, suspensa. Evoca-se *Èṣù*, portanto, “para que, nas fronteiras entre mal e bem, novas aberturas e fendas de sentido se espriem e ensaiemos não uma retórica histórica, mas uma poética dos mitos” (FAGUNDES, 2013, p. 11).

“Exu põe fogo na casa e vira rei”; “Exu leva dois amigos a uma luta de morte”; “Exu ajuda um homem a trapacear”; “Exu promove uma guerra em família”; “Exu provoca a ruína da vendedora do mercado”; mas “Exu recebe ebó e salva um homem doente”; “Exu ajuda um mendigo a enriquecer”; “ajuda Orunmilá a ganhar o cargo de adivinho”; “põe Orunmilá em perigo e depois o salva”; “Exu torna-se o amigo predileto de Orunmilá”; “Exu leva aos homens o oráculo de Ifá”; “Exu ajuda Olofim na criação do mundo”. Nos entre-caminhos, Exu encaminha(-se/-nos) a: *ònaburúkú* (trilhas de perigo, embora se costume traduzir por trilhas do *mal*) e *ònarere* (trilhas do salvar, da virtude; embora se costume traduzir por trilhas do *bem*). (idem)

Se aqui qualquer vestígio do simplório maniqueísmo não se cria, a fronteira entre o “dentro” e o “fora” também é desfragmentada. O percurso de realização coloca o sagrado e o profano para cruzarem entre si, ora fundindo-se, ora se separando, tal como em um ato sexual. Por esta razão, o erotismo como regência de *Èṣù*. Não se trata da mera sexualidade reprodutiva, afinal ele é procriado e não procriador, mas a capacidade de gerar um “vai” e “vem” entre ancestralidade e descendência, entre esferas que não estão concomitantemente na realidade corpórea mortal. Penetrar é um ato exuriano. E quando faz penetrar o biológico no simbólico, o contínuo no descontínuo, o esclarecido no mistério, o suprassensível no natural, tem-se o erotismo. A conotação fálica de Exu se manifesta no polegar, no cachimbo e na flauta, sempre em contato com a boca. Mas essa noção é fundamentalmente representada por um pênis ereto, o *Ogó*.

“Ao lado da dimensão erótica, essa comunicação [exuriana], que implica

passagem e expansão, problematiza o conceito de *tempo*, ou seja, do ritmo de movimento ou da mudança de um processo dentro de um todo experimentado como [...] *duração*.” (SODRÉ, 2017, p. 181) Pois há um provérbio que conta que *Èṣù* mata no passado o pássaro com a pedra atirada no presente. De uma forma mais explícita, a mensagem mostra a inconsistência da irreversibilidade absoluta, de modo que a origem se transforma em uma série infinita de acontecimentos iniciáticos, em que absolutamente tudo está sujeito à reversibilidade. Isso quer dizer que *Èṣù* é “extratemporal” ou pertence a um “não-tempo”, onde o passado, presente e futuro não estão dados, uma vez que é o próprio Exu quem inventa o seu tempo, através de sua ação tipicamente trickster.

[...] ontologicamente, o enunciado do provérbio só é concebível se o *presente* ou o *agora* funda o tempo (*temporaliza*) por meio da ação/acontecimento (a pedrada mitológica) e assim pode coexistir com o passado – pode tornar simultâneo o que não é contemporâneo. Com Exu, não há começo nem fim, porque tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outro para além do espaço-tempo. [...] Em outras palavras, esse acontecimento não é em si mesmo temporal, isto é, não está num horizonte determinado, mas é temporalizante. (SODRÉ, 2017, p. 187-188)

À propósito da ontologia, se *Èṣù* é e não-é ao mesmo tempo, não há dualismo algum capaz de enquadrá-lo. Logo, o corpo exuriano não se sujeita a posições binárias, de onde provém identidades polarizadas constituintes do *ser* cartesiano. Prefere, porém, o travestimento, com cujos enunciados polimórficos, faz embaralhar a designação. Cinicamente, absorvendo e repelindo códigos para, enfim, brincar de transfigurar, este corpo indisciplinado parodia-se em significante caótico. Aqui o corpo não pode ser negado: é a abertura interminável à alteridade (o Outro jamais é visto como ameaça). Desprovido de autocentralidade, nunca está, pois ‘já’ foi, nem nunca esteve.

Assim como nunca está a “coisa” no processo de simbolização. A presença do ausente é que gera o *passar por* ou o *estar no lugar* dessa coisa em ausência. Entre o vazio e o substituto, entre evocação e subsequente evaporação, ou seja, entre a intermitência infinita do *devir*... está *Èṣù*! Em sua total incompletude, *Èṣù* é mesmo diabólico! *Dia-ballein*, em grego, quer dizer “o que está lançado no entre”. Pois o que vive o *entre* no *entre* não é *Èṣù*? Importante ressaltar que *Èṣù* não causa o *entre*, mas é o *entre* que já está dentro do *entre*, próprio do que faz o *syn-ballein* (reunir, lançar junto a). Afinal, reunir não pressupõe a reunião *entre*? Para haver símbolo, então, precisa-se do *entre*, do diabólico, logo, de *Èṣù*.

Mas *Èşù* é demônio! A palavra grega *daimon* (do verbo *daomai*) também significa “entregue à divisão” ou “à partilha”. *Daimon* como a uma voz íntima, uma voz do comum, ao mesmo tempo estranha, indomável e não identificável pela consciência ou razão. Há uma passagem de Heráclito no fragmento 79 que diz: “diante do *daimon*, o homem ouve, infantil, como, diante do homem, a criança”. Para o filósofo, o que primeiro e sempre se ouve, em nosso silêncio, é o *logos*, a linguagem como desvelamento de vida, dentro de um contexto onde a realidade se dá imediatamente como corporeidade. Ou seja, ouvir a linguagem é ouvir a realidade como corpo. De que corpo se trata? Do corpo promovido pelo *daimon*... o corpo de *Èşù*!

Por fim, *Èşù* é satânico! De acordo com a literatura hebraica, os Satãs, em Jó, “nas condições de patrulheiros ou guardiões do universo, seriam os cumpridores de ordens e, portanto, aliados e servos do “Deus Supremo” do cristianismo, tendo como objetivos dar ordem ao caos e estabelecer o equilíbrio cósmico” (DA COSTA, 2012, 42).

“Não sei se hei ido ou se fui havido,  
mas irei ser e serei ido.”  
(MUSSA, 1995, p. 29)

#### 4.1.3. *Çacy-Taperê*

*Cy* em tupi significa “mãe”, enquanto *ça* é corruptela de *hang-h-açã*, que quer dizer “almas”. *Tape pe* substitui-se por “no caminho” e *cê*, por cuja eufonia o *c* vira *r*, é igual a “sair”. *Çacy-tapeperê*, ou sua versão derivada *Çacy-taperê*, tem como tradução “a mãe das almas que sai nos caminhos/nas estradas”. Em algumas regiões do Brasil, *Çacy* se pronuncia *Maty*; já *Taperê* pode ser *Saperê*, *Sererê*, *Saréré*, *Siriri*, *Pererê*.

É caboclinho feio,  
Alta noite na mata a assoviar  
Quando alguém o encontra nas estradas  
Saltando encruzilhadas,  
Se põe a esconjurar!

É alma de um tapuio  
Fazendo diabruras no sertão...  
Cavalgando o queixada mais bravio,  
Transpõe vales e rios  
Com um cachimbo na mão!

Assombro das manadas,  
Enreda a onça em matos de cipó;



De montanha em montanha vai pulando,  
Vai quase que voando,  
Suspenso num pé só!

Ao pobre viandante  
Assombra e ataca em meio caminho;  
E pede fumo e fogo, e sem demora  
Lhe mostra o Caipora  
Seu negro cachimbinho.

Servindo no que pede,  
A contas justas, safa-se a correr...  
Do contrário, se fica descontente,  
De cócegas a gente  
Faz rir até morrer!

É caboclinho feio,  
Alta noite na mata a assoviar  
No Norte, diz o povo convencido:  
- Não indo prevenido  
Não é bom viajar!<sup>1</sup>

Apesar de ser uma mãe, a das almas, aparece na maior parte das lendas ameríndias como um curumim coxo, de pés bifurcados, joelhos feridos, enorme cabeça. Assim, supõe-se, que esta “maternidade” não se assimila à questão de gênero, mas ao princípio psíquico responsável pela afabilidade, pela vinculação grupal e com o sagrado. Corresponderia a uma categoria de lugar, intermediário, entre perspectivas, onde há um ente a ser plenamente satisfeito. Caso contrário, o caos é instalado. As “almas”, na cosmovisão dos tupis, se diferenciam do conceito eurocêntrico de espírito, uma vez que “os mortos, a rigor, não são humanos, estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isso, morrer é se transformar em animal” (CASTRO, 2002, p. 268). A mediação, portanto, se dá numa ambiência xamânica, onde se é capaz de assumir o papel de interlocutor ativo no diálogo transcorporal, de modo adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas e exprimir uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos.

Ele tem cabelos vermelhos ou veste um barrete colorado na cabeça, com o qual recebe o fogo que é colocado ao longo da estrada para suplicar-lhe a ordem.

---

<sup>1</sup>MORAIS FILHO, Alexandre J. de Mello. *Contos do Equador*. Ed. Leuzinger. Rio de Janeiro, 1881.

Analogicamente, é Macaxera, divindade do caminho, que, segundo Ayrosa (*apud* MUSSA, 2009), vem do tupi *mbaé-cai-xuera*, “coisa que costuma pegar fogo”. O sacrifício que deseja é o fumo, a fim de alimentar seu cachimbo, cujo manuseio tem a função de absorção e restituição. Com a boca, sem instrumento, assovia como fosse canto, a ponto de ludibriar o caminhante errante e tirar deste as coordenadas. Para isso, se transforma sempre num pássaro, que se não vê, mas cujo canto se ouve e o seu esvoaçar se sente. Trata-se do pássaro *Cuculuscayanus L.*, ou *Alma de caboclo*, congênere e irmão do *C. cornutus*, o *Uirapayè* ou *Tinkuan* do Amazonas. Esta ave é conhecida popularmente como “Matinta Pereira”, uma derivação aportuguesada de *Çacy-taperê*. Mas “deixemos claro: os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos (disfarçados), mas o contrário – eles são humanos porque são sujeitos (potenciais)” (CASTRO, 2002, p. 225).

O Çacy quando aí sai do mato não é para fazer propriamente malefícios, e se algum acontece, é resultado das suas molecagens [...]. Como pássaro [...], quando pelas fazendas e sítios nos serões se faz farinha, o Çacy vem-lhe pedir [à forneira] farinha ou joga-lhe cinzas nos olhos para furtar-lhe a crueira, pelas estradas procura as encruzilhadas e trepa nas porteiras [...] para transviar os viajantes, e espantar as tropas. Quando passam as porçadas, monta num porco [...], desesperando assim os tropeiros que têm de campear os lotes, arrecadar as cargas jogadas pelo campo e arreiar de novo as bestas. (RODRIGUES, 1890, p. 17)

Mesmo com uma fome insaciável, manifesta no furto predileto de farinha, é desprovido de maleficência e age absolutamente em prol do equilíbrio do sistema, baseado numa relação imanente com a alteridade. A natureza se constituiu por uma multiplicidade, uma ontologia variável, uma epistemologia constante, enquanto o uno se restringe à representação subjetiva. Pois, embora as representações sejam propriedades do espírito, o ponto de vista está no corpo. Portanto, “não existem fatos naturais autônomos, pois a ‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros” (CASTRO, 2002, p. 263). O *Çacy* buscaria, através do multinaturalismo, uma descontinuidade objetiva, e também social, entre humanos vivos e mortos. O outro: não mero espelho, mas destino.

As dicotomias, em geral, são seus alvos, como “espírito-matéria”, “mente-corpo” ou “salvação-perdição”, típicas do Velho Continente. Mas a compartimentação entre trabalho e lazer evoca a ação trickster em toda sua magnitude. Não à toa cria total baderna com serviçais e roceiros, gente pobre das matas, que acaba por não se reconhecer como parte integrante dessas mesmas matas, devido, não só à mais-valia, mas à própria lógica do Capital. Existe uma pedagogia *çacyriana* para uma “tomada de inconsciência”, de

modo a desconstruir a arquitetura espaço-temporal promovida pelos europeus e, assim, reconectar integralmente o ser-humano ao meio oriundo da vida e à coletividade tribal. Fazer “rir até morrer” é um método do qual lança mão.

Que se transforma em homem [...] para [...] seduzir o sexo fraco, o afirmam muitos. Quem tem medo de esconjuros, de rosários e orações, sempre as velhas me disseram, e quando elas avistam alguma moça magra, pálida e triste, logo dizem: “é obra de Çacy”, porque afirmam que as moças se apaixonam por ele, com ele se amancebam, sendo a morte sempre a consequência desse amor criminoso; daí vem a chula que ao som da azinhavrada viola, enfeitada de fitas, canta o caipora nos requebros do cateretê. (RODRIGUES, 1890, p. 17)

Não se trata de uma experiência sexual baseada nos parâmetros puramente fálicos, de conquista, mas numa coisa edênica e erótica, com prazer, beleza, doçura. O tapuiozinho que anda nu, ao contrário das afirmações, não se converte em adulto, mas é projetado pelas mulheres na forma que lhes convém a imaginação. Çacy promove uma transa rara entre instinto e cultura, procriando um comportamento que, embora saudável e pleno sexualmente, entra em conflito com os papéis sociais por causa de uma projeção sem-vergonha do mundo branco contra o arquetípico do “ser-humano natural”, associando-o sempre ao mal, haja vista outros personagens mitológicos do panteão tupi, como Jurupari, Curupira, Anhangá, e Boitatá. Mas não há aí promiscuidade alguma.

Çacy não pode ser detido por orações e rosários, pois não crê em nada, tal como não adora nada. Dentro da cosmovisão ameríndia, a servidão a um deus soberano, tenha este o nome que for, não faz o menor sentido, pelo fato de não haver sequer soberanos, a receberem sujeição. Se crer é obedecer, Çacy jamais falará a língua teocrática da crença.

## 4.2. Zé Pelintra

Pelos mangues recifenses, em algum dia de algum ano do final do penúltimo século. Do ventre de uma meretriz, o rebento vai se fundindo à escuridão do firmamento e ao blackout do mocambo, num quase gesto insolente de afronta à natureza. A manjedoura de Belém parece mais uma maternidade de luxo frente à gambiarra ruinosa feita de palafitas. O rebanho ao redor não é de ovelha nem cordeiro, mas de caranguejo guaiamu. Isso na parte de dentro, é claro, porque na de fora tem é urubu. Cada qual de olho no trapo humano teimando em vingar. Afinal, se tudo inunda, testemunha não há. Como o pranto se junta aos de tantos, o jeito fez choro do nascituro dar luz ao gargalhar.

A mãe, provável de nome Maria. Mas próxima da xará de Magdala do que a de

Nazaré. O menino, um José. Nome de pai, quiçá para suprir a ausência do próprio, cujo paradeiro nunca se saberá. O cais é um laboratório humano de combinações genéticas transnacionais provenientes do eclipse corporal, donde são produzidos, acidentalmente, resquícios em forma de feto. Auto-batizado às margens do Capibaribe, ungido pela água barrenta, Zé tinha como madrinha a fome e como padrinho o instinto de sobrevivência. Desde os primeiros anos, maltrapilho e imundo pelas vielas da Encruzilhada, onde piolho, rubéola, sarampo, caxumba, catapora, lombriga, todo tipo de praga molambenta, o vacinaram à base de muita lama benta. Imunizado pelos anticorpos da sujeira, junto aos outros catarrentos do cortiço, caçava lixo para trocar por um chouriço, lá na feira. Em casa, o ar da graça só quando a mãe retornava esgarçada no orifício do ofício. Criado a bicho em brejo, o Moleque-Mangue prega peça na desgraça rindo feito a hiena.

Adolescente, graduou-se na única escola que frequentara: o meretrício. Deixou de ser aluno para virar o diplomata das quengas e ministro das relações exteriores, responsável pela correspondência oficial aos embarcadouros. A Rua da Guia, no bairro do Recife, era a sede da Corte da Zona Real. Quando não dormia com uma das majestades, ele deitava-se mesmo nas escadas do palacete assobradado. O que lhe rendeu o título nobre marginal de Pelintra, sinônimo de gente perigosa no linguajar popular, foi a capacidade de protegê-las fisicamente dos homens violentos através da arte da capoeira.

A agremiação carnavalesca *Ciganas Revoltosas*, formada pela monarquia da Guia, com o cortesão à frente saía. Para não visitar o “elegante palácio de quatro raios”, apelido da Casa de Detenção do Recife, e depender do “*habeas corpus*” de uma cigana, inventa uma arma a fim de derramar o fel alheio sem perder, porém jamais, a fidalguia: um objeto perfurante no topo do guarda-chuva, à performance dos passos, em sincronia.

A esgrima em meio às polcas-marchas e os dobrados das fanfarras faz do furdução uma efervescência, uma *fervorescência*, uma *frevância*... um *frevo*! E de Zé, um genitor primevo do gênero. A paternidade que desconhecia ter, talvez, o livrasse das bênçãos da dinda fome. Mas sem pai, nem filho, a presença masculina era o instinto. Responsável pelo desbravamento do mundo externo, essa energia psíquica herdada pela figura do homem ascendente, sendo ausente, foi desenvolvida através da violência. Quando não por puro senso de oportunismo, uma dose irresistível de astúcia e sapiência.

Zé tomava um rabo de galo numa birosca à noite pela orla de Olinda, onde saveiros pintavam o quadro caiçara, à base de tinta suor dos estivadores no despache, do cavalete

canela de pescadores nas ondas, do grafite fenotípico do corpo feminino deitado na areia, e da tela maresia no som constante do quebra-mar. Eis que um navio se atreve à proeza, mas vira refém da correnteza. O prático de plantão, sem prever labuta, se lambuzou na aguardente. Zé caiu de peito no leito d'água e rendeu o rumo do leme. Descarrega numa carroça tudo de não perene, contente e ligeiro. Porque há tanta tonelada de carne de porco, suficiente para forrar o bucho do povo inteiro. Assim como Moisés em exílio do cativo viveiro meretrício, sua Terra Prometida e Cumprida. O Mar Vermelho do rio Beberibe abre-se ao famigerado profeta profano dos zero mandamentos e à turba que se exhibe ainda faminta.

A pelintropéia suinística ocorreu antes da gripe espanhola devastar o Recife, especialmente quem habitava na insalubridade a faixa litorânea. A mãe de Zé, inclusive, foi uma das almas libertas do despojo corporal aniquilado pela moléstia. Ele próprio defuntar-se-ia caso confirmados certos sintomas. A febre o fez delirar a ponto de ver até preto todo fardado de branco a examiná-lo. Devia ser Oxalá dando-lhe boas vindas na terra dos orixás. Mas era Dr. Vicente Gomes, médico negro, designado pelo Dr. Otávio de Freitas para atuar junto à população pobre dali. Devidamente remediado e agradecido, Zé acabaria sendo muito útil ao isolamento do bacilo causador da epidemia. Em cada beco e barraco, lá estavam os dois juntos, cada qual com suas respectivas armas. Dr. Vicente portando a seringa, e Zé o canivete. O primeiro explicando os benefícios da agulhada, o outro, a convite da porrada. As damas, porém, restritas às promessas enfáticas de ordem erótica. Os dotes pelintrisíacos, afinal, colocados à disposição da saúde pública. O Recife congratularia o nobre doutor e seu mentor pela façanha exitosa e os imortalizaria com nomes de ruas. Mas se a cidade soubesse dos métodos pelintrarescos, um bairro do tamanho de Boa Viagem mereceria ser rebatizado.

Após o surto, Zé continua a serviço da dupla do jaleco, agora no levantamento de dados demográficos. Mas na sua jurisdição, nada se realiza sem haver sacrifício. Primeiro oferta, depois ofício. No caso, informação privilegiada digna de aposta, e ele gosta: pioneiro carro particular na “Veneza Tropical”, importado por Dr. Freitas, dia tal. Tantos cotovelos não se espremiavam assim, no cais, desde que Nassau fez boi voar, proeza que lhe rendara 1.800 florins, graças à incredulidade. Duzentos e sessenta anos o separa do seu substituto no comando da jogatina, o conde José Pelintra de Nassau à espera de seu boi voador de quatro rodas. Ele não perderá, pois tamanha frustração coletiva promoveria

uma Revolta de São Domingos, como a feita no Haiti pelos negros, um século e pouco antes. Mais justa do que a recente abolição jurídica. Zé brabo, com fome e canivete na mão daria uma de Toussainte L'Ouverture e governaria essa terra de pretos! Para alívio dos descendentes dos senhores de engenho, a pelintrolagem dá certo.

Mesmo menos miserável, Zé não sobreviveria ao furacão centrifugador de gente, também atendido por progresso, na *Belle Époque* temperada à nostalgia holandesa. Como a escumalha foi escorraçada à periferia, Zé migra para Mangabeira, acolhido por Maria, vulga Maroca. Parteira de profissão, ela viera da Zona da Mata pernambucana, de Nazaré. Mais uma Maria de Nazaré, a quem Zé tinha exclusiva devoção, por ter sido expelido de uma Maria em condições mais precárias que o filho da progenitora judia. Essa Maria de Nazaré, da Mata, era catimbozeira. Além do terreiro, sob sua tutela estava o maracatu Dois de Ouro, cujo fundamento baseava-se nos preceitos da Jurema. Quem recebia a incumbência sagrada de incorporar a figura do caboclo de lança, importado de sua terra natal, passava a ser tuxaua, do tupi *tuwi'xawa*, ou então “chefe”. Zé tornou-se tuxaua ao adentrar o mundo dos encantados e o ritmo frenético das alfaias.

Precaução, contudo, para não dançar toré no presídio de Fernando de Noronha, inferno dantesco de qualquer capoeira. Inventava uma vasta cabeleira colorada com longas tiras de papel, um poncho grosso repleto de vidrilhos e um enorme tufo de lã com chocalhos às costas, por baixo da manta. A lança pontiaguda ganha fitas coloridas ao longo de todo comprimento. Nas obrigações espirituais, o resguardo de sexo por uma semana, a Via Dolorosa para aquele que castidade e crucificação são sinônimos. E no dia da batalha, a beberagem do azougue: mistura de aguardente, limão, azeite doce e ...pólvora! O coquetel literalmente explosivo junto à pelintralga peniana, dentro do ventre cultural de Maria de Nazaré da Mata, deu origem ao novo caboclo de maracatu. Fim o jejum, e a culinária pelintrogâmica, avessa à *à lá carte*, deseja buffet *self-service*.

Mas, por ironia, o ronco escrotal se calou diante da batida ensurdecidoura do órgão que Zé jurava não ter. A terceira das três Marias constelou-se na pelintrosfera. Essa era Maria Luziara, a moça abastada que trocou o Espinheiro pela Rua da Guia. Tão afamada que o fluxo dos homens casados ao cais virou caos às famílias tradicionais. Regressa à zona Zé, como Odisseu à Ítaca. Em pleno dia de comício no coreto, durante o pandemônio político entre Rosa e Silva e Dantas Barreto. Enquanto o pai de Telêmaco flechara o âmago do machado, o rei do trono vadio acende da malvina o pavio. O estrondo

preventivo antecipa arranca-rabo e o cão Argos, coletivo, reconhece dono. Exposta ao cio canino, uma dama está em apuros. Aquele que se amarrara ao mastro para não ser devorado pelas sereias da paixão acaba enfeitado pelo socorro de sua anônima Penélope. Vingança de Afrodite pelos tantos Cavalos de Tróia cotidianos. A autoridade marginal, construída sob os ditames da macheza, desmorona ridiculamente através dos gaguejos e tremeliques. A fenomenologia do enamoramento causa uma pelintrofobia ao redor. Ela agradece com os olhos, sem dizer uma palavra. Xeque-Mate!

Imaculada dela fez imagem, filiada à matriz materna. Que fosse assim, quem dera. Seria ainda eterna donzela. Refletido nos olhos-espelhos rosários, o ego ideal projetado. Marias, santas virgens, assistem vaga sina de Zé afeminado. Um ave ávido por um amor platônico. Mais canônico. Bendita sois vós entre as mulheres da vida, objeto, mas objeto ao pecado. Afinal, o que há de errado? Só se for oposição entre os lados.

Luziara é inviabilizada na cama. Coragem escassa para dirigir-lhe o sentimento. Ela chispa com outro sem saber do beato intento. Zé chora. O berço da dinastia pelintrozóica, sem herdeiro, termina em sepultura, chamada agora, *rua da amargura*, por onde já jaz moribundo o civilizador do povo, o gênio da raça, o anjo preto das putas.

Morte e vida pelintrina. Vida que é menos vivida que salva. Morte que é mais matada que morrida. Sorte furtiva ao azar fortuito na fome não fálica de afeto gratuito. Corte e ferida feitos pelo fole afiado da despedida e o cárdio fel faz morte em vida. Funérea não foi por vingança, muito menos doença venérea. Mortalha de lágrima inunda veste de árida carne mórbida, e vira transporte que se emana, gera vida em morte.

zé: adjetivo icógnito, substantivado, somente no nascer e no óbito. Um, porém, bastou para substantivar-se, insólito, e sintetizar o Brasil de pele e osso. Pois o primeiro mazombo e Zé Pelintra cresceram sem pai, gringo branquelo qualquer. Suas respectivas mães, a índia e a negra, foram semioticamente assassinadas no genocídio da civilização. Um trauma, um drama, uma trama, ambas almas hermanadas pela orfandade pindorama. Junguianamente, há aí herança genética trickster de Hermes, *Èṣù* e *Çacy*. E agora, José?

## 5. PELÍNTRICO TESTAMENTO

*Brasil, meu nego  
Deixa eu te contar  
A história que a história não conta  
O avesso do mesmo lugar  
Na luta é que a gente se encontra*

*Brasil, meu dengo  
A Mangueira chegou  
Com versos que o livro apagou  
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento  
Tem sangue retinto pisado  
Atrás do herói emoldurado  
Mulheres, tamoios, mulatos  
Eu quero um país que não está no retrato*

*Brasil, o teu nome é Dandara  
E a tua cara é de cariri  
Não veio do céu  
Nem das mãos de Isabel  
A liberdade é um dragão no mar de Aracati*

*Salve os caboclos de julho  
Quem foi de aço nos anos de chumbo  
Brasil, chegou a vez  
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês*

*Mangueira, tira a poeira dos porões  
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões  
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões  
São verde e rosa, as multidões<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Samba-enredo *História Pra Ninar Gente Grande*, de Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Mama, Marcio Bola, Ronie Oliveira, Danilo Firmino e Manu da Cuíca. Mangueira foi a grande campeã do Carnaval 2019.



## 5.1. Pelintrelho Segundo Capibaribe

Falta pouco ao encontro em doze dos ponteiros. No Aeroporto dos Guararapes, uber aguarda. Direto para o Largo do Amparo. Olinda é ainda distante quando Recife Antigo abafa vidro do carro. Noturna multidão de ninguens nas calçadas de pedregulho português mediante sobrados tombados. Súbito raio de emoção veraniza flanco esquerdo do peito ao cruzar Rua da Guia com a Rio Branco. Adiante, durante eternos milésimos de segundo, vultos e fantasmas em algazarra farta de tributos a um tal “rei dos vagabundos”. Atônico, entendi o teor do empírico ethos, ábdito só a sete mil metros.

Desembarco em frente ao Vassourinhas<sup>3</sup>, ando quase uns vinte passos e bato a porta de aço. Ouço “Salve a Jurema! *Sobô Nirê Mafá*!”<sup>4</sup>. Em seguida, um abraço e impressões sobre a viagem. Alexandre L’omi L’òdo, sacerdote e inquilino do próprio terreiro<sup>5</sup> de catimbó, mostra-me o imóvel. Estreito e comprido, este tem uma entrada com sofá, dois pequenos quartos ao longo do corredor, um cômodo contendo mesa, fogão e pia, além de um lavabo em que baldes substituem a tubulação. A escada externa desce ao quintal, extenso e tomado por algum tipo de planta tão expansiva que, olhando de cima, não se vê o chão. Há, na parte subterrânea da casa, a câmara dos assentamentos<sup>6</sup>, repleta de imagens de gesso em altar, copos de vidros, velas acesas e até um tronco de jurema-preta. Ali, L’omi saca o maracá<sup>7</sup> e acende o cachimbo com boca no forninho, proferindo baforadas. Defumado, estou pronto a passar, na casa, a primeira das sete noites, como observador-participante<sup>8</sup>.

Meses antes, noutra oportunidade, ele identificara que eu era filho<sup>9</sup> do “objeto” de pesquisa. Objetificação hereditária herdaria enquanto empirista ou assumiria o “pai” como um ser senciente? Antes de qualquer filiação teórico-epistemológica, decidi

---

<sup>3</sup>Famoso clube de frevo que faz parte da antologia do carnaval pernambucano.

<sup>4</sup>Expressão tupi largamente utilizada no catimbó e cuja tradução ainda é um mistério.

<sup>5</sup>Casa das Matas de Reis Malunguinho.

<sup>6</sup>Locais em que são reunidos elementos litúrgicos para determinado orixá ou entidade.

<sup>7</sup>Um chocalho amadeirado gigante.

<sup>8</sup>“A observação participante não é, por si mesma, um método de pesquisa – ela é um contexto comportamental a partir do qual um etnógrafo usa técnicas específicas para coletar dados” (ANGROSINO, 2009: 33-34).

<sup>9</sup>Modo de dizer sobre a relação entre um médium e seu guia espiritual.

integrar-me à família, no ó do catimbó. Anual<sup>10</sup> cerimônia dedicada ao mestre<sup>11</sup> serviria também à concessão de direitos autorais do dito cujo. Deitado no “berço” novo, fui ninar. Afago paterno surge em forma de espanto, pleno babujo.

A rua da amargura desbunda em harmonia. As quengas se escangalham de gargalhar quando remunerado cascalho faz encalhe no cais. A fatura tem a ver mais com o carma que com a oferta, na medida da mandinga sob demanda. Aonde bonde anda até tarde quem madruga parte em busca da usura. Mas nunca sem a benção de Sua Santidade, recém-saída com sorte do ensaio gaiato que é a morte. A rua do amar agora de bunda benzida à cachaça e charuto por um chalaça irresoluto. Ressurreição no Recife! O messias traquino anuncia às Magdalias o reino eterno da Jurema Sagrada!

De ilustre a mestre, entre o *gap* de sete anos. Neste ínterim, tornou-se professor pós-graduado em ciência dos encantados. Aprendeu a curar doença, cessar feitiço, orar jagunço, cassar catiço<sup>12</sup>... Tudo isso em compasso perfeito com as forças da natureza, misteriosas fontes de sapiência. Angico, Junco, Jucá, Juremal, Manacá, Aroeira ou Catucá? Não se sabe ao certo a sagrada cidade<sup>13</sup> a qual se naturalizou, tipo o campus desta universidade natural. Muito menos quem foi seu mentor. Mas tendo sido em Terra herói do povo, recebe o título ativo, das mãos da plebe, de tutora entidade.

Monta em cavalos humanos com a rédea curta da inconsciência, uma vez que a autoria precisa se provar através de alardes, tais como mascar vidro ou até alisar fogo. Incrédulos, porém, só se rendem pelo dialeto típico de prostíbulo. Sua equinaria é arreada também no haras mediúnico do interior da Paraíba e Pernambuco. Por lá, trajes sertanejos passam a ser incorporados, a exemplo do lenço encarnado na gola, do chapéu de palha e da bengala. Tal indumentária deduz senilidade, embora tenha sucumbido ainda jovem. Uns anos no além valem cem. Assim, galopa em nobre saga.

Neste hipismo místico, jóquei uno. Não tem falange que assuma a sela. Se o turfê é longe, logo, aqui, nem vem. Mas findado lá, chega em marcha-luz. Basta o cabresto

---

<sup>10</sup>De acordo com o calendário litúrgico, devido ao dia de São José (19 de março), se homenageia Zé Pelintra.

<sup>11</sup>No panteão juremeiro, esta categoria de entidade exerce posição hierárquica elevada e é o “chefe” dos discípulos.

<sup>12</sup>Para fins literários, o termo “catiço”, neste momento, é usado como sinônimo de pessoa ou espírito ruim.

<sup>13</sup>Segundo essa cosmovisão, as Cidades de Jurema são espaços espirituais onde moram as divindades e entidades. Ver mais em L’ODÒ (2017: 177).

estar bem amarrado no canastro, porque o corpo à largada se prosta. Quem não gosta de aposta que evite lhe relinchar. Como fosse coice, o moço sobe e deixa *horse*, pangaré. Contudo, a cocheira arrenda alqueires de fé.

Acordo do vareio sem rodeio. L'omi me leva ao Mercado São José, ao povo-de-santo ponto tão corriqueiro quanto o Mercadão de Madureira, no Rio. Infundáveis acessórios disponíveis a preços módicos. Dá-lhe dendê, pinga, farinha de mandioca, frutas multiversas, flores e muitas ervas. Nossa bolsa sacola, gorda, retorna. As oferendas serão feitas por mais de uma dezena de afilhados, cada qual ao seu ou à sua mestre. A mim cabe a caranguejada, prato principal no bistrô juremeiro, e típica de quem foi *mangue-boy*. Uma turba de crustáceo entope o balde, antes da panela derradeira. Faltam-lhe dois dias e meio de vida, cujo freio se provoca para tragar do humano aquilo que o faz andar de costas. Acima do valor simbólico, o viés pragmático visa o reequilíbrio do corpo energético através da absorção de forças naturais ou da endógena repulsão a estas. A troca de fluidos se viabiliza conforme uma série de rezas, cânticos e ritos específicos. Trata-se, pois, de ciência pura.

A propósito, dentro dessa cosmovisão, cada cidade tem sua própria “ciência”, ensinada pelo mestre ao discípulo ao longo de um vasto percurso de iniciação, mais conhecida como “juremação”. Ao contrário da ciência “científica”, aqui o oculto ou o indesvendável é inerente. Ou seja, a ciência não aniquila o mistério, mas o preserva como parte de sua essência. Logo, a etnografia que se queira integrada ao saber ameríndio passa também pela contenção de uma descrição pormenorizada obstinada a despir o manto “escuro” da inquietação, em prol do despertar do curumim que habita interno e quer do mundo, não controle remoto, mas a chance de conhecê-lo descobrindo e cobrindo.

Enquanto ao branco, no centro, o *anthropos*, índio o reconhece no reino vegetal e em bicho. Toda morfia do existir comporta uma humana camada. Isto posto, o contíguo entre o macaco e a gente é o humano, não gene. Porém animismo se limita ao narcísico ser cujo mundo é de si espelho. Aqui, ao contrário, há a perspectiva como reflexo ontológico do cosmos, através da qual reconhecem-se, as espécies, mutuamente. Diria o “europocêntrico” viver exclusivo diante da cognição inata, legítima razão ao domínio da Natureza. A Ciência, assim, se faz instrumento do intento insano. Mas se cada ser vivo se enxerga, entre os pares, do mesmo modo que o *sapiens* quanto aos seus, ou seja, humano como os demais, de que natureza se trata essa ciência pretensa? Se, além disso e ao mesmo

tempo, o *sapiens* é visto tal como ele vê o extra-espécie, qual seria, pois, o absoluto do objeto empírico? Na “Teoria de Relatividade” tupiniquim, a noção de objeto sequer se apruma, pelo princípio de *tornar sujeito o redor*, ao invés de sujeitar o redor e de assujeitar ao redor.

Extraír qualquer substância do meio natural, portanto, requer, antes de tudo, sacralização. Sem que haja a devida permissão dos agentes reguladores (entenda-se, por enquanto, *encantados*), nada pode ser manipulado, mesmo que em benefício de outrem. Acarreta em efeito adverso a fitoterápica imprevidência. O tabaco e a *cannabis*, ervas medicinais do receituário indígena, viraram fontes de vício, no decorrer da profanação banal, por exemplo. *O processo em vez do progresso, ao não-branco, é, assim, mais espesso que o fim*. A que se obstina o conhecimento, se não ao meio? Meio este que vira do avesso, caso se venha com ânsia de certeza à luz do positivismo.

À noite, dentro daquele espaço santuário, L’omi se prepara para dar passagem a seu mestre, que vem instruir um afilhado. Atmosfera esfumaçada parece um portal do astral, a ser atravessado pelo viandante incorpóreo. O cocuruco sempre coberto<sup>14</sup>, evitando fumaça, é cadeado com senha: “*Reis Malunguinho seu Portão de Ouro/ Reis Malunguinho me traga a chave do tesouro/ Malunguinho está nas matas/ Nas matas firmando mesa/ Eu vou trancar meus inimigos/ Eu vou abrir os meus trabalhos com Reis Malunguinho na Jurema/ Que é com toda defesa*”. Repentinamente, a fisionomia de L’omi se transfigura na de um carrancudo. Curva-se como fosse velho com artrose na coluna cervical, e sua voz tonaliza numa rouquidão grave peculiar. “S’aproxime, *mininu!* Tá *cum* medo, porra?”, dirigindo-se a mim, já sentado e acendendo o pito. Postura ímpar, um tanto intimidadora e ao mesmo tempo convidativa, sintetizada na frase seguinte: “*Irnimigo a gente bota na sola do carcanhar e pija! Paaaah! Dê um abaçonexe nego véio cá, fio...*”.

*M’alungu*<sup>15</sup> era título de líder quilombola. Eis ali um dos malungos do oitocentista Catucá<sup>16</sup>. Também tinha lá índio e mestiço, fugido do canavial. À elite, lança afiada na

---

<sup>14</sup>O catimbozeiro acredita que seja necessário proteger o máximo possível o topo da cabeça, onde se localiza o chacra coronário, principal polo de conexão entre o médium e o sobrenatural.

<sup>15</sup>Pode ser traduzido como “companheiro” na língua quicongo.

<sup>16</sup>Quilombo que margeava a fronteira agrícola da zona da mata norte pernambucana e começava nos limites do Beberibe, Recife. Seu apogeu aconteceu entre os anos de 1817 e 1835. Ver mais em CARVALHO (1991).

glote e tochas ardendo as terras do engenho. Em Pernambuco, afinal, a fúria do contra-ataque cafuzo ao cativeiro. Malunguinho, este, um Robespierre negro, jacobinava ao próprio jeito, cobrando o pleito das tribos, a torto e a direito. Mas o terror senhoril acabou por guilhotinar *liberté* em seu cangote varonil. Encantamento, em consequência, transcendeu o comum, singular sua entrega fora ao povo de cor. Juremeiro panteão tem como artifício mor o ser síncrono manifesto em exu, caboclo, mestre e reis. Na qualidade primeira, a função de mediador entre os planos, o interposto da ação sobre-humana. Mesmo preto, dupla pertença étnica pela onisciência dos valores tupi adquirida mata a dentro em vínculo autóctone. Auto pós-graduado em saberes do sagrado, ensinados só no magistério catimbó. Enquanto o reinado plural pelo fato de ter sido coletivo na dirigência de Catucá, e, assim, continuar.

“Que mãe Tamain<sup>17</sup> *poteja* vosmecês!”, se despede depois do recado ao afilhado e a mim, neste caso, relativo à vida pessoal atribulada. Durante o convívio, zero receio, e mais que isso, complacência às voltas do mundo, sob o conforto experiente de quem sente as dores da translação. Mas, na prosa, “*Jé prilintu*” é confirmado como meu mestre mesmo, apesar do aviso de que “ele *num* baixa mais cá em terra” porque cumprira a missão de cavaleiro. Agora era coaching intelectual.

Na segunda noite, o estado de vigília trouxe visões oníricas: *carcanhar*, *irnimigo* e cuca capada no Catucá. Se a descrição sobre a entidade precedesse o contato físico, ainda estaria no Rio. O discurso violento se contrapunha à minha formação cristã kardecista, baseada no amor universal. Mas pressenti que o tema bélico haveria de ser mais complexo que um fugaz julgamento moralista. Rua da Guia se alumia não mais de lamparina. A luz elétrica eleva o Recife ao cacife moderno. Inalterado é o aluguel de xorna, cuja hipoteca, muitas vezes, se concentra na xepa de pancada. Ciúme, extorsão ou sadismo em liquidação, no varejo do orgasmo. Por isso, romaria forma fila na quina do quarteirão para ver equitação, dentro de um estábulo assobradado. Súplicas por resguardo, de praxe, variam apenas no grau. Entre as tantas, uma urge: plano fúnebre está em curso para hoje. A vítima iminente cumpre à risca o trato. E o estorvo bebe veneno no caminho e recebe seu estorno.

Desperto de olhos fechados. Pernas pra que te quero, maniqueísmo! Aplicada a

---

<sup>17</sup>Protetora dos índios Xuruku, sincretizada como Nossa Senhora das Montanhas. Ver mais em NEVES (1999, p. 97).

lei de causa-efeito com rigor equacionado entre ação e reação. Não se trata da absolutização do Bem e do Mal, mas do justo. Em nome da justiça, afinal, *os meios, aos fins ruins, comprazem de modo inverso*. Máxima que responde à inquietude sobre aparente vingança presente na fala não-evangélica, maquiavelicamente marcada por quem se acha angélica. Apesar de escritura mosaica conter o tal dente por dente, aqui não se pretende extrair o siso, nem canino. Deixa em paz o sorriso do inimigo!

Através da cruz, jesuítas, bem quistos por Tomé de Souza<sup>18</sup>, vieram com carta branca para escrever Verdade nas laudas-almas dos gentios. A Companhia, no afã da Contra-Reforma, via índio como argila má, molde mole à forma humana. No início, o batismo em massa mostrou-se auspício, devido à erosão de rocha rubra. Mas fluvial bem ventura não passa de simulacro curioso e divertido.

Do outro lado do espelho, reflexo pagão, poligâmico e antropofágico. A repetição mecânica ao longo da catequese não resistia ao ângulo da projeção missionária. O corpo jambo a serviço do pecado, segundo aquele que havia excluído de si próprio diabo. Voto casto como auto-salvação sacrilejou o sexo desobsceno, plantando culpa onde se regava libido e se colhia néctar de júbilo. Enquanto erótica, deveras herege, a índia erigia à eucaristia ou ardearia eterna no vuco do inferno. Manuel da Nóbrega<sup>19</sup> prefere importar cortesãs lisboetas a admitir o coito inter étnico dos colonos. Traz à tira-gosto a sífilis, ceifadora de Pau Brasilis. Mas praga venérea recai sobre a fêmea nativa. Quanto a devorar rival, maior argumento à favor da conversão. Só que hóstia e vinho seguem lógica análoga, pois comungam em ato canibal do fiel a carne e o sangue de Cristo, de modo não figurado. Bárbaro, portanto, está em atribuir ao Outro tudo aquilo que não se admite a pretenso homem santo.

Pergunto a L'omi, no almoço, a relação culto e Nordeste. Observo que certo tom beligerante, inóspito a um sulista, é constante. Ele aponta para o chão e diz que abaixo no meu pé tinha preto enterrado, em cemitério de escravo, anexo à Igreja do Rosário. Contínuos são jazigos aos progênes por torpes motivos. Há perigo ativo à classe contraste do status quo. Alvi-alfas, ávidos pela revogação da Lei Áurea, fomentam conflito via meios de repressão do Estado. Veias abertas pela violência iguais a hemo-mananciais, em volume recorde na represa da favela ou da demarcada terra. Por suas comportas, tsunami

---

<sup>18</sup>Primeiro governador-geral do Brasil.

<sup>19</sup>Padre português, chefe da primeira expedição jesuíta à América.

de sangue da artéria orta tupi e nagô afoga o país na profundidade da dor.

Corpo fechado é o escudo à carnificina, uma vez que ensina como sobreviver à tal supressão. A prática docência da escola catimbó adota retórica de guerra, com fins de terror à casta açougueira.

Semântico arco flecha em tupi: “*Citapalacacita!*”. Esse vestígio do que foi um dia a convocação para luta indígena revela um saber venatório próspero, cujas pistas impescindem da perspicácia narrativa do pesquisador-caçador. Ao reles alóctone, porém, mera metáfora, em vez de metonímia. A parte que se oculta textual do todo tupi contém arcabouço indiciário vasto, virgem aos letrados. De fato, intuição, faro e tato são aliados pela galileana ciência, para a qual sentir é quase ofensa. Sensórios sinais servem métodos sóbrios à medida que se almeja propósito de pensar bem *debole*<sup>20</sup>, ou melhor, *membeka*<sup>21</sup>. Pois se fundacionismo metafísico implode no caucaso-ocidente, ele sequer existiu ao ignorante solene da unidade, diante da multiversa Natureza. Conhecê-la requer sinestesia.

Sesta cheia de marca de pé chato, do quarto à porta. Pisada em pedra sigo, subindo apressado um morro, em cujo cume, a forma aparece, ao sul, descendo ladeira. De lá em diante, até mar azul. Quando falo a L’omi da quimera, logo se decifra a charada. O topo é a Sé<sup>22</sup>; o mar, orixá; o pé, Zé. Chego ao templo<sup>23</sup> do xangô<sup>24</sup> pernambucano. A filha do finado Pai Edu<sup>25</sup> faz comigo *tour* interno. No anexo onde se toca catimbó, a imagem de um metro e meio de Pelintra, trajado à *la caipira*: calça ‘pesca siri’, lenço encarnado, camisa social larga, chapéu de palha, e descalço. Firmo-lhe um círio por triunfo. Ouço e anoto vários testemunhos das antigas iaôs<sup>26</sup>, enquanto cambonas<sup>27</sup> decanas. Os casos são surreais, tais como quando Zé *virava*, na marra e na rua, tocando o zaralho aleatório. Tudo

---

<sup>20</sup>O *pensiero debole* (em português, “pensamento fraco”), conceito elaborado pelo italiano Gianni Vattimo (1983), “é uma filosofia que nasce como reconhecimento dos riscos do pensamento fundacionista, sendo a resposta mais adequada à época do pluralismo da modernidade avançada [...] capaz de combater todas as formas de violência metafísica, possuindo, dessa maneira, um valor ético e um caráter eminentemente político” (SOARES, 2002: 42-43).

<sup>21</sup> Na língua tupi, traduz-se por “fraco”.

<sup>22</sup> Região que faz parte do sítio histórico de Olinda, sendo um dos mais importantes redutos turísticos da cidade.

<sup>23</sup> Palácio de Iemanjá, patrimônio imaterial cultural de Olinda.

<sup>24</sup> Análogo ao candomblé baiano. Ver mais em CAMPOS (2013).

<sup>25</sup> Edwin Barbosa da Silva (1934-2011) foi considerado, pelos seus pares, o “rei do candomblé” no Brasil.

<sup>26</sup> Palavra iorubá que designa o filho ou filha de santo cuja iniciação no candomblé ainda não completou sete anos.

<sup>27</sup> Cambonar é dar auxílio às entidades incorporadas em outros médiuns no que for preciso.

isso em resposta ao ódio de Edu, cujo sonho de ser padre cessara após Zé achincalhar o clero, dentro do mosteiro. Edu foi descomungado e depois, de casa, enxotado, por “belzebu” possuí-lo. Acabou sendo adotado, e a partir daí virou pai-de-santo. Ele teria sido o último<sup>28</sup> a receber o mestre.

O futebol, em inusitado episódio, fez sua fama. À piscina do Náutico, foi lançado pelo time, durante festejo do tri<sup>29</sup>. O flash da imprensa estampou os jornais, levantando suspeitas sobre a laicidade do título. Manchetes com boatos, feito fogo na lenha: macumba ganha jogo ou só lenda? Polêmica! Especialistas do assunto, entrevistas exclusivas, enquete popular... Pai Edu, 12º jogador?

A investigação jornalística chega à concentração, onde são flagrados amacis<sup>30</sup> em alguidares destinados aos craques. Para piorar de vez, havia ainda um boneco gigante de gesso: era Zé Pelintra.

Sim! Na pátria de chuteiras, o mestre do catimbó batia um bolão! O Recife dos anos sessenta assistiu a clássicos de quizila<sup>31</sup>, em torno do esporte bretão. A peleja entre despachos envolveu a seleção dos feiticeiros nordestinos. A máxima popular de que campeonato baiano terminaria empatado caso macumba vencesse partida se mostra falaciosa perante o estadual pernambucano, uma vez que os três grandes clubes da capital usavam e abusavam de magia para derrotar os rivais. A enciclopédia extra oficial do futebol penta mundial está repleta de heróis em ostracismo, mas que mereciam ser celebrados tanto quanto os atletas. A dupla Edu & Pelintra marcou época nos Aflitos<sup>32</sup>.

Segundo a autobiografia<sup>33</sup> do sacerdote, teve até contrato<sup>34</sup> com o Timbu<sup>35</sup>, cujo maior feito, o hexacampeonato, foi fruto de goleadas de mandinga com enxurradas de axé. Por falta de marafo, todavia, uma crise quase interrompe tal glória. Um diretor se recusou a cumprir a própria promessa, de dar um *mé* pra Zé, pelo tetra. O Náutico passou

---

<sup>28</sup> De acordo com L’omi, existe uma crença dentro do catimbó que, depois de Pai Edu, Zé Pelintra não vai baixar em nenhum outro médium, por já ter cumprido a sua missão nesta forma.

<sup>29</sup> Tricampeonato pernambucano do Náutico: 1963, 1964, 1965.

<sup>30</sup> No candomblé, amaci é um banho de ervas específico.

<sup>31</sup> Mal-estar devido ao descumprimento de algum tabu ou regras de conduta estabelecidas por determinado orixá.

<sup>32</sup> Estádio Eládio de Barros Carvalho, o popular Estádio dos Aflitos, de propriedade do Náutico Capibaribe.

<sup>33</sup> SILVA, Edwin Barbosa da (Pai Edu). Zé Pelintra e Eu. Editora não identificada: Olinda, 1980.

<sup>34</sup> Encontrado no próprio Palácio de Iemanjá e acessível ao público.

<sup>35</sup> Apelido do Náutico, cujo mascote é justamente o animal timbu, também conhecido como gambá-de-orelha-branca.



a levar surra acachapante de time amador durante excursão pelo sertão. Só parou de apanhar quando o diretor se retratou e, enfim, liquidou-lhe dívida.

O anuviar do firmamento pleiteia meu retorno ao Amparo. O preparo da comida dos mestres, na véspera da festa, reúne os afilhados, ao redor da cozinha. Cada qual com sua tarefa, desde mexer na panela até cortar ciriguela. Ali a comunidade litúrgica se entrosa, em prosa sobre seus saberes. Sou recebido como membro, imediato. São pessoas de simples trato, com grau de instrução elevado e alinhado ao de uma classe média urbana, sendo, em sua maioria, profissionais liberais autônomos. As razões pelas quais se vinculam quase nada divergem: ancestralidade consanguínea/espiritual junto à identificação cultural. Ou seja, a despeito do parentesco inerente, exercem o arbítrio liberto. Isso demonstra a autocracia de si como princípio do catimbó, embora a ideia de *individuum* seja tratada como tremenda balela. Pois só se é alguém em relação ao Outro, e o corpo aqui requer eterna abertura ao imanente não-transcendente, encontrado na dupla pertença existencial dos seres. Dentro da cosmovisão ameríndia, o real concreto e o sobrenatural convivem entre si na horizontal, em plena justaposição. Esta sofisticação intelectual, elaborada a partir da prática em terreiro, demanda profundo senso “*self-sociológico*”, imbuído da enorme responsabilidade adquirida pela nietzschiana morte<sup>36</sup> de Deus, decretada, haja vista, a priori em tupi. O alargamento do presente, como arquitetura temporal, compreende este *estar-no-mundo*, já que o divino nos é por aí acessível.

A “salvação” nas “provas” e “expições” está em desarmar a própria armadilha ontológica, construída como instrumento secular de poder político. A ética se torna alicerce de quem se libertou. Ética não como predicativo moral ou código normativo, mas a pedra fundamental de uma morada<sup>37</sup> em que coabita a estância singular e a *communitas*<sup>38</sup>. O discurso dos mestres, chamado de *recado*, edifica este corpo coletivo e a virtude, portanto, está na manutenção de seu equilíbrio orgânico. Uma mestra, de repente, baixou na cozinha e falou: “Avisa pra minha menina segurar a periquita! Trep

---

<sup>36</sup> Conceito de Nietzsche ao definimento da estrutura estável de Verdade, a vontade de potência.

<sup>37</sup> Ética vem do grego *ethos* que significa literalmente morada. O sentido de ética é a radicalidade do ato de morar.

<sup>38</sup> “Em latim, as palavras *communitas*, *communio* e *communis* (*cum* é o que liga ou reúne, *munus* é cargo ou serviço que se presta a outro) referem-se à ideia de pôr uma tarefa em comum, ou seja, dispô-la como possibilidade de realização a mais de um, o que implica o coletivo [...], oposto a particular” (SODRÉ, 2002, p. 224-225).

é muito bom, mas ela tá fazendo merda!”. Assim! Recado dado, doa a quem doer! Desarmonia pessoal compromete a proteção do grupo. Tese incomum à ética do “seguro” *immunis*<sup>39</sup>.

Demais entidades se manifestam em sequência, mandando recados específicos aos afilhados. Cada uma tem a própria toada<sup>40</sup>, que narra feitos marcantes graças aos quais recebeu seu encanto<sup>41</sup>. “*A mulher pra ser mulher/ Tem que ter sete maridos/ São quatro em cima da cama/ E três debaixo escondido*”: eis as boas vindas à outra mestra. Ué, e agora? Afinal, voa a ave ou engaiola? Questionei L’omi, na surdina, sobre o enigma. Libertina ironia aniquila feminino estigma. Monogamia unilateral ainda faz sentido? O patriarcado, hipócrita, se atordoia com tréplica verídica. Mais vale mesmo dar pra sete machos teus na cama que ser uma corna dama, bela, recatada e do lar.

As relações sociais são como jogo de espelhos<sup>42</sup>, onde se projeta, de modo recíproco, o ego<sup>43</sup>. Este, em equívoco, idêntico ao todo, se aparta de crepúsculo cognitivo. A consciência, Rapunzel no conto de fadas da representação total do indivíduo, ignora, pois, ser filha da rainha inconsciência<sup>44</sup>. Madeixas da psiquê, cortadas pela bruxa razão lógico-instrumental, à espera do príncipe *encantante*.

No Reino da Jurema, morte é fábula. A mente, resultante do processo de individuação<sup>45</sup>, fenômeno espontâneo a quem nem sequer rapunzelou-se, independe do aparato cerebral para sobreviver. Neurociência cruzada<sup>46</sup> com Física Quântica tem se aproximado do recado reiterado nas toadas: “*Meu pé de Jurema secou/ Suas folhas caíram*

---

<sup>39</sup>Para Roberto Esposito (1998), o homem moderno é o *immunis*, ou seja, aquele que não tem dívida, nem obrigação em relação aos demais.

<sup>40</sup>Corresponde a um gênero musical, provavelmente derivado da poesia trovadoresca e das cantigas pastoris.

<sup>41</sup>Ato de ser encantado, ou seja, sofrer um processo de consagração ativa, para além da morte física.

<sup>42</sup>“Basta compreender o Estádio do Espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a este termo, ou seja, é a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1998, p. 97).

<sup>43</sup>De acordo com a teoria psicanalítica (Freud), estrutura psíquica correspondente ao princípio da realidade.

<sup>44</sup>Em JUNG (1999, p. 157), “o inconsciente não é de forma alguma, como aparece na concepção de Freud, um saco vazio em si, onde estão reunidos os restos da consciência, mas é toda a outra metade da psique viva”.

<sup>45</sup>Junção das duas realidades anímicas fundamentais, o inconsciente e o consciente. Ver mais em JUNG (2000, p. 281).

<sup>46</sup>A troca entre estes dois campos do conhecimento tem originado novas pesquisas sobre atividades da mente humana. Ver mais em GOSWAMI (2015).

*no chão/ Veio o orvalho e molhou/ Depois veio o sol e enxugou/ E a Jurema se abriu toda em flor*". Eufemismo mostra vital ciclo indo além do padecer. Outono do corpo, a árvore do verso, é sucedido, após inverno orvalho, por nova vida em primavera. Aquela mente, aqui, correlata à alma em estado de *supravivência*, onde o ego se limita ao arquétipo.

Por esse motivo, há entidades ditas de *esquerda*. A começar pelo clássico conceito oriundo da Ciência Política, extraído do contexto original para virar categoria de espírito refletor de sombra. O constructo ideológico, forjado em pleno nacionalismo varguista, criou o esquerdismo espiritual, pátria pária, de cujo povo, o *povo-de-rua*<sup>47</sup>, provém toda a antítese da "ordem" e do "progresso". Ser *gauche*<sup>48</sup> na supravida é receber, a reboque, o andrajo da significação e ostentar sujo ornamento. Capaz do catimbó ter herdado essa chafurda da umbanda carioca, que sofreu semiótica assepsia a partir dos anos trinta<sup>49</sup>. A pecha esquerdista recai sobre trunqueiros<sup>50</sup>, pombojiras<sup>51</sup> e certos mestres: "*Ele é Tertuliano/ Morador de Afogados*<sup>52</sup>/ *Na direita, ele é bonzinho/ Na esquerda, ele é malvado*". Deboche explícito cita sub-aquática social como aspecto à subversão. E o "Bem", donde vem, hein?

Do lado destro, signos adestrados ao normativo. Chama-se de *Jurema Branca*, pelos adeptos, a sessão com espírito deste espectro. É o híbrido entre kardecismo e catimbó, no qual se invoca *egun*<sup>53</sup> à luz cristã, através de leitura bíblica e orações carolas, malgrado defumação à base indígena.

A gênese sincrética tem a ver com a Santidade<sup>54</sup>, catolicismo popular tupinambá, quinhentista, surgido em Jaguaribe, região do Recôncavo. Incorporou-se à cosmovisão ameríndia noções de *céu*, de *batismo*, além de símbolos da liturgia católica, como altar, castiçal, cruz, sacristia.

---

<sup>47</sup>Segundo a visão umbandista, categoria de entidades que se encontram num patamar diferenciado de evolução.

<sup>48</sup>Extraído do "Poema das Sete Faces", de Carlos Drummond de Andrade.

<sup>49</sup> Era Vagas. A ascensão da religião umbanda dentro deste contexto será abordada nos dois próximos Pelintrelhos.

<sup>50</sup> No catimbó, é a entidade que tem a função de guardião, de "porteiro" da casa. Ver mais em L'OMI (2017, p. 20).

<sup>51</sup>Também conhecida como "pombagira". Ela vai ser devidamente discutida no *Pelintrelho Segundo Guaíba*.

<sup>52</sup> Bairro da zona oeste de Recife.

<sup>53</sup> Termo em iorubá que designa espírito de pessoa falecida.

<sup>54</sup> Ver mais em SILVA (1995).

Caraíba<sup>55</sup> vira *Papa*, já, *Mãe de Deus*, o pseudo padre. *Bispos* e *vigários*, peças do clero tupi. Igreja mambembe, o templo, onde, rola, dentro, possessão em sacramento, sob hóstia de erva-santa. O *Paraíso* passa a ser sede do Guajupιά<sup>56</sup>, a lendária “terra-sem-mal”, na qual o trabalho é extingue. Ao invés de Eva, a mulher de Irin-Magé<sup>57</sup>, o Adão dos trópicos. O casal, criado por Monan<sup>58</sup>, origina a humanidade, no local em que o alimento brotava sem cultivo. Agia só, o pau de cavar, enquanto as flechas caçavam por si. Livre do celeste fogo, esta terra cujo mal, o sinônimo de laboro.

O Êxodo da Torá tupi, portanto, é anticolonial! A Redenção, aqui realmente redentora, atraiu brancos, até senhora de engenho<sup>59</sup>. Mero acaso, será, que Brasil sempre foi, dos colonos, Guajupιά? Exílio, no entanto, o pacto com diabo! Cativoiro Babilônico em Paraíso Atlântico fez nativo inferno. Inquisição, a ibirapema<sup>60</sup> dos anhangá<sup>61</sup> cristãos. Santo Ofício, seu ofício: findar Santidade. Em vão.

O triângulo entre o Novo Mundo, Roma e o Reino dos Céus era escaleno, não isósceles. Mais fácil encurtar a distância com o divino através de intermediários, que acatar o Vaticano. Assim, catolicismo popular se parelha, em devoção, aos cultos pagãos. Fé na santa supera Santa Sé. As aldeias missionárias, como a dos tupinambás baianos, hospedaram fenômenos análogos ao de Jaguaribe. No litoral sul paraibano, antiga capitania hereditária de Itamaracá, havia a etnia Tabajara. Semi-cativa no descimento<sup>62</sup>, dividida entre Alhandra<sup>63</sup> e Jacoca, ela também engendra “pororoca”. As águas salgadas do oceano pranto dos convertidos encontraram as do rio doce e tinto do cauim<sup>64</sup>, extraído da árvore típica *mimosa hostilis*, a famosa Jurema Preta. Esses ancestrais do catimbó,

---

<sup>55</sup>Entre outras possíveis designações, traduz-se por “profeta”.

<sup>56</sup> “No paraíso tupinambá, descansavam os antepassados mais valorosos e memoráveis” (SILVA, 2015, p. 34).

<sup>57</sup> “[...] considerado pelos tupinambás o ancestral mais antigo” (SILVA, 2015, p. 19).

<sup>58</sup> “Trate-se do tupi *umuana*, que é também um qualificativo de Maíra. [...] É claramente o primeiro ser com forma humana a existir no universo” (MUSSA, 2009, p. 190).

<sup>59</sup> Margarida da Costa, esposa do grande senhor de engenho, participava do ritual. Ver mais em SILVA (1995, p. 66).

<sup>60</sup> Porrete de madeira com o qual os índios matavam seus prisioneiros de guerra.

<sup>61</sup> “[...] uma entidade sobrenatural, comparável ao demônio que assombrava os tupinambás” (SILVA, 2015, p. 21).

<sup>62</sup> Concebido como deslocamento de povos inteiros para novas aldeias próximas a estabelecimentos portugueses.

<sup>63</sup> Antiga vila que se transformaria posteriormente em município paraibano. Fica a 32 km de João Pessoa.

<sup>64</sup> Bebida alcoólica tradicional dos povos ameríndios.

embora reféns dos beatos, não secaram fonte e surfaram macaréu mesmo após período pombalino<sup>65</sup>.

Caranguejada a mestre Zé Pelintra pronta, agora era aguardar aurora. E o dia da festa raiara com a galera hibernada até vespertina hora. Os convidados, de vários cantos do estado, chegavam. Lá pelas tantas que o chão de terra do quintal, enfim capinado, tremeu com a batida do bombo. Roda no ritmo do coco e dando volta no sentido anti-horário me levou a outro tempo e ao tombo. Pouca coisa lembro. Lamento! Entre os transes, testemunhei índio falante de tupi baixar em branco. Durante o ritual, rememoração de toré<sup>66</sup>, a atmosfera da floresta se gravitacionou pelo Amparo. Jurema servida em cuia de coité rarefazia o ar do desencanto, enquanto produzia o oxigênio mágico.

O astro-rei já havia partido quando o mestre astro foi homenageado. Zambeta das ideias, recordo-me somente de ter segurado o alguidar do padê por instantes, levando-o ao centro da roda, antes dos outros consulentes fazerem seus pedidos. Demais mestres estavam “em terra”, atendendo. Malunguinho deu seu recado ao público, rogando bem-aventuranças e cumprimentando um por um.

“*Trunfá riá*”<sup>67</sup>, dizia-lhe o povo. Depois, L’omi encerrou com um brado a Tupã<sup>68</sup>: “*Tuperebeguê!!!*”.

O término da cerimônia inicia uma baita crise empírico-existencial interna. Do Rio, eu viera para descrever o sururu, mas, na hora H, sucumbi ao ilú<sup>69</sup> e ao maracá. Objetividade? Lá pro beleléu! Impossível ser neutro em terreiro! Qual meu papel, meu paradeiro? Há distância ideal ou blabláblá? Sobre cabeça mais “!”, “?”, que fio de cabelo. Abri uma Cintra pra refrescar o cérebro. Dois pontos.

Teologia nesta tese não se cria. Um trabalho técnico desse porte parte do pressuposto oposto. Pouco importa aqui o *logos* em elo com *theos*. Idem à

---

<sup>65</sup>Marquês de Pombal, espécie de primeiro-ministro português durante o reinado de D. José I (1750-1755), expulsou os jesuítas não só do Brasil como também de Portugal.

<sup>66</sup>Ritual sagrado indígena que está enraizado a séculos, sobretudo, no Nordeste. Essa manifestação se dá em círculo, com canto e dança. Ver mais em NASCIMENTO (1994).

<sup>67</sup>A tradução literal da expressão é um mistério estratégico, segundo L’omi.

<sup>68</sup>“Tupã era um ser celeste, criado pelo Velho [Monan] para provocar o primeiro temporal [...]” (MUSSA, 2009, p. 186), segundo a cosmogonia tupi. Com o tempo, esta divindade foi sendo cultuada como se fosse o próprio Monan.

<sup>69</sup>O *ilú* é um dos três tambores rituais do candomblé, presente também nos demais cultos.

“macumbologia”, “catimbologia”, etcetera. Conquanto o sobrenatural se apresente, crença pessoal alheia independe para acompanhar conteúdo. O processo de pesquisa, por incrível que pareça, é cem por cento agnóstico. Estudos a respeito de religião clamam pelo *estrabismo estratégico*, como no ditado “um olho no padre e outro na missa”. A despeito da feliz coincidência do teor religioso da expressão, significa que o autor precisa do proposital distúrbio oftalmológico a fim de enxergar, em paralelo, o universo exógeno e seu inverso.

Debater o sexo dos anjos, dos orixás ou dos caboclos, portanto, está fora do escopo. Combinado não custa caro e o acordo acadêmico rechaça qualquer tipo de pregação, em absoluto. Dito isto, estabeleço a lonjura adequada para que os ditames básicos do meio sejam respeitados. Quanto ao resto, vale tudo. O risco é intrínseco ao jogo. Mas quem se aventura a ser árbitro? Etnografia como ficção realista<sup>70</sup> expõe tabuleiro literário da antropologia, cuja autoria não é fardo. Credibilidade nem rima com descrição extensa, muito menos versa com retórica catedrática. Requite teórico é tão relativo quanto anonimato discursivo caricato da ciência, garantia de nada. Por isso, o arranjo poético da narrativa se arvora como jeito lírico a apresentar uma experiência real.

Pensar requer rezar cartilha criada pela eclesiástica intelectual? Que poder desse episcopado! Pós-graduando, um cônego ou diácono? Basílica universitária e seus concílios doutrinam cognição. Melhor é ser “pesquisador-cambono”<sup>71</sup>, aquele que se lança na condição de não saber e de praticar. Tanto faz pro que *a de vir* se a ponta da língua louva conceito. O perpétuo *estar-em-dúvida* transgride e traz o imponderável ao cerne epistêmico, intangenciando regime pároco de veridicção. Tudo que receber carimbo “exceção” carece de amparo ontológico, a ser dado por empirista blasfemo.

Bendita cerveja, em préstimo de *long neck*, bane abstinência certeza, da incógnita, alonga pileque. *Engov* à sóbria pesquisa, pois é braba ressaca do cisma! E axioma de encubado... não tem dono, né?

No *day after* da festa, resguardo<sup>72</sup> em pauta a todos até “segunda ordem”. A ida à

---

<sup>70</sup>Conceito ainda sem definição exata, mas que provoca o antropólogo a buscá-la. Ver mais em GEERTZ (2009, p. 184).

<sup>71</sup>“O cambono é aquele que permite afetar pelo outro e atua em função do outro. [...] O pesquisador em atitude de cambono nos desloca e nos coloca diante de uma intrigante condição, pois nos lança na porteira da condição de não saber e da emergência do ato de praticar” (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 37).

<sup>72</sup> Período em que estão vedadas a atividade sexual e a ingestão de bebida alcoólica e também de carne vermelha.

mata para remitir o substrato orgânico, dos padês, também reclama conservação e acúmulo da energia sexual, através da qual a praxeologia catimbozeira acontece. O tantra à *la tupi*, a partir de um sutra oral, trabalha com a sacralização corporal durante o período inteiro de rito. Depois disso, vida normal. Conforme o desfecho geral foi se dando, cada afilhado tomou seu prumo. Supunha eu que vira tudo.

Mas meu penúltimo dia reservou surpresa. Saí do Amparo rumo ao bairro do Recife Antigo. Logo cedo. Em visita ao Paço do Frevo<sup>73</sup>, cujo acervo deixa a gente boquiaberto, estudei a origem do gênero e descobri, dentro desta, Zé Pelintra presente. O contraponto ao ostracismo bibliográfico se alicerça na construção não dialética da historicidade, mediante narrativas calcada sem *analogia*<sup>74</sup>.

A grande síntese à explicação total do universo cambiada pela relação entre elementos, aparentemente, dessemelhantes. No caso específico, entre mitopoiética<sup>75</sup> e vestígios documentais. A partir da retificação da distinção<sup>76</sup>, esta, sim, apócrifa, Zé é legítimo análogo a um *modus vivendi*!

Entreguei-me, pois, de alma aberta à imersão no âmbito mítico da Rua da Guia e arrebaldes. Não só, a posteriori, à produção<sup>77</sup> grafa sobre o meio, mas ao imediato método de flunar<sup>78</sup> pra valer. Com o fim de sentir na pele as marcas de um tempo, extrínseco à cronologia, porém em vigência. Desde então até os derradeiros minutos da viagem, exceto os dedicados às despedidas no catimbó e ao traslado físico do meu corpo a aeroporto, permaneci anestesiado, em êxtase, ao vagar ali ao léu.

“...*Que adianta se o Recife está longe e a saudade é tão grande que eu até me*

---

<sup>73</sup>Espaço cultural localizado na Praça do Arsenal da Marinha, no Recife Antigo.

<sup>74</sup> “[...] em grego (*analogos*), analogia significa aquilo que os latinos traduziram como proporção (*proportio*), ou seja, a relação das partes entre si e com o seu todo” (SODRÉ, 2017: 160). A primeira sílaba do termo, em grego, significa “para o alto” e conota a passagem de uma ordem para outra. Daí, “o processo analógico com um meio de conhecimento do que não se conhece, assim como um caminho – não dialético e também sem ‘princípio da não contradição’ – entre duas dimensões sem medida comum” (p. 164). Esta questão será esmiuçada mais à frente.

<sup>75</sup> “[...] capacidade de imaginação humana de produzir mitos, deveras importante para o campo dos estudos religiosos” (DAVIES, 1997, p. 18).

<sup>76</sup> “[...] não é de surpreender que na Antiguidade a história tenha sido discutida, julgada e avaliada com base na poesia” (FINLEY, 1989, p. 6).

<sup>77</sup> Ver mais em MARQUES (1988), SALDANHA (2008), BENK FILHO (2008), LIMA (2006).

<sup>78</sup> Vem do francês *flâneur*, tipo social fundamental na obra de Walter Benjamin. Ver mais em BIONDILLO (2014).

*embaraço.*”<sup>79</sup> Ai, ai, saudade! São maracatus retardados os baluartes de uma herança ancestral que se assume ameríndia, cujos estandartes pro ar, no sagrado e na cultura popular, propagam o pensar requintado. Nas ruas repletas de lá, batidas de bumbo, bem como de maracá, mostram ao mundo cosmovisão, em resumo, milenar e “pós-moderna”<sup>80</sup>, no sentido de responder a sociais contemporâneas mazelas. Recife tá perto de mim e diz que injustiça dói, mas “*nós somos madeira de lei que cupim não róí*”<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup>“Frevo Nº 1”, canção de Antônio Maria.

<sup>80</sup>Conceito complexo e que possui uma vasta gama de significados. Aqui, trabalha-se com o de MAFESOLI (2012).

<sup>81</sup>“Madeira que cupim não róí”, canção de Capiba.



## 6. PELINTRELHO SEGUNDO GUANABARA

No princípio havia o Vadio, e o Vadio estava junto de Exu, e o Vadio era Exu. E o Vadio se fez carne e botequinizou entre nós, contemplamos a sua esbórnia, semelhante à de indigente desnudo de pau duro, pleno de trapaça e de arte. Testemunhas a respeito dele têm clamado dizendo: *“O que vem depois de mim é antes de mim, porque ele matou o pássaro ontem com a pedra jogada hoje”*.

O provérbio é oraculado na encruzilhada em forma de esquina ao procrastinar da aurora, cena típica carioca. Neofariseus o julgam de ir contra a lei, mas a lei prosaica está escrita no coração dos pecadores de araque, maus samaritanos: *“No caos, existe a ordem e, na ordem, existe o caos”*. O Sermão do Morro anuncia o Reino dos Seus, via profeta que fizera da Lapa a Carfanaum da fanfa.

Pela franja dos Arcos, rondava apostolado, de navalha no bolso, camisa de seda e tamanco<sup>82</sup>. O mar momesco da Galileia pândega incluía Gamboa, Santo Cristo, Saúde, Cidade Nova e Estácio, todos povoados de negros<sup>83</sup>, mestiços e judeus<sup>84</sup> pobres, que formavam a lendária “Pequena África”<sup>85</sup>. Anos vinte e pouco, tempo afoito feito Eiffel entre Louvre, mas acorrentado em débito pelo açoite. A geração primeira pós-alforria vivia à míngua, de migalhas do “café com leite”<sup>86</sup> servido na capital.

Fatura era de trambiques em nome do pão nosso de cada dia, contra cuja fornalha cotidiana, ao molde de proletário precário, escuros corpos se rebelaram. O padeiro da afaimada marginália multiplicava o quinhão de trigo através dos auspícios sob consulta,

---

<sup>82</sup>“A camisa de sede é porque navalha não corta seda. O chapéu de palha é usado como instrumento de percussão ou para confundir o adversário numa briga. O chinelo e o tamanco são fáceis de descalçar na hora da corrida” (DURST, 2005, p. 50).

<sup>83</sup>“Dos grupos crioulos que se deslocaram em direção à capital, o de maior destaque foram os chamados ‘baianos’, que compreendia também maranhenses e pernambucanos já chegados na segunda metade do século XIX” (ACCIOLI, 2015, p. 78).

<sup>84</sup>“Os judeus recém-chegados ao Brasil também faziam da Praça Onze o seu refúgio natural. Ali, naquela algaravia multiétnica, eles fundaram pequenos jornais, organizaram associações, abriram manufaturas, estabeleceram-se como prestamistas ou vendedores ambulantes” (LIRA, 2017, p. 107).

<sup>85</sup>“Expressão usada [...] para designar a base territorial da comunidade baiana do Rio de Janeiro, estabelecida, a partir dos anos de 1870, na região que se estendia dos arredores da antiga Praça Onze até as proximidades da atual Praça Mauá” (LOPES & SIMAS, 2015, p. 220).

<sup>86</sup> Como era chamado o arranjo político entre as oligarquias da República Velha, a fim de que houvesse uma alternância entre paulistas (cafeicultores) e mineiros (produtores de leite) no poder executivo federal.

dentro do terreiro de macumba<sup>87</sup>. Este culto<sup>88</sup>, oriundo da cabula<sup>89</sup>, foi uma profunda marafunda sagrada<sup>90</sup>, tornando-se um dos maiores fenômenos transculturais por m<sup>2</sup> já praticados na Terra de Santa Cruz. Além do panteão banto<sup>91</sup>, formado pelos inquices<sup>92</sup>, ali se cultuava, ao mesmo tempo, divindades<sup>93</sup> advindas da nação jeje<sup>94</sup>-nagô<sup>95</sup>, entidades

---

<sup>87</sup>De acordo com SIMAS (2018: nota introdutória), “a expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores de palavras poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço [...]”.

<sup>88</sup>“No Rio de Janeiro, por volta da década de 1860, que contava com cultos semelhantes ao Candomblé baiano, surge uma nova adaptação religiosa que se processa através da utilização do português como língua básica da liturgia, da possessão por espíritos desencarnados (e não mais pelos Orixás iorubanos), seguindo o exemplo das mitologias Bantas: trata-se da Macumba, filha direta da Cabula (antigo culto do sudeste e de origem Banta) e predecessora da Umbanda” (LEISTER, 2014, p. 38).

<sup>89</sup> “o mais banto entre os cultos então existentes no Brasil - a cabula, nome cuja origem talvez esteja no quicongo *kabula*, animar, encorajar. [...] a reunião dos cabulistas tem o nome de *mesa*. [...] O chefe de cada mesa tem nome de *embanda* e é secundada nos trabalhos por outro que se chama *cambône*” (LOPES, 2011, p. 194).

<sup>90</sup> “As tradições religiosas de origem da África Central e África Ocidental estavam sendo apropriadas e reinventadas, ao longo do século XIX e XX, pelos praticantes. Acabar por influenciar outras práticas religiosas, como a macumba [...]” (ACCIOLI, 2015, p. 57).

<sup>91</sup> “[...] apesar da projeção dos ‘cultos yorubás’, trazidos pelos ‘baianos’ para o Rio de Janeiro, a partir da segunda metade do século XIX, permanecia entranhada na cidade, a tradição ‘congo-angola’ (ACCIOLI, 2015, p. 23).

<sup>92</sup> “O termo Minkisi é o plural de Nkisi. No Brasil, as divindades do candomblé angola são nomeadas pelo termo Inquice” (PREVITALLI, 2012, p. 12).

<sup>93</sup> “Os primeiros sinais da presença dos orixás no culto da macumba aparecem na pesquisa de Arthur Ramos no Terreiro de Honorato, onde Ogum Megê é descrito como o ‘santo’ protetor do terreiro, representado por uma estátua de São Jorge. (...) Arthur Ramos registra ainda o culto de uma ‘rainha da Guiné’, também chamada de ‘rainha do mar’, sobrevivência do culto do ‘calunga’ de Angola, denotando que lemanjá ainda não fora anexada ao culto da macumba como ‘rainha do mar’ em lugar da ‘rainha da Guiné’”. (OLIVEIRA, 2008, p. 76-77)

<sup>94</sup> “Os jejes são oriundos basicamente do Benim [...]. Jejes e nagôs eram originalmente inimigos. Embora vizinhos, eram povos que possuíam enorme rivalidade entre si. [...] Juntos, jejes e nagôs constituíram o maior contingente de escravos vendidos para o Brasil” (JAGUN, 2015, p. 131).

<sup>95</sup> “O termo ‘nagô’ é mais moderno. Trata-se de uma reinvenção da identidade iorubá já na América, pós-diáspora. [...] No passado, o adjetivo ‘nàgô’ significaria ‘piolhento’. Fora utilizado para identificar os iorubás que chegavam à fronteira do Daomé fugindo de conflitos étnicos. [...] Não se sabe exatamente quando os iorubás começaram a ser chamados de nagô em terras brasileiras. Mas, ao que tudo indica, devem ter sido os escravos de origem fon que os denominavam dessa forma [...]” (JAGUN, 2015, p. 129).

do candomblé de caboclo<sup>96</sup>, santidades católicas, como Santo Antônio<sup>97</sup>, das antigas “casas de dar fortuna”<sup>98</sup>, alcunha aviltante de locais onde se exercia a religiosidade negra urbana, sem falar nas mirongas muçulmanas dos alufás<sup>99</sup>, pais-de-santo versados no Alcorão. Que confusão<sup>100</sup>!

Demais a mais, a experiência “*coworking*” mais bem-sucedida da nossa história cultural: enquanto transe rola solto, rango baiano lambe beiços carnudos ao ritmo de umbigada<sup>101</sup> e batuque<sup>102</sup> lá no fundo do quintal, à altura da roda de partido-alto<sup>103</sup> vinda

---

<sup>96</sup> “A origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banta, que na África distante cultuaram os inquices [...] e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquite que não os acompanhou à nova terra. Neste novo e distante país, que antepassado cultuar senão o índio, o caboclo, como diziam os antigos nordestinos?” (PRANDI; VALLADO; SOUZA, 2011, p. 121).

<sup>97</sup> “[...] alguns elementos utilizados em cultos de matriz africana, especialmente angola, em que Santo Antônio é bastante reverenciado: o santo católico é tido como capaz de fazer encontrar coisas perdidas[...]. Segundo Lucilene Reginaldo, a ligação dos povos da África Central com Santo Antônio esteve intimamente associada à expansão do catolicismo, durante os séculos XVI e XVII [...] A autora considera que a devoção a Santo Antônio já era bem difundida na África Central e que, no decorrer do século XVIII, a popularidade de Santo Antônio era inquestionável” (ACCIOLI, 2015, p. 92-83)

<sup>98</sup> “No final do século XIX e início do XX, as novas condições surgidas nas áreas urbanas transformaram o sacerdote negro em curandeiro, em feiticeiro. Práticas como: ébos, transe mediúnicos, rituais de iniciação e jogos adivinhatórios eram olhados como práticas ‘primitivas’ e ‘criminosas’” (ACCIOLI, 2015, p. 49). A imprensa da época passou a noticiar os locais em que aconteciam estas práticas como “casas de dar fortuna”.

<sup>99</sup> “No meio negro carioca, onde a colônia baiana era uma elite a partir de suas organizações religiosas e festeiras, é de grande importância a presença de negros malês ou muçulmanos e hauçás [...] Ao lado dos nagôs, em maior número, o negro islâmico se organizaria em grupos de culto, que sairiam às ruas celebrando as iniciações nos subúrbios distantes com suas roupas brancas e gorros vermelhos” (MOURA, 1983, p. 86). Os sacerdotes de origem malê, chamados *alufás*, “ao longo do tempo, foram incorporando práticas ‘não ortodoxas’” (ACCIOLI, 2015, p. 175), como favas e pós, “usados para vários fins, desde provocar aborto, curar dor de cabeça, até para dar energia a homens e mulheres” (p. 179).

<sup>100</sup> “O que caracteriza a macumba não é o santo protetor, mas um espírito “familiar” assistindo à crescente população suburbana, quer negra ou branca, que vinha aos terreiros buscar lenitivo e soluções para problemas econômicos, afetivos e terapêuticos” (OLIVEIRA, 2008, p. 77).

<sup>101</sup> A raiz do termo *semba*, no idioma quimbundo, denota “separação”[...], “dança caracterizada pelo apartamento de dois dançarinos que se encontram no meio da arena” (LOPES, 2011, p. 187).

<sup>102</sup> “Outrora, na África colonial portuguesa e no Brasil, termo aplicado tanto à percussão executada por tocadores de tambores quanto, genericamente, a qualquer dança praticada ao som dessa percussão. [...] o termo *batucada*, no mundo do samba, é uma das denominações do jogo atlético também conhecido como pernada, cujos praticantes são referidos como batuqueiros. Nele, um dos jogadores, no centro de uma roda e ao som de refrões de samba cantados em coro, tenta arredar do chão uma das pernas do adversários, deslocando sua base de apoio para fazê-lo cair” (LOPES & SIMAS, 2015, p. 39-40).

<sup>103</sup> “Da remota origem africana, caracteriza-se pelo padrão responsorial, de “interpelação e resposta”, expresso na interação entre solistas e coro. Esse padrão era típico das canções do batuque dos bantos

de qualquer quarto, na cadência do maxixe<sup>104</sup> pelos corredores, sob a regência do choro<sup>105</sup> e erudições mil resultantes do salão principal. Todo esse regabofe transado com o fungagá durante gira de macumba compartilhava uma só casa<sup>106</sup>, a da Tia Ciata<sup>107</sup>. Para apimentar o salseiro da patuscada, ranchos e pastoris iam se concentrar logo ali, do lado de fora!

Tal fornicção rítmica<sup>108</sup> acabaria por gerar, no ventre da Praça XI, a gestação<sup>109</sup> do mais prodigioso filho deste solo: o samba<sup>110</sup>. Mãe e pai coletivos, dentre os quais ilustres<sup>111</sup> e anônimos<sup>112</sup>.

No ínterim desta prenhez, década de dez, ainda não tivesse aqui, talvez, o venturo padrinho. Contudo, a grávida ágora recebera do querubim da encruzilhada prenúncio sobre o “pós-destinado”. No bojo da imigração dos retirantes, estaria este, a salvaguardá-los na nova vida severina, no Rio. Tratar-se-ia também de uma empreitada com viés “ecológico”, através da transposição de mangues. O de Recife, mangue natal, por Canal

---

ocidentais, nas quais as letras, geralmente narrando episódios amorosos, sobrenaturais ou de façanhas guerreiras, eram sempre improvisadas sobre uma linha melódica pouco variável, reforçada por um estribilho coral e acompanhada de palmas cadenciadas e gritos estridentes, de animação” (LOPES & SIMAS, 2015, p. 211-212).

<sup>104</sup>“Denominação que compreende antiga dança urbana brasileira, de par unido, e a música dessa dança. Muito em voga no início do século XX, a música, por sua estrutura rítmica, influiu decisivamente na feitura dos sambas do ambiente da Pequena África. (LOPES & SIMAS, 2015, p. 184).

<sup>105</sup> “[...] o diálogo entre o ritmo binário da polca europeia e certos instrumentos considerados de uso restrito a malandros e capadócios: o violão e o cavaquinho. [...] um novo modo abasileirado de tocar polcas, mazurcas e valsas, dando origem a um gênero musical sofisticado, sentimentalista e essencialmente nacional, o choro, o primo mais velho do samba” (LIRA NETO, 2017, p. 59).

<sup>106</sup> “[...] a casa propicia a formação da roda como manifestação espontânea e festiva, na qual vai se desenvolver um tipo de música que ganha foros de gênero. [...] incluídos na “casa” os quintais e terreiros propícios à sua prática” (MOURA, 2004, p. 30).

<sup>107</sup> Maria Hilária Baptista de Almeida (1854-1924), a mais famosa das “tias baianas”. Era quituteira e mãe-de-santo. Morava na Rua Visconde de Itaúna, nº 117.

<sup>108</sup> “[...] isso só acontece, de alguma forma, beneficiado pelo ambiente doméstico, familiar, íntimo, caseiro em que ela se dá” (MOURA, 2004, p. 39).

<sup>109</sup> “Reforça-se, assim, a convicção de que a roda estava formada - mas não havia o samba, que futuramente se tornaria o seu produto mais nobre e de maior valor de troca” (MOURA, 2004, p. 32).

<sup>110</sup> “[...] o samba não é apenas um gênero musical, mas um fato social total, a expressão cultural de uma comunidade [...] caracterizado por ter simultaneamente dimensões religiosas, econômicas, políticas, morais, estéticas e ideológicas” (MOURA, 2004, p. 50-51).

<sup>111</sup> Tias Ciata, Bebiana, Perciliana, Amélia, Fé, além de Hilário Jovino, Donga, Sinhô, China, Pixinguinha, Heitor dos Prazeres, João da Baiana.

<sup>112</sup> “Em outras palavras: os negros amigos da Tia Ciata foram a uma festa e inventaram a mais ecumênica das manifestações culturais do país, aquela que é capaz de congrega raças, gerações e classes sociais numa dimensão mítica e divinatória” (MOURA, 2004, p. 63).

do Mangue, zona de zona, do lado oposto ao de prena praça.

Passe de mágica! Feita a conversão analógica, sai da cartola um coelho, no terreiro carioca. Na terra do Jogo do Bicho, isso soa como indício. Assim como o leporídeo, ele simboliza a astúcia, virtude visceral a quem quer vingar na Guanabara. Por isso, pronta absorção. Com uma cajadada só.

Arisco, logo, pinta o sete pela Visconde de Itaúna<sup>113</sup>. O pincel não mais charuto; um cigarro. Deixa pra lá a palha comum e adere ao chapéu-panamá. Calça de linho alvo ao invés do farrapo remendado e extenso até canela, terno alabastrino sobre albugínea blusa junto à gravata cetrina aposenta bandalho com lenço rúbeo, e pé pelado ganha par de sapato lustrado branco. Eis o pseudo-aristocrata, o “Barão da Madrugada”.

Macumba *fashion week* gerou frisson entre a plateia interativa de pretos e pardos pobres, taxados como *malandros*. Eram do *catwalk*<sup>114</sup> social o anti-*casting*<sup>115</sup>, antítese do *backstage*<sup>116</sup> burguês. Ao menos no *runway*<sup>117</sup> do canjerê<sup>118</sup>, os grandes estilistas. As tendências da moda “eu-tô-no/inferno” surgiam à burla do artigo 399<sup>119</sup> do Código Penal, a “Lei da Vadiagem”<sup>120</sup> no linguajar policialesco. O *trendsetter*<sup>121</sup> Pelintra se inspirou na beca esmera da elite e a distorceu em espalhafato irônico, criando estética da malandragem hábil pra dissimular o *dolce far niente* e fazer zombaria de otário<sup>122</sup>.

---

<sup>113</sup>Espécie de *Avenue des Champs-Élysées* da Praça Onze.

<sup>114</sup>Passarela de desfile de moda.

<sup>115</sup>Elenco de modelos de uma agência.

<sup>116</sup>Bastidores.

<sup>117</sup>Outro termo que designa a passarela de desfile do moda.

<sup>118</sup>O mesmo que “terreiro”.

<sup>119</sup>“Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes Pena – de prisão celllular por quinze a trinta dias. § 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena. § 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos”.

<sup>120</sup>“A lei, especialmente durante a Primeira República (1889-1930), foi abundantemente utilizada para coibir as manifestações culturais da população afrodescendente nos anos do pós-abolição, servindo inclusive para justificar, do ponto de vista legal, a repressão às rodas de samba e festas de candomblé [...]” (LOPES & SIMAS, 2015, p. 295).

<sup>121</sup>Lançador de tendências.

<sup>122</sup>“Sabe que o antípoda do malandro é o homem da ordem, isto é, o otário, o trouxa. É, ainda, o trabalhador que se submete a regras e injunções, que cumpre ordens no trabalho e em casa, deixando em segundo plano o prazer” (ROSA, 2009, p. 125).

O tipo<sup>123</sup> “malandro”<sup>124</sup> possui vasto lastro na tradição de pensamento. Que o digam, ainda no Século XIX, o Sargento de Milícias<sup>125</sup>, em suas memórias<sup>126</sup> sobre Leonardo<sup>127</sup>, e o Cortiço<sup>128</sup> São Romão, a respeito de Firmo<sup>129</sup>. Ambos personagens, entre outros pícaros<sup>130</sup> literários, irmanavam-se com coadjuvantes sociais da obra de ficção “O Estado Nacional brasileiro”.

O malandro sujeito, a despeito do adjetivado, é engendro do escravizado *ladino*<sup>131</sup>, o qual, ao contrário do *boçal*<sup>132</sup>, se afeiçoara à língua oficial e aos costumes coloniais, de modo a identificar as frestas entre o binômio opressão/serventia. Técnicas e táticas para transgredir a condição inata foram aperfeiçoadas no decorrer dos fluxos migratórios à capital. Pequenos trabalhos urbanos<sup>133</sup>, ocupados pela comunidade negra, culminavam

---

<sup>123</sup> “O tipo, segundo o caráter e a situação, é uma síntese original que reúne organicamente o universal e o particular. [...] ele torna-se tipo porque nele convergem e reencontram-se todos os elementos determinantes, humana e socialmente essenciais, de um período histórico, porque criando tipos mostram-se esses elementos no seu grau mais alto de desenvolvimento, na revelação extrema das possibilidades que neles se escondem” (LUKÁCS *apud* FRAZÃO, 2003, p. 66).

<sup>124</sup> “O vocábulo - em português do Brasil - ‘malandro’ surge a partir de uma *derivação regressiva* do português de Portugal ‘malandrim’, que, por sua vez, deriva do italiano ‘malandrino’. [...] sua constituição é, na verdade, a de um híbrido do latim *malus* (mau) e do grego *anér*, *andrós* (homem). Logo, etimologicamente, o significado literal de malandro seria ‘homem mau’ ou ‘mau sujeito’, apesar do considerável alívio da carga negativa deste significado por parte dos italianos, que, ao acrescentarem a terminação diminutiva ‘ino’ à palavra, tornaram-na, sem dúvida, mais ‘afetiva’ e ‘simpática’.” (FRAZÃO, 2003, p. 76).

<sup>125</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio de. Memórias de um sargento de milícias. 16a ed., São Paulo: Ática, 1989.

<sup>126</sup> “Se aqueles rapazes da Conceição, dizia consigo o Vidigal, que me foram levar a nota do tal *malandro*, me tivessem avisado que ele era desta laia, eu não teria passado por esta imensa vergonha.” (ALMEIDA, 1989, p. 105).

<sup>127</sup> “Na obra, ele é classificado como um ser que se constituiu num ‘completo vadio, vadio-mestre, vadio-tipo’ (p. 81). Era ainda, ‘um homem sem ofício nem benefício, vivendo à custa alheia’ (p. 162)” (ROSA, 2009, p. 19).

<sup>128</sup> AZEVEDO, Aluizio de. O cortiço. São Paulo: CERED, 1996.

<sup>129</sup> “[...] mulato pachola”, “oficial perito e vadio”, “[ganhava] uma semana para gastar num dia” (p. 58).

<sup>130</sup> O personagem da cultura ibérica, Pedro Malasartes, é o melhor exemplo.

<sup>131</sup> “Segundo o Dicionário da Língua Brasileira de Luís Maria da Silva Pinto, do mesmo ano do decreto [1831], boçal significava aquele ‘que não fala ainda a língua do país, em que se acha. Rude, sem arte, ignorante’, ao passo que o adjetivo ladino era destinado àquele considerado ‘destro. Fino. Esperto. No Brasil diz-se do escravo que já sabe a língua’” (LEITÃO, 2012, p. 41).

<sup>132</sup> “Por um lado, traficantes e senhores de terra, interessados na continuidade do tráfico negreiro e na manutenção ilegal de suas propriedades, esforçavam-se para mostrar que seus pretos eram ladinos. Por outro lado, negros novos e ladinos buscavam desvencilhar-se do jugo senhorial dizendo-se contrabandeados – emudeciam, pois, para se mostrarem boçais” (LEITÃO, 2012, p. 44).

<sup>133</sup> “[...] os africanos novos que desembarcavam no Rio de Janeiro juntavam-se aos crioulos e ladinos na execução das mais variadas tarefas, sendo responsáveis pelo funcionamento de diversos setores da

em alforria, graças às judiciais *ações de liberdade*<sup>134</sup> e à acumulação mínima de réis. Quituteiras<sup>135</sup>, por exemplo, armavam seus tabuleiros nas praças. O *ganho de rua*<sup>136</sup> incluía barbearia, pesca, manufatura, estiva, serviços marítimos, entre outros, para além de mero transporte de cargas ou do comércio ambulante. Confrarias católicas<sup>137</sup> formadas por agente de cor eram redes coletivas e articuladas de apoio mútuo<sup>138</sup>.

Conclusão: a força de trabalho no país sempre teve a mão preta como motriz. Avós e pais do malandro típico pegaram literalmente no batente, recebendo, por trás, chibatada no lombo. Décadas avante, a baqueta batendo no couro, agora, sob a posse de mão malandra, lhe daria batente.

Nos arrebaldes do antigo largo do Mata-Porcós, rebatizado como largo do Estácio, entroncamento principal de ligação entre o centro e a Zona Norte, é que esta sublimação aconteceu. Uma lata de manteiga com a boca arrodada de epiderme de cabrito, de gato ou de outro mamífero, devidamente esquentada e esticada, ganha a função de marcar com regularidade o tempo de compasso binário. Tensionado pelo calor do fogo, também, o invólucro encourado de pequena armação retangular sobre o qual o toque da vareta produz timbre médio. Ademais, no interior de uma barrica de madeira, põe-se, centralizada, haste interna a fim de fricção emissora de som agudo. A tríade instrumental, respectivamente, a versão<sup>139</sup> estaciana do surdo, do tamborim e da cuíca, orquestra a inventividade

---

cidade. Não só povoaram as cozinhas e quintais dos sobrados cariocas, mas também trabalharam na alfândega, carregaram os mais variados produtos e muitas vezes seus senhores, venderam quitutes, produziram e consertaram sapatos, trabalharam em pedrarias e fábricas, e chegaram, inclusive, a exercer atividades especializadas como carpinteiros, metalúrgicos, barbeiros-cirurgiões, etc” (SANTOS, 2006, 70-71).

<sup>134</sup>“[...] documentos cartoriais que revelam a ocorrência de escravos os quais demandam a ação e a intervenção da justiça, para requerer ou manter sua liberdade, seja no tocante ao rompimento de um acordo entre as partes litigantes, seja em relação à conquista de direitos” (MARIANO, 2015, p. 47).

<sup>135</sup>“As mulheres africanas minas [...] controlavam o espaço mercantil das quitandas e se destacavam pela altivez. Não poucas fizeram fortuna como quitandeiras” (ACCIOLI, 2015, p. 82).

<sup>136</sup>“[...] ia para as ruas, oferecia seu serviço, combinava preços e, no fim do dia ou da semana, entregava ao senhor o valor estipulado no jornal, que recebiam como vendedores ambulantes, carregadores ou quitandeiro, ou outras das variadas atividades que poderiam exercer” (ACCIOLI, 2015, p. 66).

<sup>137</sup>No Rio de Janeiro, “a primeira irmandade católica composta por ‘pessoas de cor’ foi organizada na Igreja dos Capuchinhos, no então Morro do Castelo e ali foram criados os primeiros cordões, como o ‘Filhos do Castelo e outros costumes africanos’” (ACCIOLI, 2015, p. 98).

<sup>138</sup>“A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros -em torno de festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua - construíram identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto” (REIS, 1996, p. 4).

<sup>139</sup>“A rigor, ninguém ‘inventou’ o surdo, a cuíca e o tamborim. Assim como a matriz do próprio samba

comunitária autêntica, forjada por intelectuais orgânicos, pretos e pardos, e propulsora do que viria a ser uma das maiores revoluções musicais do Brasil.

No papel de curinga-pivete no baralho das entidades, à revelia dos naipes, Zé Pelintra se tornou a carta na manga da malandragem. A cada aposta dobrada na banca musical, uma oferenda na calçada composta por um maço de cigarro e cerveja Cascatinha<sup>140</sup>. Além do indispensável saravá de Zé Pelintra na macumba, a pinga no Bar Apollo<sup>141</sup>, a putaria braba no mangue, a pernada<sup>142</sup> na calçada, a anarquia dionisíaca do *bloco de sujo*<sup>143</sup> e a organização ordeira de rancho<sup>144</sup>, o jogo de chapinha<sup>145</sup>, a anotação do bicho<sup>146</sup>, a venda da *erva do norte*<sup>147</sup>, enfim, toda estas e outras tênues fronteiras entre a arte e o crime, ou a fome e a festa. A materialização desta lambuja foi a criação da sociedade carnavalesca Deixa Falar<sup>148</sup>, laço institucional de sociabilidade atado por heróis civilizadores marginais<sup>149</sup>, que, em sua maioria, acabaram morrendo antes de completar os quarenta anos de idade, seja por doença venérea, tuberculose, loucura ou assassinato.

A grande contribuição destes inventores da reexistência, adiante à resistência,

---

gestado no Estácio, tais instrumentos de percussão não podiam ser atribuídos a uma criação individual. É impossível afirmar com certeza quem foi o primeiro a esticar o couro de um gato para produzir tais sons” (LIRA NETO, 2017, p. 189-190).

<sup>140</sup>Uma das marcas de cerveja mais populares da época.

<sup>141</sup> Birosca que servia como ponto de convergência da nata da malandragem local.

<sup>142</sup> “Nesse jogo unindo música e luta física, os batuqueiros formavam uma roda e entoavam refrões em coro. Um jogador se plantava no meio da roda com as pernas unidas e rijas, enquanto o adversário gingava em torno dele, aguardando a ocasião propícia para lhe deferir a ‘pernada’ [...] com a intensidade necessária para tentar derrubá-lo” (LIRA NETO, 2017, p. 183).

<sup>143</sup> “[...] grupo de pândegos sem fantasia e desfilando na base do improviso, sem cordões de isolamento” (LIRA NETO, 2017, p. 55).

<sup>144</sup> Sociedade carnavalesca carioca antecessora da escola de samba, na qual alguns de seus elementos constitutivos passariam a ser incorporados, como a ideia de eleger a cada ano um novo enredo, a elaboração de figurinos, a organização em salas com a finalidade de estabelecer uma narrativa em forma de cortejo.

<sup>145</sup> “Naquela época, a moda das rodas de malandro era o jogo da chapinha, que usava tampinhas de garrafa, caroços de feijão, ou pedaços de miolo de pão amassado num tabuleiro improvisado no meio da rua. O dono a banca armava tudo para enganar os trouxas. Usava três tampinhas e uma bolinha, escondida debaixo de uma delas. Ganhava a aposta o freguês que descobrisse em que tampa parava a bola - o que quase nunca acontecia” (AUGUSTO, 2013, p. 23).

<sup>146</sup> O jogo do bicho, tipificado como contravenção.

<sup>147</sup> Maconha.

<sup>148</sup> Tida como a primeira escola de samba, foi fundada como tal em 12 de agosto de 1928, por Ismael Silva e demais bambas do Estácio.

<sup>149</sup> Além de Ismael Silva, o mais célebre, a escalação dos bambas do Estácio, em geral, é esta: Nilton Bastos, Francelino, Tibélio, Bide, Brancura, Baiaco, Rubem Barcelos e Mano Edgar.



porque não se pautaram pela ação do opressor, foi, através da aceleração do andamento e do alongamento das notas melódicas, estabelecer uma síncopa<sup>150</sup> mais propícia para se marchar em cortejo, em resposta ao ritmo amaxixado de até então, cuja mobilidade fluía mais lateral. Filosofia é corpo responder ao vazio entre tempo e contratempo, entre os dois polos normatizadores que ditam a previsibilidade e a padronização do estar-no-mundo. Ou seja, avançar, em síncopa, a potência corporal no cortejo da vida.

A síncopa afrodiaspórica brasileira, por si só, já elaborava um complexo cultural cósmico-rítmico<sup>151</sup> de transgressão do corpo subjugado, por intermédio de uma falsa submissão: a aderência ao sistema tonal hegemônico, promovendo, todavia, a desestabilização da dita concepção temporal, via tambor. Tal como o lundu<sup>152</sup>, assim o foi com o maxixe<sup>153</sup>. Ambos gêneros, tolerados pela sociedade branca, abriram o caminho para que o samba nascido no Estácio, driblando a precariedade, movimentasse para frente o corpo negro no espaço a partir do revolucionário *bum bum paticubum prugurudum*<sup>154</sup>.

O saber para o malandro era sabido no cruzar cambaleante do fio da navalha, com a qual se bifurcava duas formas de morte. A física lhe acenava desde o sempre, do lado de lá da lâmina, ansiosa por antecipar-se da naturalidade inerente, ao custo da escassez atroz e de seu efeito cascata. O ensino pelas armadilhas docentes não permitia teorização, pois somente aprendeu quem se safou. De resto, reprovação automática...da vida! A

---

<sup>150</sup>“Na linguagem musical, deslocamento da acentuação de um tempo rítmico para antes ou depois da parte que naturalmente deveria ser acentuada [...]. Neste caso específico, “a sincopação é levada às últimas consequências, às vezes até dando a impressão momentânea de que a ‘divisão’ rítmica está errada” (LOPES & SIMAS, 2015, 176).

<sup>151</sup> “Era uma tática de falsa submissão: o negro acatava o sistema tonal europeu, mas ao mesmo tempo o desestabilizava, ritmicamente, através da síncopa - uma solução de compromisso” (SODRÉ, 1998, p. 25).

<sup>152</sup> “Nas origens, era dança de par solto, cuja coreografia apresentava certas características de danças ibéricas, com alteamento de braços e estalar de dedos, acompanhadas as umbigada típica das danças dos bantos angolanos” (LOPES & SIMAS, 2015, 117).

<sup>153</sup> “O fato é que o maxixe tornou-se a dança por excelência dos anos 20. Nas gafieiras, nos bailes populares do Rio, dançava-se o maxixe que, a exemplo do lundu, tinha uma forma ‘polida’ e uma força ‘selvagem’” (SODRÉ, 1998, p. 32)

<sup>154</sup>“Quando comecei, o samba não dava para os grupamentos carnavalescos andarem nas ruas, conforme a gente vê hoje em dia, contava Ismael Silva. O samba era assim: ‘tan tantan tan tantan’. [...] Como é que um bloco ia andar na rua desse jeito?, indagava ele, com desdém, cantando e sacudindo os braços frouxamente para um lado e para o outro, caricaturando os compassos e a coreografia do maxixe. *Aí, então, gente começou a fazer um samba assim: ‘bum bum paticubum prugurudum’...*” (LIRA NETO, 2017, p. 187).

Colônia Correccional de Dois Rios<sup>155</sup>, por exemplo, uma colônia de férias forçadas, onde o boletim ruim determinava aulas-purgatório ininterruptas, baseadas na pedagogia da tortura, matriculava bêbados, mendigos e, preferencialmente, malandros. Já do lado de cá da lâmina, a simbólica, tão trágica quanto a outra, porque jazia a própria alma. Nada pior do que sofrer o projeto colonial de embranquecimento, repaginado na República Velha, depois que seus pais, avós, bisavós e tataravós salvaram a cultura nos escombros da escravidão. Negro da primeira geração da abolição tinha mesmo que aprender através da *macumbalização* de territórios.

No espaço-tempo concreto, contudo, o Brasil oficial sempre foi uma amálgama medíocre de desígnios arcaicos<sup>156</sup> intrínsecos ao projeto econômico tocado pelas elites. Mas este projeto nunca perempto se industrializaria finalmente, através do ideário nacionalista, a partir da amarração dos cavalos chimangos e maragatos ao obelisco da Avenida Rio Branco. Agrário, o que era, ainda, se vira de urbanidade verde-oliva mais áureo dourado: a *Revolução de 30*.

Usando a bandeira como chão de fábrica, a indústria de símbolos nacionais, cujas matérias-primas eram cultivadas pelos rurais da tradição oral, plantada há quatrocentos anos por povo cafuzo, inventou um produto ideológico chamado *mestiçagem*<sup>157</sup>. A embalagem com a qual é vendido conota uma singularidade civilizatória do país, por cuja unidade cultural as diferenças étnicas/éticas se esgotam através de uma conciliação não conflitiva interclassista, resultante da atenuação “racial”. Este produto biológico-

---

<sup>155</sup> Presídio instalado em Ilha Grande (RJ), em 1894.

<sup>156</sup> “O projeto antigo, moderno e contemporâneo foi e é o de congelar uma sociedade arcaica, de inabalável estratificação de valores e símbolos de status, independentemente de alterações marginais no perfil de distribuição de renda. O arcaísmo da sociedade brasileira não existe por acaso, mas por desígnio” (FRAGOSO & FLORENTINO, 2001, p. 13).

<sup>157</sup> “Na ideologia da mestiçagem, o amorenamento é uma especial ‘solução de compromisso’ entre o branco e o negro, ao mesmo tempo em que um empenho de afirmação antropológica latino-americana desenha-se como uma espécie de atenuação biológica da distância entre peles claras e escuras, ou seja, uma ‘raça terceira’” (SODRÉ, 2015, p. 220).

cultural<sup>158</sup>, o *mestiço*<sup>159</sup>, propagandeado como o tipo nacional para “brasileiro”, tem em seus atributos a proximidade simbólica e fenotípica com o paradigma branco europeu, apesar da origem negra, valorizada apenas enquanto uma peça da engrenagem, geralmente, sensual.

Fabrica-se, para o mercado da fé, o *espiritismo de umbanda*<sup>160</sup>, gênero religioso nacionalista que depura os elementos afro-indígenas das macumbas por meio de um “banho de loja”<sup>161</sup>. Seus fabricantes, oriundos da classe média urbana carioca, são egressos da doutrina de Kardec<sup>162</sup> ao aceitarem o apoio de espíritos de índios e negros que insistiam em *baixar* nas sessões de mesa<sup>163</sup>. Estes, por sua vez, deveriam submeter-

---

<sup>158</sup> “‘mestiçagem’ (a palavra vem do latim *mixticius*, derivada de *mixtus*, misturado), aplicada a seres humanos, só tem sentido numa enunciação racialista: mestiço é o cruzamento de duas raças. Ora, toda a espécie humana, que é fundamentalmente nômade e aberta ao conhecimento, resulta de misturas.[...] Por que então falar-se de mestiço como uma espécie diferenciada? Certamente, para fins de uma hierarquização ‘racial’ entre um paradigma hegemônico e as variações fenotípicas da humanidade” (SODRÉ, 2015, p. 224).

<sup>159</sup> “No Brasil, as palavras mestiço, mulato ou até mesmo moreno operam uma identificação entre as dimensões da biologia e da cultura a pretexto de se demonstrar a mestiçagem como singularidade civilizatória (ao mesmo tempo sexual e cultural) do país” (SODRÉ, 2015, p. 225-226).

<sup>160</sup> “Durante as sessões [kardecistas] não era raro a manifestação de espíritos de escravos e indígenas ao lado de espíritos de maior prestígio. Inicialmente identificáveis pela lembrança de suas vidas passadas, estas categorias de espíritos vão gradativamente perder os traços individualizadores e construir aspectos mais genéricos tais como pretos-velhos e caboclos, aproximando-se assim as sessões kardecistas do ‘baixo-espiritismo’. O Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira chegou até a reconhecer, em 1926, a umbanda como um tipo de ‘espiritismo’ desvinculado da doutrina Espírita. [...] No melhor dos casos, os espíritos de pretos-velhos ou de caboclos eram doutrinados de modo que pudessem continuar seu caminho na escala evolutiva” (OLIVEIRA, 2008, p. 78).

<sup>161</sup> “Ubiratan Machado, por sua vez, avalia que as aproximações dos espíritas com a macumba marcaram a eclosão de um espiritismo nacionalista, que permitiria aos médiuns sintonizar-se com os espíritos que plasmaram nossa nacionalidade e que tiveram um destino, ao mesmo tempo, amargo e purificador: ‘(...) índios que habitavam o paraíso tropical perdido pela intromissão do homem branco, antepassados sobretudo, negros velhos, símbolos de um sofrimento humano (...). Meio santo de cachimbo à boca e linguajar arrevesado, mas também protomártires de nossa formação e protomiticos de nossa decantada democracia racial, então em acelerado processo de elaboração” (OLIVEIRA, 2008, p. 81).

<sup>162</sup> “Se, por um lado, o kardecismo oferecia à umbanda um arcabouço doutrinário capaz de articular, numa nova estrutura, práticas religiosas desvinculadas de antigos mitos; por outro lado, para justificar (domesticar) a permanência de determinados elementos materiais nos ritos recorreu-se a um discurso científico, no qual as noções de química e física coexistem com a astrologia, o ocultismo e a teosofia” (OLIVEIRA, 2008, p. 82).

<sup>163</sup> “Na sua tentativa de reacender a chama do ancestrismo que a escravidão destruiu, os Bantos brasileiros se sentiram atraídos pelo Espiritismo de Allan Kardec - chegado ao Brasil em meados do século XIX - porque, através dele, podiam manter contato com seus mortos. Daí terem surgido, após a Abolição, as entidades chamadas ‘pretos velhos’, os ‘carurucaios’ (do quimbundo *kikulakaji* = ancião) que nada menos representariam que espíritos de antepassados, e antepassados bantos, como expressamente

se à positivista teologia da escala evolutiva espiritual, cuja ascensão dependia do grau de abandono a práticas “selvagens” e comportamentos “primitivos”.

O próprio vocábulo<sup>164</sup> *umbanda*, que nas macumbas designava chefe do terreiro, sacerdote, sofre metonímia e passa a dar nome ao todo, principalmente após a anúncio<sup>165</sup> da religião (1908) pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, transformada, tempos mais tarde, em mito de origem<sup>166</sup>. Porque, provavelmente, à medida que os dissidentes kardecistas iam se legitimando institucionalmente através do nome *umbanda*, os macumbeiros, no afã de ascender socialmente, acabaram renomeando seus cultos, culminando, assim, na popularização do termo por toda cidade. Embora homônimas, as duas vertentes não deveriam ter, entre si, homogeneidade litúrgica alguma, exceto a incorporação de pretos-velhos e caboclos. Porém, é impossível não pensar nos inevitáveis fenômenos híbridos entre as umbandas, em decorrência do contato da elite intelectual com o povão. A partir desta troca é que as falanges de orixás<sup>167</sup> teriam sido “oficializadas”

---

indicam a maioria de seus nomes - Vovó Cambinda, Vovô Congo, Pai Joaquim de Angola, Vová Maria Conga etc”(LOPES, 2011, p. 196).

<sup>164</sup> “Acredita-se que o vocábulo ‘umbanda’ designasse, entre os africanos, sacerdote que trabalha para a cura. Na macumba, o vocábulo ‘embanda’ ou ‘umbanda’ também designava o chefe do terreiro ou, simplesmente, sacerdote. Mas a origem antropológica mais aceita é a cabula banto” (OLIVEIRA, 2008, p. 76).

<sup>165</sup> “A versão mais famosa para a criação da umbanda transita em torno do dia em que no distrito de Neves, na cidade de São Gonçalo, Rio de Janeiro, o jovem Zélio Fernandino de Moraes sofreu uma paralisia inexplicável. Zélio teria, depois de certo tempo, se levantado e anunciado a própria cura. [...] No dia 15 de novembro de 1908 (algumas versões sugerem que o fato teria ocorrido em 1907), por sugestão de um amigo do pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. [...] incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns presentes receberam caboclos, índios e pretos velhos. [...] Ao ter a atenção chamada por um dirigente da Federação Espírita, o espírito incorporado em Zélio [...] [respondeu]: ‘Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, saibam que amanhã darei início a um culto em que os pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim’” (SIMAS, 2018, s/n).

<sup>166</sup> “Giumbelli (2002[:189]) pesquisou e escreveu sobre o papel efetivo de Zélio de Moraes na organização da umbanda no Rio de Janeiro, analisando as menções feitas a esse personagem central em livros e jornais acadêmicos e umbandistas a partir da década de 1920. Sua conclusão é de que a referência a uma centralidade de Zélio na organização da umbanda carioca deu-se tardiamente, sendo que relatos destacando sua atuação só são encontrados a partir da década de 1960, e sobretudo em meados da década de 1970, quando morre Zélio. Para o autor, a história da anúncio é uma ‘construção tardia’ e atribui esse fato a ‘um interesse pela ‘fundação’ e pela ‘origem’ de ‘uma religião’ exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável” (ROHDE, 2009, p.82).

<sup>167</sup> De acordo com a teologia umbandista, os orixás acabam perdendo seus significados originais e viram personificações de “campos vibracionais” da natureza. “[...] são aspectos da Divindade, altas vibrações cósmicas que se rebaixam até nós [...]. Cada um dos orixás tem peculiaridades e correspondências

no panteão umbandista.

A naturalidade com a qual o processo teria se desenvolvido vai ser cerceada na Era Vargas. Surge, em 1939, a Federal Espírita da Umbanda<sup>168</sup>, com objetivo explícito de uniformizar os cultos, a fim de negociar com o Estado alguma trégua nas batidas policiais, intensificadas desde a criação da Delegacia de Costumes, Tóxicos e Mistificações<sup>169</sup>, arapuca jurídica para caçar macumbeiro preto e pobre. Qualquer vestígio de africanidade autêntica, rotulada como “baixo-espiritismo”, é reprimido<sup>170</sup>, como fosse um desejo industrial.

---

próprias na Terra: cor, som, mineral, planeta regente, elemento, [...] entre outras afinidades astro-magnéticas que fundamentam a magia na umbanda por linha vibratória.” (PEIXOTO, 2008, p. 64) Isto posto, as entidades que baixam no terreiro da umbanda são “caboclos” de cada linha vibratória, a qual também é chamada de falange.

<sup>168</sup> “Em 1939, Zélio de Moraes e outros líderes da religião fundaram, no Rio de Janeiro, a Federação Espírita da Umbanda (hoje União Espiritualista Umbanda do Brasil), cujos objetivos foram detalhados no artigo 1º do estatuto: a) unificar e superintender as suas tendas ou cabanas filiadas; b) orientar o ritual e a liturgia de todas essas tendas dizem respeito às manifestações espirituais; c) proteger e amparar a doutrina de umbanda, unificando-a em todos os seus aspectos essenciais” (OLIVEIRA, 2008, p. 106).

<sup>169</sup> “A Delegacia [DCTM] criada no Rio de Janeiro, em 1934, para tratar dos crimes dessa nova droga ilícita, era a mesma encarregada de controlar e reprimir as rodas de samba, a prática da capoeira e os ritos da umbanda [...]. Durante o Estado Novo, o governo Vargas ressaltava a importância da DCTM, incluindo-a como parte do Departamento Federal de Segurança Pública, a partir do Decreto-Lei no. 6.378, de 28 de março de 1944, quando se dá criação do Departamento em âmbito nacional (BRASIL, 1944). Em 5 de maio de 1944, outro Decreto acerca do Departamento Federal de Segurança Pública registrado no Diário Oficial da União define como competências da DCTM a apuração de crimes desde relacionados a drogas e saúde pública, a questões tais quais práticas religiosas, infanticídios, abortos, meretrícios, julgamentos sobre a “moralidade pública e o decoro familiar”, casas de jogos e, inclusive, logradouros públicos e casas de banhos. Aos poucos, houve a liberação, não sem ser dotada de preconceitos, do samba, da capoeira, da umbanda e de outras práticas” (LUNARDON, 2015, p. 7).

<sup>170</sup> “Os objetivos de uniformizar as práticas umbandistas tornaram-se mais explícitas no encerramento do Congresso [1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941], quando o primeiro secretário da FEU, Alfredo Antônio Rego, apresentou as seguintes conclusões: as raízes da umbanda provinham ‘das antigas religiões e filosofias da Índia’; que o vocabulário ‘umbanda’ seria uma palavra sânscrita, cujo significado poderia ser traduzido por ‘Princípio Divino’; a umbanda seria ao mesmo tempo Religião, Ciência e Filosofia, ‘estando suas práticas asseguradas pelo inciso IV do artigo 122 da Constituição Federal de 10 de Novembro de 1937’; a doutrina da religião teria como princípio as reencarnações do espírito em vidas sucessivas como etapas necessárias à evolução do indivíduo; a filosofia da umbanda consistiria ‘no reconhecimento do ser humano como partícula da Divindade, dela emanada límpida e pura, e a ela reintegrada ao final do ciclo evolutivo’; para os umbandistas todas as religiões seriam boas, desde que ‘praticadas com sinceridade e amor, constituindo-se todas elas em raios do grande círculo universal, em cujo centro a Verdade reside – Deus’; e, por fim, reconheciam ‘Jesus Cristo como Chefe Supremo do espiritismo de umbanda, a cujo serviço se encontram entidades evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores e trabalhadores invisíveis, sob a forma de caboclos e pretos-velhos’” (OLIVEIRA, 2008, p. 128).

Por outro lado, o patronato ideológico da mestiçagem vai operar ali da seguinte forma: incorporação da “ralé do além” ao proletariado espiritual, emergente, contanto que haja “sindicato”. Assim como Vargas alberga ao Estado a classe trabalhadora, para, então, domesticá-la e a controlar, a umbanda mestiça cria e aprova sua CLT, com direito a carteira de trabalho num terreiro oficina, FGTS recolhido para a reencarnação seguinte, adicional noturno, vale-transporte a colônias do bem. A contrapartida é adesão à lógica do progresso e organização da categoria: nasce daí o *povo-de-rua*.

Nesta classe, encontram-se os assalariados com menor poder aquisitivo de luz, e, por isso, responsáveis pelo trabalho braçal nas demandas, sob as ordens das entidades mais ilustradas. Aquela escumalha oriunda da macumba recebera o ultimato. Cargo na companhia elétrica ou trevas.

“*Quem trabalha é quem tem razão / Eu digo e não tenho medo de errar...*”, cantava nas ruas a malandragem esclarecida durante tal alumiação. O trecho “...*a boemia não dá camisa a ninguém*” viraria máxima popular para justificar regeneração. Bonde São Januário<sup>171</sup> e toda linha férrea transportando marmita vão alterar, de modo paradigmático, a rota ontológica do malandro sujeito. A semiótica estado-novista encontrou no significante *malandro* tudo que precisava para construir um novo significado à espécie *homo brasiliensis*. Os signos do *malandro sapiens* brutalmente castrados e substituídos por uma prótese sêmica cínica de um ser *cordial*<sup>172</sup>, resultado da *democracia racial*<sup>173</sup>.

Reduzido idem a adjetivo, Zé Pelintra se falangeia ou é falangeado. Metamorfose, enfim... A umbanda mestiça, através de sua linha taylorista de montagem, forma o proletário dos malandros.

---

<sup>171</sup> Tradicional meio de transporte da classe trabalhadora e também título da música composta pelos malandros Wilson Batista (1913-1968) e Ataulfo Alves (1909-1969), lançada em 1940. Reza a lenda que eles foram obrigados pelo DIP a mudar a letra, que, originalmente, fazia chacota do trabalhador, referindo-se a este como “otário”. Depois da repressão, o trecho virou “mais um operário”.

<sup>172</sup> Conceito desenvolvido por Sérgio Buarque de Holanda, em “Raízes do Brasil”, para definir o comportamento do tipo “brasileiro”: aquele que age fundamentalmente pelos impulsos do coração, sendo em certas circunstâncias afável e, em outras, violento.

<sup>173</sup> “A Revolução de Trinta pareceu, a certa altura, confirmar a expectativa integracionista dos crentes na *democracia racial*, já que milhares de pretos ingressaram, então, pela porta do clientelismo populista, no aparelho do Estado; se alojaram no rádio e no futebol, que iam se tornando profissionais e de massa. [...] Aparece, enfim, como outro aspecto da dificuldade em sepultar o mito da *democracia racial*, a evidência de o negro brasileiro, ao longo do tempo, obteve determinados ganhos. [...] E, enfim, as contradições subjetivas do ser brasileiro (por assim dizer) permitiram ao negro, em alguns terrenos importantes, simbolizar e até mesmo representar a Nação” (SANTOS, 2015, p. 23-26).

“Neste dia tão brilhante todos nós vamos louvar/ O amigo importante que na Umbanda não pode faltar/ Ele é Seu Zé Pelintra que vive na vadiagem/ Ele é chamado rei, o rei da malandragem.” Morre ao Rio o indivíduo, o embaixador da Pequena África, para ganhar o trono enquanto pluri. Pois o ponto<sup>174</sup> evoca Zé Pelintra das Almas, Zé Pelintra do Morro, Zé Pelintra da Encruzilhada, Zé Pelintra da Lira, Zé Pelintra da Praia, Zé Pelintra do Sertão, Zé Pelintra da Estrada, em diante. A reboque, vem só “Zés: da Noite, da Madrugada, da Calunga, das Facas, do Tapa, da Lomba, do Monte, do Trilho, do Coco, da Légua, Pretinho, Navalha, Mateiro, Mandinga, Picanço, Cartola...

Zé Pelintra, portanto, passa a se repotencializar nos terreiros de umbanda, sempre aberto como símbolo derivado da partilha de um comum à deriva, renovando a vida nas frestas da mestiçagem. A multiplicação de corpos em transe, através do seu nome evocado, é linguagem propícia à transmissão do saber ancestral em escala exponencial. “Se a rádio patrulha<sup>175</sup> chegasse aqui agora/ Seria uma grande vitória/ Ninguém poderia correr...”, ao som do atabaque, basta para dar início à gira da malandragem, com direito a todos tipos de Zé.

Foi dentro de incontáveis destas, ao longo de quase trinta anos, que pude formular as primeiras impressões sobre a entidade. A princípio, ainda quando criança, observava com certo grau de espanto aquele homem que havia riscado o chão com giz de pomba antes de bailar cambaleando como se estivesse prestes a se espatifar. Na inocência de tão pouca idade, torcia para que isso acontecesse. É que no pequeno terreiro de minha família, na bairro suburbano do Cachambi, o médium que o recebia era uma sujeito para lá de balofo, e um iminente trambolhão causaria ali um rebuliço sem precedentes. Mas o danado nunca tombou.

Foi só com o passar do tempo que aspectos mais interessantes tomariam minha atenção. Enquanto pré-adolescente, já devidamente despertado às paqueras na escola, o tinha como fiel confidente a respeito dos *approaches* diários em algumas meninas, quase todos mal sucedidos, por sinal. Ele me dava dicas, procurando sempre levantar minha recém inaugurada auto-estima. Na época das provas, reforçava o benzimento no patuá que eu guardava no bolso da calça. Até na fase mais “aborrecente”, de deixar pai e mãe

---

<sup>174</sup> Como se chama a música tocada em terreiro, que serve de evocação às entidades.

<sup>175</sup> Metonímia para a Polícia Especial, criada por Getúlia Vargas para atuar como uma espécie de “força de choque”. Através do serviço de rádio patrulha, os agentes eram acionados.

enlouquecidos, lá estava Zé como uma espécie de “padrinho” amenizando o ímpeto rebelde. E assim se deu uma intensa relação de intimidade, praticamente renovada uma vez por mês. Pelo menos até o fechamento da casa, decorrente da morte de meu tio avô, chefe do terreiro. Depois, cada médium seguiu seu prumo. Este Zé, infelizmente, teve que ir junto.

A partir daí, começa uma aventura pelintrozóica nas sucessivas incursões a outros templos de umbanda. Em cada lugar visitado, algum Zé aleatório se oferecia com gentileza para me escutar. Apesar dos fortuitos encontros, consigo ampliar a experiência com um de linguagem e postura bem peculiares. Existem traços de caráter que os identificam e os distinguem das demais falanges, a despeito das similitudes.

A assistência<sup>176</sup> se derrete com a lábia afiada e a irreverência ímpar de Pelintras & Companhia. Assim que chegam, eles sambam, como se estivessem em plena gafieira. Vão saudar o congá, receber dos cambonos o chapéu-panamá e seus instrumentos de trabalho: dados ou baralho. Aí já estão prontos para um abraço maroto e um aperto de mão cafajeste nos consulentes. Debochados apenas na retórica, escutam atentos as mazelas e os pedidos, quase ao pé do ouvido. São oráculos vivos, em sincronia com a disposição do carteadado ou dos pequenos cubos numerados. De forma geral, eles orientam as pessoas a desenvolverem “jogo de cintura”, frente às adversidades.

A veneração à malta de malandros operários extrapola, por completo, os limites do sagrado. A cultura popular carioca tem na imagem do malandro sua maior expressão identificatória. E, de fato, ser mítico algum poderia sintetizar a aura<sup>177</sup> carioca como o malandro Zé Pelintra. Estereótipos à parte, a dinâmica cotidiana do Rio, uma eterna cidade-estado aos olhos conterrâneos, exige um exercício não só de jogo de cintura, mas de perna, braço, cabeça, enfim... do corpo em plena potência! Para além das categorias caricatas “beleza” e “caos”, projetos civilizatórios contraditórios disputam cada pedaço de chão na terra de São Sebastião.

A roda de samba, como um *acontecimento* capaz de corporificar a potente síncopa estaciana, na calçada ou em qualquer espaço público, é o que há de mais substantivamente malandro no Rio. Ali, acima de rei, Zé Pelintra é um *qualquer*. Qualquer no sentido

---

<sup>176</sup> O mesmo que “consulentes”.

<sup>177</sup> “É uma figura singular, composta por elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que ela esteja” (BENJAMIN, 1994, p. 170).



agambiano<sup>178</sup>, o de incomparável. Singular! Zé Pelintra volta a ser singular! Com todo seu vigor ontológico, distribuído entre iguais. Alto lá! Iguais, mas não os mesmos! Zé destrincha com sua navalha o princípio da identidade, junto a uma fabricada representação monofônica de si, disfarçada em reprodutibilidade conveniente. Ele é o próprio ato da roda, o artífice dessa coletiva arquitetura corporal.

---

<sup>178</sup> “[...] o ser-qual é recuperado do seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e recuperado não para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o seu ser-tal, para o próprio pertencimento” (AGAMBEN, 2013, p. 10).

## 7. PELINTRELHO SEGUNDO GUAÍBA

Bah Tchê! Estava um frio de renguear cusco quando decidi bater perna na orla do Gasômetro. Uma cancha de colorado faria um baita bochincho em frente ao Gigante da Beira-Rio. Era, pois, noite de peleja contra uma equipe gringa, mas, desde cedo, a cidade já entrara em campo. Ao longo do dia, em qualquer canto, só se via bagual e prenda vestidos de vermelho ou, então, azul. Porto Alegre, afinal, se reparte, a rigor, entre a cor do céu aberto e a da perembeira do inferno. De vereda, me caiu os butiá dos *bolso*: um saci-pererê galalau arrodado de fumaça, cântico e pulos.

Inevitável recordar do culto a Bará<sup>179</sup> dos iorubás<sup>180</sup>, um falo ereto de madeira ao redor do fogo. Aqui, a divindade negra, pernetta e de rubro gorro na cabeça, é cultuada com churrascos aos montes, em meio a músicas que extasiam a coletividade, dividida em núcleos consanguíneos mais amizadas. Questionados por mim sobre a origem do símbolo, os torcedores do Sport Club Internacional atribuem ao racismo histórico do arquirrival Grêmio, desde cuja fundação, avesso a escuro fenótipo. O próprio nascimento do colorado e a escolha de seu nome teriam sido reações a isto e ao elitismo, muito embora os negros só tivessem entrado no time vinte anos depois<sup>181</sup>. Tal pioneirismo tardio, todavia, criou a alcunha de “o clube do povo”, usada pelos tricolores como chacota e menosprezo. Assim, a partir dos anos 1940, década de diabruras coloradas, o saci-pererê vira o mascote popular<sup>182</sup>.

No folclore gaúcho, através das lendas, saci também é conhecido por *Negrinho do Pastoreio*. A principal<sup>183</sup>, oralmente transmitida há, pelo menos, dois séculos, conta que

---

<sup>179</sup> Designação do Orixá Exu que todo ser humano possui, interno. Energia inata, a própria essência dos seres humanos. O vocábulo decorre da fusão de *ba* (v. esconder) + *ara* (corpo), ou *ba* (prep. com, em companhia de) + *ara*.

<sup>180</sup> “O termo ‘iorubá’ é relativamente recente. A expressão foi usada como forma de identificar como um único grupo, os diversos povos que ocupavam áreas no sudoeste da África Ocidental e que continham entre si identidades sociais, idiomáticas, históricas, culturais e religiosas. Este grupo ocupava a região florestal do Golfo da Guiné, sobretudo a área que hoje compõe a Nigéria, o Togo e o Benim, desde o primeiro milênio depois do Cristo” (JAGUN, 2015, p. 117).

<sup>181</sup> Embora fundado em 1909, ele só vai colocar negros em campo em 1929. Ainda assim, o primeiro gaúcho a fazê-lo.

<sup>182</sup> Apenas em 2016, o saci vira mascote oficial do Inter.

<sup>183</sup> Ver mais em LOPES NETO (1974, p. 95-108).

um estancieiro maleva, certa vez, fez carreira<sup>184</sup> com vizinho guapo: a parada<sup>185</sup>, mil *onças de ouro*<sup>186</sup>; o tiro, trinta quadras. Cada parheiro<sup>187</sup> com seu representante. O baio<sup>188</sup>, do desafiante, montado em um menino escravo, o *Negrinho*. Este, exímio galopador, ficou parheiro com o outro corredor até a duas braças da raia. Daí, o baio arpistou-se<sup>189</sup> e a bolandina<sup>190</sup> o levou à derrota. Valendo menos que bicho, Negrinho seria, depois, amarrado pelos pulsos para tomar uma surra de relho, o famoso *chá de casca de vaca*.

Ele *aguentou o tirão*<sup>191</sup>. Enquanto estava desfalecido no pastoreio, em plena madrugada, guaraxains surgiram e romperam a guasca da sogá<sup>192</sup> que prendia o baio. A tropilha inteira fugiu. De manhã, a par do acontecimento, o malvado estancieiro ordena nova leva de açoites no guri preto.

E, assim, após uma sequência de linchamentos seguidos, Neguinho esmorece fatalmente. Seu corpo dilacerado é lançado ao formigueiro, sem direito sequer à cova rasa. Os restos mortais, porém, somem, para apreensão do estancieiro. Passados três dias, lhe reaparece Neguinho, perfeito. Ainda sobe, em pêlo, no baio e toca tropilha a galope. A notícia se espalha como vento pelo campo.

Desde então, os casos de aparição deste guri nos pastoreios alheios foram multiplicando-se. Bastava-lhe acender um coto de vela, em nome de Virgem Maria, para que qualquer objeto perdido fosse achado por Neguinho e devolvido ao dono. Quem, contudo, não lhe fazia o agrado pagava com a desordem e o sumiço dos bichos. Os rincões do Rio Grande, até hoje, perpetuam tais práticas.

De volta ao Beira-Rio, a fim de cumprir a promessa de levar o mascote a meu filho Antônio, entrei na loja oficial do Inter. Qual não foi minha surpresa ao ver que o boneco era um macaco! Indagada sobre a extinção do saci na gandola, a atendente explicou a associação discriminatória, por parte dos gremistas, da torcida colorada ao

---

<sup>184</sup> Corrida de cavalo, como aposta.

<sup>185</sup> Valor em dinheiro.

<sup>186</sup> Moeda da época.

<sup>187</sup> Cavalo de corrida.

<sup>188</sup> Pelagem de cavalo com “cor de ouro desmaiado”, segundo o vocabulário local.

<sup>189</sup> Assustou-se.

<sup>190</sup> Trapalhada.

<sup>191</sup> Suportar uma situação difícil.

<sup>192</sup> Até onde minha tradução foi possível, parece ser “couro da corda” ou vice-versa.

animal. Pude comprovar a tese, mais tarde, quando li uma faixa gigante que subia a arquibancada: “Bem-vindos ao Planeta dos Macacos”. Tratava-se de uma resposta ao cântico tricolor de verso “*macaco imundo*”, insulto explícito ao rival.

Perplexo durante toda a partida, mal prestei atenção nos dois gols do time no empate final. Só tinha em mente tentar compreender a base sócio-histórica daquele escárnio, tão contemporâneo. Com o macaquinho na mão, fui caminhando de lá até o bairro Cidade Baixa, onde me hospedara, considerado o antro da boemia porto-alegrense. Atravessei a Rua General Lima e Silva, a principal, repleta de *pubs*, pontos de encontro da classe média jovem. Se contei dez negros até aí, foi muito. Mais um, em especial, bastou. Ele vinha justamente com a camisa do Grêmio, mas nem hesitou em cruzar o reduto colorado. Eis que ecoa uma satírica canção: “*Gremista! Negão! Só pode ser putão!*”.

Algo bastante emblemático, diante dos meus olhos. Na verdade, diante do “sexto sentido”. Abaixo desta branca Cidade Baixa, havia um território fantasmagórico, predominantemente preto. Até a metade do século passado, o então Areal da Baronesa<sup>193</sup> concentrava boa parte da gente escura, pois, após a abolição, toda aquela antiga zona rural acabara sendo loteada entre os ex-escravizados. Mas a modernização urbanística, deflagrada pelo Projeto Renascença<sup>194</sup> nos anos 1970, varreria dali a negritude remanescente, seja através das remoções ou de um inevitável processo de gentrificação<sup>195</sup>.

Agora, vejo “negão putão” e mais nada. Dobro a Rua Luiz Afonso para chegar ao hostel; só que, ainda desorientado, ando do lado errado da calçada e quase entro, sem querer, num puteiro! Até que eu perceba e desfaça o engano, uma cena me impressiona: todas as moças são da cor negra.

---

<sup>193</sup> “[...] era uma área pertencente à Baronesa do Gravataí e teve o nome acrescido de areal pela grande quantidade de areia que o fluxo do Riacho, responsável pelos constantes alagamentos da área, depositava nas proximidades da sua fez com o Guaíba” (SOMMER, 2005, p. 104).

<sup>194</sup> “[...] executado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre entre os anos de 1975 e 1979. O Projeto Municipal representou na década de 1970 um pesado investimento público em melhorias urbanas na Região Centro-Sul da Capital. O suporte financeiro para este Projeto foi dado pelo Banco Nacional de Habitação através do Plano C.U.R.A. (Comunidade Urbana de Recuperação Acelerada) que se destinava à recuperação de áreas urbanas em decadência” (SOUZA, 2008, p. 6).

<sup>195</sup> Fenômeno de emigração de uma parcela da população devido ao encarecimento do custo de vida, sofrido por moradores de locais que passaram a ser desejados pela especulação imobiliária ou pelo Estado.

A conexão entre todos os fatos do dia me parecia tão óbvia, que temi pelo fim da pesquisa. Qual a relevância do meu trabalho acadêmico para alterar a sina dos corpos pretos e pardos no país? Enunciar na plataforma lattes o desequilíbrio ontológico teria, na prática, algum tipo de eficácia? A dupla negação, acrescida a outras tantas, me fez chorar copiosamente ao longo dos dias seguintes.

Zé Pelintra sequer tinha dado o ar da graça nos arrebaldes do Guaíba. Será que ele desistira? Ou o lago afamado, por ser a porta de entrada da cidade, foi quem esqueceu-lhe das boas-vindas? Por ironia, eu estava triste em Porto Alegre. Que alegria, afinal, haveria de existir neste lugar hostil?

Assim mesmo, voltei às ruas. Conheci o Mercado Público, no coração do Centro Histórico. Ali dentro, o pavilhão térreo, muito bem organizado em estabelecimentos com estrutura de loja. Açougues, quitandas de frutas e verduras, empórios de especiarias, mercearias de produtos naturais, peixarias, armazéns de artigos gaúchos e bancas com objetos religiosos. Sobre estas, detive atenção.

A maioria das imagens de gesso à venda pertencia ao universo religioso afro-brasileiro. Os orixás, em diversos tamanhos, assim como o panteão de entidades umbandistas, em destaque na vitrine. Para quem entra, todavia, é possível verificar, na parte inferior das prateleiras, uma fileira extensa de *exus* e *pombagiras*, das mais diferentes identidades, muitas das quais desconhecidas por mim. Cheguei a ver Zé Pelintra, na figura típica de malandro, mas só queria saber mesmo de outras duas: Exu Lúficer e Exu Belzebu. O primeiro é idêntico a Poseidon<sup>196</sup>, só que vermelho, com cavanhaque; o segundo, exatamente Baphomet<sup>197</sup>, esfinge antropomórfica e andrógina. Comprei Belzebu, na hora.

Uma ansiedade sem precedentes tomou-me enquanto carregava a imagem dentro da sacola. Sensação de estar carregando a peça principal de um quebra-cabeça. Já no hostel, troquei de quarto: um individual, ao invés do coletivo. Precisava meditar sobre esta estatueta do bode humanóide. Além do mais, ele não iria deixar cristão algum dormir! Botei-o em cima de um armário, bem em frente a minha cama de beliche. A partir daí, fixei meus olhos sobre cada signo da iconografia. O arquétipo do *deus-com-cifres* ou *deus*

---

<sup>196</sup> Deus dos mares, Poseidon tem como emblema o seu tridente.

<sup>197</sup> Divindade cultuada pelos Cavaleiros Templários, no início do século XIV, no período da Inquisição. A imagem, no entanto, foi criada pelo ocultista francês Eliphas Levi, já no século XIX.

*cornudo* aparece em diversas civilizações milenares, como no celta Cernuno<sup>198</sup>, no grego Pan<sup>199</sup>, nos britânicos Herne<sup>200</sup> e Puck<sup>201</sup>, na egípcia Hathor<sup>202</sup>, etc. Até Moisés, na *Vulgata de São Jerônimo*<sup>203</sup>, ganha chifres<sup>204</sup>; imagem imortalizada por Michelangelo, cuja obra-prima encontra-se até hoje no Vaticano. A “cifrudalização” transmite uma noção de poder.

Exu Belzebu não só tem o próprio par de chifres, como uma cabeça horripilante de bode. Tal qual em Baphomet, a principal inspiração iconográfica, o bicho representa a materialidade vital. As patas remetem ao elemento terra, ratificando a concretude da existência humana. Ademais, escamas de peixe encobrendo o tórax fazem conotação à água, assim como as asas em relação ao ar. A cor predominantemente vermelha diz respeito ao fogo, embora haja uma chama acima da cabeça. Referência à luz da sabedoria, sobre a matéria, neste caso. Por isso, ele medita, em posição de lótus.

O pentagrama no meio da testa, com três pontas viradas para cima e outras duas para baixo, é um símbolo complexo, transcultural e transreligioso, também ligado aos conceitos exotéricos. Por ser um completo leigo, até onde entendi, o pentagrama com a ponta do meio voltado para cima, como é o caso, seria um sinal de positividade; ao contrário, está vinculado à total negatividade. Ufa! Confesso que fiquei um pouco mais tranquilo com o novo companheiro de quarto. Consegui dormir.

Na manhã seguinte, logo após o café, retomei a leitura belzeburiana. Até aquele momento, conseguia identificar apenas uma profunda atrelação ao hermitismo<sup>205</sup>, mas de Exu, que é bom, nada! Minha suspeita se tornou um fato consumado quando reconheci uma das sete leis desta filosofia expressa nas mãos da figura: enquanto os dedos indicador e médio da mão direita estão em riste, os mesmos da mão esquerda apontam para o chão.

---

<sup>198</sup> Deus dos animais, da fertilidade e da abundância.

<sup>199</sup> Deus dos bosques, dos campos, dos rebanhos e dos pastores.

<sup>200</sup> Caçador com poderes sobrenaturais, vivia na Floresta de Windsor e tinha cifres de cervo.

<sup>201</sup> Proveniente do folclore das Ilhas Britânicas, ganhou notoriedade ao ter virado personagem na peça *Sonho de uma noite de verão*, de William Shakespeare.

<sup>202</sup> Deusa representada como uma vaca ou uma mulher com chifres, simbolizando seu aspecto maternal e celestial.

<sup>203</sup> Tradução da Bíblia para o latim, escrita entre o fim do século IV e o início do século V.

<sup>204</sup> “E, quando descia Moisés do monte Sinai, tendo as duas tábuas do Testemunho, ignorava que chifres havia em sua face, após seu encontro e conversa com Deus” (Ex:34:29).

<sup>205</sup> Estudo e prática de uma filosofia oculta associada a Hermes Trimegisto, que viveu na região do Egito por volta de 1.330 a.C..

Isto remonta ao princípio da *polaridade*<sup>206</sup>, onde os opostos são extremos da mesma coisa, tal como o claro e o escuro são manifestações da luz.

Impossível não pensar no *Yin-Yan*<sup>207</sup> do taoísmo chinês para explicar a dualidade do universo. Filosófica sofisticação à disposição de povos diversos, desde os primórdios do pensamento humano. Analogamente, aqui encontrada em Exu Belzebu. Outra questão hermética é a da *correspondência*, segundo a qual “o que está em cima é como o que está embaixo” e vice-versa. A partir da reflexão, o sentido daqueles dedos foi o que levou, por exemplo, alquimistas a se debruçarem sobre a química a fim de se investigar os mistérios do macrocosmo. Graças a uma maçã tombada na cabeça, Isaac Newton estudou a gravidade; e por aí vai. A Ciência Moderna deve a antecessores de Belzebu!

Conforme a iconografia ia me levando, de supetão, a campos aleatórios do conhecimento, a tristeza dava vez ao entusiasmo. Neste ínterim, tive que sair para entrevistar a principal referência sobre religiosidade afro-gaúcha, a mãe-de-santo Ieda de Ogun. Tinha assistido a vídeos no youtube a respeito do batuque<sup>208</sup>, religião local, análoga ao candomblé baiano, e ela passava credibilidade. Consegui seu número de telefone e marcamos o encontro em seu terreiro, que, no caso, é sua casa, onde mora com toda a família. Por coincidência (ou não), localizado no bairro da Cidade Baixa, na mesma rua do hostel. Por isso, andei somente uns cinco quarteirões para, enfim, vê-la tête-à-tête.

A yalorixá<sup>209</sup> de 78 anos, pelo menos sessenta dos quais dedicados às funções litúrgicas, apresentou-me, em primeiro lugar, aos filhos e netos de sangue, que também

---

<sup>206</sup>“Tudo é duplo, tem dois pólos, tudo tem o seu oposto”, “O igual e o desigual são a mesma coisa”, “Os extremos se tocam”, “Todas as verdades são meias-verdades”, “Todos os paradoxos podem ser reconciliados”: estas são algumas das chamadas leis do hermetismo, expressas no livro *O Caibalion*.

<sup>207</sup>Onde a escuridão é representada pela lado pintado de preto, enquanto a claridade, de branco.

Dentro de cada um dos lados existe um esfera com a cor oposta.

<sup>208</sup> “Ao que parece, embora tenham sido múltiplas as etnias que aportaram no sul brasileiro, a predominância na inserção dos grupos Bantos no Rio Grande do Sul demonstra-se incontestemente, fator que provoca algumas curiosidades sobre o fato de que as tradições religiosas africanas preservadas de modo mais consistente na localidade relacionam-se com origens Jeje-Nagô, as quais darão forma à estrutura simbólica sob a qual se desenvolverá o Batuque. [...] a grande concentração de escravos nas charqueadas da metade sul do estado dá sinais que a estruturação primária do Batuque ocorreu nessa região, especialmente em Pelotas e Rio Grande, tendo se deslocado para Porto Alegre a partir do declínio da indústria do charque ocorrido por volta de 1850, quando a mão-de-obra escrava é transferida para as demandas crescentes do trabalho urbano” (LEISTNER, 2014, p. 102-104).

<sup>209</sup> Mãe-de-santo, sacerdotisa das religiões afro-brasileiras.

participam do ilê<sup>210</sup>. A casa, apenas térrea, parece ser dividida em compartimentos, com os quartos atrás, lá nos fundos. Um corredor estreito e comprido separa a porta de entrada da sala de estar, onde acontece o xirê<sup>211</sup>. Para haver toque, os sofás e a grande mesa central são retirados e levados para uma área externa. Esta inusitada conversibilidade do ambiente, de familiar para religioso, condiz com a vida simples adotada pela proprietária, cuja maior parcela dos rendimentos advém dos atendimentos com búzios, o suficiente para o autossustento e nada além. Seus clientes chegam de todo canto que se possa imaginar; muita gente de fora do país, inclusive. Mas a diversidade entre eles está mesmo no credo: há judeu ortodoxo, maçons e até... evangélicos! Segundo Mãe Ieda, o que tem de neopentecostal pedindo abertura de caminhos para Exu não está no gibi. Discretos, marcam hora na calada da noite.

O mais intrigante, no entanto, é tentar decifrar como três religiões ocupam o mesmo espaço. Pois trata-se de uma sacerdotisa concomitante de batuque de Nação Oyó<sup>212</sup>, umbanda e quimbanda. Ao contrário da clientela evangélica, que estaria servindo “ao mesmo tempo a Deus e a Mamom”, existe perfeita compatibilidade entre os três cultos, cada qual com um calendário litúrgico diferente. Teologicamente, também se “encaixam”, assim como do ponto de vista geográfico, dentro do salão.

O batuque é um agrupamento de quatro “nações”<sup>213</sup>: além de Oyó, Jeje<sup>214</sup>, Ijexá<sup>215</sup> e Cabinda<sup>216</sup>. Possui todo um universo particular<sup>217</sup> em relação ao candomblé, que poderia ser chamado de primo. Por conta da distância do africano “gaúcho” ao continente natal e às demais regiões do país, certas estruturas ritualísticas originais foram preservadas. Todavia, é uma religião afro-brasileira. Já a umbanda, “segundo Guanabara”, nacionalizou-se a partir da segunda metade do século XX, desembarcando, portanto, no Rio Grande do Sul. Como nunca houve uniformidade de culto no Rio, os terreiros

---

<sup>210</sup>Terreiro.

<sup>211</sup> Atividade religiosa, a sessão, a prática do culto.

<sup>212</sup> Cidade iorubá de onde se origina o culto a Xangô.

<sup>213</sup>“A concepção de ‘nação’, nesse caso, se refere a uma construção identitária que vincula determinadas origens étnicas a certas particularidades rituais, tais atributos sendo definidores da identidade das práticas batuqueiras presentes numa determinada unidade de culto” (LEISTNER, 2014, p. 105).

<sup>214</sup>Relativo à cultura do povo Fon (localizado no antigo Daomé, atual Benin).

<sup>215</sup>Cidade iorubá originária de Oxum.

<sup>216</sup>“[...] apesar de sugerir uma possível vinculação com as tradições Bantas não demonstra qualquer elemento proveniente dessa origem” (LEISTNER, 2014, p. 105).

<sup>217</sup>Ver mais em CORRÊA (2006).



gaúchos de umbanda também passaram a gozar de plena autonomia entre si. Contudo, não é possível enxergar qualquer derivação teológica decorrente deste processo de expansão ao Sul.

O motivo pelo qual procurava Mãe Ieda era, na verdade, a terceira religião: a quimbanda. Desde que eu soube que Zé Pelintra abaixava ali, fui pesquisar aquilo que sempre tinha ouvido falar de modo extremamente pejorativo, como “lado negro da umbanda”, “lugar de se fazer o mal” e tal. Por Zé, já havia cruzado fronteiras ontológicas amedrontantes em princípio; agora, porém, nada igual. Não tinha jeito de evitar o medo, porque carregava a carga emocional daqueles tantos mal dizeres. Segui adiante, com ele mesmo. Que fosse, ao menos, um bom amigo, me avisando de algum perigo!

Depois da sacerdotisa ter descrito minuciosamente o altar de umbanda, à esquerda do salão, e do batuque, à direita, ela abriu, bem ao centro, uma cortina que tampava duas estátuas enormes. Eram Exu Rei e Pombagira Rainha, um legítimo casal real. Sob cada cabeça, uma coroa. Às costas, capas típicas do mais alto título monárquico; em uma das mãos, bastão, cujo cetro, de tridente. O reino do povo-de-rua! É que na quimbanda se trabalha apenas com as entidades “esquerdistas”<sup>218</sup>. Ou seja, não tem incorporação de preto-velho, criança e nem caboclos de orixás, como na umbanda.

O grito de independência deste povo ecoou como resposta àquela ideologia mestiça, segundo a qual o caráter africano oriundo das macumbas deveria sofrer intenso depauperamento. Diria eu que o resultado desta violência simbólica dentro da umbanda conseguiu uns 50% de êxito. Se, felizmente, o povo-de-rua, originário da macumba, nunca conseguiu ser extirpado do culto, graças ao perfil nada eclesiástico da religião, ele acabou abrindo mão de sua genuína liberdade. Extermínio ontológico ou colonização do saber: dilema recorrente para a população afro-ameríndia.

Haveria, porém, quem desafiasse a dicotomia trágica. Quase quatrocentos anos de escravidão oficial já não tinham sido suficientes ao propósito “civilizatório”? Não, como

---

<sup>218</sup> “Conforme considerado por Ortiz (1978), o forte dualismo que perpassa a ideologia umbandista, advindo das influências kardecistas, fez com que essas entidades fossem definitivamente deslocadas para o *mundo das trevas*. A partir da influência relativa à racionalização do mundo dos espíritos executada pelo kardecismo, o pensamento umbandista incorporou a ideia de uma hierarquia celestial de espíritos puros e imperfeitos, deslocando os segundos para uma subcategoria na qual os mesmos pudessem *evoluir*. É desse modo que surge a *linha da Quimbanda*, subcategoria agora da Umbanda, estabelecida através de uma divisão dicotômica entre bem e mal operada nas cosmologias umbandistas. Umbanda e Quimbanda passam a constituir um par oposto, mas complementar” (LEISTNER, 2014, p. 45-46).

talvez nunca seja! Daí uma ruptura profunda no movimento umbandista. Os rebeldes à “escolha de sofia” reelaboraram o omolokô<sup>219</sup>, caso de Tata Tancredo<sup>220</sup>, dissidiram totalmente da umbanda a quimbanda, nome que já era utilizado para designar a gira ao povo-de-rua.

Sua etimologia, provinda da língua kimbundo, remete a “sacerdote”<sup>221</sup>, provavelmente, substantivo bastante recorrente dentro das macumbas, e depois mantido no vocabulário umbandista.

Neste sentido, a mutação semântica está na gênese da formação sociológica dos habitantes do reino. A começar pelo nascimento do tipo pombagira, que é um fascinante fenômeno transcultural. A expressão banto *mpambu ya njila* significa “a bifurcação do caminho”, denotando “encruzilhada”, sobre a qual o inquice do povo bacongo<sup>222</sup>, *Mpembanjila*, “a (cruel) alvura (pemba) do caminho”<sup>223</sup>, tem o poder. Uma das qualidades desta divindade masculina, atendida pelo nome de *Bombojila*, está no DNA etimológico de uma entidade feminina fecundada durante alquímica macumba, cuja resultante linguística é a corruptela *Pombagira*, o que desmonta as teorias mais estapafúrdias<sup>224</sup>.

---

<sup>219</sup> “[...] vem do sul de Angola, sendo uma nação pequenina às margens do Zambeze [...]. O seu culto baseia-se nos efeitos da natureza. É um culto muito grande com ritual e preceitos ricos de espiritualidade, surgindo daí muitos folclores que fazem parte dos grupos bantu [...]” (FREITAS & PINTO *apud* ACCIOLI, 2015, p. 286-287), e “embora o omolokô tenha absorvido traços constitutivos de outras religiosidades - desde ‘mina-gege’, maometana e católica -, persistem elementos específicos dos africanos centrais” (p. 292).

<sup>220</sup> Tancredo da Silva Pinto (1904-1979) “se projetou, nos círculos religioso da cidade, como *Tata de Nkinsi*. Sua influência permitiu que ajudasse a fundar, na década de 1940, a Federação Brasileira das Escolas da Samba (1947) e a Federação Espírita Brasileira (em 1949). Era consultado por vários políticos” (ACCIOLI, 2015, p. 318).

<sup>221</sup> Em LOPES, 2011, p. 196.

<sup>222</sup> Oriundo do nordeste de Angola, litoral congolês.

<sup>223</sup> “Vale lembrar quanto à origem e significado da palavra Pombajira, entidade muito popular na umbanda, e que reparte o controle das encruzilhadas e caminhos com Bambojira, é, ao mesmo tempo, atributo e nome do inquice ‘Mpembanjila’ do povo bacongo, que, literalmente, significa ‘a (cruel) alvura (pemba) do caminho’” (CASTRO, 2004, p. 125).

<sup>224</sup> “No Brasil, sob a influência fonossemântica da palavra portuguesa “pomba” a ave mensageira, que é do gênero feminino e visualizada de cor branca, terminou simbolizado na figura de uma mulher, também branca, sensual e sedutora, dona das ruas e encruzilhadas, por isso, tida como protetora das prostitutas. Assim, podemos explicar porque, freqüentemente, o nome dessa entidade é escrito como se fosse um substantivo composto das palavras portuguesas pomba e gira, essa última usada, no Brasil, para qualificar uma pessoa desatinada, saliente e volúvel. Essa confusão ortográfica é um mal entendido de que não fogem à regra também os nossos pesquisadores, a exemplo de Augras (1989) em *De Iyá Mi a Pomba Gira*:

De forma sincrônica, ali, o orixá Exu também estava passando por profunda ressignificação, a ponto de se tornar homônimo de uma entidade masculina advinda de banto culto a antepassados<sup>225</sup> e tipificada através do contato com descendentes dos iorubás.. A moral da história é que surgiu um *mix* entre os conceitos, e assim uma falange de espíritos ancestrais chamados de Exu, fazendo companhia aos *caracucaios*, do quimbundo *kikulakaji*<sup>226</sup>, inspiradores dos pretos-velhos da umbanda. Como espíritos femininos baixavam no terreiro, denominaram-nas não de Exu, mas de Bombojila, por causa da última sílaba terminada em “a”, além da analogia óbvia entre o inquite e o orixá. Esta seria a principal explicação à troca de gênero.

A partir daí, o casal vai receber de herança toda a demonização sofrida pelas duas divindades desde a colonização da África pelos europeus, os primeiros “teólogos” da sacralidade negra. Dobrando a aposta, o par de entidade sintetiza e transmite a simbologia da transgressão à brasileira, conforme os ditames da moralidade vigente. Todo o lixo sógnico produzido a partir de padrões preestabelecidos à normatização social dos corpos, e indo além, à manutenção do *status quo* político acaba sendo garimpado e reciclado intencionalmente por “catadores do astral”, identificados por nomes impactantes e pelos uniformes rubro-negros, em contraponto à limpidez imanente do branco. A performance arquetípica de exu e pombagira se manifesta sob resíduos de tipos sociais marginais.

Quanto ao estereótipo pejorativo atribuído pelo reacionário machismo (in)civilizatório, pombagira é vista como uma mulher vulgar, uma sirigaita. Neste contexto de patriarcado corrosivo, existem apenas duas posições para o ser tratado como antinômico: santa ou puta. Como seria difícil imaginar uma santa dançando, bebendo licor, fumando cigarrilha e dando gargalhadas estridentes, a segunda categoria foi o ponto de partida natural. *Do Cais, do Cabaré, da Estrada, Dama da Noite* são alguns dos complementos nominais adotados no terreiro como reação provocativa aos estigmas.

---

*transformações e símbolos da libido*” (CASTRO, 2004, p. 125).

<sup>225</sup> “Arthur Ramos (1940) inferiu que a afinidade entre as práticas dos Bantos e o espiritismo kardecista fundamenta-se justamente nessa possibilidade de culto aos antepassados familiares. Dessa maneira, por uma via, se observa a formatação de cultos de raízes africanas mais ortodoxas nos espaços de maior influência cultural sudanesa, como na Bahia (Candomblé), Pernambuco (Xangô) e Rio Grande do Sul (Batuque), onde a manutenção de traços litúrgicos e dos sistemas mítico-religiosos foi parcialmente preservada. Noutro sentido, nos espaços de maior incidência dos grupos Bantos verificou-se a proliferação de bricolagens entre raízes africanas diversas (Bantas, Iorubás) e as tendências espíritas, católicas e indígenas, caso do sudeste brasileiro, onde essas mesclas se acentuaram” (LEISTNER, 2015, p. 38).

<sup>226</sup> Significa “ancião”.

A despeito do caráter fálico que sempre acompanhou exu, desde orixá iorubá até falangeiro, o *falocentrismo*<sup>227</sup> perde potência discursiva à medida que o feminismo *à la* pombagira se fortalece. A gira de povo-de-rua é um dos poucos territórios em que o falo é destituído de seu vigor opressivo, em prol do equilíbrio saudável entre as duas esferas de energia psíquica, a masculina e a feminina. A difamação contra ele, contudo, se justifica pela personalidade *trickster*<sup>228</sup>, o “herói trapaceiro”, quer dizer, a auto-imagem da consciência primitiva que não acompanhou o desenvolvimento externo do homem individual e deste em coletividade ao longo dos milênios, fazendo com que os instintos análogos à energia psíquica arcaica se juntassem ao produto mental da contemporaneidade.

Quando Mãe Ieda me levou aos fundos, onde ficava, de fato, a parte destinada à quimbanda, a primeira figura com a qual deparei-me foi... Exu Belzebu! Esperava reencontrá-lo, não tão rápido. Ele tinha ali um lugar particular, separado das demais imagens, porque era cultuado como Bará, o Exu orixá, ou seja, uma divindade e não entidade. Reparei melhor em sua antropomorfia e logo identifiquei, através da natureza divino-animal, uma das características principais de um *trickster*: ser superior ao homem, e ao mesmo tempo, inferior a ele. Também não chega a equivaler a Deus, muito menos ser subtraído a um mero animal. Exu Belzebu, como outros, é o *Senhor do intermédio*.

Não há intermédio mais explícito do que a androginia contida em seu tronco, simbolizada pelo par de seios femininos e pelo caduceu<sup>229</sup>, também conhecido como “emblema de Hermes”. Trata-se de um bastão em torno do qual se entrelaçam duas serpentes e que está associado ao equilíbrio de forças antagônicas e ao eterno movimento cósmico. No mito helênico, Hermes, um *trickster* clássico, o filho ilegítimo de Zeus com a ninfa Maia, o *mechaniôta*<sup>230</sup> da Grécia homérica, troca sua lira com seu irmão Apolo pelo caduceu, com o qual se torna o “Guardião do Rebanho”. Assim, o *trickster* pode transmitir astutamente a inconsistência da irreversibilidade absoluta.

Depois de pedir licença a Exu Belzebu, fui apresentado ao conjunto iconográfico

---

<sup>227</sup> Conceito que expressa a ideia de superioridade masculina, um dos alicerces do machismo.

<sup>228</sup> Sua manifestação é “um reflexo fiel de uma consciência humana indiferenciada em todos os aspectos, correspondente a uma psique que, por assim dizer, ainda não deixou o nível animal.” (JUNG, 2000, p. 256).

<sup>229</sup> Também conhecido como “emblema de Hermes”.

<sup>230</sup> Significa “trapaceiro”.

restante. No meio de um novo casal real, surpreendi-me ao ver Zé Pelintra. Ocupava, pois, papel de príncipe. Além do mais, uma representação diferente: olhando para baixo, com um livro aberto sobre os pés. Nem Mãe Ieda soube me dar explicações; apenas contou que Zé era um exu da Linha da Lira, falange ligada às Artes. Zé Pelintra da quimbanda, príncipe, exu e artista! Será que o livro tem a ver?

A lira, pelo menos, tem tudo a ver. Este instrumento musical liga Zé justamente a Hermes. A artimanha está vinculada à invenção da própria linguagem, como defende Platão<sup>231</sup>, não para desvendar o real, o verdadeiro, mas para criar um mundo que satisfaça suas necessidades. A ação trickster é, portanto, a precondição da significação. O livro aberto do outro “tocador de lira” não seria a síntese desta abertura ao processo de codificação/decodificação formador da linguagem?

Uma resposta positiva, apesar de devidamente justificada, ainda me soava como precipitada. Faltava-me vivenciar uma sessão de quimbanda para poder tirar alguma conclusão sóbria a respeito. A quaresma, infelizmente, era um impeditivo à empreitada, já que não havia gira durante o período. Mas Mãe Ieda decidiu abrir uma exceção por causa da pesquisa. Dali a dois dias voltaria ao terreiro.

Para minimizar a ansiedade durante este pequeno intervalo, fui aproveitar Porto Alegre. Farejando a cultura popular local, descobri um dos vários Centros de Tradições Gaúchas, os CTGs. A primeira impressão era de ter chegado a uma típica fazenda dos pampas, daquelas imortalizadas pela literatura de Érico Veríssimo<sup>232</sup>. A arquitetura estancieira<sup>233</sup> reforça o legado histórico ao local de danças folclóricas, ensaiadas e apresentadas pela invernada<sup>234</sup>, grupo de dançarinos trajados a caráter. Assisti a jovens,

---

<sup>231</sup> Platão, em *Crátilo*, diz “Eu deveria imaginar que o nome Hermes tem a ver com linguagem e significa que ele é o intérprete [hermeneus], ou mensageiro, ou ladrão, ou mentiroso, ou negociador; toda essa sorte de coisas tem muito a ver com a linguagem...”.

<sup>232</sup> Nas antológicas obras *O Tempo e o Vento I* (1948) e *O Tempo e o Vento II* (1951), Veríssimo consegue traduzir no papel a construção social do Rio Grande do Sul, de modo a colaborar definitivamente para o imaginário em torno da identidade regional.

<sup>233</sup>“Criatórios denominados estâncias – também chamados fazendas no hemisfério norte do Estado surgiram a partir da existência de pastagens qualificadas povoadas por rebanhos de gado xucro remanescente do empreendimento jesuíta. Em estudo sobre a estrutura agrária e ocupacional do Rio Grande no primeiro século de existência, a historiadora Helen Osório afirma que ‘a palavra 'estância' não designava grandes propriedades nem era sinônimo de grandes rebanhos. O vocábulo, originário do espanhol platino, significava apenas as unidades produtivas em que se criava gado, sem nenhuma conotação de tamanho” (LUCCAS, 2010, p.2).

<sup>234</sup>Denominação de grupo de danças tradicionais.

divididos em pares, sapatearem os passos do fandango em sincronia ao protocolo de fidalguia gerido por braços generosos. A estética performática provém da imigração europeia, mais especificamente espanhola, italiana e alemã. Um ritual de rememoração a estes antepassados adaptada ao modo gaúcho de vida campestre pareceu-me ser o cerne destas manifestações artísticas.

Satisfeito por ter apreciado-as enquanto tomava nota e tirava dúvidas com pessoas ao redor, saí do CTG às pressas para um evento que estava prestes a começar no Quilombo do Sopapo, espaço comunitário no Cristal<sup>235</sup>, onde coletivos de arte-educadores mantêm atividades regulares. Era uma oficina de percussão para quicumbi<sup>236</sup> e maçambique<sup>237</sup>, dois dos ternos<sup>238</sup> afro-gaúchos, oriundos, respectivamente, de Rincão dos Negros, em Rio Pardo<sup>239</sup>, e Morro Alto, em Osório<sup>240</sup>, comunidades oficialmente<sup>241</sup> reconhecidas como *remanescente de quilombos*<sup>242</sup>. Ambos ternos compõem um arranjo regional de Congada<sup>243</sup>, com certas especificidades: no quicumbi, por exemplo, há heterogeneidade de instrumentos, como gaita, bateria, violão, pandeiro, agogô, cuíca e tambores, graças ao contato dos quilombolas com as colônias alemãs, ao redor. É com todo este hibridismo que o folguedo faz o auto dramático sobre a escravidão, antes de ocorrerem danças e homenagens. A musicalidade do Maçambique, outro ritual afro-

---

<sup>235</sup> Bairro da zona sul de Porto Alegre.

<sup>236</sup> A expressão corresponde ao quimbundo *kikumbi* = puberdade ou *kúmbi* (entre os Vili, *ki-kúmbi*), significando “moça” e ritos que precedem o casamento. “Assim, essas danças devem estar ligadas a ritos de passagem da puberdade. E deve residir aí a origem dos Cumcumbis da tradição afro-brasileira” (LOPES, 2011, p. 179).

<sup>237</sup> Corruptela de “Moçambique”, que, “de posse de Oneyda Alvarenga, Alceu Maynard de Araújo e Câmara Cascudo, vemos que se trata de um bailado guerreiro, simulando um combate, à semelhança das lutas representativas nas Congadas, diferindo destas pelo fato de não apresentar a Embaixada, ou seja, a dança dramática propriamente dita, através da qual se desenvolve o enredo dos Bailes de Congos” (LOPES, 2011, p. 182).

<sup>238</sup> Termo que designa manifestação folclórica.

<sup>239</sup> Município que fica no Centro Oriental do Rio Grande do Sul.

<sup>240</sup> Município da Região Metropolitana de Porto Alegre.

<sup>241</sup> A Fundação Palmares as certificou em 2003. Ver mais em: [www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/COMUNIDADES-CERTIFICADAS.pdf](http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/COMUNIDADES-CERTIFICADAS.pdf)

<sup>242</sup> A promulgação do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias garante que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

<sup>243</sup> Nei Lopes (2011, p. 176) a define como “uma dança dramática dos Bantos afro-brasileiros conforme uma usança imemorial dos Bantos africanos”.

católico de devoção à Nossa Senhora do Rosário, traz a *maçacalha*, espécie de chocalho feito de fios de taquara, presa aos tornozelos de participantes.

A coroação<sup>244</sup> do Rei do Congo e da Rainha Jinga<sup>245</sup> é o suprassumo da cultura de Congada. Do lado masculino, trata-se da reminiscência de monarcas do Congo pré-colonial, em especial, Nzinga Nkuwu<sup>246</sup>, que governou até 1508 e teve uma relação cordial com Portugal, sem subjugar-se. Já o par feminino presta reverência à lendária Nzinga Mbandi<sup>247</sup>, soberana de Ndongo e Matamba, durante quatro décadas<sup>248</sup>, inimiga voraz dos portugueses, contra os quais travou guerras sucessivas. Aliou-se aos holandeses durante União Ibérica; mais tarde, chegaria ao acordo de paz com patrícios.

O culto ao casal que manteve a África de igual a igual na relação com as potências europeias está ativamente presente no imaginário coletivo dos negros no Brasil há no mínimo três séculos<sup>249</sup>, através de diversos<sup>250</sup> folguedos pelo país. Ora, se o Estado do Rio Grande do Sul não é exceção, porque será que os Centros de Tradições Gaúchas

---

<sup>244</sup> De acordo com Câmara Cascudo (1980: 242), pelo menos desde de 1674, negros de variadas etnias que integravam as irmandades afro-católicas de Nossa Senhora do Rosário elegiam o rei negro, “projeção simbólica dos grandes *Muene Kongo*, os Manucongos com quem os portugueses trocaram credenciais diplomáticas e presentes, de igual para igual, em suas primeiras expedições à África Negra” (LOPES, 2011, p. 174).

<sup>245</sup> “Conforme a literatura sobre Congadas no país, as figuras-chave da Rainha Jinga e do Rei do Congo, com suas varas de dançantes e seus capitães-de-espada [...], simbolizam as disputas dos reinados de Congo e Angola com Portugal, especialmente no século XVII, reinterpretadas nos contextos locais” (PRASS, 2009, p. 163).

<sup>246</sup> Batizado por missionários portugueses como João I do Congo.

<sup>247</sup> “Para granjear a confiança lusa, Nzinga deixa-se batizar recebendo o nome de Ana de Souza, e, com sua eloquência, fluência de raciocínio e propriedade da linguagem, impressiona de tal forma os portugueses que eles, depois de pensarem que se trata de algo sobrenatural [...], entendem que estão diante de ‘uma pessoa excepcional com uma mente brilhante, uma revelação verdadeiramente talentosa de superioridade intelectual africana’ (RALPH DELGADO, cf. GLASGOW, 1982, p. 86)” (LOPES, 2011, p. 131).

<sup>248</sup> Ndongo, entre 1623 e 1663, e Matamba, de 1630 a 1663.

<sup>249</sup> “É ainda Câmara Cascudo que, no seu *Dicionário do folclore brasileiro* (1980, p. 242), define as Congadas (ou Congados ou, ainda, Congos) como autos cujos elementos formadores foram: préstitos e embaixadas; reminiscências de bailados representativos de lutas guerreiras; a reminiscência [...] da legendária figura da grande rainha do Ndongo-Matamba, Nzinga Mbandi; e principalmente as cerimônias, que já em 1674 se realizavam no Brasil, de coroação dos “Reis do Congo” eleitos pelos negros de várias etnias que integravam as irmandades afro-católicas de Nossa Senhora do Rosário” (LOPES, 2011, p. 175).

<sup>250</sup> “Espalhando-se pelo Brasil, mutáveis de acordo com as especificidades que cada região deu ao auto, as congadas normalmente ocorrem nas festas da Senhora do Rosário (em outubro), no ciclo de Natal, no dia 13 de maio ou ainda nas festividades dos padroeiros das cidades” (SIMAS, 2018, p. 18).

ignoram sumariamente maçambique e quicumbi? Enquanto tambor repinicava no Sopapo, fui atrás dos vestígios. O primeiro deles estava sob a mesa, em um livro<sup>251</sup> dedicado às duas manifestações. Li que estas só foram catalogadas por folcloristas devido à desobediência dos pesquisadores responsáveis pela etnografia musical, realizada em 1946. Luiz Heitor Corrêa de Azevedo (1905–1992) e Ênio de Freitas e Castro (1911–1975) receberam a seguinte orientação da Secretaria Estadual de Educação e Cultura do RS, financiadora do projeto: que eles excluíssem o legado negroide, em virtude daquilo tudo que fosse “genuinamente” gaúcho<sup>252</sup>.

A institucionalização do racismo via órgão de Estado não iria se esgotar na censura prévia, uma vez que na ponta final do processo promoveu o que, segundo a cosmovisão afro-diapórica, representa a verdadeira morte: o esquecimento. Embora os pesquisadores tenham ignorado o alerta e gravado a sonoridade dos quilombos em disco de 78 rotações, este foi visto quebrado em pedaços, dentro do Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore (IGTF). Por sorte, a versão original fora levada ao Rio, onde, tempos depois, a autora do livro pôde encontrá-la e, a partir daí, desenvolver o estudo.

Desde então, eu passaria a ver através da tal “tradição” a práxis de uma ideologia racialista. À *la* Sherlock Holmes, peguei uma lupa para investigar alguns suspeitos e achar demais vestígios. Ainda tinha tempo de pegar aberto o Memorial do Rio Grande do Sul, museu histórico no Centro. Como em uma das muitas máximas do investigador britânico, “*é tão manifesto que fica secreto*”, assim foi que a questão me apareceu ao longo da exposição. A começar pelos Charrua e Minuano, povos indígenas<sup>253</sup> originários da região

---

<sup>251</sup>PRASS, Luciana. Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa: musicalidades quilombolas do sul do Brasil. Ed. Sulina: Porto Alegre, 2013.

<sup>252</sup>“Outra parte da negociação com o Governo do Estado tratava-se de uma demanda para que se ‘privilegiasse nas suas investigações o gaúcho luso-brasileiro em detrimento do negro’ (Braga, 2004: 606), objetivo que explicita o preconceito que havia para com as práticas expressivas dos afro-descendentes no estado. ‘Temos porém de orientar mais os trabalhos para o que for genuinamente rio-grandense. Essa questão dos negros talvez não esteja neste caso. Segundo me declarou o Secretário da Educação o seu ideal é a defeza da cultura ‘luso-brasileira’. E por estar a pesquisa de folclore proposta dentro deste ideal é que êle aceitou. Enfim, depois de iniciados os trabalhos poderemos ver o que mais convém.’ (Castro, 30.XI.44) Felizmente os dois professores não seguiram as instruções do Secretário de Educação e realizaram as primeiras gravações de campo de músicas de afro-descendentes gaúchos em 1946, registrando o Maçambique de Osório e o Batuque de Porto Alegre” (PRASS, 2009, p. 121-122).

<sup>253</sup> Possivelmente descendentes do grupo “pré-histórico” chamado “Tradição Vieira”, composto por ceramistas dos aterros. Ver mais em SCHMITZ (2006).



e que foram irredutíveis à aproximação com os europeus. Eram nômades, caçadores, e por isso, se utilizavam de boleadeiras para derrubar quadrúpedes. Acabariam se tornando exímios montadores de cavalo, introduzido nos pampas pelo homem branco.

Eles foram exterminados por índios guarani, sob os desígnios dos padres jesuítas, que os armaram, e a recompensa em grana de estancieiros, para cada entrega de testículo com par de orelha charrua<sup>254</sup>.

Curiosamente, o guarani missioneiro Sepé Tiarajú<sup>255</sup> entraria no hall de mártires do gaúcho, apesar de os indígenas combatidos por ele terem deixado de herança futuros elementos simbólicos: além da boleadeira e da montaria, o churrasco de fogo de chão com espeto de pau e a erva-mate<sup>256</sup>. Na sequência, uns 200 anos depois, a Revolução Farroupilha, pedra fundamental à identidade local. A lista dos heróis rio-grandenses, repleta de patentes militares, não é capaz de abranger, contudo, os que pelejaram na linha de frente: os Lanceiros Negros<sup>257</sup>, a quem havia sido prometida a alforria. Eles sequer chegariam a desfrutar da liberdade, porque, antes disso, vão tombar em perversa traição. O general farroupilha David Canabarro entrega-os, na calada da madrugada<sup>258</sup>, a Barão de Caxias<sup>259</sup>, no episódio que ficou conhecido como o “Massacre de Porongos”<sup>260</sup>. Previamente desarmados pelo próprio comandante e separados do resto da tropa, nada puderam fazer para se salvar da emboscada.

A história do testículo com orelha charrua e da traição aos negros não é contada

---

<sup>254</sup> Ver mais em BECKER (2002).

<sup>255</sup> Tratado como mártir, foi líder indígena dos Sete Povos das Missões e morto na Guerra Guaranítica. É atribuída a ele o brado “esta terra tem dono”, proferida durante o conflito contra os espanhóis.

<sup>256</sup> Espécie arbórea, cujo nome científico é *Ilex paraguaiensis*. A árvore crescia em meio a florestas densas do oeste do Rio Grande do Sul e da Argentina, ao sul do Mato Grosso. De suas folhas secas, os nativos faziam erva-mate, que colocavam em uma cuia e o sorviam por meio de um bomba de taquara, depois de uma infusão em água quente.

<sup>257</sup> “Eles teriam composto, durante a Revolução Farroupilha, de um terço à metade do exército republicano e, foram integrados ao exército farrapo em duas divisões: a cavalaria e a infantaria, criadas, respectivamente, em 12/09/1836 e 31/08/1838, sendo denominadas ‘Corpos de Lanceiros Negros’” (SALAINI, 2006, p. 36).

<sup>258</sup> Do dia 14 de novembro de 1844.

<sup>259</sup> Título de Luís Alves de Lima e Silva (1803-1880), antes de se tornar “Duque de Caxias”.

<sup>260</sup> “Por fim, a investigação nos comprova que o Combate de Porongos decorreu de um acerto entre Caxias e Canabarro, com o objetivo de: 1) Eliminar o maior número possível de Lanceiros Negros, minimizando o problema criado pela exigência dos líderes farroupilhas de libertação dos negros que lutavam no Exército Farrapo; 2) causar uma derrota estratégica às forças republicanas, removendo as últimas resistências à deposição de armas e à concentração da paz” (CARRION, 2003, p. 25).

no museu<sup>261</sup>. Todavia, as informações disponíveis lá foram fundamentais para a montagem desse quebra-cabeça. Quando consegui compreender, finalmente, a Revolução Federalista de 1893<sup>262</sup> é que a ficha caiu. O positivismo<sup>263</sup> sectarista de Júlio de Castilhos<sup>264</sup>, vencedor da batalha ideológica contra os maragatos<sup>265</sup>, serviria de base para o Tenentismo dos anos 1920 e a Revolução de 1930, ou seja, se manteve como cerne do pensamento filosófico ao longo de toda República Velha e da Era Vargas.

Em termos culturais, este positivismo trouxe implicações concretas. Em 1898, por exemplo, foi criado o Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, com a finalidade de sistematizar um culto à tradição. Daí é que adotou-se a bandeira tricolor da República Farrroupilha como a do Rio Grande do Sul, dentro de uma estratégia mais ampla de ressignificar, de modo mítico, a história da insurgência. Muitos aspectos foram fabricados à revelia dos fatos, como o de que havia forte ideal republicano, quando, na verdade, grande parte dos líderes, especialmente Bento Gonçalves<sup>266</sup>, era ideologicamente monarquista<sup>267</sup>. Enquanto o Partido Republicano Rio-Grandense esteve no poder, com Borges de Medeiros à frente, “o amor por princípio, a ordem por base e o progresso como fim”<sup>268</sup> criaram uma cultura idealizada.

Ela vai se desenvolver mesmo a partir dos anos 1940, quando o chamado Grupo

---

<sup>261</sup> A única citação ao Massacre de Porongos aparece em um pequeno adendo dedicado ao General Canabarro: “A mais pesada acusação que paira sobre Canabarro é a de ter desarmado a tropa dos Lanceiros Negros, que foi massacrada pelos imperiais”.

<sup>262</sup> Maior confronto interno da História do Brasil: a luta perdurou por 31 meses e custou a vida de 10 mil homens, 1% da população do estado. Foi também uma das únicas rebeliões do país que não teve causas econômicas, mas, sim, prioritariamente políticas. De um lado estavam os republicanos positivistas, liderados por Julio de Castilhos. De outro, demais facções políticas, unidas em torno dos federalistas e lideradas por Silveira Martins.

<sup>263</sup> Doutrina criada por Augusto Comte e adotada pelos militares que proclamaram a República, cujo aspecto político associa a representação de Deus a uma humanidade “racional e evoluída”, desde que governada por “homens esclarecidos”. É a defesa de uma ditadura republicana, “um governo de salvação nacional exercido em nome do povo”.

<sup>264</sup> Governador por duas vezes e autor da Constituição Estadual de 1891. Sua influência para a política local foi tão marcante que, mesmo após sua morte, em 1903, suas ideias continuaram hegemônicas pelas décadas seguintes.

<sup>265</sup> Os castilhistas deram a seus adversários o apelido de “maragatos”, referindo-se a uma região do Norte da Espanha, insinuando que se tratavam de um grupo de invasores estrangeiros.

<sup>266</sup> Bento Gonçalves da Silva (1788-1847).

<sup>267</sup> Curiosamente, acabaria tomando posse como presidente da República Rio-Grandense (1837).

<sup>268</sup> Lema do positivismo, que serviu de inspiração para a bandeira nacional após a Proclamação da República.

dos Oito<sup>269</sup>, formado na Escola Júlio de Castilhos em Porto Alegre, passa a tocar estudos sobre folclore regional. A partir disso, surge o “Tradicionalismo Gaúcho Moderno”<sup>270</sup>, movimento intelectual que buscava os alicerces para uma autêntica identidade gaúcha, razão pela qual será fundado o primeiro CTG<sup>271</sup>. O expoente dessa turma é Paixão Cortes (1927–2018), quem posou de modelo à estátua do Laçador, símbolo oficial de Porto Alegre e nacionalmente conhecido pela representação do gaúcho pilchado, isto é, indumentarizado com bombacha<sup>272</sup>, guaiaca<sup>273</sup>, pala<sup>274</sup>, espora<sup>275</sup>, tirador<sup>276</sup>, rebenque<sup>277</sup>, barbicacho<sup>278</sup>, chapéu, camisa, colete, bota e lenço. Trata-se da estilização do idílico homem rural.

Na pesquisa realizada pelo interior do estado, Paixão Cortes faz referências à cultura afro-gaúcha, numa das quais justifica a repressão: “*Linda maneira dos crioulos se divertirem: ao som do tambor que não fizesse barulho; à luz do dia; sem bebidas alcoólicas e sob a ameaça de prisão!!!*”<sup>279</sup>. Não é preciso prosseguir a leitura para tropeçar nas absurdas limitações intelectuais sobre os negros.

Enfim, chegou o dia da sessão de quimbanda. Entre museu, sebos, fandangos e tambores, aproveitara ao máximo a rua, para, quem sabe, sentir o terreiro de forma mais

---

<sup>269</sup>Barbosa Lessa, Wilmar Santana, Glaucus Saraiva, Flávio Krebs, Ivo Sanguinetti, Fernando Machado Veira, Cyro Dutra e Paixão Cortes.

<sup>270</sup>“Devemos considerar aqui, que na verdade o ‘Tradicionalismo moderno’ é somente a segunda fase do Tradicionalismo institucionalizado e o Grêmio Gaúcho é a primeira. Então chamamos o ‘Tradicionalismo moderno’ de ‘terceiro Tradicionalismo’ porque estamos considerando nesta linha de desenvolvimento, para efeito de nosso raciocínio, que o Partenon Literário tenha sido o primeiro momento, muito embora não tivesse sido uma entidade objetivamente Tradicionalista, mas foi ali que se iniciou o culto ao regionalismo” (KONFLANZ, 2013, p. 50).

<sup>271</sup>Em 1948, surge o “35 CTG”, em referência ao ano de 1835, início da Revolução Farroupilha.

<sup>272</sup>“O caso da bombacha introduzida de forma mais massiva no RS somente a partir da guerra do Paraguai, evento que fomentou a compra desses trajes da Inglaterra, pode comparar-se a essa explicação, ou seja, não importa se a bombacha existia em outros lugares, se não foi inventada nos teares das casas gaúchas, o que importa é que esteve ligada a um denso momento histórico do estado, e por circunstâncias da guerra acabou chegando no Rio Grande do Sul e adentrando no uso local” (KONFLANZ, 2013, p. 90).

<sup>273</sup>Espécie de bolsa de couro.

<sup>274</sup>A peça, feita em teares com lã de ovelha, servia originalmente para proteção do frio.

<sup>275</sup>Instrumento de metal pontiagudo preso ao calçado.

<sup>276</sup>Tira de couro à volta da cintura.

<sup>277</sup>Artefato feito de tiras de couro trançadas para açoitar cavalos.

<sup>278</sup>Tipo de cordão que passa por debaixo do queixo e é utilizado para segurar o chapéu.

<sup>279</sup>CÔRTEZ, 2006, p. 265.

contextualizada. Impossível não correlacionar Exu Rei e Pombagira Rainha ao Rei do Congo e a Rainha Jinga. Defendo a tese de que a quimbanda faz parte da cultura de Congada, subtraindo desta o catolicismo. Assim como a Família Real banto, o casal majestade de uma religião de ancestralidade banto subverte a subalternidade imposta pela ontologia eurocêntrica, de base teológica judaico-cristã, para responder, em pé de igualdade, sob quaisquer condições, à problemática da existência humana.

Na cidade em que a cultura negra literalmente apodrece nos entulhos de um órgão público, é difícil acreditar que há a maior concentração de *curimbeiros*<sup>280</sup> do país<sup>281</sup> e que a quimbanda ocupa a posição de carro-chefe<sup>282</sup> nos terreiros. Logo, a maioria dos exus e pombagiras gaúchos reivindica outro patamar hierárquico em comparação a seus pares na umbanda, onde possuem a mais baixa patente. Isso, se porventura, estes tenham sido “batizados”, pois “pagãos”<sup>283</sup> não são bem-vindos na gira.

---

<sup>280</sup> Apelido dado a adeptos de religiões de matriz afro-brasileira.

<sup>281</sup> “Segundo os dados do IBGE, relativos ao Censo de 2000, o Rio Grande do Sul aparecia com o maior percentual de indivíduos declaradamente identificados com os cultos de matriz africana no país, com índice de 1,62%, superando os 1,31% referentes ao Rio de Janeiro e os 0,3% da média nacional. Esses dados contrariam o índice de retração numérica dos seguidores das religiões de matriz africana no Brasil, que de acordo com Pierucci (2004, p. 25), apresentaram decréscimos graduais nos recenseamentos de 1980 (0,6%), de 1991 (0,4%), até chegar aos 0,34% no ano de 2000<sup>181</sup>. No contexto gaúcho, essa lógica é inversa, podendo ser observado um aumento nesse índice entre as décadas de 1990 e 2000 de 33,6%<sup>182</sup>. Essa mesma expressividade se mantém nos dados revelados pelo censo de 2010<sup>183</sup>, no qual a média do país manteve-se na casa dos 0,3% enquanto o Rio Grande do Sul permaneceu como recordista nacional, com 1,47% de sua população total declarando-se vinculada a essas práticas religiosas. No que concerne à população da região metropolitana, esses números tendem a aumentar consideravelmente, observando-se uma média de 2,52% da população metropolitana identificada com aqueles cultos” (LEISTNER, 2014, p. 157).

<sup>282</sup> “Desse modo, percebe-se uma lógica na configuração e desenvolvimento desse campo [afro-gaúcho], que se estrutura a partir do Batuque (numa sociedade tradicional e organizada com base numa economia agrária), se desenvolve com a inserção da Umbanda (num período de recente industrialização do país e de configuração do projeto de modernidade), cresce exponencialmente com a formação da Linha Cruzada e se complexifica no período contemporâneo (fase mais avançada de consolidação do sistema capitalista e de tendências culturais pós-modernas), no qual a Quimbanda se destaca como carro-chefe do complexo” (LEISTNER, 2014, p. 102).

<sup>283</sup> “Ortiz (1978) e Negrão (1996) ainda detectam que, se por um lado a Umbanda incorporou elementos éticos do espiritismo, operando com aquelas categorias duais, por outro lado, conservou um espaço para que o mal pudesse ser domesticado. A Quimbanda nasce nessa perspectiva: como o espaço propício para a evolução dos espíritos viciosos, Exus e Pombagiras adquirindo um caráter ainda mais maléfico do que continham em suas antigas versões macumbeiras. A definição de categorias como *Exu pagão* e *Exu batizado*, elaborada pelos teólogos umbandistas, é sintomática nesse sentido, compreendendo-se a ideia de batismo como correspondente aos Exus que poderiam ser aceitos no culto umbandista (domesticados), em oposição àqueles tipicamente associados às Macumbas (*pagãos*)” (LEISTNER, 2014,

Já na quimbanda, o povo-de-rua chega “empoderado”, vestindo elegante roupa de gala, como se houvesse um baile na Corte, e incorporando feito lorde inglês, sem qualquer espalhafato. Ali na casa de Mãe Ieda, o trono é de Exu Rei das Sete Encruzilhadas; para os íntimos, Seu Sete. Sou recebido pelo guia espiritual da sacerdotisa como um nobre, a quem a cerimônia é dedicada. Lisonjeado por tamanha honraria, recebo ainda o convite para lhe fazer companhia durante o ritual. Aproveito para perguntar ao pé do ouvido sobre o propósito de tudo, e ouço: “abertura de caminho”. Eis uma religião pragmática, que atende a anseios imediatos da vida prática das pessoas, desde a conquista de um bom emprego, passando pela cura dos mais diferentes tipos de doença, até boa ventura a um relacionamento afetivo. Dinheiro, saúde e paixão: que mal há em desejá-los? O problema não está na abertura dos caminhos em si, mas na sincera intenção de quem caminha. As piores coisas podem provir justamente das benesses recebidas. Ganância, empáfia e apego são o outro lado da mesma moeda. “Que cada um responda pelas próprias pernas”, ensina Seu Sete.

Exu Belzebu é saudado como guardião, a fim de que *egun* nenhum venha causar quizumba. Zé Pelintra, o príncipe, parecer ser um plebeu entre os outros tantos “bailando” no salão imperial. As entidades juntas formam um corpo coletivo que se comporta como *embaixada da diversidade*, na qual, sem distinção, branco, preto e pardo, homem, mulher e travesti entram em transe numa boa.

Firmeza concluída, pedidos feitos, axé distribuído, hora de encerrar os trabalhos da noite. Enquanto os médiuns e a assistência se sentavam à mesa para traçar o jantar repleto de gostosuras, Seu Sete, o único incorporado, piscou para mim e cochichou: “Veja! Pra isso que serve, meu filho!”.

## 8. CONCLUSÃO

Depois da viagem à Porto Alegre, o itinerário apontava para Belém, onde a questão indígena seria abordada de uma forma extremamente densa e abundante, uma vez que o arcabouço cultural paraense tem como âmago as tradições dos povos originários da terra. Zé Pelintra iria apresentar-se com as vestimentas de um caboclo encantado nos babassuês e pajelanças, manifestações religiosas afro-indígenas de lá. A ideia era justamente fazer um bate-volta entre Norte e Sul do país, fechando o circuito Recife-Rio-Porto Alegre-Belém. O que nem mesmo Zé previu, porém, é que o Brasil do início da pesquisa não existiria mais.

Desde 2016, o Estado brasileiro vem enfrentando sua mais grave crise econômica e um dos períodos mais turbulentos do ponto de vista político. A instabilidade institucional vai ganhando contornos dramáticos a partir de uma sucessão de acontecimentos correlacionados, até culminar no recrudescimento de tudo aquilo que Zé Pelintra sempre denunciou e combateu. Na metade do ano de 2019, as agências de fomento à pesquisa científica anunciaram cortes nas bolsas de estudo da comunidade acadêmica e as universidades públicas declararam estado de penúria financeira. Apesar dos custos de todas as viagens terem saído do meu próprio bolso, a severa contenção de gastos pessoais, tendo em vista um cenário desolador para o futuro da pesquisa nacional, virou uma premissa básica para a sobrevivência.

Assim, por motivos de força maior, tive que reduzir em  $\frac{1}{4}$  a pesquisa de campo. A grande preocupação, obviamente, estava na perda de conteúdo sobre a temática indígena, tão fundamental nos dias atuais. Embora tenha conseguido tratar disto com satisfatório grau de profundidade enquanto estive em Pernambuco, é provável que não tenha sido o suficiente, se comparado com o peso que a questão afro-diaspórica acabou ganhando durante a pesquisa. Ou seja, o equilíbrio esperado entre os dois grupamentos étnicos ficou prejudicado, sem, contudo, justiça seja feita, ter atrapalhado a elaboração de reflexões a respeito de ontologias constituintes da nossa psiquê, relegadas, historicamente, à marginalização nos porões da alma humana.

Neste sentido, a pesquisa tentou mostrar que, mesmo de forma inconsciente em muitas das vezes, toda uma exuberância na forma de pensar e de agir, provenientes da ancestralidade milenar, se faz presente até hoje através de jogos cognitivos analógicos,

responsáveis por atestar a possibilidade de novos modelos de vida em coletividade, ou uma capacidade inacreditável de reexistência perante as piores atrocidades às quais seres humanos podem ser submetidos, como a escravidão e o genocídio, físico e também semiótico.

Se o Brasil entra na terceira década do Século XXI carregando um déficit de mais de quinhentos anos de cidadania integral aos índios, pretos e pardos, não seria de se esperar que a filosofia ameríndia e afro-diaspórica fosse receber o mesmo status de sofisticação em relação à organização de pensamento eurocêntrico. Muito pelo contrário. O que se testemunhou ao longo destes quatro anos de trabalho empírico foi a falta de empatia do próprio povo, em geral, para com os fenômenos culturais tradicionais que não estivessem no mainstream midiático. Por exemplo: no carnaval de Recife, o desfile dos grupos de maracatu, ocorrido na Avenida Dantas Barreto (Centro), foi largado às moscas pela prefeitura. Com uma estrutura extremamente precária, de envergonhar a quem assistia, a festa sequer tinha entrado no calendário oficial dos eventos, numa época em que a cidade recebe turistas do mundo inteiro. Por outro lado, muitos recifenses entrevistados demonstravam completo desconhecimento sobre, quando não, um enorme desprezo.

Em Porto Alegre, então, o apartheid cultural é ainda mais crítico. Na metrópole com maior concentração de adeptos de religiões afro-brasileiras do país, a fabulação em torno de uma identidade gaúcha expurga qualquer vestígio de melanina acentuada. A população local praticamente ignora o que vem dos negros. Cenas explícitas de racismo foram presenciadas por mim no período em que desbravava a cidade, haja vista a torcida do Grêmio entoando provocações aos rivais colorados, taxados de “macacos”.

Aqui, no Rio de Janeiro, a intolerância religiosa atinge níveis inaceitáveis de violência. Determinadas seitas neopentecostais atribuem aos praticantes de umbanda e candomblé a “práticas do mal”, mas se associam a traficantes de drogas para promover ataques físicos a terreiros e a seus membros. Até mesmo o samba e a capoeira caíram em desgraça por conta destas milícias religiosas, afetando diretamente nossa dinâmica cultural. Exemplo: algumas escolas de samba com dificuldade de compor a tradicional ala das baianas, porque grande parte deste público havia se convertido e passou a demonizar o carnaval.

Ao vivenciar estas e outras traumáticas experiências, cheguei a me questionar a

respeito da eficácia de um trabalho que se propusesse a esmiuçar as matrizes ontológicas de um povo que se envergonha de si. O questionamento trouxe consequências drásticas, com tentativas de desistência e uma depressão, a tira gosto. Claro que a imersão em um objeto de pesquisa durante tanto tempo gera crises naturais, além da carga emocional despendida para entregar os textos nos prazos estipuladas pelo Programa de Pós-Graduação. Mas parte do mal-estar que me tomou por um tempo é justificado pela constatação de que estamos condenados a perpetuar práticas discriminatórias e, acima de tudo, incivilizatórias.

No mundo acadêmico, a situação é menos radical. Presumo que haja frestas por onde o pensamento possa fluir sem as amarras colonizantes. Senão, nem estaria aqui. Mas a velocidade com a qual a pesquisa científica se abre para as perspectivas de pensamento afro-ameríndia é, todavia, *pari passu* com as tartarugas de lenda infantil. Recorro agora à mitologia, porque aprendi a fazer dela um instrumento de expressão, tamanho o contato com a metodologia.

Falando dela, meu ânimo faz um *duplo twist carpado*, aquele salto acrobático da ginástica olímpica. Para ficar somente no nosso esporte bretão, a bota entra “onde a coruja dorme”. Uma das grandes virtudes da tese é remitologizar a partir de fragmentos difusos, advindos do folclore popular. Enquanto estive na “Veneza Tropical”, passava boa parte das minhas tardes pelas cercanias da Rua da Guia, atrás de depoimentos, resquícios bibliográficos e muita observação. Reconstituí o perfil psicológico de Zé, quase que incorporando o personagem ao flunar sobre os pedregulhos portugueses das calçadas do Recife Antigo, tateando os sobrados tombados. Tomei doses cavalares de cachaça nas biroskas de Santo Antônio antes, durante e depois de esbarrar com ensaios musicais a céu aberto. A única coisa que sinceramente não fiz foi ir ao meretrício.

Inspirado no escritor Gustavo Flaubert (1821-1880), autor da célebre frase “*Je suis un homme plume*”, me tornei um “homem-pena”, ou, traduzindo para o contemporâneo, um “homem-caneta” ou um “homem-teclado”. Permiti que a escrita se desenvolvesse por si própria, tornando-se um exercício meditativo. Similar a um transe, pouco interferi, em princípio, na ordenação da narrativa e no uso de vocábulo específico. Deixava rolar enquanto este processo não terminasse. Às vezes, poucos minutos. Em outras circunstâncias, horas a fio. Tinha que avisar antes aos familiares que a qualquer momento eu poderia ficar incomunicável. Se levantasse da cadeira, despretensiosamente,



precisava ser tratado com o mesmo cuidado a que se emprega a um sonâmbulo. Por muito pouco, não cheguei a causar um incêndio em casa ao esquecer a panela queimando no fogão.

Findada a tarefa, e parecia que eu tinha corrido uma maratona, era hora de filtrar o conteúdo, de modo a adequá-lo ao texto acadêmico. Boa parcela daquilo que fora escrito acabou descartado por ser não atender aos requisitos mínimos a uma tese. Aí, com a devida expiração, procurei lapidar o calhamaço em poucas e concentradas páginas.

Sofri um bocado para me ajustar ao mundo real: o das normas da ABNT e dos relatórios anuais de produtividade acadêmica. Tomado por rebeldia, confesso que burlei regras e prazos. Alguns inconfessáveis. Mas dos que me arrependi acabaria depois voltando atrás e os consertando, sem causar ônus alheios, para seguir adiante, principalmente, em direção à metodologia.

O método analético imprescinde de serenidade, diga-se de passagem. E este, talvez, seja o ponto mais positivo do trabalho. Não havia bibliografia alguma a respeito, com exceção de um único exemplar disponível no Brasil de *L'analogie*, de Philibert Secretan. Comprado em um sebo virtual, o livro estava todo em francês. Juro que só descobri quando o tive em mãos, porque a descrição à venda era em português. Passei quase três meses para traduzi-lo, à medida que o idioma ia se apresentando a mim. Sim, não sabia rigorosamente nada de francês. Ou seja, o mínimo que pude compreender da única obra que existe no planeta sobre o tema foi o que me deu base para, de fato, construir uma ótima e segura argumentação metodológica. Isto quer dizer que qualquer acadêmico com um nível de francês melhor do que o meu, o que é ridiculamente fácil, pode ir infinitamente além.

Para ser pioneiro no assunto, pois as definições de Secretan sobre analogia são apenas uma etapa, tive que beber de outras fontes, em especial, daquelas que davam ênfase à prática etnográfica. Clifford Geertz me salvou. Se não fosse este homem, jamais me atreveria a converter a combalida analogia em uma pujante operação analética.

No entanto, nem Geertz daria conta de ir comigo até o fim. Abandonou-me pelo caminho, assim como Secretan. A grande contribuição do antropólogo americano está na desconstrução da tendenciosa dicotomia entre o texto científico e o literário. Com ele, ganhei respaldo teórico para fazer o que já estava fazendo, de modo intuitivo. Só que, para alcançar finalmente a linha de chegada, decidi me jogar de cabeça na filosofia e na

literatura clássica, a fim de que pudesse ser propulsionado pelos autores que abordavam a potência da poesia no exercício do pensar. Ao deparar-me com este tesouro vivo, herança deixada por mentes brilhantes, atirei no baú todo a ossada analética que havia montado até ali. Eis que surge um novo corpo, um novo *corpus* de pesquisa, que segura a minha mão e vai caminhar comigo pelos cantos do Brasil.

Pelas lentes da analética, enxerguei o reflexo. Na verdade, a analética está e sempre esteve circulando por aí. Sem este nome, sem o estatuto de método. Mas é como a cognição popular se manifesta: partilhando o comum através de símbolos, que, por sua vez, são (re)elaborados a partir dos significados atribuídos no decorrer da práxis cotidiana. Pega-se emprestado de uma cultura para transar com outra coisa lá na frente e dar origem a um terceiro elemento, imbuído de sentido e de pertencimento, e que nem é o primeiro, muito menos o segundo, mas ao mesmo tempo é os dois. A transculturalidade é inerentemente analética! O *devir* da cultura é a partilha do comum! Ou seja: Comunicação, transculturalidade e analética são radicalmente inseparáveis!

O grande legado desta tese é apenas dar nome aos bois, apresentar à Academia o que a sabedoria popular nunca deixou de fazer. Não existe intelecto formal, institucionalizado em doutoramento ou seja lá o que for, que possa ser páreo para o que as pessoas comuns realizam em comunidade todos os dias para exercer a reexistência, a despeito das perdas e transformações patrocinadas pela própria vida ou por agentes externos. Numa dinâmica, muitas vezes, tão instantânea e/ou complexa, que os fenômenos tornam-se inapreensíveis de imediato.

Enquanto realizava a pesquisa sobre a malandragem, estive completamente alheio às transmutações do tipo *malandro* e de seus códigos semiológicos. Tardei a perceber que uma parcela do meu material havia ficado obsoleto antes mesmo de ser produzido. Explico: no mesmo bairro da Penha, para cuja igreja principal a antológica malandragem seguia todo ano, no dia da grande festa, o *funk 150 bpm*, recém-criado subgênero musical, vem revolucionando o modo da juventude dançar.

De forma genérica, sem entrar muito no mérito, trata-se de uma aceleração, via tecnologia, do ritmo do funk carioca tradicional, culminando em uma performance corporal um tanto quanto singular. Desde que caiu no gosto da periferia, a partir dos bailes da Penha, o som tem estourado em todo país. Ao mesmo tempo, a criminalização do funk, materializado recentemente na polêmica e controversa prisão de um dos DJ's

responsáveis pelo 150 bpm, o Renan da Penha, por suposta ligação com o tráfico de drogas, parece resgatar os mesmos problemas enfrentados pela turma lá do Estácio, cem anos atrás. Não mais o samba, mas o funk. Sai de cena o terno linho branco, chapéu-panamá e sapato bicolor, entra o boné de aba reta, camisa de time europeu e tênis da Nike. Os signos estão trocados, mas a simbologia é rigorosamente análoga.

Portanto, onde estará Zé Pelintra na terra da malandragem? Resignificando-se no baile da Pena e adjacências, é bem provável. Que novos acadêmicos funkeiros ou funkeiros acadêmicos tratem de procurá-lo! Parei mesmo na Lapa, batucando no samba, e daí nem Zé me tira...Ele sabe que eu já cumpri minha missão!

Dentro dos terreiros, mais incógnitas. Do jeito que a coisa anda, daqui a pouco, os macumbeiros entram em extinção e Zé vai ter que sair por aí pedindo emprego de encosto nas igrejas evangélicas. Lá, ele já faz alguns bicos, é verdade, que lhe têm rendido a fama para as próximas gerações. Como encosto prestes a ser exorcizado, aparece, inclusive, todo dia na televisão. Um campo vasto de pesquisa para quem quiser se aventurar a compreendê-lo como astro de TV. Eu tô fora! Permaneço na macumba! Minha missão foi comprida, Zé!

Tu és a síntese transcultural deste povo. Isto, ao menos, posso-te assegurar, chancelado agora, quem diria, pela mais elevada titulação acadêmica. Mas, como bom cafuzo, sabes que não necessitas, e nunca necessitou, do reconhecimento destas coisas de homem branco, para virar o maior trickster do Brasil. No mesmo mês em que me despeço de ti, a Estação Primeira de Mangueira, universidade de preto pobre, como tu, leva à Marquês de Sapucaí a história que construímos ao longo dos últimos quatro anos:

*Eu sou da Estação Primeira de Nazaré  
Rosto negro, sangue índio, corpo de mulher  
Moleque Pelintra do Buraco Quente  
Meu nome é Jesus da Gente...<sup>284</sup>*

Fim.

---

<sup>284</sup> Samba-enredo *A verdade vos fará livre*, de Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

## 9. BIBLIOGRAFIA

ACCIOLI, Nilma Teixeira. **Das Casas de dar Fortuna ao Omolokô: Experiências religiosas de matrizes africanas no Rio de Janeiro (1870-1940)**. Tese de doutorado em História Comparada. Rio de Janeiro: IH/UFRJ, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **A Comunidade que vem**. Trad. de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

AGUIAR, Patrícia Adorno. **Um passeio por caminhos invisíveis: fontes de informação sobre o Bará do Mercado**. Monografia para obtenção do título de Bacharel em Biblioteconomia pela Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2015.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. **Memórias de um sargento de milícias**. 16a ed., São Paulo: Ática, 1989.

ALVARENGA, Oneyda. **Babassuê: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II**. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1950.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. Projeto Livro Livre. São Paulo, Poeteiro Editor Digital, 2016.

ARISTÓTELES. **Poética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

\_\_\_\_\_. **Retórica**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGUSTO, Alexandre. **Moreira da Silva, o último dos malandros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sonora Editora, 2013.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yourubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. Tese de doutorado em Letras e Linguística – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, 2005.

AZEVEDO, Aluízio de. **O cortiço**. São Paulo: CERED, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução: Yara F. Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UNB, 2008.

- BARBOSA, Marialva. **O presente e o passado como processo comunicacional**. In: Matrizes, Ano 5, nº 2 (jan/jun 2012). São Paulo: ECA/USP, 2011, p. 145-154.
- BECKER, Ítala Irene Basile. **Os índios Charrua e Minuano na antiga banda oriental do Uruguai**. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2002.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.
- BENCK FILHO, Ayrton Müzel. **O frevo-de-rua no Recife: características socio-histórico-musicais e um esboço estilístico-interpretativo**. Tese de doutorado em Música. Salvador: Escola de Música/UFBA, 2008.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao Século XX**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BIONDILLO, Rosana. **Walter Benjamin e os caminhos do flâneur**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2014.
- BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.
- BONFATTI, Paulo Ferreira. **Uma psicologia sine tempore: uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si mesmo na teoria de Carl Gustav Jung**. Tese de doutorado em Psicologia –Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet**. 2ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- BRUNO, Leonardo; GALDO, Rafael. **Histórias da Vila Isabel**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Verso Brasil Editora, 2015.
- CAMPOS, Zuleica. **De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano**. Dossiê: Religiões Afro-brasileiras - Horizonte. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar, 2013.
- CANDIDO, Antonio. **Dialética da malandragem (caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias)**. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 8. São Paulo: Edusp, 1970.
- CARRION, Raul. **Os Lanceiros Negros na Revolução Farroupilha**. Porto Alegre, Gabinete do Vereador Raul Carrion, 2003.

- CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. **O Quilombo de Catucá em Pernambuco**. Caderno CRH, n. 15, p. 5-28, jul./dez., 1991
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens**. Caderno Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 1, n. 2, ago./dez., 2004.
- CAVALCANTI, Tito R. De A. **Jung**. São Paulo: Publifolha, 2007.
- CEMIM, Felipe. **“Alupandê” o povo da rua: identidades músico-religiosas entre os quimbandeiros do Exu Rei das Sete Encruzilhadas em Porto Alegre**. Dissertação de mestrado em Música. Porto Alegre: UFRGS, 2015.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.
- CORRÊA, Norton Figueiredo. **O batuque do Rio Grande do Sul**. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- CÔRTEZ, Paixão. **Folclore gaúcho: festas, bailes, música e religiosidade rural**. Porto Alegre: CORAG, 2006.
- COSTA, Oli Santos da. **Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua resignificação na umbanda**. Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Ciências de Religião, 2012.
- DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, p. 7-25, janeiro-junho 2015.
- DANTAS, José Guibson Delgado. **Teoria das Mediações Culturais: Uma Proposta de Jesús Martín-Barbero para o Estudo de Recepção**. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. X Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – São Luis, MA – 12 a 14 de junho de 2008.
- DAVIES, Douglas. **Abordagem do tema**. In: HOLM, Jean; BOWKER, John (Org.). Mito e História. Estudos religiosos. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.
- DERRIDA, Jaques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DIAS, Lucy; GAMBINI, Roberto. **Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira**. São Paulo: SENAC, 1999
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, A. M. **Gianni Vattimo, intérprete de Heidegger e da pós-modernidade.** ALCEU - v.7 - n.13 - p. 225 a 236 - jul./dez. 2006.

DURST, Rogério. **Madame Satã: com o diabo no corpo.** 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura.** São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

ESPOSITO, R.. **Communitas. Origen y destino de la comunidad.** Tradução de C. R. M. Marotto, Buenos Aires: Ed. Amorrortú, 2003.

FAGUNDES, Igor. **Exu: Retóricas e poéticas.** Revista Garrafa – Revistas UFRJ, v. 8, nº 23, 2010.

FERNANDES, Alexandre. **Um Corpo/Corpus para Exu: Nem Eros, nem Tântatos, nem Apolo, nem Dionísio.** Revista Nures, Ano VIII, nº 21, 2013.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. **O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial e tardia: Rio de Janeiro, c. 1790-c.1840.** 4ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAZÃO, Rosenberg Fernando de Oliveira. **Malandragem e ordem social : um estudo da autoridade malandra através do samba e da literatura.** Tese de doutorado em Sociologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

FYLES, Moses I. **O uso e abuso da história.** Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira.** Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 2000.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia.** Tradução: Santa Regina Netz. 4ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.** Tradução Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIORGIO, Colli. **O nascimento da filosofia.** Tradução: Frederico Carotti. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

GOSWAMI, Amit. **A Física da Alma**. 3ª ed. São Paulo: Editora Goya Aleph, 2015.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Tese de Doutorado em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed., 1. reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. São Paulo: Edições 70, 2010.

HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz Cláudio; FRANÇA, Vera Veiga (org.). **Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2007.

HYDE, Lewis. **A astúcia cria o mundo. Trickster: trapaça, mito e arte**. Tradução: Francisco R.S. Innocêncio. Civilização Brasileira, 2017.

JAGUN, Márcio de. **Ori: a cabeça como divindade**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JUNG, Carl G. **A dinâmica do inconsciente**. Obras completas de C. G. Jung v. VIII. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre psicologia analítica**. (Obras completas de C. G. Jung v. VII). Petrópolis: Vozes, 1978.

\_\_\_\_\_. **Cartas I**. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva]. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Obras completas de C. G. Jung v. XI. Petrópolis: Vozes, 1983.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica : teoria da ciência e iniciação à pesquisa**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.

KOEHLER, Ana Luiza Goulart. **Retraçando os becos de Porto Alegre: visualizando a cidade invisível**. Dissertação de mestrado em Planejamento Urbano e Regional. Porto Alegre: UFRGS, 2015.

KONFLANZ, Celso. **A Moderna Tradição Gaúcha: Um estudo sociológico sobre o Tradicionalismo Gaúcho**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Porto



Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.

L'ODÒ, Alexandre L'Omi. **Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião – Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

LACAN, Jacques. **O estádio do espelho como formador da função do eu**. In: LACAN, J. Escritos. Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

LEISTNER, Rodrigo Marques. **Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas**. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2014.

LEITÃO, Marcos Abreu de. **Ladinos e boçais : o regime de línguas do contrabando de africanos, (1831-c.1850)**. Dissertação de mestrado em História Social. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2012.

LEOPOLDI, José Sávio. **Escola de samba, ritual e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatu e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias**. Recife, 1930 - 1945. Dissertação de mestrado em História. Recife: UFPE, 2006.

LIRA NETO. **Uma história do samba: volume I (As origens)**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LOPES NETO, Simões. **Lendas do Sul**. Porto Alegre: APLUB e Editora Globo, 1974.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Dicionário da história social do samba**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LUCAS, Luís Henrique Haas . **Estâncias e fazendas do Rio Grande do Sul - Arquitetura tradicional da pecuária**. In: Segundo Seminário de Patrimônio Agroindustrial, São Carlos, 2010.

LUNARDON, Jonas Araújo. **Maconha, Capoeira e Samba: a construção do proibicionismo como uma política de criminalização social**. I Seminário Internacional de Ciência Política. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, setembro/2015.

MAESTRI, Mário. **Pampa Negro - Agitações, Insubordinações e Conspirações**

**Servis no Rio Grande do Sul, 1803-1850.** Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII, N°XIII, Julho/2014.

MAFFESOLI, Michel. **O Tempo Retorna – Formas Elementares da Pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MAGALHÃES, Felipe Santos. **Ganhou leva... Do vale o impresso ao vale o escrito. Uma história social do jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960).** Tese de doutorado em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MAGNANI, José Guilherme C. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana.** Revista Brasileira de Ciências Sociais – Vol.17, n°49, junho de 2002.

\_\_\_\_\_. **Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole.** In: MAGNANI, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (orgs.) Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana. EDUSP, São Paulo, 1996.

MARIANO, Delsa de Fátima dos Santos. **Escravos e libertos: autores das Ações de Liberdade em Diamantina (1850-1871).** Dissertação de mestrado profissional em Ciências Humanas. Diamantina: UFVJM, 2015.

MARQUES DE MELO, José. **Metodologia da Pesquisa em Comunicação: Itinerário Brasileiro.** In: Jorge Duarte e Antonio Barros. (Org.). Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação. 2ªed.São Paulo: Ática, 2006, v. 1, p. 1-14.

MARQUES, Carlos Bittencourt Leite. **“Brinquedo, Luta, Arruaça”: o cotidiano da capoeira no Recife de 1880 a 1911.** Dissertação de mestrado em História Social da Cultura. Recife: UFRPE, 2012.

MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **História das Teorias da Comunicação.** São Paulo: Loyola, 2001

MERQUIOR, José Guilherme. **Razão do poema: ensaios de crítica e de estética.** 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2013.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis.** Tradução Estêvão Pinto. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Editora Universidade de São Paulo, 1979.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.** Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n° 34, p. 287-324, 2008.

MORAIS FILHO, Alexandre J. de Mello. **Contos do Equador**. Ed. Leuzinger. Rio de Janeiro, 1881.

MORIGI, Valdir; JACKS, Nilda; GOLIN, Cida. **Epistemologias, comunicação e informação**. Porto Alegre: Sulina, 2016.

MOURA, Roberto M. **No princípio, era a roda: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes**. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

MUSSA, Alberto. **Elegbara**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2005.

\_\_\_\_\_. **Meu destino é ser onça**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Marcos Trombini de S. **O Tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri**. Dissertação de mestrado em Sociologia. Salvador: FFCH/UFBA, 1994.

NEVES, Rita de Cássia Maria. **Festas e mitos: identidades na Vila de Cimbres-PE**. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pernambuco: Recife, 1999.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. 1ª ed. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

PASSOS, Mara Martins. **Exu pede passagem: uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Jung**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

PEIXOTO, Norberto. **Umbanda pé no chão: um guia de estudo orientado pelo espírito Ramatís ao médium Norberto Peixoto**. 1ª ed. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

PLATÃO. **A República**. 8ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. 3ª ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_. **Íon**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

POPPER, Karl Rudolf. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo : Cultrix/EDUSP, 1975.

PORTELLA, Eduardo. “No Jogo da Verdade A Crítica é Criação”. *In*: Fundamento da Investigação Literária *apud* PUCHEU, Alberto. Pelo colorido, para além do

cinzento (a literatura e seus entornos interventivos). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007, p. 23.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de; VALLADO, Armando. **O candomblé de caboclo em São Paulo**. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, Pallas, 2011.

PRASS, Luciana. **Maçambiques, Quicumbis e Ensaio de Promessa: um re-estudo etnomusicológico entre quilombolas do sul do Brasil**. Tese de doutorado em Música. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Mnkisi e inquices: Cosmovisão banta e ressignificação no candomblé angolano**. In: XIII Simpósio da ABHR, 2012, São Luiz. Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil, 2012. v. 13.

REIS, João José. **Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão**. Tempo. Rio de Janeiro: vol. 2, n.º. 3, 1996, p. 7-33.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, João Barbosa. **Poranduba amazonense ou kochiyama-uara porandub**. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1890.

ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista**. Rever - Revista de Estudos da Religião. Março/2009, p. 77-96.

ROSA, Maria Eneida Matos da. **O malandro brasileiro: do fascínio ao rancor**. Tese de doutorado em Letras. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2009.

RÜDIGER, Francisco. **A comunicação no saber pós-moderno: crítica, episteme e epistemologia**. In: FERREIRA, Jairo (org.). Cenários, Teorias e Epistemologias da Comunicação. Rio de Janeiro: E-papers, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ciência, reflexão e crítica nos estudos de mídia**. In: LOPES, Maria Immacolata Vassallo de (Org.). Epistemologia da Comunicação no Brasil: trajetórias autorreflexivas. São Paulo: ECA-USP, 2016, p. 21-34.

SALAINI, Cristian Jobi. **“Nossos heróis não morreram”: um estudo antropológico sobre formas de “ser negro” e de “ser gaúcho” no estado do Rio Grande do Sul**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

SALDANHA, Leonardo Vilaça. **Frevendo no Recife: a música popular urbana do**

**Recife e sua consolidação através do Rádio.** Tese de doutorado em Música  
Campinas: Instituto de Artes/Unicamp, 2008.

SANTAELLA, Lucia. **Por uma epistemologia antidualista.** In: LOPES, Maria Immacolata Vassallo de (Org). Epistemologia da Comunicação no Brasil: trajetórias autorreflexivas. São Paulo: ECA-USP, 2016, p. 35-48.

SANTOS, Joel Rufino. **Saber do negro.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Padê, Àsèsè e o culto de Égun na Bahia.** 14. Ed. – Petrópolis, Vozes, 2012.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850).** Dissertação de mestrado em História. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

SCHMITZ, Pedro Ignacio (Org.). **Arqueologia do Rio Grande do Sul.** Documentos. São Leopoldo: Edunisinos, 1991.

SECRETAN, Philibert. **L'analogie.** Presses Universitaires de France: Paris, 1984.

SENNET, Richard. **Carne e Pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA, Edwin B. da. **Zé Pelintra e eu.** Olinda, PE: 1980.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **A Santidade de Jaguaribe: Catolicismo popular ou religião indígena?** Revista das Ciências Sociais, v. 26, n 1/2, 1995.

SILVA, Rafael Freitas da. **O Rio antes do Rio.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Babilonia Cultura Editorial, 2017.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio. **Almanaque brasilidades: um inventário do Brasil Popular.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **Cultura e cabaça.** Publicado em: 09 de junho de 2016. Disponível em: <<https://www.facebook.com/luizantonio.simas/posts/1032004576889043>>. Acesso em: 13 de julho de 2016.

\_\_\_\_\_. **Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. **Tantas páginas belas: Histórias da Portela.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Verso Brasil Editora, 2012.

SOARES, Cláudia Dalla Rosa. **A relevância da dialética e do pensamento da diferença na constituição do pensiero debole vattimiano**. Pólemos, Brasília, vol. 1, n. 2, dezembro 2012.

SOARES, Emanuel L. R. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente na educação: imagens, discursos e narrativas**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza (CE), 2008.

SODRÉ, Muniz. **A Antropológica do Espelho: Uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis, Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Claros e escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Entrevista: A televisão é uma forma de vida**. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 16, dezembro de 2001.

\_\_\_\_\_. **O jogo contra-hegemônico do diverso**. In: Coutinho, Eduardo Granja (org.). Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. p. 27-37.

\_\_\_\_\_. **O Terreiro e a Cidade: a formação social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **Samba, o dono do corpo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOMMER, Michelle Farias. **Territorialidade negra urbana. A morfologia sócio-espacial dos territórios negros urbanos segundo a herança histórica comum**. Dissertação de mestrado em Planejamento Urbano e Regional (PROPUR). Porto Alegre: UFRGS, 2005.

SOUZA, Anita Silva de. **Projeto Renascença: um caso de gentrificação em Porto Alegre durante a década de 1970**. Dissertação de mestrado em Planejamento Urbano e Regional. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. 3ª ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2018.

TEIXEIRA, Talita Bender. **Trapo formoso: o vestuário na quimbanda**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

TRINDADE, Liana; COELHO, Lucia. **O homem e o mito: estudo de antropologia psicológica do mito Exu**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

VALÉRY, Paul. **Variedades**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Zahar: Ed. UFRJ, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.