

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

SOBRE BOTIJAS

.

Thiago de Oliveira Sales

RECIFE
2006.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

SOBRE BOTIJAS

Thiago de Oliveira Sales.

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-graduação em
Antropologia da Universidade
Federal de Pernambuco como
requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre
em Antropologia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Maria Aparecida Lopes
Nogueira

RECIFE,
2006.

Sales, Thiago de Oliveira

**Sobre botijas / Thiago de Oliveira Sales. – Recife: O Autor, 2006.
174 folhas.: il., fotos, graf.**

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. Recife, 2006.

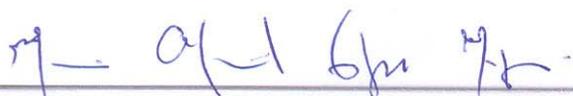
Inclui bibliografia e anexos.

**1. Antropologia – Antropologia Cultural – Imaginária.
2. Mito. 3. Pernambuco - Cultura popular – Folclore –
Botija I. Título.**

39	(2.ed.)	CDU	UFPE
390	(22.ed.)	CDD	BCFCH2007-20

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

BANCA EXAMINADORA:



Professora Doutora **MARIA APARECIDA LOPES NOGUEIRA**
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



Professora Doutora **DANIELLE PERIN ROCHA PITTA**
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



Professor Doutor **LOURIVAL HOLANDA**
Programa de Pós-Graduação em Letras/UFPE

Data da Defesa: 05/FEVEREIRO/2007

RECIFE - 2007

*Ao enfermeiro Assis que, ao receitar o tipo certo de antibiótico, me fez vislumbrar o
Nada.*

“Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde ladrões escavam e roubam; mas ajuntai para vós outros tesouros no céu, onde traça nem ferrugem corrói, e onde ladrões não escavam nem roubam; porque, onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração” (Mateus 6:21).

Escolhi contar uma história. Mais próxima do mito do que da argumentação.
(Tzvetan Todorov).

“A água, a terra, o sol estão doentes, e Deus está confuso. Ele não sabe o que quer. Francisco, continue. No céu há um grande sinal. Não olhe para o mar! O destino só manda uma amante e um amigo”
(Bruce Chatwin).

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de uma aposta feita por Cida. Por onde andei, com quem conversei, tudo esteve a todo tempo atravessado por esta aposta – algo, de fato, mítico – ou místico. Se antes, eu ficava temeroso de ser essa aposta, depois, essa idéia se tornou a coisa mais preciosa na minha jornada. Meu estudo foi “fascinado” por isto. Tornei-me caro a esta idéia. A fé no Outro...

Ainda que, tal como Dr Frakenstein, pudesse trazer de volta Ludwig Wittgenstein, não haveria precisão nas palavras para explicar essa “aposta”.

Á Danielle Perin, pelas diversas vezes que me socorreu nas vésperas de entregar um projeto, artigo, trabalho de disciplina – apontando com precisão cirúrgica *o que se deve calar*. Também a Jarbas, por me mostrar que o mundo queima, mas, podemos caminhar sem magoar o coração. A Lourival Holanda, por me receber de braços abertos com a serenidade de um sacerdote. As Spice Girls: Fabiana, sempre me lembrando datas e exigências da ABNT e *cia*; Luciana, suspendendo as categorias fundamentais do entendimento: tempo e o espaço, com comentários inesperados; e Carmem, esta última, pelo gesto sempre solidário. A CAPES, por depositar mensalmente o combustível para o trabalho. E, aos homens de bem, que encontrei perambulando por aí atrás de ouro – inclusive meu caro amigo Roberto. Ao vislumbre de possibilidades provenientes das conversas com Ivo e Adão.

A Guido Galvão, por me ensinar como se detecta uma verdade – infelizmente Gadamer não pôde ouvi-lo.

Um agradecimento especial a Tercina, por me mostrar o quão belo pode ser a indiferença da paisagem.

E um gato passou lá em cima do CFCH, no último andar. Caminhando pelo encosto. Só duas pessoas presenciaram a cena, se o sujeito ler, vai saber: “*o homem na corda bamba*”. Algo foi dito assim. E o Outro não ficou para ouvir...O golpe final.

RESUMO

As coisas escondidas prometem a graça e a miséria. Em diversos municípios do interior do estado de Pernambuco há um mito em relação ao ouro escondido pelos avaros. Tal mito converge simbolicamente a diversos aspectos encontrados no imaginário dos garimpeiros. O ouro que atormenta, fomenta a busca. Tendo como matéria – que informa e se deforma – as narrativas sobre botija e sua relação com aspectos de dois extremos do país, temos a chance de rever a forma “esfumada” a qual o mito opera. Isto nos permite observar aspectos universais a partir de uma desconstrução metafísica do mito no seio da antropologia cultural. As narrativas não podem se constituir em momentos de “suspensão” fenomenológicos aos moldes de Husserl, outrossim, devem se constituir em regimes de fascinação de nossa mundanidade cotidiana. É sobre esta velha postura que diversos autores repousaram: como se o mito fosse impregnado pela narrativa em seu modelo estrutural. A mesma pulsão move os caçadores de botija e os garimpeiros – assim como move os que participam de jogos de azar. Mas seria o mito a pulsão? Ou seria enfim, o mito, um representante por excelência da busca interminável do homem em direção a um Nada, fomentado pela sua eterna condição de projeto inacabado?

Palavras-Chave: Mito; Botija; *Homo Queres*.

ABSTRACT

The hidden things promise both grace and misery. In various countryside districts of the state of Pernambuco there is a myth related to the gold hidden by the greedy. Such myth converges symbolically to many aspects found in the gold diggers' imaginary from the countryside districts of North. The gold which torments, foments the search. Having as subject – which informs and deforms itself – the narratives about the earthenware and its relation to aspects from two extremes of the country, we have the chance to review the “smoky” way in which the myth operates. This allows us to observe universal aspects starting from a metaphysical deconstruction of the myth in the heart of the cultural anthropology. The narratives cannot be constituted in moments of phenomenologic “suspension” in the models of Husserl, in addition, they must be constituted in regime of fascination about our everyday mundane way of being. It is about this old approach that several authors have rested: as if the myth was impregnated by the narrative in its structural model. The same force moves the earthenware hunters and the gold diggers. But would the myth be the force? Or would at last the myth be a representative by excellence of the man's never ending search in direction to a Nothing fomented by his eternal condition of unfinished project?

Keys Works: Myth; *Botija*; *Homo Quoeres*.

SUMÁRIO

I. Prefácio: Sobre o Foco

- 1. Da minha jornada. 10
 - 1.1 Por uma Antropologia de Si Mesmo. 10
 - 1.2. De Minha Trajetória 13
- 2. Sobre as botijas 18

II. POR UMA EXISTÊNCIA FASCINADA: MITO E METAFÍSICA NA ANTROPOLOGIA CULTURAL 24

- 1. A problemática do mito na antropologia cultural 24
- 2. Por uma tensa fenomenologia: o mito como condição existencial 38
 - 2.1 O *homo queres* – a busca ontológica. 45
 - 2.2 Da tragédia tônica 53
 - 2.3 Da partilha e transgressão 60
- 3. Mito e Pessoa 66
- 4. Conclusões acerca do *homo queres* e o nada. 68

III – SOBRE BOTIJAS 71

- 1. De quando retornei a Pannels e a relação de tudo isto com as orações de Cassiano 71
 - 1.1 Sobre como Zé Lúcio desenterrou uma botija e a relação da mesma com as histórias que ouvia ecoar pela cidade 77
 - 1.2. Sobre um documento de cartório e uma partilha de uma botija ainda não descoberta 82
 - 1.2.1 Como isto se deu? 83
 - 1.3 Meu encontro com Zé Evangélico e sua explicação coerente a respeito de uma botija andando por debaixo da terra como uma minhoca 88
 - 1.4 A *arrumadinho* de Guido. 93
 - 1.5 As botijas e a tensão entre os olhos e a honestidade. 93
 - 1.6 Toninho do Bilhar 97
 - 1.7. Uma noite desagradável. 101
 - 1.8. Sobre Chico e as sombras que pulavam o muro do seu quintal. 102
 - 1.9 E Guido conhecia Zé Rufino – e os dois eram músicos. 104

1.10. De como Zé Pestana ofereceu-me o resto de uma botija.	106
IV– BOTIJAS E GARIMPOS	111
1. 1 Um guitarrista de uma banda não tão famosa	114
1.2. Gilvan morre	117
1.3. Vidas passadas	120
1.4. O homem está condenado ou agraciado a ser livre?	122
1.5. Queda de aviões e corações	124
1.6. Entre a fritura de hambúrgueres e a fritura de miolos	127
1.7. Da diferença entre Willandy e Zé Arara	129
1.8. Óleo Singer: “Composto finíssimo de óleos minerais selecionados de cor clara e sem aditivos. Lubrifica e evita o desgaste de máquinas de costura, eletrodomésticos, bicicletas, automóveis, trincos, etc.”	130
1.9. Sobre um tiro na nuca	133
1.10. Sobre o foco – onde é o foco?	134
V. VENTANIA NA FORTALEZA DE SÃO JOSÉ	138
1.1 Burlando a engrenagem capitalista: <i>homo queres</i> , tragédia tônica, transgressão e partilha.	138
1.1.1 Aspectos Históricos das Histórias de Botija	138
1.2. Aspectos Míticos das Botijas e dos Garimpos	148
<i>Posfácio. Da inutilidade de uma fortaleza e do término deste trabalho</i>	
VI. REFERÊNCIAS	156
APÊNDICES	
ANEXOS	

PREFÁCIO.

(21 de Abril de 2006).

- Onde é o foco?

Fiquei impressionado com a frase assim que aquele sujeito de semblante apático me questionou a respeito de uma localização que não me era conhecida. Louco para saber onde procurar e se mostrar produtivo. Neste momento, Olendina segurava minha mão. Os olhos da Olendina lembravam-me os olhos de Michelle, e esta última lembrava minha infância. Minha infância me lembrava as primeiras vezes em que meu pai – já falecido – contava-me a respeito de Botijas. E o motivo de achar aquelas narrativas interessantes era, entre outros fatores, uma idéia que sempre me foi cara: a possibilidade da fuga.

*Lee Marvin soube melhor que ninguém demonstrar um homem numa fuga – nos filmes seu olhar de fugitivo se tornava emblemático. Ali, bebendo os olhos de Olendina e segurando em sua mão, ocorreu-me uma extrema raiva da idéia de fuga. Pensei, finalmente, que eu havia idolatrado um Deus covarde. Mas não é possível atribuir covardia a Deus, ele não tem para quê se esconder – Deus é Deus porque se esconde interminavelmente. As coisas embutidas têm essa vantagem, não precisam correr, mas corremos atrás delas – e mais precisamente: **corremos com elas**. Os mitos são coisas embutidas no espírito. São nossas tragédias¹ pessoais que respondem a este contundente “**silêncio irracional do mundo**” (CAMUS, 2002).*

¹ Utilizo aqui tragédia na acepção de Friedrich Nietzsche e Herman Hesse. Para o primeiro, a tragédia para os gregos não indicava um pessimismo na mesma acepção que conheceríamos em tempos hodiernos, era um resultado justamente dessa sobreabundância da existência que implode nosso ser a todo momento (2005). Para Hesse, esta gama de possibilidades é contraposta por um sentido unidirecional: “O ‘trágico’,

Percebam se não é o homem apenas um mamífero a divagar – ou um mamífero de luxo, se pensarmos como o escritor italiano Dino Segre, também conhecido pelo pseudônimo de Pitigrilli. Constroem foguetes e divagam sobre os mais variados assuntos. E os foguetes também são divagações – divagações faraônicas, afinal. Se o universo permanece calado, eu divago – eu desvelo minha tragédia. Aquele sujeito que me perguntou de forma fria onde era o foco, também estava divagando.

Embora Olendina estivesse ao meu lado, a idéia de botija – a tragédia da botija - não me deixava sozinho. As botijas exerciam em mim um regime de “fascinação” na condição de minha mundanidade cotidiana². Meu universo a todo momento estava imbricado a esta idéia. Mas, percebam bem uma pequena bobagem: Eu, Thiago, retirei das botijas o que me era essencial. Não era salutar achar que todos que haviam corrido atrás de botijas eram covardes em potencial; outrossim, sabia que aquelas histórias fascinavam os mundos alheios de formas igualmente alheias. Fascinavam ao acaso do “processo” ao qual aquele indivíduo fora submetido.

Onde é o foco? Eu não sabia. Só conhecia o desespero ao ouvir esse absurdo de um louco – foi assim que imaginei aquele sujeito quando ouvi esta frase – que não pensou um segundo em como estaria meu estado naquele momento. Como alguém tem coragem de me perguntar onde era o foco? É óbvio que eu jamais iria saber onde era o tal foco.

Não entendo como não quebrei a mão de Olendina. Eu a segurava muito forte. Ali eu me tornei o maior dos metafísicos: não queria a mão da Olendina escondida,

essa palavra maravilhosa, elevada, místico-santa, oriunda e tão cheia de calafrios nos primórdios místicos da humanidade, que os jornalistas usam de modo tão equivocado todos os dias; afinal, o trágico nada mais é do que o destino do herói que acaba sucumbido pelo fato de seguir a própria estrela, contra todas as leis criadas”.(HESSE, 1987:51,52).

² Aqui me refiro à mundanidade cotidiana na acepção de Martin Heidegger. A expressão “fascinação” foi utilizada por Vicente Ferreira da Silva para explicar de que forma o existencial principal para compreensão do *Dasein* é influenciado pelos mitos que nos rodeiam.

queria tocar o ente³. Queria sentir a opacidade dos objetos – uma náusea ao estilo terceiro mundo se pensarmos em Sartre - justamente para respeitar minha necessidade pelo indizível.

³ Na acepção de Heidegger – o ente como coisa distinta do ser.

I. DA MINHA JORNADA.

1. Por uma Antropologia de Si Mesmo.

“A objetividade é a objetivação da subjetividade”

(Gaston Bachelard).

No livro *A Experiência Etnográfica*, James Clifford aponta a necessidade de repensar a etnografia após a concepção, iniciada por Clifford Geertz, de que as culturas devem ser observadas como um conjunto de textos (1989). Embora Clifford reconheça os avanços iniciados por Geertz - para propor o necessário estranhamento da *autoridade etnográfica*⁴ - procura salientar que: “nem a experiência nem a atividade interpretativa do pesquisador científico podem ser consideradas inocentes” (2006:43). Sendo assim, Geertz golpeia a pretensão da objetividade científica no seio dos trabalhos etnográficos.

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

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

Ora, grande parte do empreendimento da antropologia pós-moderna (de autores como Clifford Geertz, George Marcus, e James Clifford) é pautada neste problema:

⁴ Para James Clifford a história da antropologia aponta diversos momentos em que os antropólogos utilizavam a posição de pesquisadores-teóricos para deter a verdade sobre determinada cultura. Para ele, o simples fato de se estar numa determinada cultura, garantia ao pesquisador autoridade última sobre determinado grupo. Daí demonstrar a importância do uso da fotografia para “atestar” essa estada na terra dos nativos (2006).

como clarear a intersubjetividade das falas num determinado trabalho etnográfico – como ser justo com nossos interlocutores para que não possamos confundir nossas verdades com as verdades dos nativos? Para Clifford, muito embora Geertz tenha golpeado o intuito de objetividade científica na etnografia, ainda não encontramos neste tipo de empreendimento interpretativista um diálogo claro entre o pesquisador e pesquisado. A consequência disto é a essencialização dos grupos em conceitos bastante gerais que, no caso específico de Geertz, seria utilizar “balineses” de uma forma que acaba por resumir toda as instâncias sociais encontradas em Bali. Para Clifford, o interpretativismo, através da exclusão do diálogo entre pesquisador e interlocutor, impossibilita clarear as falas divergentes encontradas no trabalho de campo. Por outro lado, uma etnografia dialógica “reprimiria o fato inescapável da textualização” (idem:46). Clifford clama então por uma construção que pretenda ser *polifônica*.

Porém, ainda que eu tentasse construir uma etnografia consciente da importância de uma constante construção polifônica com meus interlocutores, ainda seria difícil me esquivar do que Jacques Derrida chamou de *fonologocentrismo*: “metafísica da escritura fonética” (2004:3)⁵.

Assim, no intuito de deixar clara a forma sobre a qual construí verdades que se experimentam apenas quando vinculadas ao sujeito – e não *no* sujeito - achei salutar expor minha trajetória de forma constante ao decorrer do texto. Justamente para apontar de que formas essas verdades (que são verdades apenas vinculadas aos sujeitos) direcionaram minhas análises. Desse modo, talvez poderei realizar a partir do diálogo

⁵ Para Derrida, há uma tradição no Ocidente em que a presença metafísica da voz perpassa todo o texto – ainda que possamos encontrar pontos contraditórios. Sendo assim, ele buscava a construção de um texto onde a voz não tivesse caráter imperativo tão forte. Ora, o texto, deve falar mais que a voz por detrás dele. Da mesma forma que Martin Heidegger tentava formas de se aproximar de uma compreensão do Ser, Derrida buscou sempre formas de se esquivar desta escrita *fonologocêntrica*. Esta preocupação de Heidegger é retomada por Derrida quando este autor indica o cuidado de se *evitar* certas palavras que sejam instauradoras dessas verdades metafísicas que perpassam tradicionalmente os discursos no ocidente - Derrida discursa a respeito da esquivia que Heidegger operava em relação à palavra *espírito* (1990).

com o leitor, uma etnografia onde se possam vislumbrar bifurcações polifônicas – indícios de um constante diálogo de experiências e idéias com o leitor deste trabalho.

Portanto, achei adequado me orientar a partir do que Edgar de Assis Carvalho (2005) propõe: Uma antropologia de si mesmo. No decorrer desta dissertação, tentei utilizar a premissa, a partir da qual **podemos olhar de fora para dentro, num mundo educado para ser visto de dentro para fora** (DÓRIA, 2006: 2). É sob este princípio que foi construído o texto. No decorrer do processo de escrita, fui percebendo o quão imiscuído estava na temática. Daí a importância de falar de si, de tentar mostrar, da forma mais adequada possível, a sinceridade de minha vivência no texto – a importância de minha jornada.

Michel Foucault, ao discorrer sobre a construção hermenêutica do sujeito na Antiguidade Clássica, aponta os dispositivos primeiros que o incitaram ao princípio de “ocupar-se de si”, de “cuidar de si mesmo”. As diversas tradições filosóficas que analisa (platonismo, cinismo, estoicismo, epicurismo) são por ele observadas a partir da construção hermenêutica da noção de sujeito. Retomando Sêneca, ele observa que o “ocupar-se” de si denota formas de não se deixar perturbar pelos acontecimentos – não nos deixar levar pelas emoções.

Para Foucault, essa tentativa de manter o domínio diante dos acontecimentos é exercitada pelo Eu a partir do “discurso”. Assim, através de diversas técnicas apontadas pelo autor – retomadas em grande parte dos pensadores da antiguidade grega e romana - , torna-se possível desvelar formas de vincular a verdade ao sujeito. Porém, Foucault não deseja com isto, estabelecer uma verdade *no* sujeito, mas:

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

É desta forma que Carvalho aponta a importância para, a partir da observação de um quase-sujeito, empreender uma análise *a priori* condicionada sobre nossa trajetória individual.

1.2. De Minha Trajetória.

Este trabalho é resultado de pesquisas feitas, inicialmente, no Município de Panelas de Miranda e em outras localidades que, por fim, se tornaram de grande relevância para as conclusões a que cheguei. Devido em grande parte aos inúmeros embaraços por que passei, percebi que seria de suma importância escrever tendo como ponto de apoio meu *fluxo de consciência*⁶. Quase sempre as coisas fugiram ao meu controle, mas graças ao sujeito citado acima – que havia me perguntado onde era o foco – é que me dei conta da importância desta pergunta para meu empreendimento.

Fiz quatro viagens ao município de Panelas de Miranda no decorrer de minha pesquisa, e duas, anteriormente, em que desenvolvi um trabalho menos intenso. Não achei por bem utilizar entrevistas formais, preferi quase sempre as conversas, que se iniciavam com minha péssima técnica de bilhar e meu exímio talento para o dominó e totó – sendo, este último jogo, mais utilizado por jovens. Na maior parte das vezes não era necessário me identificar como pesquisador, pois, parte da família de meu pai havia crescido na região e eu me anunciava como “neto de seu Cassiano”.

Cassiano era um velho temido por saber orações. Diziam ser um sujeito encantado. As balas disparadas contra ele se transformavam em água e a polícia jamais conseguiu capturá-lo – uma vez que ele conhecia uma forma de ficar invisível. Pouco

⁶ O conceito de fluxo de consciência remonta a autores da literatura, como Virgínia Woolf e James Joyce. A diacronia é feita a partir do fluxo livre de idéias, porém, isto não indica a refutação de um método. Tal como indica Roberto Cardoso de Oliveira (1998:25), reconheço a importância do momento de escrita para o antropólogo – onde os dados são relacionados de forma hermenêutica.

antes de ele falecer, perguntei-lhe se poderia me ensinar as orações, ele respondeu que eu não precisava daquilo, pois eu parecia ser uma pessoa boa.

Fui a botecos, barbearias e sítios. Guido Galvão, dono do “Bar do Guido”, foi um sujeito que muito me auxiliou nas pesquisas, me indicando os boatos de pessoas da região que haviam desenterrado botijas. Minha aproximação com Guido se deu inicialmente pela habilidade que possuía para cozinhar pratos típicos do agreste pernambucano. De fato, o arrumadinho de Guido era feito com toda maestria que pede este tipo de prato. Acrescente-se a isto o fato de Guido permitir que as pessoas fumassem no local; mesmo assim, puxávamos uma cadeira para fora do bar e lá me sentava, fumava, e conversava com ele.

Quase sempre me acordava cedo e me dirigia ao bar do Guido, onde comia macaxeira com charque ou galinha guisada e a **verdadeira coca-cola**⁷. Ele me perguntava para onde eu planejava ir e fazia algumas recomendações. Dizia sempre da importância de “encantar” as histórias. Quando o retrucava dizendo que algo me parecia absurdo, ele rapidamente me corrigia: *a história é esta, pouco importa a verdade*. Para Guido, *verdade e história não combinavam*. Ele me levou a Zé Chaves, João Chaves, Zé Pequeno, Deda, e Dinho do Bilhar. Esses indivíduos me indicaram outras pessoas da região que haviam se aventurado atrás de botijas. Antes de conhecê-los, eu já havia conhecido Zé Lúcio – posso afirmar, sem sombra de dúvida, que foi um dos sujeitos que narrou uma das histórias de botija que mais me sensibilizou. Justamente devido a expectativa que o mesmo guardava em relação aos inúmeros benefícios que desenterrar uma botija traria para ele.

⁷ No município de Panelas os mais velhos acreditam que a coca-cola perdeu sua essência. A única coca-cola real seria a original de 220ml. Se fizéssemos um paralelo absurdo com a filosofia, diríamos que existe uma coca-cola real. As demais são reminiscências do mundo metafísico das cocas-colas. A essência da coca-cola, que precede as demais, está condensada na garrafa de 220ml.

Foi utilizado apenas um simples caderno de campo onde eu fazia anotações – quase sempre após o término da “conversa” - com exceção de alguns casos em que as quantias e a partilha das botijas foram realizadas de forma precisa. Devo confessar que suscitei a vontade, em alguns daqueles senhores, de retornarem a busca por botijas, mas logo a idéia era descartada⁸.

Tentarei descrever o campo e as minhas impressões tal como me pareceram, utilizando para isto a noção de que se tratavam quase sempre do que Tzvetan Todorov chama de *discurso do fantástico*⁹. Em seguida, tentarei analisar as histórias de botija sob o viés de uma possível desconstrução metafísica do mito no seio da antropologia cultural, visto que, quase sempre, o mito é abordado em breves momentos de suspensão, e não numa relação cotidiana.

Três idéias principais me fizeram seguir tais direcionamentos em relação à análise das narrativas de botija, e preciso torná-las claras para o entendimento desta dissertação.

A primeira idéia ocorreu no saguão do aeroporto de Belém. Não sei por que, mas tive vontade de ficar petrificado no aeroporto, de me tornar uma estátua de enfeite naquele saguão frio – não exatamente porque me sentisse bem ali. A idéia de retornar a Recife me era deveras desagradável, até tive a impressão de ver um sujeito caminhando com uma alfaia nas mãos por ali por perto. A idéia de ir para outro lugar também.

⁸ Ao perguntar sobre botijas a Zé Chaves, ele pensou na possibilidade de tentar mais uma vez desenterrar alguns tesouros que, de acordo com os boatos locais, não haviam sido desenterrados.

⁹ Mais adiante irei discutir a relação do discurso do fantástico indicado por Todorov e a sua relação com o universo simbólico no qual se inserem estas narrativas míticas de botija. Porém, desde já devo deixar claro que em meio a minha pesquisa me deparei constantemente com esse mundo do fantástico descrito por Todorov. Para este autor, o discurso do fantástico se refere principalmente à incerteza: quando uma narrativa nem está confirmada pela lógica racional (o que indicaria um universo do estranho) e tampouco pelo universo da fé (o que indicaria um universo do maravilhoso). Para ele, o efeito do fantástico se dá nesse momento de hesitação em que o indivíduo não vê indícios suficientes para determinar em que instância (mundo estranho ou maravilhoso) o evento descrito na narrativa se insere. Ouvindo as histórias de botija, assim como as demais histórias sobre sujeitos de corpo fechado, sempre nos encontramos imersos nessa imprecisão: “Cheguei quase a acreditar”, eis a fórmula que resume o espírito do fantástico. A fé absoluta como a incredulidade total nos levam para fora do fantástico; é a hesitação que lhe dá vida” (TODOROV, 2004:36).

Lembrei de Ivan Turgueniev (2004) retomando um provérbio russo: “o melhor lugar é aquele em que não estamos”. E aqui penso mais especificamente no niilismo deste autor em “Pais e Filhos”: um *niilismo esteta* e debochado. Tive a idéia inusitada de puxar conversa com uma funcionária de uma loja do saguão de nome Helena.

Enquanto beijava Helena, os homens subiam e desciam as escadas rolantes. Enquanto eu beijava Helena, os homens apertariam as mãos selando contratos inúteis. Enquanto eu divagava com Helena, os taxistas aguçavam os olhos para os próximos clientes. Enquanto eu beijava Helena, uma voz eletrônica anunciava vôos. Enquanto eu beijava Helena, eu fechava os olhos - lembro de tê-los apertado contra minhas bochechas, e, naquele momento, eu pensava que enquanto beijava Helena, as pessoas apressadas nos olhavam. A diferença é que eu sabia o verdadeiro motivo de estar beijando Helena – é que, independente do que ocorra, a *vida será sempre este romance da matéria*. Cheguei, enfim, a minha conclusão final daquele episódio: os homens divagam e constroem foguetes. Se para Soren Kierkegaard o que distingue homens de animais é a noção de angústia e, por conseguinte, o pecado; e, se para Martin Heidegger o que diferencia os homens dos animais é ser o homem dotado de um modo de ser diferente em sua presença; para mim, o que nos diferencia, é o fato de encantarmos nossas divagações com tragédias.

Devemos ser loucos para conseguirmos fingir que estamos resolvendo coisas assim tão fundamentais para nossa existência. As pessoas descem nos aeroportos, rodoviárias, portos, como se não soubessem que se defrontarão “logo mais” com o finito. Ao invés de a consciência da finitude inevitável causar uma vontade de inércia por estarmos justamente neste universo de divagação, acabamos por carregar de importância coisas altamente desnecessárias. Aquilo me deixou extremamente confuso, mas lembrei de Albert Camus, lembrei que havia sentido no absurdo. Porém, Camus

esqueceu algo: se há sentido no absurdo é porque sempre há um sentido e, na verdade, o que os homens estão buscando é o próprio buscar, e não o sentido – que é condição de nosso ser-no-mundo. Esta busca é o grande romance da matéria – é impulsionadora da vida.

Assim, percebi que o sentido já é condição, a condição *a priori* (DELEUZE, 2003). Comecei a pensar no movimento pelo movimento. Este é o primeiro ponto. O mito estava imerso na jornada, pela jornada, conforme indicava, de forma tão exemplar, Homero. Os homens estão divagando, são mamíferos de luxo como pensava Pitigrilli. Mas, cativar a divagação como ímpeto criador, é construir a vida no fantástico.

O segundo ponto é a idéia de tragédia na acepção de Hermann Hesse e Friedrich Nietzsche, já citada acima. Como sabemos o quão desnecessárias são nossas divagações, encantamos nossas jornadas com tragédias. Então, pensei que a tensão entre a jornada e a tragédia me trariam à luz um olhar mais adequado para o mito, possibilitando-me ver as histórias de botija de forma não-metafísica.

Diz Milan Kundera: “Todos nós temos necessidade de ser olhados. Podemos ser classificados em quatro categorias, segundo o tipo de olhar sob o qual queremos viver.” (1984:23). Em seguida, Kundera descreve os quatro tipos de olhares. Esses olhos encantam nossas jornadas e constroem nossas tragédias. Esses olhos, são os olhos do mito que Gilbert Durand (1982:66), ao retomar Sartre, afirma que há uma parte do texto que nos olha.

Finalmente chegamos ao terceiro e último ponto: percebi o mito como sendo pulsão de sujeitos particulares. O que se tornou complicado, pois eu deveria fazer o que fez Pierre Clastres ao perceber, em um dos seus ensaios, como a pulsão do guerreiro – aqui eu penso a tragédia do guerreiro – tornava-se certas sociedades uma coisa de veras particular:

“Será então a guerra um assunto exclusivo do guerreiro? Apesar do aspecto extremamente ‘personalizado’ da atividade guerreira neste tipo de sociedade, é manifesto que não deixa de ter incidências no plano sociológico. Que fisionomia nova imprime, com efeito, ao corpo social a dupla dimensão que aí toma a guerra? É que se desenha à superfície desse corpo um espaço estranho – um espaço estranho em que se vem inserir um órgão imprevisível: *o grupo social particular constituído pelo conjunto dos guerreiros*” (CLASTRES, 1977:121).

Responderia à primeira pergunta de Clastres da seguinte forma: “*sim, é um assunto exclusivo do guerreiro*”¹⁰. Há de se negar que existem coisas as quais permeiam nossos espíritos em particular? Ora, há marcas impingidas de forma singular. Se pensarmos assim, teremos que acatar a premissa de Ludwig Wittgenstein, de que a consciência não deve existir – para este, negar a consciência é promover a sutura entre mente e corpo, ou espírito e corpo – “Tentar tornar explícito o espírito é uma grande tentação” (1980:22).

Todas estas idéias serão desenvolvidas tendo como base os dados colhidos no campo, que se tornaram mais extensos à medida que minha própria jornada se tornou significativa para que eu entendesse “o mito da botija” de forma mais efetiva. Antes de retornar a questões de ordem teórica, é importante dizer, afinal, o que são botijas.

2. Sobre as botijas:

Demorei a explicar o que são botijas porque não faz sentido ser tão objetivo com algo que está sempre escondido. Sendo assim, esperei até esta página para fazê-lo. Aqui peço desculpas aos leitores. Espero que ao término da leitura de todo o trabalho eu seja

¹⁰ Ao decorrer do corpo do texto, todas as falas minhas e de meus informantes, serão escritas entre aspas, e em itálico.

compreendido. De acordo, com as informações de meus interlocutores, Botijas são objetos pessoais que os indivíduos esquecem enterrados debaixo do solo. São coisas esquecidas e enterradas. Os mais velhos do Município de Panelas contavam que “*os homens que enterravam as botijas, escondiam o dinheiro debaixo da terra por não terem, naquela época, outro local mais apropriado*”. Sendo assim, quando as agências bancárias se espalharam pelos diversos municípios, as botijas se tornaram mais raras. Destarte, a maior parte do que ouvi foi proveniente de pessoas mais velhas na região:

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

Dessa forma, no agreste pernambucano, assim como em outros lugares do nordeste, existia a prática de se enterrar dinheiro em vasilhames de barro, ou mesmo em outros tipos de instrumentos de armazenamento – de forma geral, se tem o costume de chamar esses recipientes de botijas, embora, algumas vezes, estejam simplesmente envoltos em pedaços de tecidos embrulhados, no intuito de proteger o objeto da deterioração do solo. O costume de se enterrar bens de valor nas chamadas botijas era acompanhado da seguinte narrativa: o falecido que deixara suas posses na terra, constituía com a mesma um vínculo espiritual. Essa fortuna era revelada para um escolhido por meio de mensagens oníricas, e o “desbravador” de botijas devia passar por uma série de provações em sua longa jornada para descobrir o tesouro. Falo “agreste

Pernambucano” porque minha pesquisa se deu inicialmente neste local. Porém, é importante afirmar que, mesmo na capital (Recife), essas histórias são conhecidas.

Fica claro que, inicialmente, não houve intenção de minha parte de arrancar uma dessas botijas. Mas enfim, ouvindo Kierkegaard (1968) em detrimento de Hegel, chegou um momento de minha tragédia que assumi esse “salto” proveniente de nosso pecado original¹¹. Flagrei-me com este desejo: desenterrar uma botija. Embora que, para, minhas botijas não estavam necessariamente encravada no solo. Mas antes de abordar a minha busca particular pelas mesmas, vou descrever Panelas de Miranda, foi lá onde colhi as histórias de indivíduos que também foram atrás das mesmas.

Sempre fui a Panelas, desde muito criança. Eu ia sempre àquela cidade porque meu pai nasceu num sítio próximo a este município chamado “Santa Cruz”. Existe uma tulha de sítios em Pernambuco com esse mesmo nome e, de certa forma, não havia nada neste local que o destacasse dos demais. Quando eu era mais novo não existia luz elétrica naquele local e o acesso era muito difícil. Atualmente as coisas por lá continuam da mesma forma com a diferença que nenhum foragido da Linha Direta¹² conseguiria atualmente se esconder por lá – isto porque nos sítios mais distantes já podemos encontrar uma quantidade enorme de aparelhos de tv que sintonizam com perfeição o programa acima explicitado.

O pouco tamanho que tenho consegui de repente. Depois de um tempo comecei a imaginar que eu havia crescido em apenas um único dia. Imaginei que neste dia Jeová deveria ter recebido uma boa notícia no momento em que minha ficha estava em suas mãos. Talvez algum dos apóstolos houvesse comentado sobre alguma vitória significativa contra as forças do mau. Quero dizer com isto o quão pequeno era, e

¹¹ É importante relativizar o *pecado original* do qual fala Kierkegaard. Utilizo este conceito para identificar a forma como o homem está constantemente imerso na incerteza.

¹² Programa policial exibido pela Rede Globo que tem como finalidade, além de ibope, ajudar a policia na captura de criminosos foragidos. Pode não parecer, mas este programa é de suma importancia para o entedimento deste trabalho.

aquelas serras de Santa Cruz me pareciam como montanhas de contos fantásticos da literatura infantil – era fácil pensar que durante a noite dragões voavam por cima daquelas serras. Enquanto subia no Boqueirão (caminho montanhoso que serve de atalho entre Panelas e Santa Cruz) lembro claramente de meu pai apontando: “*Thiago, foi lá que tentei desenterrar uma botija*”. Neste momento, eu pedia para que ele me contasse o que havia visto. Era o que de fato me interessava, saber se meu pai tinha visto monstros enquanto tentava desenterrar o tesouro. Isto me fascinava porque ele tinha um discurso centrado no seu “Eu” – uma espécie de Kierkegaard do Agreste; afirmo isto por ter sido ele estudante de teologia, homem de muita fé. Mas ele, Sales, não me parecia fascinado pelo discurso do fantástico. Seu Deus era o Deus de Eclesiastes, o Deus de Salomão: **apenas o que está debaixo do sol**. É por isto que me interessavam os monstros. Afinal, sendo eles metafísicos, como poderia ter visto monstros? Mas o estranho era que ele afirmava tê-los visto.

Pensando como René Descartes e, dessa forma, acreditando ser Deus a única figura responsável pelo movimento das coisas – percebam a instauração da metafísica no sujeito, vejam Descartes e Kierkegaard dialogando na mente de meu pai – como poderia ele ter visto o Diabo? Era estranho. Sempre que viajávamos a Panelas de Miranda e, mais especificamente, ao Sítio de Santa Cruz, a história da botija era retomada. E lá eu repetia a pergunta: “*Você viu mesmo algum monstro?*”.

Qualquer coisa que eu venha a acrescentar a respeito de Panelas de Miranda será cerceada pelo impacto das serras e da idéia de que por lá existiam monstros escondidos. Mas devo dizer que se trata de um município pacato – as pessoas apontam esta como sendo uma peculiaridade do local. Quando adolescente, retornei lá algumas vezes com meu primo, não mais com meu pai. O que fazíamos? Absolutamente nada. Subíamos a serra e ficávamos bêbados. Jogávamos bilhar e um pouco de dominó com os velhos do

local. Nos fins de semana íamos aos forrós onde meus pés de pato não me deixavam ter muito domínio dos passos básicos. De qualquer forma, acho que os monstros foram enterrados junto com as botijas naquele período.

O cheiro do cigarro e da bebida não combinavam com o encanto das serras de Santa Cruz, onde monstros se escondiam. Naqueles momentos utilizávamos a cidade como reduto de promiscuidade segura – lá, nossas mães e companheiras, jamais iriam descobrir o que acontecia. Mas não, não havia me libertado da tragédia tônica. Exercia o que os homens atualmente sabem fazer de melhor: os direitos dos adultos e a irresponsabilidade de uma criança (BRUCKNER, 1997). Havia botijas penduradas na minha consciência.

O Município de Panelas de Miranda está localizado a 200km de Recife, na mesorregião Agreste, e na microrregião Brejo do Estado de Pernambuco, limitando-se a norte com Altinho, a sul com Quipapá e Jurema, a leste com Lagoa dos Gatos, Cupira, e São Benedito do Sul, e a oeste com Ibirajuba. De acordo com o censo de 2000 do IBGE, a população é de 25 874 mil habitantes sendo 10 851 na zona urbana, e 15 023 na zona rural. O município tem sua economia voltada para a agricultura. Há uma série de pequenos distritos nas proximidades da cidade: Sede, Cruzes, São José e São Lázaro, e pequenos sítios como o já citado Sítio de Santa Cruz. Como nos demais municípios do interior de Pernambuco as pessoas só conhecem duas opções de trabalho: funcionalismo público municipal ou uma escassa agricultura de feijão e mandioca. Solange, uma linda garota de Panelas, trabalhava na prefeitura. Apertava meu antebraço e repetia como quem contava uma eterna novidade “*Thiago, você não imagina a sorte que tenho de ter conseguido este emprego*”. Quase sempre ficávamos calados após Solange me contar sua eterna novidade, eu não sabia mesmo o que dizer em relação aquilo.

O município é cercado por uma cadeia de serras, o que dá a impressão que estamos mesmo numa “grande panela”. As ruas não são estreitas, e a maior parte das casas é conjugada e sem terraço – arquitetura típica da região. O comércio é reduzido ao início da rua principal, e, no dia de sábado, a feira recebe clientela de alguns municípios vizinhos, principalmente de: Cupira, Lagoa dos Gatos e Agrestina.

Sim, muitos, muitos velhos. Imagino o desespero das moças. Era este o motivo desta cidade ter se tornado para mim e meu primo uma grande bomba para inflar o ego. Somente mais tarde retornaria aquele local como pesquisador. Seria complicado retornar a trabalho, e ainda mais vindo pesquisar algo tão inusitado como botijas.

Na verdade, acredito que, o que fascinou Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, Franz Boas e Clifford Geertz – para não citar outros – era menos o trabalho de campo do que conversar com estranhos. O que me impulsionou a isto, e tentando ser um pouco transparente afirmo, era o prazer enorme que eu sempre tive de conversar com estranhos. Aos estranhos nunca precisei dar satisfação de meus planos, apenas uma simples identificação – que pode ser uma mentira se o sujeito assim o quiser. Retorno a Panelas com esta maravilhosa idéia: estou prestes a encontrar com uma porção de pessoas com as quais poderei conversar sobre este universo do fantástico.

Desde muito cedo, meu ideal era ser igual ao “Mad Max”¹³, para isto precisava apenas de um carro velho de aparência fúnebre e uma jaqueta preta. Neste filme Mel Gibson conversava com estranhos em estradas desertas.

¹³ Mad Max é um filme ambientado numa atmosfera apocalíptica. Foi estrelado por Mel Gibson, dirigindo por George Miller, e escrito por Miller, James McCasland e Byron Kennedy, que produziu o filme em 1979.

II. POR UMA EXISTÊNCIA FASCINADA: MITO E METAFÍSICA NA ANTROPOLOGIA CULTURAL

1. A problemática do mito na antropologia cultural.

O inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano-de-fundo do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir.

Ludwig Wittgenstein

A forma como procurei compreender o Mito neste trabalho pode ser explicada sob o viés de uma desconstrução teórica do mesmo, a partir de sua historicidade nos labirintos epistemológicos da antropologia cultural. Ironicamente, não por uma questão de procurar historicizar o pensamento – tal como fez Aristóteles em relação a Platão -, as questões sobre o mito tornam-se mais lúcidas, a partir do momento em que percebemos sua pulsão de inapreensibilidade – pulsão esta já observada por filósofos, historiadores, e antropólogos (BACHELARD, 1991; LÉVI-STRAUSS, 1978; GUSDORF, 1980; VERNANT, 1999). Retomando tais questões, desde James Frazer a Marshall Sahlins, poderemos vislumbrar o poder de “esquiva” do mesmo e indagar formas de trabalhar o mito de uma maneira menos sistemática que, ao mesmo tempo, não empobreça o seu forte poder simbólico.

Quero demonstrar que Marshall Sahlins (1990), um autor dado a sínteses, mesmo procurando “ajustar” as diversas vertentes epistemológicas do mito, no intuito de construir o que chamou de: *mitopraxis*, ainda termina numa encruzilhada em que mito e cultura acabam por se tornar a mesma coisa.

A antropologia e, por conseguinte, o campo, possibilitam que sejam observadas as práticas ritualísticas e discursivas dos sujeitos que vivenciam as narrativas míticas. Dada à inapreensividade característica do mito, questões de ordem metafísica se imiscuíram como elemento complicador para a forma extremamente ambígua e particular utilizada para perceber o *mythos*: o relato mítico, assim como o discurso do fantástico, têm significados sempre em aberto¹⁴. Ocorreu que a ambigüidade inerente de todo o relato mítico – assim como a ambigüidade no discurso do fantástico - acabou por suscitar a construção de teorias que observam o *mythos* apenas num plano metafísico.

É a esta característica de constante ambigüidade do mito que pretendo deixar claro para a análise das narrativas de botija. É justamente na desordem dos movimentos que o mito coopta e abriga o homem: “como e em que condições pode-se criar informação a partir do ruído; em outras palavras, como e em que condições o acaso pode contribuir para criar uma complexidade organizacional, em vez de ser apenas um fator de desorganização” (ATLAN, 1979:26). É neste caos teórico de informações sem sentido que pretendo focar o ponto de tensão que, por excelência, opera o mito. Um universo no qual tudo é possível, ou melhor, no qual as possibilidades existenciais são por excelência exageradas e que, por conseguinte, revela nossa condição.

Esse excesso de possibilidades – mundo sem barreiras factuais – encontrado no mito levou-me a um diálogo com autores em que a angústia humana se desvela no confronto com nossa liberdade ontológica: Kierkegaard, Heidegger, Camus e Sartre¹⁵. É desta forma que, após a caracterização do mito como elemento inapreensivo, poderemos, enfim, lançar um olhar sobre este fenômeno essencialmente humano (CASSIRER, 2001).

¹⁴ O *mythos* seria tal como um elemento disforme que possibilita ao *logos* retirar do mesmo um conjunto interminável de certezas.

¹⁵ Ariano Suassuna, através de suas peças, sempre aponta a relação dialógica entre a dimensão da tragédia e da comédia no homem. Mais adiante, estabelecerei os limites que, devemos reservar, para a utilização desta “angústia” tipicamente ocidental, porém, também universal.

Sobre o mito, Catherine Backés-Clément (1971:193) afirma: “A natureza do mito, a sua função, o seu lugar no conjunto social, são um dos problemas mais complexos da antropologia”. Para Ruthven (1997:13-14), há algo nos mitos que parece se esquivar à inteligência, algo que os torna imunes à explicação racional e, por isso, as diversas tentativas de sistematização do mesmo - através da construção de uma espécie de “chave-mestra” que possa decifrar todos os mitos encontrados - por parte de mitólogos das mais diversas áreas (filosofia, antropologia, história, psicologia) sempre resultaram em modelos analíticos falhos; é a essas tentativas que Ruthven chama de *monomitogonias*.

A teoria do mito-ritual foi inicialmente desenvolvida em Cambridge por James Frazer e W. Robertson Smith. Embora Frazer houvesse contribuído para ressaltar a íntima relação entre mito e ritual – acreditando de fato no rito como a representação material do mito (DOWDEN, 1994:44) - acabou reduzindo a mitologia a uma legitimação estrutural do ritual. Tal premissa não só impede que possamos ver o mito em seus múltiplos aspectos, como também o coopta como elemento estrutural estático¹⁶. Ademais, tendo em vista suas raízes evolucionistas, para Frazer, os mitos, juntamente com a magia e a religião, representavam a forma incorreta de os povos primitivos raciocinarem (EVANS-PRITCHARD, 1978:21).

Em sua maior obra, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski demonstra concordar com a associação estabelecida entre mito e ritual de Frazer, porém, vai mais além em relação ao papel do mito no cotidiano dos nativos. Sendo assim, embora utilizasse a associação mito-ritual de Frazer, Malinowski acreditava que o mesmo nunca se tornou consciente do **fator social** da mitologia (MALINOWSKI,

¹⁶ É notável que Lévi-Strauss tenha percebido as diversas mudanças que um mito possa sofrer. Ao analisar a gesta de Asdiwal, Lévi-Strauss utiliza a versão do mito de 1912 como referência. Baseando-se no trabalho etnográfico de Boas, compara as três variações encontradas em locais e períodos diferentes. (LÉVI-STRAUSS, 1993:155).

1979:177, grifo nosso). Para Malinowski, o Kula¹⁷ - uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica, como também na multiplicidade de seus objetivos - está amplamente sustentado na tradição e **enraizado nos seus mitos**. (1978:72, 73, grifo nosso). Tal abordagem nos faz perceber que diferentemente da escola mito-ritual de Cambridge, Malinowski situa o mito num plano de antecedência em relação ao ritual, observando que o mesmo funciona de forma mais ampla do que apenas no âmbito de uma breve associação com os rituais encontrados entre os melanésios. Contudo, como é típico do pragmatismo filosófico e, tendo sido Malinowski influenciado fortemente pelo pensamento de William James¹⁸, sua noção de mito se reduz a casos tão particulares que torna impossível a construção de dispositivos cognitivos que possam operar na compreensão de outras narrativas míticas.

Este caráter de inapreensão do mito acabou por levar a antropologia a dois extremos: ou o mito se dilui em todas as práticas sociais - como já explicitado na visão de Malinowski - e se tornava um objeto inefável, **utilizado da forma como os indivíduos achassem mais conveniente para satisfazer suas vontades**; ou se torna epítome máximo das ações dos indivíduos e elemento estruturante principal de uma cultura - como veremos no caso do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss.

Para Lévi-Strauss, fatalmente os homens se deparariam com diversas contradições em sua cultura. A partir do trabalho etnográfico de Boas, Lévi-Strauss percebeu que os índios Tsimshian - residentes na costa canadense do pacífico Ocidental - deparavam-se com contradições sociais irresolúveis: “Identifica-se portanto, uma

¹⁷ O Kula é uma troca cerimonial de dois artigos (bracelete de concha vermelha e braceletes de concha branca) feita pelos nativos das Ilhas Trobriand. Esses objetos circulam através de canoas em diversas ilhas, e tal atividade é praticada por um extenso número de distritos que formam um círculo fechado. O Kula representa uma das instituições mais importantes por abarcar um grande número de atividades inter-relacionadas e interdependentes que formam um todo orgânico, representando entre outras coisas aspectos econômicos, sociais e míticos. MALINOWSKI, Bronislaw - **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**, São Paulo, Abril. Coleção Os Pensadores, 1978. P. 21.

¹⁸ Como indica Evans-Pritchard: “O pragmatismo exercia grande influência na ocasião em que tais teorias foram propostas, e a teoria de Malinowski acerca da religião e da magia poderia ter saído diretamente das páginas de William James”. (1984:71).

sociedade na qual, embora a filiação seja matrilinear, a residência é patrilocal, a mulher indo morar na aldeia do marido” (LÉVI-STRAUSS, 1993:162). Dentre outras contradições, Lévi-Strauss destaca que a fome permanente, embora seja uma condição negativa, permite que, através da busca por alimentos, os Tsimshian tenham contato com outros grupos locais (idem: 165), facilitando as relações de parentesco e as trocas comerciais. Serão justamente esses antagonismos inerentes à estrutura social dos Tsimshian que fomentará a narrativa dos feitos de Asdiwal.

Ora, a partir do mito de Asdiwal, os Tsimshian encontrariam todas as soluções para os paradoxos sociais de seus cotidianos. Desta forma:

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

Deve-se ficar claro que, para Lévi-Strauss, os mitos não são ferramentas para resolver as contradições ao nível imanente – na realidade cotidiana. Ao assumir – a nível inconsciente – paradoxos irresolúveis, os mitos são, enfim, criados pelas mais diversas culturas: “Se é verdade que o objeto do mito é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável, quando a contradição é real)” (LÉVI-STRAUSS, 2003:264).

Ao contrário de Malinowski, que não procurou sistematizar os mitos em premissas gerais, Lévi-Strauss torna **a resolução de paradoxos ao nível inconsciente o significado do mito em qualquer cultura**. Não é apenas o mito de Asdiwal que opera desta forma, outrossim, os mitos provenientes de qualquer tradição. É desta forma que o mito de Édipo – retomado a partir da escrita de Sófocles – também é justificado pela mesma razão:

“O problema posto por Freud em termos ‘edipianos’ não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre autoctonia e reprodução sexual. Mas se trata sempre de compreender como de um podem nascer dois: como se dá que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe, e um pai a mais?” (ibidem: 250).

Mircea Eliade¹⁹, por sua vez, compreende o mito como narrativa exemplar que fornece as coordenadas de diversas ações humanas, ou seja, o mito seria um elemento vivo no sentido de ser operacionalizado de forma prática no cotidiano dos nativos: “‘vivo’ no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (ELIADE, 2004:8).

Da mesma forma que Malinowski, Eliade compreende o mito a partir de uma sutura entre a imanência e a transcendência humana. Contudo, os homens não estariam libertos para manejá-los à sua vontade, uma vez que a narrativa fornece modelos de conduta que devem ser seguidos e repetidos: “A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas” (idem: 13). Dessa forma, ao recitar os mitos, o homem é imediatamente cooptado para o tempo fabuloso dos heróis, compartilhando dos eventos fantásticos dos Deuses, (idem: 21).

Para Sahlins, todas as categorias informadas pela tradição estão correlacionadas constantemente a uma tensão entre estrutura e evento. Os homens, em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos (SAHLINS, 1990:9), ou seja, o simbólico – aqui entendido como mito – é para Sahlins pragmático: **o sistema é uma relação de síntese entre reprodução e variação**. A princípio, isto pode soar como um

¹⁹ Reconheço que o objetivo de Eliade é uma discussão filosófica a respeito da pulsão religiosa e metafísica do homem. Diferentemente de Malinowski e Lévi-Strauss, este autor relaciona mais intimamente o mito a um *homoreligiosus* universal.

empreendimento fenomenológico existencial nos moldes de Husserl ou Sartre, em que potência e ato não mais se distinguem – ou melhor, em que sujeito (o agente) e objeto (a estrutura) estão totalmente imiscuídos, porém, não se trata disto. Para Sahlins, a superação das dicotomias se dá por outro viés: “É necessário fazer o reconhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da superestrutura, na infraestrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade” (idem: 19).

Sahlins não compreende a resolução das antinomias sobre uma sutura radical entre os dois pólos antagônicos – como natureza e cultura²⁰. O que ele pretende realizar é um empreendimento o qual devemos focalizar nosso olhar neste ponto heraclítico²¹ inapreensível: a tensão constante que se dá nas dicotomias sob o viés de uma dialética interminável²². Desta forma, o mito, para Sahlins, é uma narrativa que se desvela na conjuntura de um evento específico, re-arranjando categorias sociais e práticas diversas. Embora haja uma narrativa (um mito) específica, ela toma forma e é fomentada por questões práticas, evidenciadas empiricamente (*práxis*).

Da mesma forma que Malinowski, Sahlins concorda que o mito é um elemento que desvela os inúmeros significados de uma cultura: “Portanto, a relação e as façanhas dos conceitos primordiais, do modo como estão representadas nos mitos, tornam-se, para as pessoas que dele descendem, o paradigma de suas próprias ações históricas (1990: 34)”. Sahlins também concorda em outro ponto com Malinowski: ambos não

²⁰ Diz Sahlins: “a cultura é uma aposta feita com a natureza, durante a qual voluntária ou involuntariamente – para parafrasear Marc Bloch – os nomes antigos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais. Esse é um dos processos históricos que chamarei de ‘a reavaliação funcional de categorias’”. (SAHLINS, 1990:9).

²¹ Falo de um ponto “heraclítico” porque Sahlins parece seguir as premissas de não cristalização de essências deste autor.

²² Não apenas Sahlins pensa a resolução da dicotomia entre estrutura e evento; natureza e cultura; sincronia e diacronia focalizando o olhar na tensão, outrossim, uma gama de autores. Trata-se, enfim, de uma teoria da agência, onde os sujeitos não são tão passivos à estrutura no qual estão inseridos. Penso aqui em Bourdieu com o *habitus*, estruturas estruturantes; ou mesmo em Latour, onde o híbrido é justamente o resultado da tensão entre humanos e não-humanos.

procuraram sistematizar o mito de forma rígida, entendendo que o mesmo deveria possuir uma estrutura ambígua:

“A mitopraxis, ou o que Sahlins chamava de reprodução estereotipada (tomando emprestada uma frase de seu amigo Maurice Godelier), jamais poderia reproduzir perfeitamente a estrutura mítica prototípica. Uma estrutura de alguma forma tinha de deixar espaço para os movimentos táticos dos indivíduos e para as incursões imprevisíveis de estranhos, ou para a erupção de formas naturais.” (KUPER, 2002: 229).

Sahlins se utiliza da mitologia dos havaianos para entender o episódio do Capitão Cook²³. Porém, diferente de Malinowski, a mitologia dos havaianos não é utilizada para satisfazer suas necessidades diversas em que o mito, na visão funcionalista deste último, procuraria atender. Da mesma forma que o mito fora utilizado pelo herói Hone Heke para fins práticos – atacar o navio inglês – a narrativa acaba por induzir uma conduta específica: derrubar o mastro do navio – o que ocorre por diversas vezes. Porém, é impossível afirmar se a ação foi motivada por razões específicas (razões essas de cunho racional, como formulada por Obeyesekere²⁴) ou por uma indução do próprio herói mítico dos nativos.

Se Sahlins concorda com Malinowski em alguns pontos em relação a sua abordagem do mito, o mesmo não pode ser dito em relação a Lévi-Strauss. Primeiramente, Sahlins não tem o intuito de buscar a compreensão do mito havaiano a partir de aspectos inconscientes:

²³ Em 1778-1779, os ingleses, liderados pelo Capitão Cook, desembarcaram nas ilhas havaianas. Os diversos contatos que os nativos tiveram com ele resultaram num episódio dramático, culminando com a morte do próprio capitão. Depois de um número crescente de pesquisas históricas a respeito do episódio ocorrido, após o contato dessas duas culturas, Sahlins resolveu dar sua interpretação. Para ele, o Capitão Cook fora confundido com o deus Lono, da mitologia dos nativos. Dentre outros argumentos, Sahlins aponta que Cook pisou nas ilhas havaianas durante o festival do Mahahiki – onde ironicamente se louva a chegada de Lono. Sendo assim, para Sahlins, as ações de Cook, naquela época específica do ano, reforçaram a visão de que Cook era de fato o deus Lono. É notável a importância que Sahlins dá ao mito para desvelar aspectos desconhecidos da história e da cultura havaiana: “Sahlins estava determinado a descobrir, na mitologia dos polinésios, o segredo não apenas de sua historiografia, mas também de sua própria História” (KUPER, 2002:225).

²⁴ Para Obeyesekere o mito, está justamente na visão de Sahlins – o mito da superioridade racional do homem europeu. Para ele, Sahlins põe o olhar sobre o episódio como o mítico “iluminista”; no qual, de certa forma, os nativos são ingênuos...e por que não dizer ‘irracionais’ ?

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

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

Lévi-Strauss toma as diversas versões de um relato mítico como um único relato (2003:250). Para ele, não importa se as narrativas tenham se modificado, pois essas sempre irão exprimir os paradoxos irresolúveis que tentamos esconder ao nível inconsciente. Em Sahlins, ao contrário, o mito de uma determinada cultura só se opera quando “vivenciado”, e esta vivência-mítica – ou *práxis* para o próprio autor – se dá em íntima relação com o contexto histórico no qual o pesquisador se debruça. Malinowski ironizava os demais mitólogos por não terem em mãos o “criador de mitos”, ou seja, os próprios nativos. Sahlins faz o mesmo; seria um absurdo para ele estudar os mitos se esquecendo das categorias envolvidas numa conjuntura específica – afinal, cada setor da população interpretou a relação entre o Capitão Cook e o deus Lono de uma forma diferente: “Não devemos pressupor que todos os havaianos estivessem convencidos de

que o Capitão Cook era Lono, ou, mais precisamente, que o fato de ser Lono significava o mesmo para todos” (1990:15).

Se para Lévi-Strauss os mitos sempre se repetem – justamente por demonstrar o aspecto universal da mente humana, para Sahlins, “as coisas devem preservar alguma coisa através das mudanças ou o mundo seria um hospício” (1990:190). O mesmo acontece em relação à compreensão do mito em Eliade. Para ele, o mito é sempre reatualizado de forma cristalizada.

Embora Sahlins, da mesma forma que Eliade, compreenda o mito como uma realidade vivenciada, neste último há uma clara distinção metafísica entre *mythos* e *logos*: “‘Viver’ os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana” (ELIADE, 2004:22). Em Sahlins não encontramos tal distinção: o mito está intensamente imiscuído à chamada “experiência ordinária da vida cotidiana” de Eliade. A *mitopraxis* opera justamente nesta tensão, e não numa suspensão da vida cotidiana.

Sahlins utilizou-se da *mitopraxis* para operar uma síntese de várias propostas teóricas, tendo o cuidado de **não se esquecer de construir uma sistematização do mito**. Há um conto de Franz Kafka chamado *A Construção* que funciona como uma boa metáfora para entender a *mitopraxis* de Sahlins. Neste conto, uma criatura (indefinível, como é típico dos contos de Kafka) se lança numa busca desenfreada para construir um edifício perfeito, que, ao mesmo tempo, quando atacada, possuísse armadilhas e saídas de emergência. Da mesma forma que a *mitopraxis*, a construção de Kafka aproveita uma estrutura antiga de construção de uma outra criatura. O objetivo principal da criatura era produzir um refúgio incomunicável – e devido à perfeita elaboração do castelo, a construção se tornou auto-suficiente. Dessa forma, a *mitopraxis*, assim como a construção da criatura de Kafka, cooptou restos de velhas construções ao mesmo tempo

em que procurou deixar “brechas” para que o habitante daquele castelo absurdo pudesse fugir.

Sendo assim, a *mitopraxis* não é apenas “um relato do passado e um guia para ação no futuro” (KUPER, 2002:228), mas sim uma construção ambígua, fruto da síntese de várias outras construções. – A pergunta é: o que tal conceito não pode abarcar? Como diferenciar cultura e religião de *mitopraxis* na obra de Sahlins? Se não há diferença, para ele, mito e cultura são a mesma coisa?

Sahlins não aceita abandonar uma tentativa de sistematização do mito, e dessa forma, cai na mesma armadilha: sistematizar algo de uma INSUSTENTÁVEL leveza. Ainda que Sahlins tente fazer do mito uma realidade que se vivencia - e ao mesmo tempo mostrando sua pluralidade e ambigüidade em relação às diversas formas que cada segmento da sociedade interpretava a mesma narrativa -, termina por ainda distinguir um momento mítico e um momento da vida em seus aspectos “laicos”. Ora, para Sahlins, o mito opera em determinados momentos, ou seja, dá luz e encanta um evento específico. Como afirma Gilbert Durand (1998), o mito deve estar imbricado em todos os momentos e não num evento que careça de explicação e significado “O divino não é uma explicação justificadora, nem tão pouco uma interrupção do curso natural das coisas: **é o próprio curso natural das coisas**” (OTTO, 2005:152, grifo nosso).

É neste ponto que Vicente Ferreira da Silva vai se deter. Embora ele não tenha observado esta problemática entre os autores da antropologia, sua posição em relação ao mito nos leva à possibilidade de tratar o tema respeitando sua inapreensividade que se esfumaça imperceptivelmente por todas as formas nas quais o homem se encontra lançado no mundo.

Não cabe, neste trabalho, responder se mito é cultura. Nem tão pouco cabe sustentar a postura de Sahlins: uma construção pautada em cima de toda a historicidade

do mito na antropologia cultural. O que pretendo fazer aqui é deixar explícito o problema da inapreensibilidade do mito. Deixar explícito e, ao mesmo tempo, mostrar a necessidade de constantemente “reverenciar” o seu poder de inapreensão. Diz Bachelard:

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

Este alerta de Bachelard me fez observar a importância de trazer para o seio da antropologia cultural um viés mais desregrado – sendo o desregramento o ponto de tensão em que se manifesta, por excelência, o fenômeno do *mythos*.

Essa gama de possibilidades de interpretação me levou à assertiva de Durand pela qual o mito é: “Modelo Matricial” (1989:91) e, por conseguinte, aos alertas da escola existencialista de não pôr essência em frente à existência. E, ao mesmo tempo, não deixar esta última na frente da primeira, outrossim, perceber a relação dialógica, antagonica, e complementar entre essência e existência para, daí, tentar entender o mito.

Aqui pensaremos constantemente no mito como **modelo matricial de possibilidades existenciais**. No universo mítico tudo é possível – e é por isto que não há limites no diálogo entre natureza e cultura dentro dessas narrativas. Se no mito homens e animais dialogam é porque o esperado e o inesperado estão presentes em nossa condição – nós, aqui, lançados ao acaso.

Walter Burkert (2001), assim como grande parte dos helenistas, filósofos e antropólogos, costumam classificar os mitos em estruturas e tipos. Diz Burkert que existem mitos de luta, de origem e de transgressão. Ainda assim, a única coisa que de fato percebo ser inerente a todas as narrativas é que se trata o mito, como bem diria

Durand, de uma matriz. A partir desta concepção de uma matriz de possibilidades penso no mito como: **o que se demonstra possível por excelência e pode ser contraposto pela tragédia cotidiana.** É a forma como vivemos, sem certeza, sem logoi. Daí Jean Pierre-Vernant (1990:442), acreditar que o mito renasceu no ocidente não pela crise da lógica moderna que não explicava o paradoxo em laboratórios, contudo, pela descoberta das incertezas que Henri Atlan respeita de forma religiosa – num gesto de extrema elegância. O mito renasce no ocidente juntamente com a tragédia. É uma relação dialógica. Um universo de possibilidades imbricado numa firmeza para enfrentar a força – que o diga Billy Budd!²⁵ E, no fim, a vontade de buscar – mesmo que no absurdo – acredito que Camus deva ter conhecido isto. Buscar por buscar, mesmo que em direção a coisa alguma.

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

Da mesma forma que Ruthven e Malinowski, procurei “evitar” elementos que impulsionassem uma sistematização do mito. Contudo, como fazer filosofia e ciência é criar conceitos (Deleuze: 2001), achei por bem delinear três temáticas que me proporcionam uma ferramenta didática para compreensão do *mythos*, são elas: *homo*

²⁵ Billy Budd, é um marujo que, misteriosamente, é promovido a capitão de uma nau inglesa. Diante da falta de experiência com a liderança e, imerso num universo de possibilidades infinitas – ainda que, apenas dentro de uma embarcação -, Billy Budd é envolvido numa trama a qual acaba sendo julgado, e condenado inevitavelmente à força (MELVILLE, 2003).

queres, tragédia tônica e partilha. Conceitos; conceitos, e não um protótipo de método.

Não tenho medo de utilizar conceitos, pois sei do caráter ambíguo que os mesmos abarcam (ATLAN; DELEUZE).

2. Por uma tensa fenomenologia: o mito como condição existencial.

Na primavera, Tipasa é habitada pelos deuses e os deuses falam no sol, no odor dos absintos, no mar revestido por uma couraça de prata, no céu de um azul inclemente, nas ruínas cobertas de flores e na luz que jorra aos borbotões por entre as pedras amontoadas.

(Camus)

Na Antropologia, a abordagem do mito ficou, na maior parte do tempo, reservada à esfera do simbólico, do inconsciente, dos arquétipos. De Schelling, Lévi-Strauss só tomou emprestada a repetição como característica forte do mito e chamou a isto de *mitema* – fazendo, é claro, uma analogia com o estruturalismo de Saussure. No mais, os remanescentes de Karl Kerényi – como Gilbert Durand e Paul Diel – cercearam o mito de questões simbólicas. É em relação a esta postura que Walter Friedrich Otto se opunha, o qual, influenciado por Nietzsche, vai influenciar Heidegger e, por conseguinte, Vicente Ferreira – que pensou no mito como a estrutura mais significativa de nosso modo de ser no mundo.

Vejamos. O que Heidegger faz é dismantelar a revolução copernicana de Kant, na filosofia, ou seja, não há um sujeito que num primeiro tempo se encontra, e num segundo se lança ao mundo. Para Heidegger, desvelando o Ser a partir de uma nova proposta fenomenológica e ontológica, estaríamos utilizando o homem como intermediário desta questão fundamental²⁶. Para ele, nossa existência não se encontra em dois tempos, outrossim, num mesmo momento em que o homem está na condição de “abandono”, lançado no mundo:

²⁶ É a isto que Heidegger chama de *ontologia fundamental*. Tal abordagem deve abarcar tanto as ontologias formais quanto as materiais.

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

Na fenomenologia de Heidegger, estamos *a priori* lançados no mundo. Assim, não poderíamos pensar em nós mesmos sem pensarmos em nossa condição fundamental de *ser-no-mundo – a priori*, somos constituídos por esse existencial fundante. Todas as nossas formas de representação, nossos conceitos, estão para Heidegger, imersas nesta condição existencial. É sob esta perspectiva que Heidegger pensa o *Dasein* (ser-aí), para ele, nossa única forma de tentar apreender a dinâmica de um Ser “esfumado”.

Se, para Heidegger, todas as nossas representações estão *a priori* edificadas neste modo de ser fundamental (ser-no-mundo), o que aconteceria se pensássemos no mito como um regime de fascinação que encantasse esta condição *a priori*? Toda nossa paisagem seria, enfim, encantada pelos relatos míticos, pelo discurso do fantástico. Quando, no livro *As Núpcias*, Albert Camus se debruça constantemente por uma paisagem encantada pelos deuses, estaria justamente imerso nesta compreensão de um ser-no-mundo, sempre encantado pelos mitos: “Neste momento as árvores estão povoadas de pássaros. A terra suspira lentamente antes de entrar na sombra. Daqui a pouco, com a primeira estrela, a noite cairá sobre o cenário do mundo. Os deuses resplandecentes do dia retornarão à sua morte cotidiana. Mas outros deuses virão” (1981:14).

É nesta atmosfera de uma paisagem encantada pela presença dos deuses, que Albert Camus se sente em núpcias com o mundo: “Com o rosto molhado de suor, mas

com o corpo fresco no leve tecido que nos veste, todos ostentamos a bem-aventurada lassidão de um dia de núpcias com o mundo” (1981:11)²⁷. Observo que, para Camus, um mundo não habitado por deuses é um mundo difícil de se viver. O discurso do fantástico, do maravilhoso, fomenta nossa pulsão inerente de um homem que sempre busca os mitos, ou seja, a vida.

A maneira como o mito fascina nossa existência também pode ser observada em diversos momentos do trabalho etnográfico de Malinowski em que ele relata as impressões suscitadas por este imbricamento entre mito e paisagem:

“Com efeito, o cenário destas terras, situadas na fronteira de dois mundos diferentes, é singularmente impressionante. Partindo das ilhas Trobriand em minha última expedição, tive, em virtude do tempo, de passar dois dias num pequeno banco de areia coberto por algumas árvores de pandano, aproximadamente meio caminho entre as ilhas Trobriand e as ilhas Amphlett. (...) O cenário parecia saturado de mitos e contos legendários, de estranhas aventuras, esperanças e temores de várias gerações de navegadores nativos. (...) Numa ilha semelhante aportou o grande herói mítico Kasabwaywayreta e, abandonado pelos companheiros, só conseguiu escapar voando pelo céu. Nesse mesmo local uma canoa legendária certa vez aportou, a fim de ser recalafetada. Sentado ali, olhando para as montanhas do sul, visíveis porém tão inacessíveis, compreendi as sensações dos trobriandeses, o desejo de chegar a *koya*, de encontrar seus estranhos habitantes e com eles fazer o *Kula* – desejo esse que se torna ainda mais agudo pelo fato de estar misturado ao medo.” (1979:170).

Porém, quero deixar claro que esta paisagem não é encantada necessariamente sob o aspecto pictórico. O discurso mítico-fantástico encanta a *imagem*. E essa *imagem* deve ser entendida no seu aspecto plural indicado por Durand – como um elemento que fala diretamente ao Ser e, não necessariamente, a partir de representações visuais. Para Durand, o Ser desce do seu pedestal a partir da epifania das imagens (1998:241)²⁸.

²⁷ É notável perceber que Todorov também aponta para esta integração entre o homem e o mundo mítico a partir do discurso do fantástico: “O fantástico implica pois uma integração do leitor no mundo das personagens; defini-se pela percepção ambígua que tem o próprio leitor dos acontecimentos narrados” (2004:37).

²⁸ Durand acredita que embora a revolução protestante de Lutero tenha tentado abolir as imagens, essas foram escoadas para a música. Assim, o piano, instrumento considerado agressivo na liturgia católica, é introduzido rapidamente na liturgia protestante. A imagem se esquivou do visual para o auditivo.

Tendo em vista esse encantamento exercido pelos mitos em nossa condição fundamental de ser-no-mundo, poderei, enfim, me debruçar sobre o viés mitológico de Vicente Ferreira da Silva. Este último vai tomar o mito na acepção de um *regime de fascinação* dessa condição existencial do homem como *ser-no-mundo*. Sendo o mito constituidor deste mundo a que sempre e inevitavelmente nos lançamos, não há como sistematizar o mito pela forma como as análises subseqüentes tentaram realizar. Isto se demonstra quando percebemos as diversas crises de interpretação de uma mesma narrativa.

Na análise do mito de Asdiwal, a que Lévi-Strauss utiliza para exemplificar o método estrutural, há um momento de suspensão em que o mito opera. Ora, toda a narrativa de Asdiwal se manifesta apenas no momento em que os Tsimishuan anseiam resolver as contradições sócio-culturais irresolúveis ao nível inconsciente. Aqui eu pergunto, onde estava Asdiwal antes das contradições? Se essa narrativa é utilizada unicamente em determinados momentos, o mito perderia sua força de cooptação social e subjetiva. Sua força se encontra neste encantamento constante. Todos, em alguns momentos, sentem-se Asdiwal em alguns momentos da gesta de Asdiwal.

O mesmo problema surge com o mito do Capitão Cook utilizado na análise da *mitopraxis* de Sahlins. Se ele é utilizado apenas em relação aos momentos críticos das imposições coloniais, seria suspenso tanto tempo que perderia sua força. Daí a necessidade de uma não-sistematização do mito, a partir de “suspensões metafísicas”. O mito deve estar lançado em nossa condição de ser-no-mundo. Ele não pode ser narrativa que se vivencia em alguns momentos ritualísticos (Eliade) ou inconscientes (Lévi-Strauss), mas sim como força de fascinação.

Durand observa o mito de forma diferente. Para ele todo um período pode desvelar um mito condutor. *Prometeu* aponta a racionalidade moderna, da mesma forma

como que para Michel Mafesolli, Dionísio representa as pulsões do homem contemporâneo imerso na pós-modernidade. A análise de Durand pode soar como o espírito em Hegel, em que a História teria como função vislumbrar “espíritos”, que poucos podem ver! Porém, Durand indica uma certa pluralidade de mitos nas diversas expressões humanas, ou seja, Prometeu pode ser o mito condutor em um período específico, mas ele não está sozinho na representação de uma determinada época - outros mitos estão sempre convergindo. Dessa forma, tal como Vicente Ferreira, Durand percebe o mito pulsar constantemente em nosso cotidiano.

Ele utiliza como exemplo dessa manifestação do mito no cotidiano uma obra de arte de seu amigo Vitório de Sica. Durand acredita que o *Ladrão de Bicicletas* de Vitório de Sica tinha elementos bastante similares ao mito de Orfeu. Ora, através do inconsciente o mito de Orfeu havia perpassado como fio condutor da narrativa da obra de Vitório de Sica. Porém, aqui nos perguntamos, e fora da obra? E quando vive? Quando se lançam as coisas do mundo?

Por esta razão, Edgar Morin ressalta a importância de perceber uma relação dialógica entre o itinerário mítico-mágico-simbólico e o empírico-lógico-racional. Tal como numa *fenomenologia da tensão*, Morin indica a importância de não apontar o fenômeno mítico de forma dialética: opostos em busca de uma síntese. Enquanto o positivo se desvela, o negativo não está suspenso. *Logos* e *Mythos* transversalizam o homem em todos os momentos de sua cotidianidade, pois, desde o princípio, são elementos constituidores de sua condição como *ser-no-mundo*. Em Morin já não há mais uma separação entre momentos míticos e momentos racionais, ou ainda, momentos de “suspensão”. E, para Durand, a própria manifestação racional é uma pulsão mítica – percebida de maneira exemplar no mito de Prometeu.

Refiro-me a uma fenomenologia da tensão porque o fenômeno ainda se encontra como “suspensão” – inclusive, é exatamente neste ponto que Husserl não consegue se esquivar da metafísica. Para Husserl, há, certamente, um fenômeno, e ele está suspenso. Tendo em vista um enfoque dialógico na manifestação do fenômeno mítico, estaríamos aptos a percebê-lo não somente como um regime de *fascinação* de nossa condição existencial, como também estaria compreendida sua relação com o *Logos* de forma antagonica, concorrente e complementar, sem que para isto houvesse a necessidade de ruptura.

O enfoque fenomenológico não é suficiente para tentar uma desconstrução metafísica do mito na antropologia cultural, porque ainda se encontra imiscuído em **fenômenos míticos suspensos**. Ora, ainda que Durand perceba as diversas manifestações, nas quais possamos perceber o mito – ainda estaríamos dependentes dos aspectos inconscientes para esta compreensão. E, muito embora Morin perceba essa tensão entre os dois pólos, ainda não radicalizaríamos a concepção de construções de mundo unicamente pautadas a partir desses regimes de fascinação.

Elaborei três temas para compreensão do mito no intuito de parecerem mais claras minhas análises sobre as narrativas de botija, porém, não se trata de sistematizações. Isto porque procurei não suspender a manifestação mítica das narrativas de botija em alguns momentos críticos em que elas devessem emergir sócio-culturalmente. São eles: *homo queres*, tragédia tônica, e partilha. Ressalto que, os três temas estão intimamente relacionados, imbricados; pois a pulsão do *homo queres* é contraposta pela tragédia tônica que, por sua vez, recorre à partilha. Não há como perceber a importância de cada um separadamente. É na relação dialógica entre eles que poderei me posicionar em relação ao mito.

Outro problema das análises metafísicas do mito na antropologia está no desaparecimento do sujeito como lançado em seu *ser-no-mundo* particular. Ainda que O Capitão Cook se manifeste de diversas formas, acabam por ser manifestação homogênea para cada grupo específico. E, sendo o *Mythos* região de ambigüidade e *Khaos*, em contraponto à certeza e unicidade do *Logos*, como dar conta da particularidade que o mito toma em cada indivíduo?

Os três temas que elaborei, procuram privilegiar a manifestação do mito como terreno ambíguo e fascinador de nossa mundanidade cotidiana. Vamos a eles, afinal.

2.1. O *homo queres* – a busca ontológica.

*Anos mais tarde dei a uma peça
minha um título ainda mais curto.
Como a peça, de uns 20 minutos, se
resume a uma busca, não se sabe de
quê, foi chamada de ?, Isso mesmo,
só uma interrogação.*

Millôr Fernandes.

*Ele ama o processo de alcançar, mas
quando alcança não está mais
satisfeito, o que é tremendamente
ridículo.*

Dostoievski.

Para Edgar Morin, a universalidade do homem não pode ser apreendida através de uma única *estrutura vazia da razão* que seja universal ao ser humano – tal como pensara Kant. O ímpeto kantiano, em enumerar as categorias do entendimento que sejam universais para toda espécie humana, levou Ernest Cassirer a pensar nas instâncias simbólicas e intuitivas esquecidas por Kant. Assim, conclui Cassirer, o mito é

elemento para compreensão da realidade, não apenas a razão e suas categorias de entendimento.

Morin então supõe a sutura entre os dois pólos vislumbrados por Kant e Cassirer através do que chama de *Homo Complexus*. Mas tal junção não pulsa de forma fenomenológica, outrossim, através da irrupção dialógica no cotidiano. Se, para Kant e Cassirer, ficamos a refletir a instâncias do entendimento humano, para Morin, devemos vislumbrar os momentos em que a insanidade parece andar ao lado da razão. O *Homo Complexus* supõe o cálculo e o poético, a sanidade, e a loucura, o *sapiens* e o *demens*:

“Se o *homo* é, ao mesmo tempo, *sapiens* e *demens*, afetivo, lúdico, imaginário, poético, prosaico, se é um animal histérico, possuído por seus sonhos e, contudo, capaz de objetividade, de cálculo, de racionalidade, é por ser *homo complexus* (...) Assim, se há realmente *homo sapiens*, *economicus*, *prosaicus*, há também, e é o mesmo, o homem do delírio, do jogo, da despesa, da estética, do imaginário, da poesia” (MORIN, 2002:140).

É nesta dialogia entre *sapiens* e *demens* que pretendo pensar um homem que busca incansavelmente. Essa busca não ocorre por motivos estritamente racionais, tampouco pelo contraponto objetivo a inércia. Para Morin:

“O amor é uma aventura que contém o risco da ilusão e da mentira e que pode degradar-se em intoxicação e terminar tragicamente. O jogo obsessivo torna-se *addiction*, mania fatal, assim como o uso obsessivo de drogas ou de alucinógenos. O avaro acha poesia no seu ouro (Harpagão: “meu ouro, meu rico ouro”). Os frenesis podem conduzir ao crime. As exaltações comunitárias, étnicas, nacionais ou religiosas, alimentam as violências fanáticas. *Ludens* e *consumans* podem transformar-se em *demens*”

Assim, este homem que busca é um *a priori*. Não conseguiríamos identificar os momentos em que a busca teve sentido, ou que ao contrário, a pulsão de buscar erigiu o sentido da mesma – momentos em que a busca foi racionalizada, ou manifestada de forma apaixonada. O ímpeto da busca, ou a busca *em si*, está situada sempre nessa tensão. Assim, *Homo Queres* é um conceito designado para identificar aquele homem

que busca incansavelmente. É este aspecto, humano por excelência, que pretendo observar para obter uma compreensão mais adequada do mito. Essa pulsão, de eterno buscar, converge para sua íntima relação com o *mythos* em contraponto ao *logos* – afinal, o primeiro é o terreno de incertezas, de *khaos*. O *logos* é o momento em que se instaura a certeza, que temos a pulsão coisificada num *ente*. Na dialogia desses pares, podemos ver a forma como o mito se desdobra – como pulsão *a priori*, e então, certeza instaurada – *logocentrizada*. Tratarei do tema do *homo queres* a partir do diálogo com alguns autores que tratam a ironia como forma de distanciamento humano salutar para a compreensão de nossas buscas cotidianas.

Pitigrilli é um autor que me foi apresentado por alguém que parecia pensar de modo semelhante ao de Pitigrilli. Posso especular as inúmeras razões pelas quais os livros desse autor não são mais editados no Brasil. Porém, prefiro não discorrer sobre minhas especulações.

Pitigrilli não parece levar o homem muito a sério. Costuma designar o ser humano como um “mamífero de luxo”. E ainda diz que esses mesmos mamíferos de luxo gostam mesmo de discutir o “sexo dos anjos”. Porém, não levar o homem muito a sério não significa não ser apaixonado por nossa condição de mamíferos luxuosos e divagantes. Pitigrilli me fez amadurecer uma idéia há muito tempo enraizada em minha mente: estamos aqui passando tempo – e minha herança protestante ecoava através das palavras de meu tio Abimael, grande estudioso da Bíblia: “Pouco importa esta vida”, essa era a única explicação coerente que meu tio encontrou para explicar porque que mesmo acontece ao ímpio, acontece ao que não é ímpio – a grande pergunta de Salomão no livro de Eclesiastes.

O que fazemos para matar o tempo? Nos enfeitamos e divagamos. Eu disse isso a Helena, logo após me despedir dela no saguão do aeroporto “*a gente se limita a falar*

bobagem e construir aviões”. Talvez, e acho bastante saudável da parte dela, que não tenha entendido o motivo de eu dizer aquilo. Mas, enfim, eu dizia que o homem divaga o tempo inteiro – ou através da técnica, ou através da *doxa*. Daí, questionar por que não poderia me casar com Helena no saguão do aeroporto, uma vez que seria mais uma divagação. Porque o que pensei naquele momento era que eu, finalmente, poderia amar a divagação e o luxo dos mamíferos. É isto que Pitigrilli procurava mostrar.

Numa passagem belíssima, Pitigrilli (1959) nos diz que precisaria de muito pouco para ser um homem feliz: um mapa-múndi, uma capa impermeável inglesa, e um macaco de Gibraltar. Dizia ele que, se pudesse, *protegido por uma boa capa impermeável inglesa, dar intermináveis voltas ao mundo acompanhado com um macaco de Gibraltar nos ombros, poderia enfim encontrar a paz* (idem:10). Pitigrilli, neste breve momento, abre todos os aspectos míticos que precisam ser vislumbrados. As intermináveis voltas ao mundo podem ser compreendidas como a pulsão interminável do *homo queres* de que falo. A capa inglesa é nossa tragédia tônica que nos protege da infinitude de acasos possíveis. E o macaco de Gibraltar é a companhia sobre o qual os personagens míticos nos levam a refletir nossa condição existencial: precisamos partilhar com o Outro.

Pitigrilli sabe que os homens divagam, e que somos, enfim, mamíferos de luxo, porém, isto não seria motivo para que experimentássemos o niilismo bestial. Mesmo sabendo de tudo isto, deseja dar voltas em torno do mapa-múndi. O autor entende que a divagação – algo desnecessário - é necessário por se tratar de uma pulsão natural do homem: a busca interminável, ainda que pautada em cima de absolutamente nada. Girar em torno do mapa-múndi é tarefa sem significado.

Quanto aos discos voadores Pitigrilli acredita que sejam:

“Simplesmente o derivativo de que necessitamos, para esquecer que a vida é esquelética, monótona, sem remédio. De quando em quando um estudioso lança uma idéia, uma moda. (...) Na órbita desses grandes discos, quantos discos menores vagueando o espaço! Cada um deles, governado pelo seu homúnculo: simbolismo, Mallarmé; surrealismo, Breton; futurismo, Marinetti; existencialismo, Sartre. Todos eles, disquinhos mais ou menos luminosos que sulcaram o espaço, sem deixarem rastro, como não deixaram rastro na medicina o subiltando corrosivo, o creosoto, a tintura de iodo, os reconstituintes ferruginosos, o fósforo assimilável, que estiveram sucessivamente em voga; e as vitaminas em frascos, acerca das quais certos médicos já franzem a cara e sacodem a cabeça” (1965:134).

Quando Albert Camus assume um mundo sem sentido e, mesmo assim continua a escrever diz que o sentido está em não se ter sentido. É este ponto que quero ressaltar: o sentido esta, em desde sempre, na busca.

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

homem está imerso nessa busca pelo Nada. Porém, o que Cioran não percebe é que o *homo queres* o possibilita o devido enfrentamento às suas angústias. O Nada que ele procura desvelar é a razão que o faz continuar apaixonado pela vida. É justamente esse ímpeto encantado pela busca que possibilita a construção de utopias, sem as quais não conseguiríamos viver (MORIN, 2000).

O dizível fomenta a busca ôntica, porque coisificada; o indizível fomenta a busca pela busca, porque não-coisificada. O limite para o qual todos convergem, o entre-saberes de Durand, é o ponto em que se percebe que se deve continuar a busca. A busca pelo sentido, já é uma certeza instaurada (o *Logos*) que leva o sujeito à parada de ônibus, e que da mesma forma, leva a formiga cheia de folhas ao formigueiro; porém, nem o sujeito pára de pegar o ônibus (estou ciente do medo de demissão), nem a formiga pára de carregar a folha. É a busca que responde ao desespero de viver (a ambigüidade entre o amor e a angústia pela vida). Foi o impensável que fomentou a busca de Heidegger, da mesma forma que o indizível moveu Wittgenstein. O inefável se mostra para que a busca nunca possa cessar, para que novos dédalos (técnicas do invisível) possam ser criados e, dessa forma, impingir sentidos (certezas, logocentrismos) à busca universal do Ser humano que, pensando como Camus, talvez seja fomentada por uma parte do homem que aspira o Nada²⁹.

Este ponto-limite de convergência que Wittgenstein chamou de “o inefável”, é a manifestação de uma atmosfera do ilimitado. É como se este ponto fosse o ponto de esvaziamento humano – daí pensar como Camus, de que há uma parte do homem que

²⁹ Compreendo que: o mito, **também** expressão do Nada por sua indeterminação – este Nada na acepção de Sartre; expressão do Nada criador – na acepção de Bachelard; expressão do Nada que se angustia com as possibilidades – na acepção de Kierkegaard; e potência de criação do mundo, expressão do Ser por excelência – na acepção de Vicente Ferreira, a partir da compreensão de Ser para Heidegger; pulsão de todo homem que aspira ao Nada na acepção de Camus; e por isto tudo, subjacente a toda narrativa, a toda expressão humana, para Durand; **daí Fernando Pessoa afirmar de forma sintética: “o mito é tudo e não é nada”**. (grifo nosso, é óbvio).

pede e fomenta este nada. A tarefa de Sísifo era absurdamente desnecessária, porém, foi ordem imputada pelos deuses – a pedra não o leva a lugar nenhum -, e para aqueles que discutem questões simbólicas à tarefa repetitiva de Sísifo, eu respondo como Pitigrilli: “*retirem então a pedra de Sísifo, o que haverá?*”.

Com o intuito de explicar o sentido da metafísica, Aniceto Molinaro afirma que a única forma de explicar o *logos* e, por conseguinte, a metafísica, seria realizar uma distinção entre *logos* e *mythos*. Para ele, este último é o conjunto da realidade delineado como imensidade não-mensurável e ilimitada, como mistura confusa, como magna indistinto, como desordem e indeterminação (2004). **E é este ponto de indeterminação que possibilita ao homem vislumbrar um Nada que é angústia (Kierkegaard, 1968) e criação de possibilidades (Bachelard, 1994).** Nesse momento os homens lançam novos discos-voadores no espaço: “Concordo: o homem é um animal essencialmente criador, obrigado a buscar conscientemente um objetivo e dedicar-se a um ofício de engenheiro – isto é, construindo incessantemente novas estradas, *onde levem aonde levarem*” (Dostoiévski: 2005, 42).

Talvez, por pensar num caráter ontológico da busca, Homero tinha mesmo razão ao afirmar que o que vale é a jornada e, dessa forma, a propaganda do Whisky Johnny Walker se torna pertinente: “**Keep walking...** Johnny Walker Red Label”; bem, sistematizar o comercial já seria criar minha certeza, o meu sentido, coisificar a busca.

É deveras complicado desvelar este eterno buscar das jornadas humanas – esta busca nadificante –, pois, a partir do momento em que pensamos nela já surge a necessidade de instaurar uma certeza, um *logos*. É importante perceber essa tensão entre o esvaziamento da jornada e seu preenchimento. Ainda que ontologicamente ela possibilite tal pulsão, há de existir o “sentido” ôntico para que haja a impulsão direcionada.

Jerry Seinfeld, comediante americano³⁰, conquistou uma grande popularidade nos anos 90, com a criação de um seriado sobre absolutamente Nada. Claro que existiam personagens, e esses personagens realizam atividades cotidianas, porém, os episódios passavam sem que houvesse um sentido claro – mas aí, o sentido era a falta de sentido. Numa de suas apresentações de palco, quando a série havia sido encerrada, Seinfeld comentou:

“A pergunta é a seguinte: O que eu tenho feito? Todos dizem, você não faz mais seu show, então, o que você faz? Eu vou dizer. Nada. Sei o que estão pensando; “isso parece bacana. Eu também posso gostar de não fazer nada”. Vou dizer uma coisa, não fazer nada não é tão fácil quanto parece. Você precisa tomar cuidado porque a idéia de não fazer nada pode facilmente o levar a fazer alguma coisa. O que atrapalharia o “nada”...e me forçaria a largar tudo. (...) Acho que é minha natureza, nunca é bom o bastante (...). É o que fico pensando, que talvez aja mais por aí (...) Posso ir a qualquer lugar, só não sei onde”.

Para Seinfeld, existe esse nada, mas ele se imbrica de forma dialógica à esfera coisificada de nossa “abertura” – se pensarmos aqui em Heidegger. O nada, é óbvio, se esfumaça como o Ser para Nietzsche e Heidegger. Ele possibilita tudo e impossibilita sua apreensão.

É por isso que fico fascinado com a correria em rodoviárias e aeroportos. E lembro perfeitamente de dizer a Helena, naquele momento em que os homens se resumiam a divagar e construir foguetes. A correria é, na maior parte das vezes, desnecessária. O sentido da correria é a própria correria. Como pensou Pitigrilli, o sentido de dar voltas ao redor do mapa-múndi é dar voltas ao redor do mapa-múndi. Se,

³⁰ Seinfeld foi co-responsável pela criação de uma das séries de humor mais aclamadas nos Estados Unidos desde *I Love Lucy*. A série permaneceu no ar por mais de dez anos, e, ainda hoje, são exibidas algumas reprises. O seriado tem como protagonista principal a figura do próprio Jerry Seinfeld, sendo ele mesmo na série. A série foi gravada de 1989 há 1998. De forma inusitada, após tanto sucesso, Seinfeld retorna aos palcos dos pequenos bares e clubes de comédia popular espalhados em subúrbios e capitais – da mesma forma como quando iniciou a carreira de comediante.

para Kant, existe uma estrutura vazia da razão que é universal a todos os homens, aqui, parto do pressuposto que existe uma estrutura da busca que constitui o *homo queres* – uma condição de nossa existência. E não há condição de possibilidade sem condição de busca. Sendo o mito matriz de possibilidades ao extremo, a busca é elemento imprescindível em sua construção. No caso de meu objeto de estudo, a busca é retirar do solo um punhado de dinheiro – mas essa é a busca coisificada, enquanto ontologicamente pulsa uma busca primeira. E os mitos, os mitos são o ponto máximo de possibilidades e momento de convergência para os pensamentos que se encontram desgastados.

2.2. Da tragédia tônica:

O Mundo é este conjunto inexprimível e inumerável de teofanias – Hesíodo confessa que não pode dizê-lo todo, cada homem conhece os Deuses que o acompanham e aos quais acompanha.

(Jaa Torrano)

E se alguém morre por uma idéia, é porque é sua idéia, e sua idéia é sua vida.

(Émile Cioran)

É uma paixão. Uma pessoa começa a desejar uma coisa e logo esse desejo se apossa do cérebro.

(Issac Bashevis)

Como foi dito anteriormente, nas narrativas míticas tudo é possível – daí o não-limite entre o diálogo natureza-cultura e a presença de outras lógicas que não a lógica racional. Assim, os mitos deixam a ver que nossa existência é repleta de possibilidades. Para Hesse e Kierkegaard, deparar-se com essa explosão de possibilidades gera angústia no ser humano. Porém, num universo em que o mito é vivenciado, encontramos elementos que possibilitam encantamentos e superações dessa angústia.

Isto porque os pensadores ocidentais tentaram dialogar com a incerteza unicamente a partir de uma lógica racional que não dá conta dos inúmeros paradoxos, incertezas, e desordens encontradas no cotidiano (PRIGOGINE, 2002:8). Kierkegaard, ao se deparar com um devir mascarado pelo Nada, relata o surgimento da angústia humana. Porém, esquece de que essa angústia também é fomentada pela pretensão da lógica racional e ocidental de querer tudo explicar, até mesmo o ímpeto de explicar o devir: “é possível contrapor ‘ser’ e ‘devir’ como contrapomos ‘verdade’ e ‘ilusão’? Essa era, como é notório, a posição de Platão e é também a da física clássica, cuja ambição era descobrir o que parece imutável para além da mudança aparente” (idem, 2002: 14).

A angústia de Kierkegaard é humana ou ocidental? Será que, se o Ocidente não estivesse tão imerso na certeza do triunfo racional, teria Kierkegaard, assim como Heidegger, se angustiado com as incertezas do devir?

Como pensava Durand, o ímpeto de Prometeu, de tudo querer tudo dominar, mecanizar, e regular, suscitou o crescimento da angústia ocidental quando as incertezas não pararam de se mostrar. O existencialismo, foi na filosofia, uma forma de demonstrar a impossibilidade de dialogar com o mundo³¹. Porém, a crítica que faço ao existencialismo, não é necessariamente que o mundo seja, como afirma Camus, algo Absurdo, no entanto, que as pretensões cognitivas, criadas pela ciência racional eram

³¹ Pascal Bruckner acredita que a angústia proveniente do tédio da vida burguesa foi perpassada das elites para as massas desde os séculos XVIII. Para este autor, houve uma: “lenta democratização do mal-estar” (2002:85).

absurdas. Após as duas grandes guerras, os filósofos perceberam que os avanços da técnica não resolveram os problemas do planeta, tampouco, fizeram diminuir as diferenças sociais entre os homens. Porém, a vontade humana de sempre prever o fenômeno, fez esquecer da necessidade de dialogar com os fenômenos da irreversibilidade (idem: 2004). Assim, Kierkegaard, Sartre, e Heidegger, deparam-se com a angústia de viver na incerteza e, para isto, exaltam unicamente nossa única certeza: a finitude humana, a morte. Como dito anteriormente, nas peças de Ariano Suassuna, percebemos constantemente a tensão entre tragédia e comédia – tensão essa, esquecida pelos existencialistas.

A crise da razão, após a frustração do planeta com as duas grandes guerras, fez com que os estudos etnológicos aparecessem de forma mais constante no meio acadêmico e nos meios de comunicação. É notável a visibilidade que Lévi-Strauss foi ganhando em detrimento de Sartre. Isto porque, tal como aponta o historiador Jean-Pierre Vernant: “No decurso dos últimos cinquenta anos, a confiança do Ocidente nesse monopólio da razão foi todavia abalada. A crise da física e da ciência contemporâneas minou os fundamentos – que se julgavam definitivos – da lógica clássica” (1990:442)³².

Para Prigogine, a física clássica estava imersa na perspectiva de descrever uma natureza determinista e reversível. Assim, os fenômenos vislumbrados eram aqueles que, de forma aparente, pareciam se repetir. Porém, ao pensarmos o caos, estaríamos obrigados a generalizar a noção de natureza e introduzir dois conceitos para compreensão desse novo universo de incertezas: *probabilidade* e *irreversibilidade* (2002:11).

O que os mitos nos dizem sobre a incerteza cotidiana? De fato, nos deparamos constantemente com diversos ramos – bifurcações que levam a eventos distintos e não

³² “O que estava escrito em caracteres matemáticos não era a natureza, mas...a estrutura matemática da natureza” (SÁBATO, 1991:43).

previsíveis (idem); porém, como os heróis das narrativas dialogam com essas bifurcações que, uma vez seguidas, são irreversíveis? Como os heróis, imersos no mundo do mito, repassados para nós no discurso do fantástico, realizam o devido enfrentamento com um mundo incerto e não-previsível?

Para Nietzsche, esse racionalismo já havia minado, desde Sócrates, as concepções mítico-originárias dos povos gregos. Assim, ele se volta para a historicidade do conceito de tragédia, na Grécia Antiga, para compreender a dinâmica da mesma. Pois, como indica Hesse, a tragédia é, na contemporaneidade, compreendida unicamente como “desgraça”. Nietzsche acreditava que a tragédia era identificada na Grécia Antiga como sinônimo de sobreabundância de existência. E, ao contrário de Kierkegaard, que vê a angústia como a não-superação de um mundo de possibilidades, Nietzsche vê uma vontade de superação justamente pela abundância existencial.

O espírito grego da tragédia seria traduzido para Nietzsche a partir da dialogia entre Apolo e Dionísio. O primeiro é o princípio de individuação, é o princípio de luz que faz surgir o mundo, a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. Apolo impõe ao devir uma lei, uma medida. O segundo é o deus do caos, da desordem, da fúria sexual e do fluxo de vida - é o deus da fecundidade da terra e da noite criadora do som, é o deus da música, da arte não palpável.

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

Há uma expressão contundente utilizada por Camus para explicar o que ele chamava de Revolta Metafísica: **o silêncio irracional do mundo**. Camus parece gostar de Melville porque seus personagens são surpreendidos por uma absurda falta de respostas em relação às injustiças que sofrem. Billy Budd talvez seja o maior exemplo. Mas toda a narrativa de Moby Dick é igualmente pautada nesse elemento que irrompe em nosso cotidiano...**Um silêncio desagradável** que nos deixa sem respostas. A este silêncio irracional, a tragédia tônica vem como resposta.

Assim, observamos nos mitos a tensão entre *Apolo* e *Dionísio*, entre *Irreversibilidade* e *Probabilidade*. Se, nos encontramos imersos num mundo onde tudo é possível, tudo é provável, o enfrentamento se dá a partir do ímpeto da *irreversibilidade*. Como bem indicou Hesse, num mundo incerto, a obstinação diante de um caminho é a melhor forma de dialogar com o *caos* – que foi visto com maus olhos por um imaginário edificado sob o espírito do racionalismo.

Assim, estava o homem se vendo como condenado a ser livre, não encontrando rédeas e isto o angustiou (BRUCKNER, 1997). Propunham-se limites e não conseguiam pô-los em prática³³. Isso porque havia o que Kierkegaard chamou de uma *antipatia simpaticizante e simpatia antipaticizante* em relação a essa angústia do homem, por se encontrar no mundo como pura possibilidade: “a angústia é a realidade da liberdade como puro possível” (KIERKEGAARD, 1960: 45). Mas, no momento em que nos deparamos num mundo sem respostas, sem freios para as fatalidades, a ironia do universo se desvela: lançado ao acaso e inacabado até minha finitude, deparo-me com uma fatalidade para a qual não há possibilidade de esquiva – é a irreversibilidade do tempo descrita por Prigogine.

³³ Isto fica claro numa fala de Dostoiévski: “E por que nos agitamos? Que buscamos? Que queremos? Nem nós temos idéia, e se nossos ambiciosos pedidos fossem atendidos, seria pior para nós. Tentai, por exemplo, dar a qualquer de nós um pouco mais de independência, desamarramos as mãos, ampliar nosso raio de ação, acabar com a tutela...Pois bem, **asseguro-vos que imediatamente pediríamos para ficar de novo sob tutela**” (2005:143, grifo nosso).

Philip Pirrip, o Pip – personagem de *Grandes Esperanças* de Dickens –, não se permite desencantar-se de Estella. E Pirrip, sabe que nada fez com a Senhora Nora Diggers Dinsmoor; mas, e então, por que Pip se limitar àquele único amor? Da mesma forma penso em Tomaz e Teresa da *Insustentável Leveza do Ser*, de Kundera. Por que ir até o fim daquela forma? Se Tomaz encontra mulheres todos os dias, por que pensar ir em frente com Teresa? É óbvio que existem nuances que não permitiriam realizar uma analogia de forma tão prática como estou fazendo – mas minha intenção aqui é alimentar metáforas como processo cognitivo porque apaixonadas (Rosseau). O que ocorre, é que Pip e Tomaz se delimitam. Pip contrapõe à angústia do possível se delimitando. Ao mesmo tempo, há um preço a pagar por esta delimitação.

O mesmo acontece com Nikolai Vasilievitch, personagem de *O Duelo* de Anton Tchekhov – ele, de fato, não entende por que Von Koren pretende levar a cabo uma ofensa sem sentido. Vasilevitch ainda tenta pedir-lhe desculpas, pela ofensa sem sentido, para que a idéia de um duelo esteja terminada, mas não consegue. Como Von Koren arrisca a vida por uma idéia? E ainda mais, uma idéia idiota. A tragédia tônica nasce nessa relação de se **delimitar o possível num universo absurdamente possível – que é, enfim, o universo do *mythos***. A relação indicada por Prigogine entre probabilidade e irreversibilidade.

Assim, os mitos conseguem, enfim, acabar com esse silêncio irracional, a partir do momento em que temos uma grande ferramenta de diálogo: **assim foi porque assim é minha jornada**: “o final feliz do conto de fadas, do mito e da divina comédia do espírito deve ser lido, não como uma contradição, mas como transcendência da tragédia universal do homem” (CAMPBELL, 200:34).

No fim de sua carreira, Herman Melville parece ter assumido gradativamente um cinismo quase grosseiro. E aí ele parece ver o homem como um mamífero de luxo,

porém, de forma menos apaixonada. Termina por observar a vida como um baile de máscaras: “é preciso escolher uma fantasia, assumir um personagem, mostrando-se disposto, de maneira razoável, a fazer papel de tolo” (MELVILLE, 1992:145). De certa forma, Pip, Hércules, Prometeu, Sísifo, Heitor, Ulisses, Enéas, resolvem assumir de forma apaixonada, a sobreabundância das inúmeras possibilidades e, por conseguinte, do desconhecido. Assume-se um personagem, assume-se uma tragédia. Daí, Pirandello ver o personagem como “criatura fechada em sua realidade ideal, fora das transitórias contingências do tipo” (2001:112).

O problema é o seguinte: é impossível não se delimitar. É impossível não fazer da vida um baile de máscaras e fazer papel de tolo. Mesmo os romances que tentam falar da indiferença, acabam por transformar a indiferença do personagem em sua delimitação, em sua tragédia tônica – e se desvela, mais uma vez, um universo apaixonado pela oposição entre *probabilidade* e *irreversibilidade*.

Evelyn Waugh (1997) tentou construir um romance na indiferença do personagem – estou aqui me referindo a *Declínio e Queda*. Albert Camus também – aqui penso no *Estrangeiro*. Da mesma forma Knut Hanson falou de um homem vivendo à deriva – em *Fome*. Mas é inevitável que essa própria indiferença também não os transforme em heróis da indiferença e da deriva. É irônico, mas há de se ter uma obstinação na indiferença. Constrói-se uma tragédia tônica como enfrentamento necessário a um mundo em que o racionalismo quis deixar sem respostas.

Ao suscitar outras lógicas – presentes por excelência nos mitos - conseguimos vislumbrar essa força dionisíaca que faltou ao espírito apolíneo da modernidade.

2.3. Da partilha e da transgressão:

Que os mitos também servem de espelho para nossa vida, isso está claro. Que os dramas e as paixões dos deuses são dramas e paixões humanas, isso também está claro (OTTO: 2006). Mas, essas observações não possibilitariam uma maior compreensão sobre em que momentos esses deuses partilham conosco nossos momentos de solidão e angústia. Quando transgredimos, costumamos estar sozinhos e, nesses momentos, os deuses partilham a jornada conosco. Assim, na transgressão, os deuses caminham por excelência ao nosso lado.

Burkert (2001) em sua “sistematização” do mito, aludindo à postura de Vladimir Propp em sua busca por uma “Morfologia do Conto” (Lévi-Strauss também realiza uma ode ao trabalho de Propp) busca três tipos específicos de mitos; porque para ele “há sempre um elemento excepcionalmente reforçado ou uma espécie de congruência cristalina ou paradoxal” (2001:22), elemento esse que os irmãos Grimm já buscavam desde 1815. Dos três tipos específicos Burkert fala dos mitos de luta, dos de geração e nascimento, e os de sacrifício e fundação; nesse último tipo de mito, ele reforça a idéia da “transgressão”, através da necessidade da quebra de tabus.

O que parece curioso é que Burkert insere o mito de Hércules dentro das narrativas voltadas para a luta. É lícito que a narrativa de Hércules é repleta de lutas, e que, talvez, o que fascina nas histórias desse herói é justamente a força, e a maneira como ele liquidava seus adversários, ou seja, a luta de fato. Paul Commelin diz que o príncipe Euristeu deu ocupações para Hércules para evitar que ele perturbasse a marcha do governo, ou seja, para que ele não perturbasse a ordem. Contudo, a cada luta ganha, Hércules enfrenta a ordem, enfrenta a marcha do governo, e mina o poderio de Euristeu;

e, mais do que isso, de acordo com Commelin, Hércules chegou a combater contra os próprios deuses. Júpiter amarra Prometeu, mas Hércules o livra das amarras de Júpiter, das determinações do mesmo. Seria Hércules um transgressor? Talvez não se trate de quebrar tabus, como pensa Burkert, mas de transgredir a ordem, as normas impostas. Bem, Hércules lutava pela transgressão? Ou transgredia para lutar?

Também não se trata de sistematizar, mas apenas de ressaltar que o caráter de transgressão atravessa grande parte dos mitos; e acredito ser, tal elemento, essencial para o entendimento deles não só em relação a sua função na sociedade, como também para vislumbrar por que eles conseguem fascinar tanto. Percebe-se a transgressão no mito de Prometeu, que desobedecendo às determinações de Zeus, resolve roubar o fogo e entregá-lo aos homens; assim como Pandora, que abre a caixa sem que isso seja permitido, ou mesmo a atitude tomada por Júpiter de derrubar o trono de Saturno e causar uma re-ordenação na hierarquia dos deuses, indo de frente a toda ordem estabelecida. Essa desobediência vista em Pandora, em Saturno, em Prometeu, também pode ser vislumbrada em atos um pouco mais sutis quando, por exemplo, Netuno resolve acalmar a tempestade enviada por Juno, ou quando Vulcano foi retirar as amarras de Juno impostas por Júpiter, ou mesmo, quando o próprio Vulcano resolve preparar uma armadilha (em forma de cadeira) para a própria mãe. Desobediência às regras é uma atitude constante entre os personagens dessas narrativas, e talvez não seja arriscado afirmar que tal elemento é um dos pontos centrais de grande parte dos mitos.

Se levarmos a questão do mito mais além do que pensavam Eliade (2004) e Joseph Campbell (1997) que, por sua vez, procuram separar os mitos das fábulas e dos contos, formalizando diferenças entre os tipos de narrativas que possibilitem ser chamadas de mito; e pensarmos como Gilbert Durand (1979) que acredita que por detrás de toda narrativa há um mito atravessando o seu discurso; vamos perceber que

nas fábulas, nos contos infantis, a transgressão também surge como peça fundamental. Exemplo fácil, e, por que não dizer óbvio, é o conto infantil de Chapeuzinho Vermelho. A garota resolve atravessar um caminho proibido, desobedecendo às determinações da avó. Porém, a transgressão de Chapeuzinho Vermelho provoca uma ruptura, e essa atitude de desordem possibilita o necessário enfrentamento com o lobo-mau. De fato, essas atitudes transgressoras tomadas por grande parte dos heróis das narrativas míticas surgem como indicadores de que é necessário quebrar a ordem vigente para que haja continuidade e possibilidades. Esses gestos de transgressão demonstram que as coisas não permanecerão mais do mesmo jeito, demonstram o caráter de irreversibilidade das ações dos heróis. Nessa perspectiva, os mitos tratam especialmente de rupturas, que são como os “eventos”, sobre os quais a física permaneceu alheia por tanto tempo; e essas rupturas permitem vislumbrar novas possibilidades porque, ao quebrarem a simetria, fazem nascer bifurcações, caminhos diversos que operam novas escolhas (PRIGOGINE, 1993).

O gesto de transgressão do herói corresponde ao ruído nos sistemas auto-organizadores dos organismos vivos - até mesmo porque para Joseph Campbell e Ernest Cassirer o mito se constitui numa espécie de “organismo mitológico”. Para Henri Atlan (1986:38) “atribuiu-se aos organismos não apenas a propriedade de resistir eficazmente ao ruído, mas também de utilizá-lo a ponto de transformá-lo num fator de organização”. Para Atlan, os organismos vivos têm uma aptidão para integrar o ruído, e essa é a diferença crucial entre máquinas artificiais e naturais. O que eu proponho é que tentemos entender esses gestos dos heróis como “ruídos” para, justamente, perceber que tais ações constituem elemento crucial para que a sociedade narrada no mito possa se auto-organizar. Dessa forma, quero mostrar a atitude heróico-transgressora como um ruído causador de desordem, contudo, uma desordem-organizadora.

Essa relação entre ordem e desordem dentro das narrativas míticas já fora explicitada por Georges Balandier (1997:23): “O mito aborda, em sua linguagem própria, a ambigüidade do social e o aleatório que o afetam: **ele resulta de uma oscilação necessária entre aliança e enfrentamento, ordem e desordem**”. Porém, o que procuro ressaltar é o modelo exemplar que o herói transgressor lança àqueles que igualmente transgridem. Porém, um modelo que se manifesta na experiência vivida de cada sujeito.

Pensando nos atos de transgressão dos heróis como impulsionadores de uma desordem-organizadora, surge então a “atmosfera” na qual o transgressor se insere, e a relação dessa atmosfera com nossas jornadas individuais.

O herói sempre caminha sozinho, pois ainda que Ulisses tivesse a seu lado toda uma tripulação, a jornada era sua, e tão somente sua, tal como foi a jornada de Aquiles e de Heitor. Lutz Muller (1987) salienta bem essa questão de o herói estar sempre isolado em sua aventura; e, se ainda pensarmos em outros exemplos, vamos perceber que a jornada é de Arthur, e não de Percival e Lancelot. Os heróis são solitários, porque toda transgressão à ordem vigente leva à solidão e à exclusão; para Balandier (1997:22): “O transgressor persegue seu destino sob os traços da Raposa pálida, figura mítica ou legendária que simboliza a natureza inculta, a solidão, a febre incestuosa, a sofreguidão, a agitação, a obsessão da reprovação, a morte”.

Em algum momento de nossas vidas, haverá a necessidade de transgredir e, tal fator, será um elemento contundente em nossas vidas, pois nesse instante estaremos desamparados. Joseph Campbell (1997) na sua obra *O Vôo do Pássaro*, reforça bem essa idéia de solidão expondo a imagem de um bebê deixado sozinho no escuro em busca do seu objeto.

É nesse instante que o mito surge como “presença” que dialoga com o ser, que constrói conosco uma interação consistente nos acompanhando nessa solidão e exclusão social provocada pela transgressão. Porque ao tratarmos o mito como organismo mitológico podemos utilizar a presença (ou o *dasein*) como metáfora para o entendimento da relação entre o mito e o homem, como se o mito fosse imbricado ao sujeito e atravessado por uma presença similar, a de outro sujeito:

“Do ponto de vista ontológico, o ser para os outros é diferente do ser das coisas simplesmente dadas. O “outro” ente possui, ele mesmo, o modo de ser do *dasein*. No ser-com e para os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológica entre pre-senças. Essa relação pode-se dizer, já é constitutiva de cada pre-sença própria que possui por si mesma uma compreensão do ser e, assim, relaciona-se com a pre-sença. A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo “num outro”. O outro é um duplo de próprio.” (HEIDDEGER: 2002, 177).

Fazendo uma alusão à “presença” de Heidegger, ao ser-aí; penso então no “ser-com”, porém, num ser-com o mito.

Lembro bem quando o mito, por detrás das pobres histórias de Jerry Drake, (NOLITA, 1990) fascinou minha existência.

Quase sempre procurava algo para ler antes de dormir. Num determinado dia me encontrei numa cidade sem livros. Não havia bibliotecas e as escolas só forneciam livros didáticos. Não havia bancas de revistas. Procurei, então, revistas velhas, em quadrinhos, de um rapaz com voz lenta e sotaque nortista ao extremo. Ele também não possuía os quadrinhos clássicos – Batman, Superman, Spiderman, X-men -, apenas velhos quadrinhos das editoras italianas (Sergio Bonelli) que foram traduzidos no Brasil e distribuídos com mais afinco na Região Norte do país. Ele me ofereceu Tex, Martin Mystère, e o fabuloso Mr No. Peguei algumas edições a um real cada e corri para o meu quarto de Hotel, afinal, o que teria a dizer uma editora italiana traduzida no Brasil?

Tex era um cowboy, Martin Mystère um antropólogo – sim, não esperava ler as aventuras de um antropólogo que andava com um ajudante Homem de Neandertal -, e por último Mr No, um vagabundo. Com este último, rapidamente me identifiquei. Entrei no universo de suas histórias e, em poucos dias, senti-me o próprio Jerry Drake (esse é o verdadeiro nome do Mr No). Nesse mundo incerto eu sentia que não estava só, depois de conhecer Mr No, pois sabia que existiam muitos Jerrys Drakes perdidos ao acaso por aí. Existia uma tragédia por trás da vagabundagem de Jerry Drake, e uma tragédia que perpassava minha fraqueza cotidiana.

Valmir, um vigilante de um edifício próximo a minha casa, que me ajudava a matar as horas de insônia conversando sobre cotidianos alheios, disse-me uma vez que eu não deveria me preocupar com um desastre de avião. Fiquei curioso para saber seu argumento. Ele me dizia que num desastre de avião, quase nunca morremos sozinhos. E Valmir está certo. Mesmo que eu fosse acometido por algum infortúnio, de agora em diante eu sabia da existência de um sujeito chamado Mr No. Quando se percebe que é possível morrer sozinho – como um gato envenenado que se esconde em alguma brecha da vizinhança para dar os últimos miados agonizantes –, o homem percebe que tudo o mais pode fazer só, pois se corrobora uma tragédia tônica – e as tragédias contrapõe a angustia das infinitas possibilidades da existência erigidas pelo racionalismo ocidental.

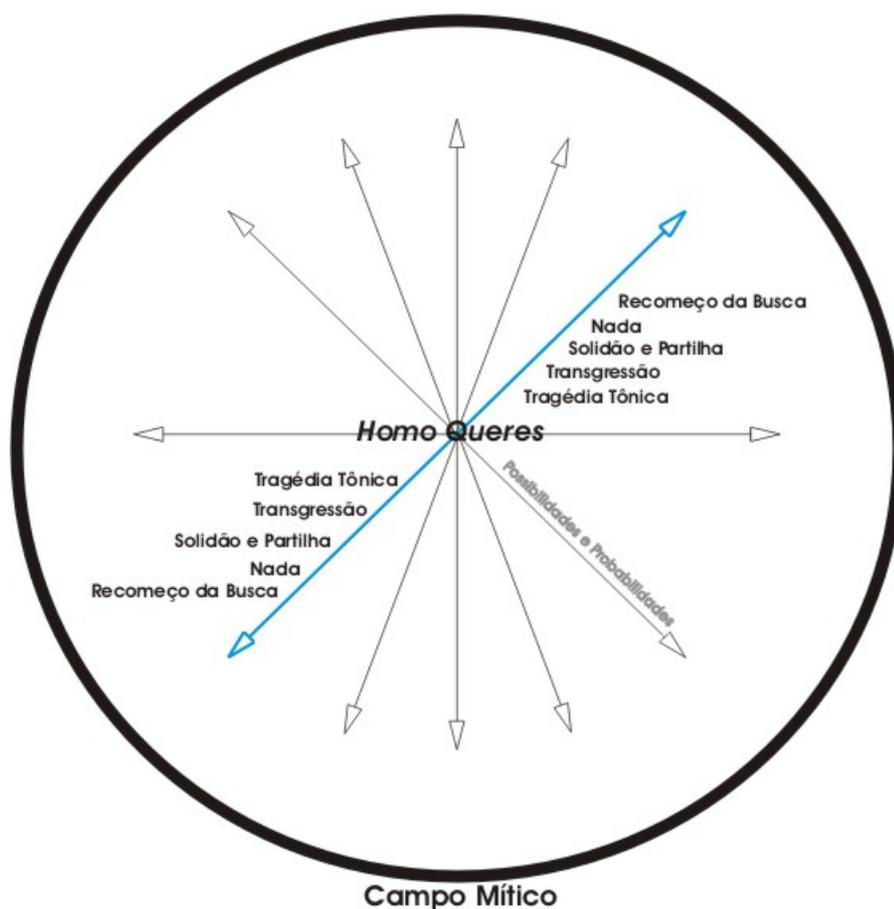
Kierkegaard nos diz que a morte é a única coisa que nos é garantida, algo que o indivíduo não consegue compartilhar. É dessa forma que percebemos que as jornadas num mito têm como foco somente um herói. Embora os argonautas acompanhem Ulisses, a jornada é de Ulisses. E, muito embora uma epopéia possa reunir jornadas diversas, elas são particulares.

Existia como Jerry Drake. Se eu tivesse conhecido Jerry Drake antes daquele sujeito me perguntar onde era o foco, eu teria ficado mais calmo e não teria gritado com

o médico. Jerry Drake teria me ajudado e me alertado que, da mesma forma que eu, embora não soubesse o que iria acontecer poucos minutos em seguida à minha degradação física e moral, havia uma tragédia perpassando nossa existência que era mais forte que a angústia em relação ao nada, da qual fala Kierkegaard.

Meu enfoque constante no indivíduo se deu por entender como o mesmo se torna esquecido em meio a tantos conceitos coletivos na antropologia: cultura, sociedade, etnia, território. Porém, da mesma forma como Jerry Drake pode fascinar meu acaso nesse mundo de Deus, fascina igualmente diversas jornadas alheias à minha. As trajetórias estão, antes de tudo, imersas na trajetória maior do *Anthropos*, sendo por isto, representativa de uma tensão constante entre o coletivo e o individual.

Elaborei, um esquema gráfico, para compreensão da relação dialógica entre as possibilidades e probabilidades, e as três temáticas citadas acima:



3. Mito e pessoa

Na maior parte dos trabalhos, cujo enfoque são os mitos, o sujeito é visto em segundo plano. O universo mítico pessoal é, muitas vezes, alheio aos olhos dos pesquisadores. A princípio, tem-se a impressão de que os teóricos pensam: o mito é uma estrutura coletiva.

Ivyes Durand foi responsável pela elaboração de um teste que identificaria, a partir da análise dos arquétipos mais presentes a nível individual, quais eram as pulsões míticas predominantes num determinado indivíduo. Maurice Leendhardt teve a mesma preocupação: identificar de que forma o mito opera num sujeito específico (CLIFFORD, 1998:226).

Identificar esse elemento é de suma importância para que possamos entender as temáticas descritas acima. Somente vendo a fascinação que um relato mítico exerce na trajetória individual de cada um de nós, é que poderei estabelecer o imbricamento entre o universal e o particular na pesquisa que desenvolvi. Roger Bastide dizia que Maurice Leendhardt estava para Claude Lévi-Strauss, da mesma forma que Levy-Bhrúl estava para Émile Durkheim (1970:52). Vejamos: embora Levy-Bhrúl tenha cometido um equívoco a utilizar a terminologia de pré-lógico para identificar determinados processos cognitivos de grupos culturais diversos, ele também parecia se interessar sobre “diversas lógicas” – pouco antes de falecer; Levy-Bhrúl teria assumido que o conceito de pré-lógico era equivocados, porque etnocêntrico.

Para Bastide, Levy-Bhrúl havia assumido a perspectiva de Descartes, pela qual havia um *cogitatio* fora do *Cogito*. Assim, a influência dessa particularidade do sujeito foi retomada por Maurice Leendhardt; a partir da premissa da particularidade metafísica do sujeito em Descartes. Da mesma forma como, a estrutura vazia da razão, indicada por Kant, foi para Bastide, retomada por Lévi-Strauss por denotar um caráter mais geral. As categorias kantianas são, então, direcionadas para o entedimento do que Lévi-Strauss chamou de inconsciente estrutural-coletivo.

Surge daí, um impasse: enquanto Maurice Leendhardt foca sua compreensão de mito inteiramente no sujeito, Lévi-Strauss, é cooptado por uma estrutura geral pautada por uma lógica do inconsciente coletivo estrutural. O mito, então, é visto com os pés fincados, ora no particular, ora no geral.

A relação do mito com a pessoa – a dialogia apontada por Edgar Morin sobre a parte no todo, e o todo na parte – foi identificada com mais precisão por Maria Aparecida Nogueira (2002). Ainda que Maurice Leendhardt, tal como Levy-Bhrúl, encarasse a existência de diversas lógicas numa lógica maior, não observaram o quanto a fascinação de um universo mítico particular pode se desvelar ilimitado.

Ao se debruçar sobre o universo mágico-mítico-poético de Ariano Suassuna, Maria Aparecida Nogueira observa o infinito no particular que, tal como indica Prigogine, pode ser vislumbrado de forma macroscópica. No livro, Nogueira demonstra que é possível encontrar não somente sujeitos, mas, reinos. Nos personagens de Ariano Suassuna, a autora encontra trajetos universais – em *Quaderna*, com o personagem sasurriano, encontra São Sebastião que, mais do que um monarca é a pulsão mítica da figura do messias.

Se pensarmos, tal como Nogueira, que estamos nos debruçando sobre reinos, as histórias parecerão não apenas mais significativas como determinantes na construção de

uma trajetória universal e não-excludente. O reino compreende não apenas a figura individualizada do monarca, como a tradição étnico-cultural, na qual ele está inserido. Ao identificar a trajetória dos meus interlocutores, pude observar a trajetória maior do *antrophos*: compreendida nesse trabalho a partir do conceito geral do *homo queres*, relacionado de forma dialógica com as temáticas acima sugeridas.

4. Conclusões acerca do *homo queres*, o nada e o mito.

Se pensarmos, de forma reducionista, o pensamento de Émile Cioran pode soar como: um pessimismo pautado sob a sustentação de um *niilismo esteta*. Porém, há no *nada* a qual Cioran, tanto procura apontar, o momento em que o místico é vislumbrado. Afinal, Cioran, é um místico confesso.

O que é esta coisa que nos assola, no intuito de sempre querer, que digamos algo que ainda não foi dito? O que é este mistério, de querer se exprimir, sem se saber ao certo o que é? Será a paixão pela divagação? Para os místicos, seria a prova cabal que algo falta aos nossos sentidos. Morreremos pela busca desta coisa que, desde o momento em que divago, já estou imerso: “Cada um espera seu momento para propor algo: não importa o quê. Tem uma voz: isto basta”. (1995:14). Esta pulsão do inexprimível é, para Cioran, a manifestação do místico por excelência – é o que ele chama de *sobrenatural cotidiano*. (idem: 102).

Bem, esses entraves, encontrados pelos nossos sentidos em apreender o inexprimível, possibilitam o *nada* e a *busca* se relacionarem. Esse momento em que a língua do homem trava na carência de seus sentidos, é confrontado, de forma dialógica

com a vontade de *buscar*. Por isto, o niilismo de Cioran é esteta – não é ontológico, não é fundamental. Este niilismo suscita a busca e, de forma paradoxal, a construção do mundo.

Cioran é um filósofo do *nada*, se, este *nada*, for entendido de maneira densa – como um elemento místico. Se for entendido na teia *complexa* do *homo queres*. Assim, o discurso do fantástico, suscitado pelos mitos, lança o homem no ponto de tensão entre a hesitação do niilismo suscitado pelo vislumbrar de inúmeras probabilidades, e a tragédia tônica que, contrapõe a visão de um mundo de leis reversíveis, e possibilidades caóticas perpétuas. Como abraçar todo esse acaso infinito de probabilidades? Daí, Cioran dizer: “a angústia metafísica provém da condição de um artesão sumamente escrupuloso, cujo objeto não seria outro se não o *ser*. De tanto analisar, chega a impossibilidade de compor, de terminar uma miniatura do universo” (idem: 88).

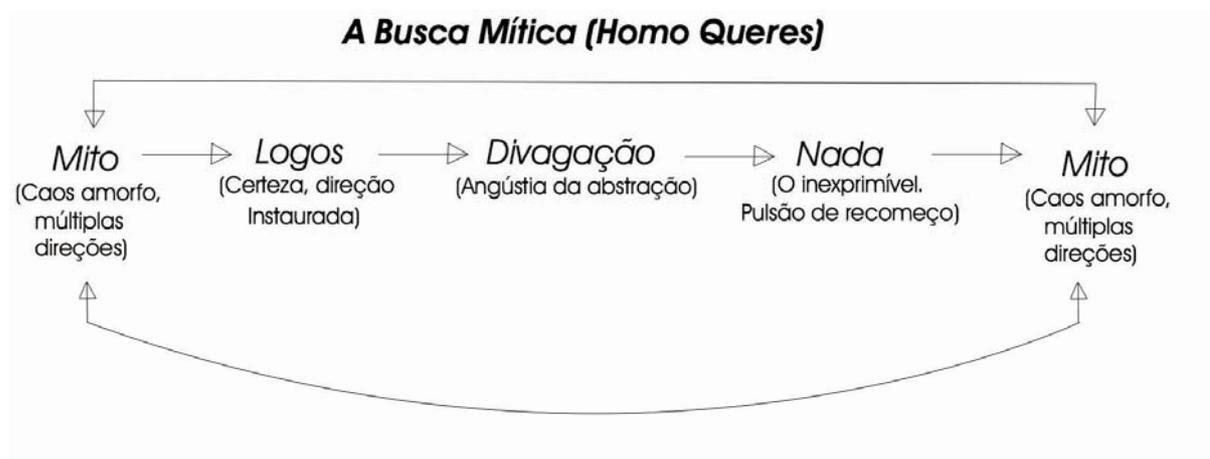
O *nada* nos consola porque, qualquer ação, é uma nova bifurcação, são novos romances – haveria um momento de pausa? Um momento que vislumbraríamos o absoluto? Um momento, que conseguiríamos, enfim, guliverizar o universo? Bem, há nesse homem que busca, um elemento místico. Não acredito, que o *nada* tenha como única função fomentar o desejo, a busca. Este *nada* a qual o homem se esgota é, para Cioran, revelado nessa impossibilidade de exprimir o absoluto. Essa impossibilidade que os sentidos humanos, não conseguem se conformar. Sendo assim, embora Cioran condene a divagação, não compreende que ela é o *romance da matéria* a qual ele chama de vida.

Por isto, falei acima, sobre minha conversa com Helena no aeroporto. Enquanto os homens fechavam negócios, eu “perdia meu tempo” divagando sobre possibilidades com Helena. Porém, os negócios também serão fechados, nas encruzilhadas deste ínfimo romance de aeroporto. Assim, a única forma de nos imortalizar, ou seja, a única

forma de vivermos todos os possíveis, é nos eternizar num romance vivido – com cúmplices: sejam deuses, amores, criaturas do mundo do fantástico, ou em pequenas biografias fomentadas pela memória coletiva. *Eu estive lá e vi...Quando a besta me impedia de arrancar aquela botija.*

As nossas, histórias são o contraponto à impossibilidade de guliverizar o universo. Nossas próprias histórias são nossos únicos absolutos, e, nossa tragédia tônica, o único desejo. Os mitos, perpassados através do discurso do fantástico, distribuem a matéria prima para a criação de nossos romances pessoais – para que, tal como indica Nogueira, edifiquemos nossos reinos.

Elaborei, um esquema gráfico, para compreensão da relação dialógica entre: Mito, *Logos*, divagação e o Nada que, foi acima explicitado:



III – SOBRE BOTIJAS.

1. De quando retornei a Panelas e a relação de tudo isto com as orações de Cassiano.

Antes de iniciar a descrição dos relatos narrados por meus interlocutores, acho por bem situá-los quase todos – direi quais são as exceções - no discurso do fantástico, apontado por Todorov e explicitado anteriormente no texto. Por diversas vezes, ouvindo tais relatos, senti calafrios. Guido Galvão, um interlocutor e amigo, disse-me que se tratava do “efeito suscitado para comprovar que uma história é verdadeira”.

Devo acrescentar que, ouvindo os relatos, experimentei muitas vezes uma sensação de liberdade. Acredito que essas histórias suscitam sentimentos similares na maior parte dos indivíduos que, de uma forma ou de outra, encontram-se imersos no regime de fascinação desses discursos. O universo do fantástico permite ao homem experimentar a sensação de perda dos vínculos; ele não precisa ter fé, e não precisa ser racional. É tal como os poucos segundos antes de adormecer; ou, ainda, como os momentos em que esperamos sair as primeiras palavras dos lábios de uma mulher curiosa. Ou, de forma mais precisa, experimentar a sensação de ter escapado por poucos segundos de um pequeno acidente, um entrechoques:

“Primeiro é preciso que o texto obrigue o leitor a considerar o mundo das personagens como um mundo de criaturas vivas e hesitar entre uma explicação racional e uma explicação sobrenatural dos acontecimentos evocados. A seguir esta hesitação pode ser igualmente experimentada por um personagem; desta forma o papel do leitor é, por assim dizer, confiado a uma personagem e ao mesmo tempo a hesitação encontra-se representada, torna-se um dos temas da obra; no caso de uma leitura ingênua, o leitor real se identifica com a personagem (...) o fantástico é um caso particular da categoria mais geral da visão ambígua” (TODOROV, 2004:39).

Essa hesitação, típica do discurso do fantástico descrito por Todorov, pude experimentar diversas vezes. Se, ainda que de forma amena, conseguir passar um pouco de tal hesitação nesse trabalho, estarei, enfim, conciliado com a paisagem de Panelas. Se, ainda que de maneira breve, conseguir fazer sentir esta hesitação dentro do discurso científico, terei a certeza de que estou fazendo uma ciência com paixão – aos moldes do que defende Prigogine. Porque, acima de tudo, o fantástico dialoga por excelência com a dúvida que tanto atormentou Descartes e, por conseguinte, Kierkegaard. Bem, iniciarei agora os relatos.

Disseram que Nietzsche foi pego falando com um cavalo – pediu enfim perdão por Descartes. Camus acha que ele perdera a fé nos homens e, então, seria mais humano conversar com um cavalo do que com um ser humano. Sempre senti que o planeta era um canil gigante, e que cada “desculpa” que pedi eram pedaços de ossos arremessados a cães selvagens com os quais me deparava.

Quando retornei a Panelas sabia que iria fazer algo que me agradava: conversar com estranhos. Eu entendo Nietzsche, o homem é frio demais para lidar com ele, é preferível um bom equino. Eu prefiro um estranho. E foi nessa atmosfera que retornei àquelas serras da minha infância para procurar estranhos que haviam desenterrado botijas.

Em 15 de Outubro de 2005, meu pai faleceu. Dia 21 de dezembro de 2005 retornei a Panelas com o intuito oficial de realizar uma “pesquisa de campo”. Não que não houvesse pesquisado anteriormente sobre botijas, mas dessa vez eu fui realizar entrevistas não-estruturadas. Convém ressaltar que utilizo o termo entrevista por ser demasiadamente estranho afirmar que eu havia realizado conversas. Digo isto por saber do caráter espontâneo que, geralmente tende a ser uma conversa, e, sendo assim, utilizava quase sempre o nome do meu avô para interagir com meus interlocutores.

De certa forma, alguns rostos já não me eram mais estranhos. Frequentei aquele local diversas vezes e alguns indivíduos pareciam se esforçar para lembrar de onde eu vinha, o que fazia por lá. Quando me identificava, quase sempre anunciava-me como filho de Zé e neto de Cassiano. Porém, só naquele lugar meu pai era chamado de Zé, no restante, era chamado de Sales.

Relembavam longas histórias de como meu pai e meu tio sofreram quando crianças. Sempre que um velho lembrava dos dois dizia como Cassiano era uma pessoa ruim para a mulher e para os filhos. Repetiam que eles haviam passado fome em determinado período e que minha avó foi obrigada a entregar os meninos nas mãos de outras famílias. Meu pai havia sido entregue para uma família presbiteriana, tendo rapidamente entrado num colégio interno de cunho protestante: O 15 de Novembro, no Município de Garanhuns. Meu tio, Lourival, acabou sendo acolhido pelas forças armadas. Foi jogado, enfim, ao acaso dentro de setores sobre os quais não tinha o menor conhecimento de como funcionavam.

Deve-se deixar claro que os dois, Sales e Lourival, sempre se referiram à importância de se valorizar o “eu”. Mas, na seguinte acepção: Meu Eu deve ser sólido, devo ter minhas convicções independentemente da instituição na qual eu esteja acolhido. Eles falavam – com mais afinco meu pai – deste Eu que Kierkegaard procurou apontar: “O homem é espírito. O que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria” (KIERKEGAARD, 1979:195).

Dessa forma, tanto Sales quanto Lourival ressaltavam a importância deste Eu como enfrentamento ao silêncio irracional do mundo – em que, *instituições totais*³⁴ como a igreja e o exército tanto procuravam “cuidar”. Ressaltavam a importância de

³⁴ Utilizo aqui um conceito de Erving Goffman (2003). Poderíamos dizer que as instituições totais são aquelas em que o sujeito se encontra numa sociedade suspensa – afastada da sociedade em geral. Toda a vida social é descerrada dentro da própria instituição.

um Eu sólido “*como enfrentamento do acaso, muitas vezes injusto, no qual estamos imersos*”. É desta forma que Kierkegaard observa a questão do Desespero, como uma busca constante pelo encontro deste Eu que se dispersa nas relações – pois para este filósofo, o Eu é uma síntese da síntese entre corpo e alma.

Meu sorriso apático sempre se manifestava nessas horas em que os velhos estabeleciam a associação entre mim e meu avô. Por dois motivos isto acontecia: primeiro, porque a história era desagradável; segundo, porque já não me pareciam mais estranhos. Mas eu só tinha em mãos esta ferramenta para me aproximar dos meus interlocutores sem que parecesse uma entrevista oficial.

Mas, é de suma importância falar de meu avô. Primeiro, porque a história do meu avô possibilita uma análise da manifestação do mito como um existencial constitutivo e fundamental do ser humano. Segundo, porque a história possibilita vislumbrar o efeito do discurso do fantástico entre as pessoas da região – muitos questionavam se as orações podiam ou não impedir que as balas os machucasse. Meu avô era um simples agricultor, porém, sabia orações. Essas orações não apenas o deixavam imune a um ataque com armas de fogo – pois ele fazia com que as balas se transformassem em água - como também o deixava temporariamente invisível para que pudesse fugir de uma situação complicada³⁵.

As pessoas contavam que em determinado dia Cornélio disparou uma arma contra Cassiano. Porém, assim que as balas eram cuspidas do cano do revólver, transformavam-se em água. Da mesma forma, contavam que um rapaz – do qual não sei o nome – tentou esfaqueá-lo, mas a faca entortou em seu peito. Sim, sim, e também

³⁵ Não cabe aqui mostrar se a história se trata ou não de uma crença. Estou tentando descrever a atmosfera do fantástico tal qual estão inseridos esses relatos. Marcel Detienne, quando se debruça sobre a mitologia grega, apenas narra. Não analisa se de fato se trata de uma crença, pois esta idéia, supõe a noção de que existem “relatos falsos” por serem crenças populares. Ao tentar aproximar da maneira mais adequada possível a atmosfera do fantástico, estarei enfim já imerso numa prática (CERTEAU, 1999).

contaram que a polícia tentou pegá-lo, mas ele se tornou invisível e, em poucos segundos, estava a salvo.

Pouco antes de ele falecer eu estava em Panelas a passeio. Meu pai sempre visitava meu avô; meu tio nunca o visitava, pois achava um absurdo falar com alguém que o jogou ao acaso do mundo. Meu pai dizia que *“se guardasse aquela mágoa, certamente iria re-canalizar aqueles sentimentos em outras pessoas”*. De qualquer forma, por pura curiosidade, fui vê-lo poucos dias antes de morrer e anunciei que eu era um dos seus inúmeros netos, proveniente do seu primeiro e mal sucedido casamento – é uma questão relativa porque suas demais mulheres morreram – com exceção de sua última esposa, ou seja, não foram igualmente casamentos bem sucedidos. Ele nada disse, apenas me olhou com um pouco de curiosidade. O velho perguntou de qual de seus filhos eu era filho, eu disse que de José Francisco Sales. Por fim, eu anunciei o principal motivo de minha chegada: Eu queria aprender a oração que fazia com que ele transformasse as balas em água.

Quando eu perguntei a ele sobre a oração ele respondeu *“que de nada sabia, e que, de certa forma, se eu fosse um bom menino não iria precisar de orações que transformassem balas em água”*. Sua última mulher – de 34 anos, em contraponto a sua idade de 89 – disse que era importante ele passar a oração para alguém e, sendo assim, nada mais justo que um neto ser o sorteado. Mas o problema, ele tentava esclarecer, *“era que um homem não poderia passar a oração para outro homem, somente uma mulher”*. Então, ele recitava a oração para a mulher, e ele recitava para mim, bem próximo ao meu ouvido. Ficamos um bom tempo para tentar entender o que queria dizer cada palavra e, por fim, anotei tudo no que os antropólogos costumam chamar de *Caderno de Campo*.

Agradei a meu avô e ele disse que tudo bem. Poucos dias depois, o velho morreu. Em seguida, conversando com um barbeiro da região, perguntei se ele acreditava que essas coisas ainda existiam. Perguntei se ele acreditava em botijas, orações, assombrações, em histórias de homens que viram porcos por baterem na mãe, e daí por diante. Ele me explicou que não, “*que não estamos mais num tempo encantado*”. Não tive dúvida, perguntei a ele como o tempo se desencantou tão depressa. O barbeiro me apontou na rua uma bela moça de corpo extremamente bem feito e uma saia igualmente bem feita e curta – bem acima dos joelhos. No final me explicou que o mundo “*avacalhou*”, e que “*era preciso muita abstenção*” – coisa que para ele não existia mais na humanidade.

O barbeiro me explicou, enfim, que, talvez, em outros locais, “*ainda haja resignação, abstenção, mas não mais em Panelas ou em Recife*” – locais que ele conhece bem. Fiquei triste, pois percebi que minha oração não iria mais funcionar na época em que eu vivia. Mas, o barbeiro utilizou uma palavra interessante: *abstenção*, ou seja, limitar as possibilidades numa tarefa de foco exclusivo – e do mesmo modo como me perguntaram no hospital: onde está o foco?

A abstenção – que procuro entender aqui como a tragédia tônica, na qual a abundância de possibilidades existenciais faz com que nos apaixonemos por um único caminho -, ainda ocorre, mas não em formato de fábula. As pessoas ainda se resignam, mas não dessa forma. As pessoas ainda criam tragédias, mas em outros “padrões de cultura” como bem pensou Alfred Kroeber. Resignar-se faz parte de um dos elementos que constituem a manifestação do mito – é o que falamos acima sobre a tragédia.

De qualquer forma, a primeira pessoa que encontrei não lembrava de mim. Seu nome: Zé Lúcio. Vamos então conhecer como Zé Lúcio desenterrou uma botija.

1.1. Sobre como Zé Lúcio desenterrou uma botija e a relação da mesma com as fofocas maldosas que ouvia ecoar pela cidade.

Zé Lúcio mora na serra de Santa Cruz. Sua residência não é somente afastada do centro da cidade de Panelas, como também é afastada do centro do sítio de Santa Cruz. De qualquer forma, é um local lindo que, se lá houvesse um castelo, poderia, aos olhos de uma criança, ser facilmente confundido com um cenário dos desenhos do Walt Disney.

Cheguei até Zé Lúcio perguntando numa boa partida de sinuca – boa para os outros, porque sempre fui ruim na sinuca -, quem dali havia desenterrado uma botija. Imediatamente os senhores presentes anunciaram que Zé Lúcio havia se “*envolvido*” com histórias de botija. Mas, falaram aquilo num tom de brincadeira, como se Zé Lúcio fosse um louco. No mais, disseram “*que sua mulher o traía, e que Zé Lúcio queria mesmo sair daquela região, onde era mal falado demais*”. Ou seja, Zé Lúcio tinha fama de corno – algo que é uma grande humilhação naquele local repleto dos grandes bregas embalados em grande parte por esta temática obsessiva da traição.

Então, me indicaram o belo lugar em que Zé Lúcio morava. Fui recebido por um cachorro. O olhar do cão era parecido com o olhar de Zé Lúcio, um olhar cansado, um andar cansado também. Assim que anunciei o propósito de estar ali falando com ele, ouvi sua esposa resmungar coisas do gênero: “*esta história mais uma vez...*”. A mulher dele se incomodava deveras com as botijas, dizia “*que era uma empreitada sem sentido e amaldiçoada*”. Zé Lúcio nada respondia ao ouvir as críticas da mulher, apenas me disse que se eu quisesse mesmo ouvir, ele iria contar, mas que a história era extensa.

Fiquei um tanto desconsertado, pois sabia que havia interrompi o trabalho de Zé Lúcio em seu pequeno plantio de mandioca e feijão. De qualquer forma, ao contrário do povo francês de Jules Michelet³⁶, as pessoas de Panelas parecem ver a terra como uma amante ingrata. Isto porque não se consegue muito com o plantio, apenas pequenas quantias na feira semanal do município. Sendo assim, mecanismos que possibilitem a fuga de uma terra ingrata são sempre bem-vindos.

Zé Lúcio tem grandes olhos azuis, e devia ter sido bem elegante quando jovem. Na verdade, se fôssemos fazer uma analogia com uma figura conhecida do cinema, poderíamos pensar na expressão de um Paul Newman contando histórias sobre botijas. Sua preocupação em não esquecer dos mínimos detalhes era impressionante. Ele era daquele tipo de sujeito que não olha para os seus olhos, mas passa confiança. É como se ele contasse aquilo tudo fincando os olhos no Criador.

Numa determinada noite, a porta da frente de sua casa bateu forte. Ele se levantou assustado para ver do que se tratava. Deu de cara com uma assombração. Era uma mulher alta, loira, vestida de forma impecável, e com o cabelo amarrado por um coco. Ele fez questão de deixar claro a descrição desta mulher. Terminou pensando alto: “acho que não era daqui, essas almas são da Holanda”.

Pela forma como Zé Lúcio descrevia o espírito da mulher, ela parecia ser linda. Ela dizia que *no tronco de uma árvore próxima a casa dele, havia um montante de dinheiro* deixado por ela. Ao mesmo tempo avisou a Zé Lúcio que ele deveria desenterrar a botija nas raízes daquela árvore, durante o crepúsculo.

Ao que me parece, o restante dos procedimentos de como se desenterrar uma botija não foi contado pela alma. Zé Lúcio sabia que ele deveria se benzer antes de ir, e, da mesma forma, deveria abandonar sua velha residência assim que desenterrasse o

³⁶ Para Michelet os camponeses franceses do século XVIII tinham uma paixão homérica pela terra: “entre nós, homem e terra estão juntos e não se deixarão; existe entre eles um casamento legítimo, para a vida e para a morte (...) Ama-a; para adquiri-la aceita tudo, mesmo não vê-la mais” (1988:28,34). .

dinheiro; porém, a alma não o informou a respeito. Essas condições parecem estar, *a priori*, registradas como uma espécie de cautela em relação ao tesouro.

O momento em que desenterrou o tesouro era para ele *“a parte que menos lhe interessava narrar”*. Apenas disse que *“havia lá uma tulha de moedas e garrafas antigas”*. No momento em que falava das moedas, a mulher de Zé Lúcio caçoava dele, enquanto realizava algum serviço doméstico que não chegava ao alcance dos meus olhos e de minhas orelhas. Ela parecia aborrecida com toda aquela história, e dizia que *“Zé Lúcio só havia perdido tempo com esta doidice”*.

Zé Lúcio utilizou-se de suas economias para viajar para Brasília. Sua intenção era verificar quanto valiam as moedas encontradas na botija e trocar o tesouro em moeda atual. Disse Zé Lúcio que *“conseguiu somente o suficiente para que pudesse voltar para casa”*. Ironicamente havia muitas moedas nesta botija. Zé Lúcio desconfiava que a mulher pudesse ter sido avarenta – *“botijas de pessoas avarentas têm dinheiro amaldiçoado. Não adiantava desenterrar porque a botija pertencia a uma alma apegada demasiadamente à matéria”*. Nessa região, botijas assim são dadas como um empreendimento sem lucro.

Perguntei se ele havia visto novamente a holandesa de cabelo preso. Ele me disse que não. Disse *“que não sabia de quem se tratava, mas que provavelmente havia libertado sua alma”*. *A priori* também se acredita que as almas que vêm entregar a botija estão presas ao dinheiro, e somente retirando o tesouro elas estariam libertas.

Zé Lúcio disse *“que ainda viu outros sinais de botija”* – ou seja, outras indicações de almas, mas após o fracasso de sua primeira jornada não parecia muito disposto a continuar. Seja como for, disse, fitando mais uma vez os olhos no Criador, que se arriscaria mais uma vez atrás de uma botija.

Zé Lúcio, definitivamente, não é um sujeito simpático. Embora tenha feito questão de me dizer os detalhes, parecia abusado de estar ali. Reclamou do plantio improdutivo, e seu semblante era de uma pessoa triste. Acho mesmo que Zé Lúcio gostaria de sair de lá, mas não se sabe. Quando perguntei se ele sairia daquele local caso desenterrasse a botija, ele apenas me disse “*que na história, se o sujeito muda a porta da frente da casa, pode permanecer no mesmo lugar*”. Mas não me respondia diretamente.

Há pessoas que imaginamos que ficar sozinhas com elas mesmas deve ser uma grande agonia. Zé Lúcio é uma delas. Sua mente parecia jorrar um turbilhão de coisas ao mesmo tempo. O observando, imagino que várias vozes devem ecoar em seu espírito. Os olhos de Zé Lúcio pareciam chorar o mundo enquanto olhavam para a imensidão de Santa Cruz.

Devo ter bebido água perto de ir embora, não lembro bem. Mas sempre bebia água antes de sair de uma residência – eu sabia que ia andar muito. Era sempre um alívio sair de perto de meus interlocutores por um motivo banal: eu poderia fumar. Então eu caminhava fumava e relembrava o que havia escutado. Minha mente estava circulando naquelas serras. Quase sempre a memória de meu pai ecoava por lá. Ficava imaginando como seria ele bem pequeno – bem pequeno mesmo, porque ele já era pequeno - brincando naquelas serras junto com meu tio. Imaginava como foi ver o mundo saindo daquela Disneylândia cheia de fome.

Quando cansava, me sentava novamente e acendia outro cigarro. Pensava na pousada e nas conversas que eu teria na praça; pensava nas fofocas que eu iria ouvir nos botecos sobre pessoas que eu não fazia idéia quem fossem. Ouvir fofocas sobre estranhos nos faz sentir tão insignificante. Isto porque fofocas lançam os sujeitos num

holofote. E ver que todos também têm holofotes é ver que somos enfim, apenas mamíferos, mas mamíferos encantados por nossas buscas.

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

Só Deus sabe o que significava aquela botija para Zé Lúcio. Mas quando ele narrou tudo aquilo, parecia que estava me contando sobre como teve, num determinado momento, *um caso com o mundo*.

Perguntei a Guido sobre Zé Lúcio, disse que eu havia conversado com ele. Guido imediatamente me disse “*que o conhecia e que de fato, havia sido traído pela mulher*”. Nesse momento, pensei: Afinal, arrancar uma botija iria fazer de fato com que ele se suspendesse daquele terreno de possibilidades absurdas. Arrancar uma botija faria com que Zé Lúcio tivesse domínio total sobre sua existência, sobre suas escolhas. Iria, finalmente sair de casa? Iria abandonar o terreno? Iria de Brasília mesmo sumir com o dinheiro? Não iria mais voltar a Santa Cruz? Ainda iria ouvir sua mulher caçoando dele? Iria ouvir os comentários sobre a traição de sua mulher? Iria escolher. Iria assumir uma tragédia. Porém, libertou a linda holandesa de cabelos presos para sempre.

Eu e Guido imaginamos que a holandesa deve ter agradecido a ele. Justamente por ter sido liberta de seu vínculo material.

1.2. Sobre um documento de um cartório e a partilha de um objeto metafísico.

Herman Melville era tão desconfiado com a confiança que achava que esta regia a sociedade. Escreveu um livrinho chamado *O Vigarista* (1992), um bom livro; gosto do Melville por conseguir descrever a atmosfera de desamparo na qual o homem está situado. Há um momento em que o narrador de *O Vigarista* destrói toda a filosofia e a amizade quando um sujeito simula uma conversa sobre ética e fundamentos metafísicos. Durante o momento em que a conversa estava no seu ápice utópico, ele pergunta ao sujeito se ele poderia emprestar-lhe 100 dólares. Neste exato momento, o filósofo cai por terra e, ironicamente, ele também.

Esta história de botija se dá de forma inusitada porque há de se propor a ajuda de terceiros para se obter o tesouro. Diferentemente da história de Zé Lúcio, a poesia cai por terra, junto com a ética e os bons princípios. Que me questionem os soldados como Cristian, mas igual a ele, eu vi poucos. Cristian era um alemão ex-combatente da Legião Estrangeira. Conheci-o num hotel barato no interior do Pará, numa cidade chamada Almerím. Andava assim, sem se preocupar com os últimos momentos em que o dinheiro iria falar mais alto, era como Knut Hanson em seu romance *A Fome*. Cristian chegava num determinado município munido de um documento falso que equivalia à compra de uma casa. Munido deste documento, conseguia diárias em todos os hotéis,

dizendo que sua casa estava comprada, mas que estava fazendo uma reforma e, sendo assim, precisava dormir por lá uns dias.

Não se cobrava diárias a Cristian porque ele mostrava um documento de uma casa próxima ao local, mas não tão próxima assim que o sujeito tivesse disposição de verificar. Se Cristian fosse dado como um falsário, não havia problema, porque Cristian havia treinado *Wing Chun* – um tipo de arte marcial chinesa extremamente agressiva. O alemão não se preocupava com brigas, polícia, documentos, ou mesmo alimentação. Andava por aí apenas. Devia ter uns 40 e poucos anos e possuía um físico atlético.

Ele andava com esse documento, mas Cristian, é óbvio, sabia que era falso. Já João Fotógrafo não, fez um documento no cartório sobre a partilha de uma botija com toda convicção do mundo de que o documento seria adequado para partilhar o objeto...Mas não foi, sabe por quê? Porque a botija andava por debaixo da terra como uma cobra mítica que provoca terremotos.

Como isto se deu?

1.2.1 Como isto se deu.

Procurei João Fotógrafo, devido à indicação de Guido. O agreste tem algo esquisito, você nunca sabe de fato o quanto as pessoas se conhecem. Amigos de longa data parecem falar do outro como se estivessem separados por léguas de distância. Porém, Guido e João moravam bem próximos. Digo isto pela forma como Guido tragava seu cigarro e fitava o horizonte ao falar de João. Era como se prestasse

homenagem a um companheiro de trincheiras morto em alguma batalha significativa no Leste Europeu.

João morava na mesma rua do cemitério e, a primeira vez que o vi, estava descendo do local. Estava voltando de lá onde havia ido conversar com o coveiro. Diferentemente das outras vezes, eu logo me disse pesquisador e estudante. Disse que estava interessado em saber mais a respeito de botijas.

João Fotógrafo é um velho loiro, baixinho, olhos claros, e muito simpático. Sentado no terraço de sua casa desfilavam suas belas filhas; que demonstravam os traços típicos das belas moças do agreste pernambucano. João, ainda hoje, tira fotos na feira com uma máquina que parece retirada de uma cena de antecipação de crime num filme de Samuel Miller.

Puxou para mim uma cadeira e disse “*fique à vontade*”. Parecia bastante instigado com a idéia de me contar como se deu sua incursão em busca de uma botija. Eu percebia os olhares discretos e curiosos que as pessoas de sua casa punham sobre mim. Voltou e sentou-se próximo a minha cadeira. Espontâneo demais. Uma pausa. Preciso deixar isto claro: João era um sujeito extremamente transparente. Há pessoas assim, ficamos com medo de olhar em seus olhos por ser uma grande perversidade jogar sujo com quem joga explicitamente tão limpo. Não que conversas sejam jogos, mas, que jogos também são conversas.

Casimiro, contou-me João, “*havia sido avisado por almas sobre duas botijas. Na primeira botija o dinheiro encontrado fez com que ele se mudasse para outra localidade*” – como normalmente sugerem as almas. Imediatamente retruquei João, afirmando “*que modificando a porta já seria o suficiente para permanecer no mesmo local e se livrar da maldição*” – afinal eu havia escutado esta recomendação de Zé Lúcio. João simplesmente deu com os ombros. A primeira botija fez com que Cassimiro

se mudasse para longe e montasse um negócio de alumínio – acho que uma espécie de armazém, pela descrição apressada de João.

Tive medo de fazer uma pergunta óbvia, porém, o fiz. Perguntei “*por que querer desenterrar uma botija?*”. João arregalou os olhos e bateu uma palma como quem quer, através de um gesto mágico, virar o mundo em minha cabeça. Após me chamar de bobo e, finalmente, associar isto a minha idade, respondeu: “*Quem não quer trocar de carro? Quem não quer uma casa boa? Você é ingênuo*”.

Casimiro, depois de montar seu “galpão”, onde vendia alumínio, e após os primeiros meses de lucro num município, assunto sobre o qual João não parecia à vontade para me contar, foi acusado de assassinato. Perguntei detalhes sobre o crime e sobre a localidade do mesmo, mas João não me parecia à vontade para contar, simplesmente disse que “*Cassimiro fora acusado injustamente de assassinato. Retornou a Panelas sem nenhum resquício da botija que havia arrancado*”.

João é um desses sujeitos que, se fosse palestrante, não dispensaria jamais um retro-projetor. Constantemente apontava o céu e sacudia meu joelho com suas mãos pesadas de um típico cidadão panelense. Mas, havia um motivo para João querer ligar o retro-projetor naquele momento, era, justamente, o momento em que ele entrava em cena na história.

“*Meu filho*”, exclamava ele, “*olha*”, dizia assim: “*não é que Cassimiro sonhou com botijas novamente?* João me contou que, “*desta vez, a botija era “marcada com sinal de morte*”. Esta expressão era utilizada, pelos caçadores de botija, para apontar quando a mesma era amaldiçoada. Ora, pensei, mas se a primeira o levou a ser confundido com um assassino, o que uma com sinal de morte poderia fazer? Então João me explicou: “*quem arranca morre!*”.

Cassimiro contou da botija marcada com sinal de morte a João. Mas João não teve coragem de desenterrar, embora tenha ido ao mesmo local e visto o ponto exato onde se devia cavar. “*Era uma loca...*” E apontou a direção da mesma. Durante a infância, após a casa de minha avó sofrer um incêndio, meu pai fora morar numa loca que se situava na mesma direção em que João apontava.

Não há nada que suscite mais fé no indivíduo do que observar alguém jogar extremamente limpo como João. Seus olhos claros pareciam manifestar fisicamente sua transparência. Digo isto porque, assim que indaguei o motivo de ele não querer ir pegar a botija, ele me explicou “*que pecadores não podem desenterrar uma botija*”. Sem hesitar, como um padre protestante – sim, isto sim, algo contraditório, um padre-protestante – eu pedi que João me contasse seus pecados.

É óbvio que eu não contarei os pecados de João nesta dissertação. Mas, posso adiantar que, sem sombra de dúvida, poucos considerariam um pecado, de fato. João não teve dúvidas, procurou alguém puro de coração para desenterrar a botija marcada com sinal de morte.

Cassimiro e João eram pecadores; mas tudo bem, João conhecia alguém que não era: “Zé Evangélico”. Acredito que, se um sujeito leva o nome da religião como apelido, no mínimo não deve faltar muitos domingos aos cultos. Sim, Zé Evangélico era um sujeito ímpar. Vejam, estudei num colégio católico do centro de Recife chamado São João. Lembro que, no início, os evangélicos eram chamados de “nova seita”. Naquele período, eu não cantava a música de Maria antes do início da aula e os meus colegas me viam quase como um árabe prestes a pôr uma bomba por debaixo das cadeiras. Bem, Zé Evangélico era da safra dos velhos evangélicos e este era outro motivo que o fazia igualmente se “diferenciar” dos habitantes católicos de Panelas. Ganhou enfim este apelido quando evangélicos ainda eram novidades. Hoje não, já

podemos encontrar algumas igrejas evangélicas pelo município, sendo uma delas situada quase em frente à residência do Zé Evangélico.

Zé conhecia um sujeito – do qual não conseguia lembrar o nome de forma alguma – que possuía um detector de metais. Zé dizia ser o seu colega: *“um militar aposentado”* – daí, a intimidade com detectores de metais, provavelmente utilizado para localizar minas.

Irei recapitular a história. É importante ter em mente o seguinte fato: Casimiro não podia desenterrar – pois sendo a botija marcada com sinal de cruz, ele iria morrer. João Fotógrafo estava igualmente impossibilitado de realizar a tarefa, isto porque se dizia pecador. Zé Evangélico era o único capaz de desenterrar o material, porém, não sabendo manejar o detector de metais, recorreu a seu colega. Mas, de que maneira Zé Evangélico iria desenterrar sozinho? Não sendo homem de grande porte, jamais agüentaria cavar tamanho buraco.

Para desenterrar a botija, Zé, além de ir acompanhado de seu colega com detector de metais, pediu que dois “irmãos” protestantes de boa conduta o ajudassem com a remoção da terra. O plano era o seguinte: **assim que o sujeito detectasse a localização do metal, os três protestantes puros de coração iriam iniciar o processo de escavação. Sem muita demora imaginavam conseguir a botija.**

Resolvem, então, ir ao cartório com o intuito de deixar documentada a partilha da botija ainda no plano transcendental. Pedi, inicialmente, que João me mostrasse o documento, mas ele me disse ter perdido. Porém, me avisou que *“eu fosse ter com Zé uma conversa sobre o mesmo assunto e que aproveitasse, enfim, para ver o documento”*. A divisão era: 30% para Zé (pelo serviço prestado como homem de coração puro); 30% para Cassimiro (por ser o escolhido pela alma para desenterrar a botija); 25% para João (pela informação); 15% para o sujeito com o detector de metais

(pelo bom uso da técnica). Nesta partilha, foi uma das poucas vezes em que vi o sujeito de coração puro merecer mais que aquele que domina a técnica.

Havia dito acima que a botija andou. De fato, a botija andou. Confesso ter me esforçado de maneira paciente e cautelosa para entender o que João queria dizer com: “*a botija andou*”.

1.3 Meu encontro com Zé Evangélico e sua explicação a respeito de uma botija andando por debaixo da terra como uma minhoca.

João havia me explicado como chegar até a casa de Zé. Mas não fui no mesmo dia, fui conversar com Guido. Sentei-me bem na entrada do Bar como quase sempre fazia – diferente da forma como me sentava nas salas de aulas durante todo meu percurso escolar. Após a refeição puxei a cadeira para fora e, fumando, conversei com Guido.

“Essas coisas não têm explicação Thiago, é o mistério. Quando não se acredita em mistérios não há mais no que se acreditar” – me dizia Guido. Essas “bobagens” – como Guido acreditava que muitos pensavam – eram para Guido Galvão, mais importantes que as nossas atuais instituições. Havia uma angústia enorme nessa “idéia” obsessiva de Guido. Comentávamos as fofocas da cidade, assim como as más notícias que a velha televisão daquele velho bar anunciava. Entre o ruído das vozes na rua e o chiado daquele velho aparelho de tv, eu e Guido nos lançávamos num mundo decadente, inautêntico – diria Heidegger³⁷.

³⁷ Martin Heidegger ressaltava a importância de sermos pastores do Ser – um eterno, cuidado de não estarmos imersos num falatório sem profundidade, onde as relações estivessem pautadas em posturas *a*

Esses mistérios eram irresolúveis, sim, jamais eu saberia se eram de fato “*estórias de trancoso*”³⁸; porém, eu as conhecia – havia escutado muitas delas desde a infância. Nada mais amável que um inimigo previsível e uma mulher traída. Essas epifanias do fantástico questionavam meus valores racionais e minha pueril filosofia existencialista; desvelavam-me um mistério aconchegante e um território sobre o qual poderia pensar com a cabeça no travesseiro, esperando o sono chegar³⁹. Ouvir meu pai me contar o que para muitos eram mentiras, se é que eram mesmo mentiras, ouvi-lo falar de absurdos metafísicos desmedidos e ir a um culto protestante sem imagens aos domingos, era a perfeita simetria entre mocinhos e bandidos.

Guido apontava com o queixo as mulheres que ali passavam e dizia que “*o mundo estava perdido*. Ao mesmo tempo afirmava que, “*se pudesse, escreveria uma novela com a quantidade de histórias absurdas que havia escutado desde pequeno*”. Eu pensava: “*O que diabos tem nessas histórias absurdas, Guido? Porque estou aqui me arrepiando com essas bobagens se sei que ando meus dias na corda bamba, nesse mundo onde a miséria ficou muda*”⁴⁰. Não justificar as mazelas é o maior castigo que poderíamos receber.

Mas, olhando da frente daquele bar, tínhamos uma localização perfeita dessas entidades da miséria – refiro-me a entidades como uma alusão a Hesíodo. Na rua, a incerteza do cotidiano, as instituições em transição. Ecoando sob um velho tubo de imagem e caixas de som estouradas, ouvíamos o ruído de grandes proporções da

priori já construídas (2002 164-188). **A esta situação Heidegger chamava de impessoalidade cotidiana, ou seja, relações inautênticas e aparentes.**

³⁸ Câmara Cascudo distingue entre *estória* e História. A primeira seriam as narrativas populares do domínio do discurso do fantástico popular. É a dúvida entre real e imaginária que permite suscitar o efeito do fantástico descrito por Todorov.

³⁹ Dizia Heidegger que, quanto mais um “modo de ser” não causar surpresa para nosso próprio “ser-no-mundo” cotidiano mais persistente e originário será sua ação e influencia (2002:178). E muito embora se tratassem de absurdos, eram-me conhecidos. Penso que grande parte da exaltação de Camus pelo absurdo vem de sua intimidade com o mesmo. Chega um momento em que o infortúnio parece se edificar a partir de sua cumplicidade em nossa existência.

⁴⁰ Diz Hesíodo que o maior castigo dado pelos deuses aos seres da quinta raça – a nossa raça – foi fazer com que os infortúnios ficassem mudos.

“vontade de dominar” desse leão pós-nietzsche. Na “Terra de Ninguém” – justamente na fronteira entre a racionalidade e o *maravilhoso* - eu e Guido nos arrepiávamos relembrando as “mentiras” do agreste. *Mas não, não, é verdade Thiago*, era desta forma que ele me falava quando em alguns momentos eu oscilava.

Saindo do bar de Guido, deitei numa cama mofada de uma das duas pousadas de Panelas que, naquele momento, tornou-se bastante confortável. Perdi meu tempo conversando sobre uma pedreira com um sujeito que estava sentado na frente do seu quarto. Deus do céu, estava tão disperso que conversei durante um bom tempo sobre uma pedreira. Por um momento me imaginei administrando uma extração de pedras. Estou enganado ou tenho facilidade para devanear sobre as coisas do subterrâneo?

Reconheci a casa de Zé Evangélico por um velho carro branco. Todos me avisaram que em frente de sua casa havia um carro – estranho, mas o carro pouco saía de lá; claro, era um carro bem velho. Bati em sua porta e me atendeu uma figura extremamente simpática que imediatamente lembrava todos os meus tios diáconos casados com tias diaconisas. Contei que havia falado com João e que eu gostaria de saber mais detalhes a respeito da botija, uma vez que João não havia ido até o momento em que foram desenterrá-la.

Zé contou que, *“com a ajuda do sujeito que operava o detector de metais, cavei um buraco que deveria ter por volta de três metros. Encontramos uma pedra; quebramos a pedra; havia água; arrumamos uma bomba injetora e tiraram a água; depois disto cai uma forte chuva e o buraco se transformou num grande poço de lama. Ainda assim conseguimos achar pedaços de porcelana”* – que embora eu tivesse pedido para ver, acabaram se perdendo nas arrumações e mudanças de Zé. Afinal, desistiram. Pouco tempo depois do episódio Cassimiro faleceu.

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

Zé contava que *“o sujeito que operava o detector era alguém experiente, alguém que havia trabalhado por anos no exército. Nós estranhávamos, pois a localização da botija estava sempre oscilando, como se fosse um objeto vivo caminhando por debaixo do solo”*. Mais uma vez indaguei o motivo e ele me disse que as botijas são encantadas. O problema é que aquela botija, explicava Zé, *estava “marcada com sinal de morte. Não seria fácil desenterrá-la, pois o escolhido não estava presente”*.

Dizia Zé que *“Casimiro nunca deixou de pensar em botijas. Mesmo se dando mal na primeira investida, perdurava nele a vontade de desenterrar aquela danada. Ser acusado de assassinato não é bobagem, e Casimiro havia passado por isto por causa de uma botija amaldiçoada”* – acreditava Zé. Ainda assim, mesmo sabendo que a outra indicação era marcada com sinal de morte, tentou possuí-la através da ajuda de terceiros.

Uma botija complicada, Zé? Lembro de questionar-lhe, assim, se existiam botijas deveras complicadas e outras de obtenção mais tranqüila. Zé acreditava que não; *“o ouro, diz a bíblia, nos suscita sempre a tentação do poder”*. Nesse momento, olha para trás e pede que a mulher traga a bíblia. Diferentemente da mulher de Zé Lúcio, ela não parecia se incomodar com o episódio da botija. Com o livro sagrado apoiado nas pernas, Zé Evangélico apontava para um versículo do livro de Mateus. Para ele, o esta curta passagem da bíblia era como uma chave-mestra que revelava todo o segredo

dessas histórias. Recitou Zé: “*Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde ladrões escavam e roubam; mas ajuntai para vós outros tesouros no céu, onde traça nem ferrugem corrói, e onde ladrões não escavam nem roubam; porque, onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração*” (Mateus 6:21). Era o último trecho que Zé utilizava para explicar as criaturas que surgiam para perturbar o sujeito que desenterrava as botijas, ele dizia “*meu filho, é por isto, onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração, por isso as almas das pessoas ficam presas à terra, por isso vemos mal assombrações*”. Zé acreditava que não deveríamos acumular tesouros na terra, outrossim, no céu. Para ele, quem enterrava botija ia de encontro a este *princípio celestial*.

O que imaginei? A alma arrastando com correntes aquele objeto por debaixo da terra, por isto ela estava andando. A imagem que parecia impregnar minha mente era bem esta. Uma espécie de Atlas ou Sísifo carregando um vínculo insuportável. Carregando por ordem do diabo. Por ordem das profundezas. Enquanto isto, penso com carinho, sujeitos desesperados utilizam a técnica precisa na superfície – tentando sair daquele cotidiano sufocante, tentando pagar as contas; tentando agradar a mulher com um belo presente; tentando garantir um futuro melhor para sua prole num mundo demasiadamente incerto; ou, ainda, simplesmente arrumando um motivo para continuar caminhando pela superfície – caminhando, como diria Salomão, por debaixo do sol.

1.4 O arrumadinho de Guido.

É preciso explicar-lhes porque levei Guido a sério. Ele passa o dia inteiro assistindo animais a divagar – não precisa pensar sobre as profundezas do ser, pois se distanciou do homem e o expôs como Tchekov e Dostoievski fizeram. De tanto assistir animais divagando – é o bar um poço de divagação – Guido percebeu a importância do poderoso sabor de seu arrumadinho, por isto prepara-o com tanto gosto.

1.5 As botijas e a tensão entre os olhos e a honestidade.

Enquanto Kant queria mostrar a estrutura geral da razão, Evans-Pritchard queria mostrar a estrutura da necessidade metafísica geral. Estudando os povos Azande, Evans-Pritchard (2005) parece apontar a impossibilidade de promover uma separação entre essência e ente – entre o que é posto, e o que não o é. Para ele, os Azande não separavam em seu cotidiano “um momento” em que a bruxaria surgia – a todo momento, a bruxaria, assim como a racionalidade, estavam implícitas.

Mas, é um erro fenomenológico suspender todos os elementos do fenômeno num mesmo momento – é um erro para um *Husserl-Tupiniquim*. Isto porque esses momentos operam numa tensão perpétua – numa dialogia constante. Vivemos, divididos na tentação entre esses dois pólos: ente e essência.

Para Evans-Pritchard, o homem sempre vai se apoiar em categorias metafísicas – e o próprio Kant acaba por cair nisto ao se deparar com a coisa-em-si. Observa Evans-Pritchard acerca da rixa entre bruxos rivais:

“Sabem que a extração de objetos do corpo dos pacientes é uma trapaça, mas acreditam que os curam pelas drogas que administram; sabem que os objetos que supostamente arremessam nas pessoas estão ocultos em suas mãos, **contudo pensam que de alguma forma ferem os rivais com essa munição psíquica**” (2005:134, grifo nosso).

Ele ainda conta uma interessante história de um sujeito que flagra a esposa saindo do matagal acompanhada de um sujeito. A obviedade da cena só poderia indicar um caso de adultério, porém, o interlocutor de Evans-Pritchard ainda recorre ao oráculo da galinha para ter certeza do ocorrido: “Se este é o caso, oráculo do veneno, mate a ave, se este é o caso, oráculo do veneno, poupe a ave”. (2005:150).

Por que estou aqui falando desta tensão? Bem, eu a vislumbrei de forma constante em alguns dos meus interlocutores. A trajetória de João Fotógrafo, Zé Evangélico, João Lúcio, e os demais que contarei a seguir, é permeada dessa **necessidade metafísica**⁴¹ a qual eu mesmo me encontrei imerso na infância – e porque não ainda hoje. Como poderia meu pai, protestante pregador do “eu” – como um Kierkegaard no terceiro-mundo – afirmar a existência de algo tão absurdo quanto botijas?!...Seria essa tensão irresolúvel? Sim, mas, pensando como Morin, isto “ainda” não é o fim do mundo – o fim do mundo é desrespeitar esta tensão e deixar crescer no coração a tentativa de responder uma operação do absurdo. Acostumemos, procuremos, como diria Camus, viver este absurdo – este silêncio das coisas que se entrechocam.

⁴¹ Para Evans-Pritchard, ainda que possamos ver pontos epistemológicos bastante claros sobre a chamada “crise da metafísica”, o homem, onde estiver, sempre estará imerso nesta necessidade de transcendência – ainda que na imanência (se pensarmos como Deleuze).

Utilizando, aqui, uma expressão típica do agreste pernambucano: é uma tensão *Cabulosa*⁴². Cabulosa porque chata; chata porque constante; constante porque fundante – fundante de nossa mundanidade cotidiana.

João Fotógrafo se empolgou em alguns momentos em que conversara comigo. Tomou o caderno de campo das minhas mãos várias vezes, e falou alto com jeitão de italiano: “*essas igrejas! Essas igrejas estão todas erradas, sabia meu filho? Tem ninguém agindo correto. Falam uma coisa e fazem outra*” – mas eu pensava: não é o discurso chamado “discurso” por sofrer este distanciamento da prática? Penso assim por ser a única explicação que encontrei para me confortar com tudo aquilo que João falava e que, em toda minha trajetória sempre esteve presente em minha mente.

Contou-me: “*nasci Católico, me converteu à Assembléia de Deus, depois às Testemunhas de Jeová, depois fiquei sem religião*”. Meu pai, meu tio, Zé Lúcio, são assim, meio que vivendo a tensão na prática pautada naquilo que não se pode ver. E Zé Evangélico – digo sem exagero, é um estudioso das escrituras. Reconheço isto quando cito os versículos e ouço imediatamente as referências embasadas e contextualizadas.

João dizia ter saído da igreja católica “*porque estavam todos errados*” – sim, sabemos que um dos mandamentos é não adorar a imagens esculpidas. Mas João se revoltou com o fato de o Padre freqüentar locais inadequados para um sacerdote, além de é claro, fornicar. Contou-me ter saído da Testemunha de Jeová por um episódio que nos revela a desconstrução metafísica no seio de um fotógrafo do povo! Um capturador de imagens, aquele que, melhor que ninguém, suspende um episódio a partir de uma imagem – essencializa um momento de nossas trajetórias, brinca com Deus sobre a vontade de parar o tempo.

⁴² Cabuloso: aborrecido, aborrecível, importuno (Dicionário Aurélio).

Disse que *“num determinado dia deixei minha mulher cuidando do filho mais novo. Quando cheguei em casa me deparei com a criança chorando e a mulher estudando a bíblia juntamente com os demais membros da igreja Testemunhas de Jeová”*. Primeiro, dizia João, *“cuidem da criança, depois estudem a bíblia”*. Levantando da cadeira e batendo os pés no chão como um italiano aborrecido, João gritou naquele terraço perdido no agreste de Pernambuco: *“Será que ninguém entendeu que Jesus quer que cuidemos do próximo?!”*.

Sim João, as coisas estão presentes debaixo do sol. As coisas devem estar debaixo do sol. E percebi naquele momento o que fez João não ir desenterrar a botija: ele estava lutando contra as religiões. Meus olhos se encheram de lágrimas quando percebi que estava enganado. Aquele sujeito que pode parar o tempo com sua máquina de fotografar, me ensinava sutilmente a ter fé. Se João quer tudo de forma coerente, se ele não se dá com nenhuma dessas religiões, é porque para ele: *“há um olho lá em cima apontando para a justiça”*. E este racionalismo cristão de João é facilmente abraçado por uma vontade encantadora de acreditar no bem do outro.

Lembro de sentir muita raiva lembrando dos sujeitos palavrosos. Lembro de sentir raiva de ler aqueles textos kantianos e heideggerianos – ora, deve haver por aí um pouco de amor, não é possível. João levava tão a sério a botija de Casimiro que não foi desenterrá-la enquanto não houvesse limpado seu coração da raiva que tinha de alguns irmãos. E eu, movido por uma interpretação apressada, pensando em infidelidade conjugal. João estava lá tão longe de mim, tão longe da minha infertilidade mental.

Pouco importava para ele se Deus estava presente na Assembléia de Deus ou na Igreja Católica – o que deveria estar presente é esta transparência de espírito. E me dizia, *“meu filho, você é ingênuo, eu não poderia jamais desenterrar aquela botija”*.

Definitivamente, João não poderia desenterrar aquela botija.

1.6 .Toninho do bilhar.

Lembro de ter perguntando ao barbeiro por que chamavam Toninho de Toninho do Bilhar. Resposta: *“ele possuía uma mesa de bilhar – uma mesa de bilhar é uma raridade, encontramos mais mesas de sinuca”*. Sentei no banco de espera da barbearia para me informar sobre o preço do corte. O barbeiro informou o valor e continuamos a conversa.

Cheguei no ponto em que expliquei o motivo de estar por lá. Ele então me disse sobre Toninho do Bilhar. Contou-me que *“as pessoas costumavam falar uma história de que ele havia desenterrado uma botija, mas ninguém sabia ao certo”*.

Uma das condições para que a alma não atormente mais o sujeito é não comentar mais a respeito da botija desenterrada. Dessa forma, o barbeiro me explicou que *“difícilmente Toninho iria contar algo a respeito”*. Toninho tinha um mercado que, para os padrões da região, é considerado um grande mercado e uma boa fonte de renda.

A principal suspeita para fazer com que todos achassem que Toninho havia desenterrado uma botija era o fato de ele ter aberto um grande negócio da noite para o dia. Repentinamente, contam as pessoas da cidade, Toninho reformou uma velha casa e a transformou num grande mercado.

Numa determinada tarde fui ao encontro de Toninho. Pouco parou para ouvir o que eu estava dizendo, com um jeito apressado simplesmente disse que *“histórias de botija não existiam”*. Mas contou-me enfim sobre os boatos e do que se tratava: *“Um sujeito veio aqui quando eu comprei essa casa. Antes que eu reformasse tudo, o sujeito quebrou a parede da casa e disse não ter encontrado nada. Parece que esse cara morreu quarenta dias depois com um troço na cabeça. Era novo, tinha uns vinte anos”*.

Toninho apontou onde ficava o buraco, mas que já estava tudo reformado dentro daquela velha casa. E, muito embora dissesse não acreditar em botijas, acabou pensando alto: “*Não desenterrei nada, porém, acho que ele morreu porque não se mudou*”.

Já havia informado anteriormente da necessidade de se mudar assim que a botija fosse desenterrada – necessidade esta que Zé Lúcio acreditava ser desnecessária se o indivíduo trocasse a porta de sua residência. Estranho Toninho falar desta forma, mesmo sem querer, pensei imediatamente que o rapaz poderia ter iniciado parte da escavação e Toninho continuado.

Não vejo Toninho como um caçador de botija, percebo-o como um bom comerciante. Acho, que na sua tragédia, não perpassam botijas – mas ele poderia, é óbvio, ter pego a deixa do jovem rapaz com fama de louco, que afirmou não ter encontrado nada no buraco. Toninho é daquele tipo de sujeito que falava a partir de meia face. Existem pessoas assim, não olham nos seus olhos e, ao mesmo tempo, não escondem o olhar, apenas utilizam metade do rosto para te encarar. Meio rosto, meias palavras para mim. Sem querer importuná-lo, deixei-o só com seu castelo.

1.6.1. O tabelião que tudo vê.

Há pessoas que, ao nos lembrarmos dela, imediatamente nos questionamos se elas ainda estão vivas. Deda, o Tabelião, é um desses. Aqui, escrevendo este trabalho, fico imaginando se Deda está morto. Mas há um motivo óbvio para isto: ele não parecia bem.

Deda tinha setenta anos. Falava com a respiração ofegante e com os olhos cerrados. Guido me explicou que *“ele falava desse jeito por ter fumado e bebido a vida inteira”*. Mas, Guido também fazia isto. Diz Melville que a saúde e a sabedoria são dons dados por Deus que estão sempre sendo testados.

A casa de Deda tem quatorze quartos e fica nos limites da zona urbana. Para chegar até o terraço, o sujeito anda por um longo caminho de pedrinhas que parece aquele do *Mágico de Oz* re-escrito por Graciliano Ramos. Um de seus filhos assistia à televisão na sala. Uma sala enorme sem forro dava para uma espécie de escritório onde trabalhava Deda – sempre pensei que o forro das casas golpeou parte dos devaneios do homem, o forro retira o céu duas vezes.

Deda é considerado um sujeito rico na região. Fui ter com Deda justamente por meio de Guido. Disse Guido que ele conhecia todos na região e que, certamente, conhecia as histórias de botija e poderia dar seu parecer a respeito da história de Toninho do Bilhar. Mas não, Deda me mostrou e me ofereceu um gole de cachaça. Agradei e apenas cheirei a cachaça – sem entender de cachaça apenas comentei que parecia uma cachaça pura e forte.

Sim, dizia Deda, *“a cachaça é da boa, uma pena que tenha ocorrido aquele acidente horrível”*. Perguntei a Deda sobre o acidente; do que ele estava falando afinal? Um acidente? *“Sim”*, explicou Deda, *“a usina que fabricava esta cachaça explodiu no dia que iriam inaugurar uma nova caldeira. Estavam todos presentes, e por um motivo desconhecido a caldeira explodiu. Morreu o filho do usineiro, e um dos motoristas.”* Comentei que a história era horrível. Ele disse que, *“de sua casa, ouvi a explosão”*.

Perguntei sobre as botijas, se conhecia pessoas que haviam desenterrado-as. Deda não parecia prestar muita atenção nas minhas perguntas – o que é comum, uma

vez que falo extremamente rápido e enrolado. Repetiu algumas vezes “...*Lembro sim, lembro da história de Maria Martiniana*”.

Da mesma forma que a história da caldeira que explodira, a história de Martiniana também não era das mais agradáveis. Mas, Deda tinha algo de médico, falar da miséria como quem narra a nova produção de Steven Spielberg. “*Martiniana era uma velha preta e pobre. Quarenta dias após desenterrar uma botija faleceu. Mas não foi por causa do encantamento da botija, é porque ela era muito velha mesmo*”.

Deda explicava toda a problemática das botijas sobre os seus aspectos estritamente funcionais: “*não existiam bancos e a região não era segura para se deixar muito dinheiro guardado num local visível da casa*”. Da mesma forma que o jovem citado anteriormente, Martiniana morreu quarenta dias após desenterrar a botija. Seria esta, da mesma forma que a encontrada por Casimiro, marcada com sinal de morte?

Lembro que a idéia de azar impregnou forte em minha mente logo após sair da casa de Deda. Pobre Martiniana, uma chance para sair da miséria. Pensei, então, que os caçadores de botija são pessoas marcadas, de uma forma ou de outra tomariam aquele rumo – mesmo sabendo do sinal de morte.

Saí da casa de Deda e caminhei em direção à praça. Era noite, olhei as belas moças do agreste sorrindo em direção aos sujeitos escolhidos. Observei alguns jovens bem vestidos de pseudo-cowboys; sem espaço para acelerarem os carros dos pais na praça, apertando com força a buzina para chamar a atenção das vitrines ambulantes embutidas nas cabeças das jovens. Olhando aquele movimento, e me vendo igualmente invisível, desconhecido, algo começou a me atormentar: Também estou atrás de botijas, das mesmas botijas. Será que eu estou marcado? Da mesma forma que Casimiro? Zé Lúcio? O jovem louco? Martiniana?

Eu estava disposto a arrancar uma botija e sumir. Esse Eu, ou estava muito sólido ou extremamente disperso.

1.7 Uma noite desagradável.

Para Todorov (2004), o fantástico é visível nas histórias de terror – fontes dessa hesitação em que o homem se encontra imerso entre o *estranho* e o *maravilhoso*. Por vezes, ouvindo aquelas histórias, tem-se a impressão que, de alguma forma, podemos estar mexendo com proibido: “o fantástico produz um efeito particular sobre o leitor – medo, horror, ou simplesmente curiosidade” (idem:100); e, depois para Edgar Poe: “o fantástico representa uma experiência dos limites” (POE apud TODOROV 2004:101).

Os primeiros indícios desse efeito tenebroso do discurso do fantástico surgiram numa noite mal dormida naquela pousada barata. Dez reais o valor do quarto. No meio da noite, lembro de ter acordado muito mal. Abri a porta e não havia ninguém circulando naquele local quase abandonado. Um frio forte parecia me afrontar, coisa a que não estou acostumado, vivendo o tempo inteiro enjaulado em Recife. Eu não sei ao certo o que foram aquelas imagens – flashes das sombras que o avô de Pierre me falava. E, um cheiro insuportável de hospital.

Imediatamente lembrei que estava mexendo com botijas, coisas proibidas. Naquele momento, todo tipo de absurdo passou pela minha mente. Lembrei do jeito distante de Zé Lúcio; pensei, enfim, que eu poderia ficar daquela forma. Por alguns momentos, achei que estava desrespeitando todos: meu pai, Zé Lúcio, João Fotógrafo,

Zé Evangélico, Toninho do Bilhar e, finalmente, o garoto louco que faleceu com algo indefinido na cabeça.

Lembro de ter tentado ler algo e não conseguir. Pus as mãos sobre os joelhos e esperei que as imagens ruins passassem. Não sei o que houve de fato mas algo me dizia que eu não deveria jamais retornar a Recife. Pensei em bater em algum quarto e perguntar a algum hóspede se eu estava louco – se eu estava lá mesmo, se ele conseguiria ler minha identidade e dizer meu nome. Eu me senti diluir, como se meus dedos; estivessem dissolvendo aos poucos. Apertei bastante a extremidade dos dedos, eu me abraçava.

Sonhei com pessoas da família que haviam falecido. Lembrei do garoto sobre o qual falou Toninho do Bilhar. Esse é o problema de se diluir, de romper os vínculos: “abra os braços, respire fundo, e corte os laços todos desse mundo” (Walter Franco, *Respire Fundo*). Era como se a canção de Walter Franco estivesse sendo vivida por mim há algum tempo, só recentemente eu havia me dado conta.

Meu caderno de campo não foi mais utilizado. Não havia mais razão para escrever nem anotar nada. A palavra certa era: diluição, eu estava me diluindo. Como mergulhar num açude e se dissolver – como sabão em pó. Não mais encontrava meu Eu.

1.8. Sobre chico e as sombras que pulavam o muro do seu quintal.

Conheci Francisco através do seu neto Pierre. Conheci Pierre porque o vi de calça preta e folgada, imaginei que ele fosse praticante de kungfu. Pierre não apenas era praticante como também viciado. Vi-o sentado na calçada e perguntei se ele praticava.

Por diversas vezes eu matei meu tempo assistindo Pierre trocar socos com os colegas – antes lutar me fazia muito bem, mas Pierre, por incrível que pareça, era muito bom – digo isto por não existir na região academias e professores.

Apaixonado por Bruce Lee, sempre que parávamos de treinar ele contava alguma passagem da vida deste grande mestre. Bruce Lee e Wittgenstein me faziam pensar algo engraçado: nós três tínhamos a mesma altura, 1.68m. Pierre, finalmente, me contou sobre seu avô, conhecido como Chico.

Dizia ele que *“meu avô era louco e por isto nada do que ele dizia era de muita confiança. Ele começou a enlouquecer após desenterrar uma botija no quintal de sua casa, via sombras pulando o quintal de sua casa. Ele dizia que as telhas de sua casa vibravam muito à noite, provocando um forte ruído”*.

Pierre me contou que: *“isto sempre o atormentou, até que num determinado dia cavou um buraco enorme no quintal onde encontrou uma botija com grandes moedas de ouro. Depois do achado se mudou da residência e não alugou a mesma para ninguém. Pois disse que a casa era amaldiçoada e que não desejava ver ninguém vivendo por lá”*.

Perguntei a Pierre se eu poderia ir ter pessoalmente com seu avô: *“Posso levar você até ele, mas meu avô, certamente, nada contará. Ademais, acrescentou que “a botija não o tinha feito enriquecer e, após o episódio, sua loucura só piorou”*..

Cheguei com Pierre, numa tarde, à casa de seu avô. Ele estava lá discutindo algo sobre a política local com um vizinho. O vizinho apenas dizia ser ele um alcoólatra louco. Sentei ao seu lado e fumamos juntos. Apenas disse que tinha curiosidade para saber a respeito da botija.

Chico não contou muito, foi breve. Disse que: *“as telhas voavam na hora em que ia dormir e que sombras pulavam no meu quintal apontando para um local*

determinado". Naquele local, como bem indicavam as sombras, havia uma forma de fazer com que Chico melhorasse de vida. Mas Chico, por diversas vezes, evitou pensar no assunto. O problema é que as sombras a cada dia o atormentavam mais e sua mulher já não mais agüentava. Foi assim que Chico resolveu cavar na direção em que apontavam as sombras.

Perguntei-lhe quantas sombras eram, ele me disse: *"um monte!"*. Indaguei se conseguia ver o rosto das sombras e ele me respondeu que não: *"Eram vultos apontando uma direção, às vezes eles gritavam alto no meu ouvido"*. Pierre parecia envergonhado em ouvir o avô contando aquilo daquela forma – com uma camisa imunda e um hálito terrível de cachaça. Vendo o incômodo de Pierre eu encurtei a conversa.

Diferentemente de Zé Lúcio, Chico não contava detalhes e não parecia tão corajoso. Dizia-me que: *"todas as vezes que falo no assunto as sombras voltavam para atormentar-me"*. E acabou por repetir diversas vezes: *"é uma coisa dessas de não sair de sua cabeça"*.

1.9. E Guido conhecia Zé Rufino – e os dois eram músicos.

Gostei de saber que Guido havia tocado em bandas marciais durante grande parte de sua vida – poderíamos agora também falar de música. E, ainda mais, saber que participava da banda municipal de Panelas. Numa dessas conversas sobre música – em que eu falei de minha saudade de tocar em conjunto - Guido me falou sobre Zé Rufino.

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

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

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

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

Seu irmão havia sonhado com sua mãe apontando o local onde escondera o dinheiro por toda vida. Porém, ao localizar a botija, de nada valiam todas aquelas notas velhas e desatualizadas. Mas, enfim, disse: *“não, não era mentira, tudo aquilo de*

botija, existia sim". Não lembro se deixei escapar alguma palavra que suscitou aquele comentário em Zé Rufino.

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

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

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

1.10. De como Zé Pestana ofereceu-me o resto de uma botija.

Encontrei-me com João Fotógrafo num dia em que eu não estava pesquisando, conversando, ou mesmo repensando a existência, a partir de notícias que ouvia ecoar pelas rádios locais. Fui visitar o túmulo do meu avô. Perguntei ao coveiro qual era o túmulo de Cassiano Sales. Logo contei que se tratava do meu avô e que até então nunca tinha procurado saber onde ficava a cova.

Olhei por algum tempo a cova ordinária de meu avô. Por não ser querido entre os familiares, seu enterro foi apenas uma burocracia a mais nos cotidianos invisíveis daquelas pessoas. Porém, olhei por algum tempo e, confesso que fumei um cigarro ao seu lado – embora ele jamais tivesse fumado.

Descendo do cemitério, há um caminho por meio do qual se passa em frente à casa de João Fotógrafo. Ao me ver, fez um sinal nem um pouco sutil de exaltação, o que me deixou extremamente contente – ser bem recebido por um indivíduo que me parecia radicalmente coerente é sempre bom para reforçar a auto-estima.

Como é de costume, fez-me a típica brincadeira que passei anos ouvindo nos corredores do departamento de antropologia e história: “*E aí? Desenterrou alguma botija?*” Por ser João Fotógrafo, respondi de maneira formal que meu objetivo não era aquele; porém, seria satisfatório encontrar alguém que ainda tivesse moedas ou cacos do recipiente em que o tesouro foi enterrado.

A residência de João fica num ponto alto da cidade. Do terraço de sua casa podemos avistar quase todos os pontos importantes de Panelas. E, naquele exato momento, ele apontou em direção a um coqueiro e contou-me sobre Zé Pestana. Disse-me que “*ele havia desenterrado uma botija e, quem sabe, pode ter guardado alguma moeda*”.

Lembro de ter caminhado cansado, em direção à casa de Zé Pestana. Naquele momento ver restos de botija vinham perdendo a importância para mim. Naquele momento, eu observei meu rosto nos rostos dos outros. Continuava sentindo meu corpo se diluindo, continuava sentindo a total dispersão. Talvez esse tenha sido o motivo que me fez procurar por Heidegger – essa abertura de todo ente iluminado pelo Ser era algo que eu tinha a impressão de sentir.

Zé Pestana estava na frente de sua casa conversando com um amigo. Não conseguia mais fazer todos aqueles labirintos de linguagem para perguntar o que eu queria, estava cansado. Lembro de ter sido objetivo, perguntei se ele tinha desenterrado uma botija – ele me respondeu que sim. Perguntei se ele tinha as moedas – e para o meu espanto, ele respondeu que sim.

Aquilo me surpreendeu, como uma peça pregada por Jeová! Ora, eu havia parado de pensar no ente botija. De repente me vem aquele simpático velho dizer: *“acho que tenho uma moeda daquele dia em que o pretinho me deu uma botija”*. Entrei em êxtase quando Zé Pestana me descreveu com todos os detalhes o “pretinho” que havia indicado para ele uma botija.

“O espírito de Pretinho era baixinho, um pouco forte, e se vestia muito mal. Eu estava cochilando após o trabalho e a alma deste senhor apareceu num sonho indicando o local específico, não era muito longe”. Zé Pestana ria contando tudo aquilo dizendo que o pretinho havia acenado com a mão como quem dizia: *“me acompanha Zé”*. De acordo com ele, *“era o espírito de uma pessoa boa”*.

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

O pretinho, dizia Zé, *“não era avarento, dessa forma, pouco dinheiro havia naquela botija”*. Quando desenterrou, havia apenas notas e moedas desatualizadas. O que fez com tudo isto? Zé responde que *“Nada, as moedas foram se perdendo uma a uma. Contou-me Zé que essa: “história não fazem dez anos, talvez bem menos, porém, não lembro direito em que ano foi”*.

Pedi que eu esperasse fora e trouxe da sala um pequeno guarda-moedas. Tirou de lá 100 reis de 1914 e 1915. Deu-me as duas moedas e disse, leve-as. Ainda contou que “*dias atrás um indivíduo andou pela região procurando coisas velhas e dei algumas moedas a ele também*”.

De qualquer forma, disse a ele que iria pagar por aquelas duas moedas. Dei a ele o valor exato de dez reais. Mais tarde, visitando uma feira de antiguidades, fui informado de que não valiam mais que dois reais cada uma.

Nada mais interessante do que uma alma ser gentil com alguém. E aqui afirmo: nunca vi ninguém falar com tanto carinho de um morto quanto fez Zé Pestana em relação àquela alma. Vejam, falar com carinho de mortos que para nós foram vivos é natural, porém, falar com carinho de um espírito...Não teria dúvida que não há separação entre *mythos* e *logos* nessa história.

Se qualquer um de nós ouvisse Zé Pestana rir, saberia que o sujeito era um camarada – aos moldes de Lênin – daquela alma.

1.11. A escolha das histórias

Decidi voltar e separar os casos de botija que parecessem mais emblemáticos. Havia em cada uma dessas histórias aqui narradas especificidades que se desviavam da narrativa “exemplar” exposta no primeiro capítulo. Utilizo o termo “exemplar”, com certa ressalva por pensar que, por detrás da narrativa, há uma pulsão que só se manifesta encarnada no sujeito. Lévi-Strauss encontra dificuldades ao analisar a gesta de Asdiwal,

justamente pelo entrechoques de versões. Qual seria a narrativa exemplar? Acaba utilizando o documento mais antigo colhido no trabalho de campo de Franz Boas.

A rodoviária de Caruaru é sempre a mesma coisa...Ônibus parado; mendigos dormindo nos bancos. Gente com sono bocejando entediada. Fumaça de cigarro. Cheiro de quibe velho. Barulho de refrigerante sendo aberto. Policial fuxicando no ouvido do garçom. Um casal discutindo a relação numa lanchonete de azulejos coloridos na rodoviária de Caruaru.

A de Recife também se manifesta, quase sempre, da mesma forma...Um espaço faraônico repleto de pessoas cansadas. Três sujeitos dormiam em volta de uma coluna – como a tabula redonda rendida pelos bárbaros. Televisões reprisando filmes antigos do Humphrey Bogart. Um garoto operando um mini-game. Gente tentando fazer ligações a cobrar. Bocejos leoninos durante uma longa caminhada. Funcionários esquentando salgados e preparando o café.

Nessa atmosfera, preparei-me para continuar a caminhada.

IV. BOTIJAS E GARIMPOS.

*Brasas de folhas últimas, uma auto-
imolação densa,
Ascendem ao céu, e no teu caminho
A floresta inteira vive o mesmo
nervosismo
Que tu e eu vivemos este ano.*

Arseni Tarkovski.

Não sei exatamente como fui parar no Amapá. Por meu irmão ter trabalhado numa companhia aérea, às vezes eu conseguia passagens com descontos enormes. Desde sempre ouvia falar sobre as facilidades da Região Norte do país – quase sempre diziam que lá, os salários eram bons e o lugar era tranqüilo.

Após a morte de meu pai, as coisas se tornaram complicadas para mim em Recife, e achei por bem tentar a vida em outro local. Não somente por isto, ocorreram inúmeras confusões que me impulsionavam a isto. No Amapá, não somente professores ganhavam bem sem que se precisasse de indicações, como existiam os garimpos. Havia conhecido pessoas do Maranhão que me falaram a respeito de determinadas regiões do Amapá. Diziam como eu poderia me tornar rico rapidamente, e que não mais precisaria me sujeitar e ser humilhado por patrões em empresas privadas. Para muitos garimpeiros, percebia que o garimpo era a *contraforça* do trabalho sem sentido. Era a busca por estabilidade, segurança e, em alguns casos, sinônimo de prestígio entre os homens de sua terra natal.

Graduado em História, vivendo agora numa região carente de professores, rapidamente surgiram oportunidades diversas. Ademais, pensava em fazer um reconhecimento às regiões de garimpo. Cheguei à capital, Macapá, com duas malas – uma com roupas, outra com livros. Entre os livros, havia uma coletânea de contos do

James Joyce; também havia um pequeno aparelho de som e algumas cópias de cds de áudio com música eletrônica alemã e pequenas bandas eletrônicas sem relevância alguma no mercado.

Fui encaminhado ao município de Laranjal do Jarí. Lá, seria ideal tanto para o trabalho como para o garimpo. Na capital já havia muitos graduados – o que me deixava sem chances. Maria, uma descendente indígena de fala bastante peculiar, disse-me: “*vá ao Laranjal do Jarí*”. Ainda assim retornei a Recife e algum tempo depois lembrei de suas palavras: *vá ao Laranjal do Jarí...*

Daniel Ludwig fundou um município chamado Monte Dourado na divisa entre o Pará e o Amapá. Há uma narrativa em torno da fundação deste município – hoje não passa de um distrito de uma pequena cidade do Pará chamada Almerím.

As pessoas do local me falavam como se Ludwig acalentasse o grande sonho de construir um grande foco de extração de celulose em plena Amazônia. Mas, não somente isto, para eles, Daniel planejava construir uma espécie de império auto-sustentável – nos moldes do império louco e conturbado construído pelo personagem de Marlon Brando, Col. Walter E. Kurtz, no filme *Apocalypse Now*. Ou, de forma ainda mais emblemática, o personagem Fritz Carraldo protagonizado por Klaus Kinsky numa película de Werner Herzog.

Para isso, buscou um local adequado e solicitou a ajuda de engenheiros, administradores e demais especialistas, que possibilitassem a construção de um local voltado não somente para a extração de celulose, como também para pecuária, agricultura do arroz de várzea, e para o reflorestamento da área.

A história do milionário Daniel Ludwig era semelhante a uma narrativa contada por Werner Herzog⁴³ em grande parte de suas obras. Mas não cabe neste trabalho

⁴³ A própria história de Herzog já é fascinante: começou a filmar roubando uma câmera. Esse grande nome que representa de maneira emblemática o Novo Cinema Alemão, sempre sugere narrativas em que

pormenorizar a trajetória que levou Daniel Ludwig a fundar o Projeto Jarí e a Companhia Jarí Florestal e Agropecuária Ltda. Porém, cabe sim, especificar a relação entre o projeto faraônico de Ludwig e a cidade ribeirinha e miserável conhecida como Laranjal do Jarí.

Diziam as velhas prostitutas do Laranjal do Jarí que “*o principal motivo da fundação deste município foram os prostíbulos*”. Loira, uma cozinheira do local, contava rindo da “*quantidade de americanos com os quais já me deitei*”. Isto porque as famílias americanas eram removidas para a cidade de Monte Dourado no Pará. Era impossível que os homens solteiros levassem mulheres para o local, e tampouco possível aos casados circularem com elas num local tão pequeno e repleto de olhos atentos. Isto fez com que a outra margem do rio Jarí se constituísse numa grande favela fluvial coberta de prostíbulos.

Os prostíbulos atendiam canadenses, americanos, e os demais “gringos”, sedentos para sair do tédio instaurado pelo império de Daniel Ludwig. Mas, somente após semanas na capital, fui visitar este local.

Fiquei hospedado num hotel, onde circulavam garimpeiros e ex-garimpeiros. Foi lá que conheci Valmir Souza. Paguei uma mixaria para passar o mês, pois o local não era dos melhores. Dormia num quarto de madeira com banheiro coletivo e um ventilador pequeno e barulhento. Lá, eu brigava com o ronco e os risos das prostitutas. Quase sempre ficava acordado até tarde vendo televisão. Assistia a jogos irrelevantes de times desconhecidos, e observava a maior parte dos programas emitidos pela Tv Diário, uma emissora cearense de televisão.

os personagens buscam construir um império a fim de garantir o fim da opressão e humilhação que sofrem no cotidiano. Percebi isso em suas obras: *Cobra Verde*; *Aguirre - a Cólera dos Deuses*; e *Fritzcaraldo*, sendo este último bastante semelhante ao sonho de Daniel Ludwig. O desejo de poder e vingança, sempre são confundidos com uma miséria inesperada na trajetória dos personagens de Herzog.

Rapidamente, tornei-me próximo dos hóspedes e donos do hotel. Somente após me arriscar no garimpo, eu iria saber se retornaria a Recife. Até então, tudo eram apenas possibilidades e um Nada amorfo que me perturbava. De repente, fui me diluindo e me senti igualmente ridículo por ser um professor de História – pensava: o que aconteceria se permanecesse por lá? Queria, sim, estar nesse futuro sedento de possibilidades, de perspectivas de redenção e independência ilimitadas. Meu coração estava cheio de mágoas e pensava sempre na possibilidade de estar amaldiçoado pela mesma pulsão que levou Cassimiro a conhecer uma botija com sinal de morte.

Naquele período, de forma pueril, achava que um punhado de ouro poderia resolver todos os meus problemas. E foi sentado na frente daquele hotel, que um negro de 44 anos – eu acredito - sentou-se ao meu lado numa daquelas cadeiras de plástico que hoje se tornaram mais populares que o amor piegas e a coca-cola.

Valmir Souza se zangou na primeira vez em que falou comigo, e me estranhou. Não entendeu. Lembro de ter falado absurdos. Mas Valmir não tinha opção – não havia com quem conversar, não conhecíamos ninguém - foi por isso que nos aproximamos.

1.1 Um guitarrista de uma famosa banda não tão famosa.

Como disse acima, Valmir não tinha opção, estávamos sozinhos naquela cidade. Cedo ou tarde teria que falar comigo – os hóspedes passavam pouco tempo naquele estabelecimento, e eu continuava lá. Determinado dia, sentou-se ao meu lado e disse “*que tinha saudade de tocar*”. Rapidamente me contou uma imensa trajetória em que

participou como guitarrista de inúmeras bandas – algumas um pouco conhecidas, como os Trepidants de Recife.

Foi uma surpresa saber que Valmir havia tocado nos Trepidantes, e logo perguntei detalhes sobre as músicas e os integrantes. Pouco me explicou a respeito, apenas me disse que “*os músicos ainda se reuniam, mas eu perdi o contato com eles*”. Num local como aquele, não era salutar perguntar a atividade dos hóspedes, esta era uma forma de se comprometer. Eu quase sempre indagava questões sem relevância para nós. Valmir, aos poucos, foi se sentindo confortável e sempre que me via sentado fora do hotel, sentava-se do meu lado.

Valmir fumava Carlton vermelho. Nesse período, começamos uma maratona tabagista interminável. Fumávamos muito e falávamos sem parar, nada escapava do nosso olhar descomprometido com aquela realidade. Da mesma forma, nada escapava de nossa ironia – esse distanciamento saudável para a apreensão das relações humanas. Valmir não tinha a luz – como desejavam os enciclopedistas -, mas tinha o Esclarecimento – como indicava Adorno: Tinha este ímpeto de tudo poder explicar, nada em seu olhar poderia passar sem uma ferrenha análise crítica. Era dono de um tipo de auto-legislação irreparável.

Na recepção do Hotel, uma televisão, que era compartilhada com todos os hóspedes. Mas, devo informar que Valmir monopolizava o aparelho – o controle remoto estava sempre em suas mãos. Todos assistiam apenas o que ele indicava e éramos obrigados a acompanhar todos os noticiários policiais – Valmir era fã destes programas, principalmente o já citado: *Linha Direta*. Perdia seu tempo julgando pessoas que já haviam sido julgadas, ponderando suas ações e supondo hipóteses não anunciadas nos programas. Parecia uma espécie de detetive do Nada, perdido numa cidade que, sem dúvida alguma, vislumbrava esse grau de desorientação da vida.

Digo isso da cidade porque a Jarí Celulose perdeu grande parte de sua força produtiva. Diversos empregados foram demitidos e foram residir junto às prostitutas que lucravam com o dinheiro dos estrangeiros. Garimpeiros que haviam arriscado tudo em nome da elegância também circulavam com os bolsos vazios por Laranjal do Jarí⁴⁴; e, mais ainda, indivíduos sedentos por truques. Estes pequenos truques, que não imaginamos mais existir, funcionavam com eficácia no cotidiano da cidade. Empréstimos furados, jogos de azar, apostas do absurdo, carteados marcados, planos de negócios irrealis e, principalmente, mulheres dispostas a embebedar forasteiros de passagem efêmera pela cidade.

Os meninos crescem nas margens do rio Jarí e brincam desde cedo com o que chamavam de terçado⁴⁵. Embora seja um município de população pequena – por volta de 50 mil habitantes no último censo - a violência é crescente e constante. Mas, não por latrocínios ou assaltos, mas sim, por brigas entre gangues rivais e crimes de vingança.

Os garotos giram esses facões com toda maestria. Arremessam os terçados por cima do corpo e, depois, conseguem pegá-los com as mãos dobradas nas costas. Giram este instrumento com uma habilidade tão surpreendente, que alguns são considerados “mestres” no terçado. Os chamados “pai velho” são os sujeitos mais experientes e que dominam melhor o terçado – porém, o termo é utilizado para designar indivíduos que não mais atuam em gangues e que, agora, se tornaram “*pais de família trabalhadores e responsáveis*” – assim dizia Otávio, um dos filhos do dono do Hotel.

Otávio tinha dezenove anos e um corpo retalhado por terçados. Não tinha destreza nos braços, pois suas articulações foram golpeadas por faca. Seu corpo era coberto de cicatrizes. Dizia que todos aqueles cortes foram provenientes de uma determinada vez em que tentaram assaltá-lo. É óbvio que ninguém acreditava naquela

⁴⁴ Por diversas vezes encontramos ex-garimpeiros que não podiam pagar a hospedagem de três ou quatro dias. Normalmente, procuravam uma forma de sair num horário que ninguém os visse.

⁴⁵ Uma espécie de facão bastante afiado utilizado para cortar vegetações densas.

“história maluca”. Sabíamos que o garoto deveria ter freqüentado gangues durante longo tempo de sua vida, e que, afinal, chegando perto da morte – num episódio em que entrou em coma -, resolveu abandonar a vida das gangues. Otávio se comunicava comigo e Valmir a partir de duas frases: “*só o filé*” e “*tipo assim...*”. Quase sempre lançava mão dessas palavras para conseguir um dos meus cigarros.

No começo, minha suspeita era de que Valmir estava se escondendo de alguém. Eu me fingia de bobo e sentia que, durante nossos prolongados silêncios ele estava me contando que estava encrencado. Aos poucos fomos firmando uma mútua dependência, principalmente depois que Gilvan faleceu.

1.2. Gilvan Morre

Éramos três nordestinos em busca de ouro, cada um à sua maneira. Valmir era do Piauí, Gilvan também; nós três sempre sentávamos até tarde em frente ao hotel e conversávamos sobre mulheres, profissões furadas, e falta de articulação social. Alto, bonito, de físico avantajado, Gilvan parecia chamar a atenção das garotas – tinha vinte e oito anos. No pulso, caminhava com um grande relógio de ouro. No pescoço, pequenas correntes de todo tipo de metal. Nos dedos, anéis pesados e dourados, que, mesmo com minha pouca experiência, não arriscaria dizer que eram anéis de ouro.

Nenhum dos três ousava indagar os objetivos de cada um naquela região. Porém, sabíamos que Gilvan estava fazendo negócios lucrativos. Na sinuca apostava alta quantia em dinheiro e, mesmo perdendo, entregava as notas num sorriso embalado com goles de cerveja. Fazia amizades fáceis, e algumas, bastante fáceis.

Valmir me alertava sobre os indivíduos que, de forma apressada, se aproximavam de Gilvan, porém, eu nada comentava. **Embora não soubesse o que Gilvan fazia, compreendi que ele obedecia à mesma pulsão dos caçadores de botija e dos garimpeiros: queria se libertar – e para variar, havia abandonado tudo, mulheres e crianças.** Às vezes, de forma inusitada, falava da esposa, mas quase sempre recebia visita de garotas e isto o fazia repensar o assunto. Dizia para nós que *“qualquer amor é rasurado com a distância”*.

Numa determinada noite, Gilvan se despede formalmente de nós dois. Diz que *“foi um prazer ter tido nossa companhia e que todas essas conversas me ajudaram a acalantar a solidão”*. Na manhã daquele mesmo dia, pegou o ônibus em direção a Macapá.

Dois dias depois, caminhando próximo a um pequeno mercado, numa noite de domingo, vi uma multidão receber um corpo. Não imaginei que fosse o de Gilvan. Na manhã seguinte, Valmir bate na porta do meu quarto e avisa com a porta entreaberta: *“sabe aquele sujeito que assassinaram? Era Gilvan”*.

Se eu disser que não pensei num ouro marcado com sinal de morte, certamente estarei mentindo. Mas, enfim, as especulações surgiram. Os demais hóspedes e o dono do estabelecimento suspeitavam de tráfico, outros de grilagem, e outros: *“é só mais uma vingança boba e sem sentido”*.

Gilvan dormia tranquilamente na última poltrona do banco. Um senhor de boné pede para que o ônibus pare no meio do percurso – numa floresta tropical densa, cortada por uma estrada sem calçamento -, e pede para subir. Caminha até a última poltrona e pergunta: *“é você que é o Gilvan?”*. Em seguida desferiu três tiros em seu peito. Gilvan é levado ao hospital do Laranjal do Jari agonizando desesperadamente. Mas não resiste.

O sujeito que encomendou, ou mesmo, que efetuou o assassinato de Gilvan, provavelmente sabia o dia em que ele iria viajar. Todos no hotel ficaram desconfiados – desde os donos, os filhos do dono, eu e o Valmir. A polícia começou a fazer incursões estranhas no estabelecimento, mas o silêncio imperou no saguão do hotel a partir daquele dia. Dessa forma, Valmir estreitava sua conversa comigo, não tínhamos opção.

Valmir não circulava pela cidade, não saía do hotel. Em algumas manhãs se arrumava-se – e se arrumava muito! E dizia que estava indo trabalhar. Quando finalmente perguntei o que fazia, me disse que “*conserto os computadores e os mimeógrafos das escolas do estado*”. Mas a questão é que eu jamais havia visto algum professor perguntar por Valmir.

Com uma camisa branca de manga comprida, e uma calça jeans justa ao estilo do movimento disco da década de 70, Valmir saía por volta das nove horas da manhã com uma pasta preta bastante pesada na mão. Muitas vezes me dizia: “*Thiago, seja elegante, coloque uns panos bonitos, as mulheres gostam mesmo é de pano bom*”. No mais, Valmir dizia sempre que precisava ir até Vitória do Jari – um município vizinho, porém bem menor que Laranjal do Jarí. Poucos dias eu o via assim, na maior parte das vezes sentava com a mesma camisa em frente ao hotel. Quando queria comprar algo aproveitava quando eu estava indo até ao mercado ou ao único posto de gasolina da região – que estava situado próximo ao hotel. No posto, havia um cearense chamado Francisco – apelidado, é óbvio, por Chico.

Por diversas vezes ouvi “Seu Chico” falar de: “*como sou grato por estar naquela região*”. Antes, dizia com orgulho, “*andava na miséria do nordeste*”. Dizia com gosto “*não sinto nenhuma saudade de minha terra. Aqui é o meu lugar, onde consegui obter algum conforto para mim e minha família*”. Esse tipo de comentário sempre me fez pensar que Valmir também estava lá para efetuar um lucro rápido, e

significativo – tal como os caçadores de botija do agreste Pernambuco, e os garimpeiros que circulavam na região.

1.3. Vidas Passadas

Confusões iam surgindo quando telefonava para Recife. Não havia como voltar. Valmir também não recebia mais ligações. Chegou um momento em que estávamos esperando absolutamente Nada. Este vazio parecia despertar uma nova forma de enxergar as coisas – sentíamos, de uma forma não planejada, o desprendimento desejado pelos monges. Não havendo mais a quem dar satisfações, éramos não apenas estrangeiros, como homens invisíveis; ironicamente, era disto que Valmir precisava: invisibilidade. Uma invisibilidade não inserida no discurso do fantástico dos sujeitos encantados do Panelas, mas a invisibilidade proveniente de um cotidiano “estranho”.

Minhas incursões ao ouro se tornaram uma grande piada, e os negócios de Valmir pareciam ir igualmente mal. De repente estávamos devendo dinheiro para uma grande parte da cidade. A miséria não explica a que vem, simplesmente vem:

“Mas outros mil pesares erram entre os homens; plena de males, a terra, pleno, o mar; doenças aos homens, de dia e de noite, vão e vêm, espontâneas, levando males aos mortais, em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhe tirou” (HESÍODO, 2002:27).

Um afluente do rio Jarí passava por detrás do hotel. Jodielson – um dos filhos do dono, eu e Valmir entrávamos num barco e passávamos a manhã e a tarde remando em direção a lugar nenhum. Jodielson, mais conhecido como O Pelado, era filho do

primeiro casamento da dona do estabelecimento. Devido a seu envolvimento crescente com drogas em São Luís do Maranhão, foi solicitada sua remoção da casa do tio para a casa de sua mãe biológica, a Dona Emília, que, após abandonar a vida nos cabarés do Jarí, conseguiu enfim um bom casamento e se tornou empresária e evangélica.

A questão é que Pelado nunca largou de fato as drogas. Entrávamos naquele barco acompanhados de um punhado de “mela”, carteiras de cigarro, e às vezes algumas garrafas de cerveja. Uma amiga me dizia *“Thiago, Deus protege os bêbados, os loucos e as criancinhas”*, parece-me que ela estava correta.

Remando e rindo da minha condição idiota de má caçador de botija, Valmir me dizia que *“em outra vida devemos ter sido companheiros de alguma forma”*. Ou então, dizia eu, *“estamos agora fazendo as pazes”*.

Em nossas conversas cotidianas, havia um ponto em que discordávamos demais: para Valmir, *“todo mal que nos é acometido, é de nossa responsabilidade, estamos pagando por algo que ficamos devendo a Deus”*. Para mim não, o mesmo acontecia ao ímpio e ao que não é ímpio, ao justo como ao injusto – *“isso está na Bíblia Valmi!”* – eu apontava com o dedo na palma da minha mão.

“A bíblia foi adulterada”, dizia Valmir. *“Os homens não chegaram à lua Thiago! As esposas nunca foram fiéis. Os homens perderam a palavra há muito tempo. As mulheres estão corrompidas pela modernidade. Não há mais justiça, temos que ‘endireitar’ as coisas”*. Endireitar as coisas Valmir? – eu respondia indignado. O que ele queria dizer exatamente com endireitar as coisas? Justiça com as próprias mãos? Ou simples baderna? Como fazia o ex-legionário Cristian arrumando brigas em bares distantes?

Conheci algumas pessoas, cuja subjetividade legislativa era maior que seu espírito – e o pior, que seu bom senso. Independentemente da situação, havia de

prontidão uma guarnição de idéias prontas para atacar na mente de Valmir. A sorte, é que havia um ponto que nos imbricava: nos revoltávamos contra os princípios, não contra os indivíduos. E nunca fui tão bem acompanhado nos comentários que fazia sobre a televisão como nos momentos em que assistia aos programas ao lado de Valmir.

Mas, se ficássemos ricos, se conseguíssemos nos libertar. Ora, eu pensava, esta comunidade em que somos obrigados a viver nos dá segurança e nos tolhe a liberdade (BAUMAN, 2001). Queríamos a segurança e a liberdade – é uma afronta não? Uma transgressão. Mas essa segurança...Apenas uma amante poderia nos dar. Não existe equilíbrio entre essas duas coisas: “Não seremos humanos sem segurança ou sem liberdade; mas não podemos ter as duas ao mesmo tempo e ambas na quantidade que quisermos” (idem: 11). Remávamos todos dias até escurecer. Jodielson bebia a cana local – chamada de Duelo; Valmir fumava carlton; reclamávamos da sorte; e ríamos das histórias de Valmir, já consideradas por mim e Jodielson como “absurdos”.

1.4. O homem está condenado ou agraciado a ser livre?

O problema de Sartre é que ele era feio – assim contou quando pela primeira vez seu avô cortou seus cachos dourados e angelicais. Se fosse bonito, só teria apontado as vantagens de estarmos condenados a ser livres. Por ser a beleza uma “graça” – vois que sois predestinados (BRUCKNER, 1999) -, Sartre, então, pode pensar a respeito de uma liberdade numa instância ontológica. Antônio Ilton não, era diferente, a liberdade era uma vantagem. As possibilidades eram constantes presentes dos deuses, não era motivo para angústia.

Para Ilton, não havia necessidade de se viver forçosamente *Entre Quatro Paredes*. A qualquer momento, era possível sair do local – espere, se o local for o mundo, então o mundo é muito pequeno – e Ilton não via o mundo desta forma. Para ele “*O mundo é bonito porque é grande*”.

Quando falei com Ilton pela primeira vez, ele estava indignado. Sentou-se ao meu lado e de Valmir reclamando de uma banca de bicho que não havia pago o jogo que ganhara. Ilton era engraçado. Para explicar a mínima coisa, precisava se levantar e gesticular até o movimento de uma barata que passasse voando no momento em que o fato ocorreria. Se fosse falar sobre um avião, segurava um copo vazio e arremessava no ar! Sim, eis o avião. Se comentasse a respeito de um assalto, rapidamente surgia de sua mão um poderoso Colt 34 à Billy the Kid que era sacado de forma habilidosa e eficaz. Mas, o impressionante é que, se alguém em suas histórias chorasse, Ilton chorava junto.

Sentamos os três na tábua redonda – estou me referindo à recepção do hotel e sua televisão que funcionava como o Rei Arthur; justamente por ter este poder de agregar todos nós. Quando o noticiário anunciou a invasão da Câmara dos Deputados pelo MLST (Movimento pela Libertação dos Sem Terra) eu e Valmir nos empolgamos. Em uníssono dissemos que este tipo de ação era para ser constante no cenário político nacional. Vibramos com as imagens dos manifestantes quebrando tudo dentro daquele palácio de cristal. Ilton não, simplesmente nos olhou indignado. Disse “*é um absurdo que vocês concordem com tudo isto, isso tudo é era pura baderna*” – anarquia! Ora, sim, era isso que pensávamos, era mesmo para ser anarquia.

Com o término do noticiário, um programa de variedades entrou no ar. Os três continuaram assistindo. Mais uma cantora filha de alguém já canonizado no meio artístico se apresentou. Lembro da nossa revolta com aquele episódio. Dizia Valmir que o Brasil era cercado por indicações pessoais de todos os tipos, e por isso, não tínhamos

mais o direito de ver nascer algum artista interessante – coisa com a qual eu não apenas concordo, como nunca pensei em discordar em minha vida. Indaguei, quando veríamos outro Cauby Peixoto surgir? Outro Nelson Gonçalves? Ney Matogrosso? Marina Ilton? Waldick Soriano? Ou, mesmo, um cantor mediano, porém, uma fábrica ambulante de hits mais conhecida como Roberto Carlos? Quando iríamos ver nascer outro Deus, se os filhos usurparam o trono de forma avassaladora, desmantelando a arte? Quando uma inteligência iria brotar em meio a Raul Seixas falsos e Caetano Velosos sem sutileza? Alguém, como fez Walter Franco, precisaria para mim e Valmir gritar “*CA-NA-LHA*”. Quantas Sandys ainda teríamos que agüentar por serem filhos do Olímpo?

Ilton nos olhava seriamente, como quem condenava inteiramente tudo que dizíamos. Repentinamente começou uma discussão ferrenha entre ele e Valmir. E, finalmente, num momento de empolgação, percebi que grande parte dos dentes de Ilton era de ouro. Ele (pensei naquele momento) era mais um pobre diabo arrastando correntes na superfície da terra.

Valmir se levantou para ir ao banheiro e buscar café. Ilton disse de forma discreta para que ninguém mais ouvisse: “*ei garoto, nunca confie num negro*” – se referindo a Valmir.

1.5. Queda de aviões e corações.

Ilton foi dono de um império. Teve em mãos um garimpo durante anos. Maranhense, mudou-se para São Paulo, para tentar mudar de vida. Nos corredores da indústria em que trabalhava, ouviu um sujeito falar do ouro “fácil” do garimpo. Chamou

o sujeito e pediu que o avisasse no dia em que fosse tentar a vida nos garimpos. O sujeito viajou sem avisar-lhe. Anos depois, quando Ilton já havia aberto três pistas de pouso para extração de metais, um pobre garimpeiro pede carona em um de seus aviões. Esse garimpeiro era o mesmo que havia ido embora da tortuosa São Paulo sem avisar-lhe o momento de tentar o ouro fácil. Ilton disse: *“ninguém vai pagar, somente você”*. Sete anos depois do ocorrido Ilton já possuía três aviões e o direito de pedir com que Waldick Soriano cantasse duas canções em sua mesa.

Tudo isso soube quando perguntei a Ilton por que *“eu não deveria confiar num negro”*. Ele me disse enfim que esse sujeito a qual o esqueceu em São Paulo, era negro. Mas, indaguei-lhe, *“um branco nunca aprontou contigo?”*, Sim, dizia-me Ilton, *“mas todos os negros aprontam – necessariamente”*.

Ilton contou-me como seus garimpos fecharam. Disse-me que *“um grupo de antro”*... – ajudei-o da seguinte forma: *“antropólogos?”*. Não tive dúvidas, perguntei a Ilton: *“O que fazem os antropólogos?”*. Ilton me explica que antropólogos *“ajudam índios irresponsáveis e marginais”* – respondeu-me com sua exaltação costumeira. *“Os índios não querem trabalhar, apenas roubar. Os agentes da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) desapropriaram meu garimpo dizendo que se tratava de área indígena”*. Inclusive, dizia-me Ilton: *“Francisco José⁴⁶ fez uma reportagem em meu garimpo me acusando de desmantelar a vida dos indígenas com o uso de mercúrio nas águas de um dos principais afluentes. Filmou uma tulha de peixes e tartarugas mortas, mas foi tudo uma armação”*.

“Assim que puder” – dizia com raiva Ilton -, *“arranco todos os meus dentes de ouro! Não quero nunca mais conversa com garimpo”*. De acordo com Ilton lhe aconteceram diversos infortúnios causados pelo ouro e, por isto sua trajetória nos

⁴⁶ Francisco José é um dos principais repórteres do programa Globo Repórter emitido pela Rede Globo nas sextas-feiras.

negócios havia sido um fiasco. Contou-me que *“numa determinada vez um de seus aviões caiu no meio da floresta. Passou quase uma semana preso dentro da mata, quase morri”*.

Mas, ele era uma exceção, assim se justificava. Para Valmir, *“dinheiro de garimpo era amaldiçoado”*, para Ilton não, *“o fracasso no garimpo era decorrente de falta de experiência administrativa”*. Ilton nos contava que *“Os garimpeiros, em sua maioria eram pessoas sem instrução, dispostas a arriscar a vida. Assim que vislumbravam o ouro, não sabiam como administrá-lo”*. Contou-nos da *“quantidade de gastos absurdos que eu vi em garimpos: na abertura de uma das pistas, um de meus companheiros ofereceu uma quantia altíssima de dinheiro para que Roberto Carlos fosse fazer um show de inauguração”*. Roberto Carlos não foi. De acordo com Ilton tudo isto era comum. Bartô Galeno, Waldick Soriano, Gretchen, e outros artistas viviam de receber o ouro dos garimpeiros.

Ilton dizia: *“dinheiro que vem fácil, vai fácil, todos nós esbanjávamos demais!”*. Havia colegas que davam dois quilos de ouro para ver Gretchen pelada. *“Garimpeiros derrubavam aviões com mecânicos vagabundos e corações com mulheres ainda mais vagabundas”*. Disse-me, enfim, que *“fora expulso do Maranhão pela miséria”*. Mas não esta miséria da seca, outrossim, *“a miséria da falta de amizades numa sociedade onde apenas isto conta”*. Continuava Ilton: *“Os maranhenses são burros, e eu, sou mais um – um maranhense manda uma carta para mãe e outra dentro da mesma; caso a primeira não chegue, a segunda certamente irá chegar”*.

Ilton me chamava de “Pernambuco”. E no mais, acrescentava que pernambucanos eram todos pistoleiros e assaltantes de banco: *“em Pernambuco só sai crime grande, é diferente dos outros estados”*. De fato, todas as vezes que assistíamos à Linha Direta, sempre havia um caso que se passara em Pernambuco.

Às vezes, Valmir sumia – dizendo que ia consertar mimeógrafos e computadores das escolas locais, mas eu havia dado aulas em algumas escolas e não tinha visto ninguém falar de Valmir. Ilton não gostava de Valmir, e estava louco para sair daquela região. Dizia ter ido até lá trabalhar com rejeitos do processo de extração de ouro. Os rejeitos eram justamente o resto do processo de extração. Ilton conhecia uma técnica que possibilitava extrair pequenas quantidades de ouro dos restos de metais não aproveitados nos garimpos.

A grande questão é, se Ilton tinha assim tanta raiva de ouro, por que ainda trabalhava em busca do mesmo? Sim, dizia ele, *“mas é com o rejeito do ouro, e não com o ouro em si”*. Rejeito ou ouro puro, Ilton não abandonou esta busca – posso afirmar que, em minha pesquisa de campo, não vi nenhum dos caçadores de botija ou ex-garimpeiros que ainda não pensassem na possibilidade de se lançar novamente em busca do ouro.

1.6. Entre a fritura de hambúrgueres e a fritura dos miolos.

Com o pouco que restou de suas péssimas incursões ao garimpo, Marinaldo resolveu abrir uma lanchonete na praça principal da cidade. Ao mesmo tempo em que fritava hambúrgueres, fritava os miolos: Marinaldo vinha enlouquecendo, e, constantemente, ia à capital do estado tomar medicações. Não sabia ao certo o mal que o acometia, mas sua mãe dizia que, às vezes, ele se tornava extremamente agressivo e que tinha visões – uma espécie de esquizofrenia. E por fim, afirmava que *a “culpa de tudo isto é dos anos que ficou enfurnado no garimpo do pai”*.

Marinaldo só deixou o garimpo quando a saúde não lhe permitiu mais voltar. Sua opinião era uma mistura das idéias de Valmir e de Ilton. Acreditava que não somente o ouro era é amaldiçoado; como também *“os garimpeiros eram pessoas sem muita instrução – o que ganhava era rapidamente utilizado para ostentação”*.

Dizia Marinaldo que *“o ouro fala dentro da cabeça do sujeito”* – o que me lembrava o avô de Pierre falando sobre a botija, e os dois pareciam imersos numa loucura explícita. A mãe de Marinaldo respondia da cozinha da lanchonete *“Marinaldo ficou doido por causa dessa história de ouro, foi na cabeça do pai, foi na cabeça do pai dele e pronto”*.

Dizia Marinaldo que *“O garimpeiro sempre volta ao garimpo, da mesma forma como o criminoso sempre volta a praticar o crime”* – é uma busca interminável e nunca saciável. Marinaldo dizia que *“este era o motivo pelo qual as pessoas não conseguem sair do garimpo e tampouco melhorar de vida com eles. Todo ouro é utilizado para a compra de ferramentas que possibilitem o aumento da extração de ouro”*. É como o pensamento de Hegel, um sistema coerente dentro dele mesmo – uma única vez visto de fora, se torna complicado de ser utilizado.

Visitando o garimpo de Marinaldo, percebi que ele tinha razão. Os homens se desvelam de uma maneira a qual nunca imaginei observar. São partes do movimento asqueroso da terra – partes do movimento impertinente dos vermes. As mãos lavram a terra na mesma proporção que a ganância lavra os miolos...Não apenas os de Marinaldo.

Como haviam localizado aquele garimpo? Marinaldo me contou uma história estranha por meio da qual percebemos facilmente uma forte convergência simbólica com as narrativas sobre botija. O pai de Marinaldo dizia que uma alma havia aparecido em sonho para ele indicando o local onde ele deveria iniciar a extração do ouro.

Para Marinaldo, embora houvesse diversos boatos a respeito, “ninguém havia de fato achado uma região fértil para o garimpo a partir de indicações de sonho ou aparições de alma. *Conversa mole Thiago! História para boi dormir*”. Dizia essas coisas assim, embaladas ao cheiro da fritura, da fumaça do cigarro e da loucura.

Os olhos de Marinaldo eram a manifestação física da decepção. O garimpo sempre foi para ele a indústria da decadência. Ademais, ele lembrava bem “a quantidade de corpos que eram despejados no Rio Jarí vítimas de incursões mal sucedidas ao garimpo”. Por diversas vezes ouvi histórias sobre um tempo que o necrotério do Jarí viva repleto de corpos de garimpeiros. A professora que me levou embora do hospital me contava que “o necrotério abria a janela do primeiro andar na frente da feira, todos nós víamos pessoas de todas as regiões do país esquecidas naquele local”.

1.7. Da diferença entre Willandy e Zé Arara.

Valmir me dizia que “o único garimpeiro que morreria rico fora Willandy”, porém, Marinaldo afirmava o contrário: “morreu rico porque nunca viveu de garimpo!” Como assim Marinaldo?

Willandy era proprietário de garimpo, porém, o que deu estabilidade em seu império foi o petróleo – ou melhor, o monopólio do petróleo. Mas de acordo com Ilton, Willandy tinha a postura e a ignorância típicas de um garimpeiro. Inclusive, “adentrava

em rixas desnecessárias e se envolvia em crimes imbecis". Entre todos, a referência de sujeito bem e mal sucedido em garimpo era respectivamente Willandy e Zé Arara⁴⁷.

Num cabaré, dizia Ilton, *"se um sujeito mudasse a canção na vitrola sem a devida permissão do ouvinte, já era motivo para uma troca de tiros"*. Willandy entrava em brigas por motivos ainda mais ordinários. Eu perguntava a todos: *"porque não foi amaldiçoado?"*.

Valmir contava que havia sido contratado como músico de apoio numa festa realizada em umas das fazendas de Willandy. Ainda disse *"que no final da apresentação, Willandy ignorou o pagamento dos músicos – não tive dúvida, discuti abertamente com Willandy sem saber de quem se tratava"*. A cena era tão absurda que todos riam da postura ingênua de Valmir – *ele não conhece o Willandy?* Pensavam os demais. Poucos dias depois Willandy quitou a dívida com os músicos. Será que Valmir não tocou extremamente mal?

1.8. Óleo SINGER: "Composto finíssimo de óleos minerais selecionados de cor clara e sem aditivos. Lubrifica e evita o desgaste de máquinas de costura, eletrodomésticos, bicicletas, automóveis, trincos, etc".

Por todo canto, Valmir esteve. Todo tipo de mulheres conheceu. Naquele momento, finalmente, imaginei ter conhecido a reencarnação de Salomão – mas um Salomão fora de linhagens e, por isso, ainda mais livre. Valmir afirmava ter passado

⁴⁷ Zé Arara é um dos mais famosos garimpeiros de todas essas trajetórias de fracasso. É utilizado como referência e lição sobre o que pode legar o ouro de garimpo. Foi dono de um império na região dos Tapajós. Na década de 60, no Município de Itaituba, Zé Arara conseguiu mansões, aviões, fazendas, tudo isso proveniente do ouro do garimpo. Era conhecido por gastar em um único dia de farra, tudo que conquistava em um mês. Contam que Zé Arara ainda está no garimpo, porém, apenas para pagar dívidas. Há boatos que mora numa pequena residência no município de Almerím.

todo o tempo conhecendo covardes; disse-me que eu não parecia ser mais um, e que da mesma forma que ele, eu teria sérios problemas pela frente. Dentre esses estaria o abandono – *“os homens se juntam por covardia Thiago! Tu vai ficar assim, andando assim”*. Mas afinal, qual eram os problemas de Valmir?

Valmir me dizia que *“você vai precisar aprender a dar foras violentos nas pessoas; veja, é importante esculhambar os amigos com os quais você não tem o direito de agir naturalmente; e o mais importante, nascemos sozinhos, vamos morrer sozinhos”* – uma idéia que era me conhecida por um autor extremamente caro a minha formação: Soren Kierkegaard.

Copiei de Seu Chico – o dono do posto de gasolina – uma coletânea das melhores canções de Roberto Carlos gravadas entre a década de sessenta e setenta. Numa determinada noite Valmir adentra num saudosismo visceral, diz *“que não entende como pode ter abandonado tantos amores ao acaso”*. Imediatamente lembrei de uma fotografia que tirei ao acaso na capital – havia uma garota de costas, não imaginava que mais tarde ela fosse me retirar daquele local como uma coruja arranca a presa da terra. *E agora?* Dizia Valmir, *“quando lembro da minha primeira mulher”* (dizia tudo isto embalado por Roberto Carlos...*fecho os olhos para não ver passar o tempo, sinto falta de você...*) Mas o que houve Valmir? *“Eu morri naquele dia Thiago, morri naquele dia que percebi que havia feito uma grande bobagem. A minha vida era uma grande farra... É o preço que se paga não?”* Mas há pessoas que não pagam esse preço Valmir – eu respondia cuidadosamente, não sabia ao certo o que Valmir estava tentando narrar. *“Não, não, tudo que se faz aqui se paga, o que se planta, aqui se colhe”* – como sempre, Valmir insistia nessa idéia de que a justiça é feita por Deus, porém, no mundo dos homens. *“Não Valmir, os justos andam morrendo todos os dias! Da forma como você fala, o mundo seria coerente por demais”* – sempre retrucava

Valmir com esta mesma idéia. Ele então me disse: *“Minha esposa foi embora por minha culpa, entende? Estou pagando, Thiago”*.

Ficávamos lá, como bem descreveu Samuel Beckett em sua peça *Esperando Godot*, vislumbrando o tempo emanar do nada e sucumbir naquela espécie de silêncio íntimo e solidário que é o requinte e o prazer supremos do verdadeiro bem-estar – “a verdadeira cordialidade, como a verdadeira religião, de certa forma independe das obras”.(MELVILLE, 1992:64, 65). Valmir repetia sempre isto, *“parecíamos como dois senhores no sertão que interrompem o silêncio só no momento em que grita para que a mulher lhe traga o café, ou para que o menino afaste o bezerro da mãe”*.

Valmir parecia tão mal que o deixei com meu aparelho de som. Passou o restante da madrugada ouvindo Roberto Carlos, preso naquele quarto minúsculo. No outro dia, parado com preguiça na frente do hotel, pedi meu aparelho de som – não sei se por pura confiança, ou para tentar me dizer algo, mas vi em seu quarto um pequeno tubo de óleo da marca Singer. Era um tubo pequeno e verde, como um marciano mal localizado na minha única conversa amigável. Jamais tinha visto alguém lubrificar peças de computador – o que Valmir lubrificava?

Sim, uma vez um hóspede perguntou algo sobre computadores, e ele não sabia responder. Da mesma forma, perguntei a ele se utilizava pedais para tocar guitarra – ele não sabia o que eram pedais – embora alguns violões passassem do seu lado, jamais arriscou tocar duas notas, mesmo com a insistência de outros hóspedes – Valmir não sabia tocar. Nunca recebeu uma ligação naquele hotel – de nenhuma de suas amantes; de nenhum dos seus contratantes. Devia, igual a mim, dois meses inteiros no hotel em que estávamos hospedados.

Numa manhã, saí para ensinar a um grupo de alunos residentes na maior favela fluvial do Brasil. Andei com Valmir até a beira do rio. Ele parecia nervoso; antes que eu

pudesse me afastar, *pediu-me que esperasse mais quinze minutos, pediu que fumasse com ele* – “*não tenho cigarros Valmir*” respondi-lhe naquela manhã.

1.9. Sobre um tiro na nuca

Ser atingido por um tiro na nuca é uma forma irônica de se eliminar um sujeito – isso porque o ataque se faz sem identidade, sem nada concreto em que se apoiar. Quando alguém avança o sinal em nossa frente rapidamente ficamos preocupados em ver o rosto do motorista delinqüente; agora, imaginemos um tiro, um trem microscópico empurrando para longe o indivíduo. Um toque agressivo e penetrante. O rosto se afunda no chão sem respostas. Talvez o sujeito possa sentir grãos de areia enfiados nas narinas, ou, ainda, sentir o cheiro do mato. E se for no asfalto? E se for na água?

Assim faleceu um funcionário de uma prefeitura de um dos municípios locais. Este crime, da mesma forma que o episódio de Gilvan, deixou todos nos desconfiados.

Na outra manhã, logo cedo, Valmir bate na porta do meu quarto. Entrega-me o aparelho de som e diz “*vou a capital e retornarei em dois dias*”. Naquele momento eu sorri, e ele se exaltou – “*o que é isso meu caro? Eu vou retornar*” – dizia de maneira ensaiada. Lembro de ter apertado sua mão, e desejado-lhe boa viagem. Disse-me finalmente “*você é um sujeito ligado, certamente nos veremos por aí*”.

Valmir saiu sem pagar o que devia ao hotel, praticamente fugiu. Todos ficaram extremamente desconfiados com ele após a notícia de que o corpo do funcionário público de uma das prefeituras havia sido encontrado – porém, havia outros indícios que faziam de Valmir um dos principais suspeitos. O principal suspeito de ser o mandante

do crime, havia realizado uma viagem para o Piauí no mesmo período em que Valmir chegou no Amapá. Valmir, constantemente, descrevia com todos os detalhes os municípios diversos do Piauí. Dizia ser natural do Piauí, porém, ainda que não fosse, como conhecia com tantos detalhes aquela região? Qualquer hóspede proveniente do Piauí percebia imediatamente a ligação de Valmir com aquele local.

Ilton finalmente me disse: *“ele saiu sem pagar? Não disse, não devemos confiar nos pretos”*. Ironicamente, a cidade perdeu o sentido assim que Valmir foi embora. Estanho que o assassinato de um estranho possa ter me libertado de lá. Como passara muito tempo andando ao lado de Valmir, não era confiável permanecer circulando pelo mesmo local. Gilvan já havia sumido, e as conversas eram cortadas no momento em que eu chegava no ambiente. Meus óculos sempre me salvaram, assim como a minha herança tímida e contida de evangélico. Difícil que em algum momento pensassem que eu pudesse estar envolvido com algo, afinal, eu parecia um “professor crente”.

“Onde está aquele moreno que andava com você?” Alguns me perguntavam. *“Não sei, não sei para onde foi”* – eu sempre respondia complementando que, de certa forma, eu não o conhecia bem.

1.10. Sobre o foco – onde é o foco?

Não lembro exatamente porque adoeci. Devo ter bebido água em locais imundos e ter dormido em áreas com grande quantidade de insetos virulentos. Desmaiei na rua, assim que terminei de almoçar numa linda tarde de sol. As tardes do norte são bastante confortáveis, o dia demora a passar e sentimos como se ainda tivéssemos muito tempo.

Fui levado ao hospital municipal. Quando abri os olhos, estava na cama e um sujeito ajoelhado do meu lado me perguntava onde era o foco. Extremamente irritado, gritei. Afinal, naquele estado, como iria saber onde era o foco e, afinal, foco de quê? Talvez ele tivesse imaginado malária, ou febre tifo. Seja lá o que diabos tiver passado em sua mente, ele queria mesmo estabelecer um padrão, uma ordem, uma repetição que pudesse ser apreendida em suas mãos e posta num papel. Mas a minha jornada foi desprezada em nome da pergunta fundamental para aquele enfermeiro: “*Onde é o foco?*”. Ele queria, através de seu Esclarecimento como enfermeiro, fazer dos meus sintomas uma essência – independente do choque que isto iria me causar. Sabia ele que eu estava sozinho? Sabia ele que a única pessoa com quem poderia contar não podia circular pela cidade? Nada sabia. Se, ao menos, soubesse pequena parte de minha trajetória, saberia que, proveniente de outra região, meu organismo poderia ter sofrido uma má reação com a água local. Mas a busca em estabelecer uma essência fez com que só conseguisse ver um corpo fraco.

Se Valmir não poderia ir até o posto de gasolina comprar cigarros, poderia ir até o Hospital? Eu poderia chamá-lo? Poderia expô-lo daquela forma? Só podia esperar. O sujeito que me perguntou sobre o foco, certamente imaginava que a localização de um novo foco de doenças iria propiciar a ele o domínio das mesmas. Do meu lado, um sujeito berrava, estávamos separados por um pedaço de madeira. Perguntei seu nome e ele nada dizia, eu disse “*se acalme – sua agonia está me atormentando também*”. A enfermeira dizia “*acalme-se, Seu Santos*”. Fiz contato com Seu Santos por detrás da madeira durante toda uma madrugada – fomos nos recuperando juntos. Santos recebia visitas. Pelo que ouvi das conversas, devia ter comido algo que afetara o coração –

talvez pupunha, ou mesmo maniçoba⁴⁸ feita sem o devido cuidado, e ou, embalada por uma quantidade excessiva de cachaça.

Mal havia feito o exame de sangue, o indivíduo já desejava saber onde era o foco – mas meus sintomas eram tão gerais, que era impossível delimitar o que poderia ter me deixado naquele estado. Assim são os mitos. Se Kant quis mostrar os limites do conhecer, Hesíodo quis mostrar os limites da existência – é uma gama de possibilidades vividas. Probabilidades, para Prigogine. Meus sintomas só poderiam ser vistos no meu sangue – no meu próprio sangue. Porque de certa forma, sintomas não indicam nada se desencarnados de seus corpos. Mitos não indicam nada se desencarnados de um sujeito e sua trajetória.

Olendina, uma professora da região, viu-me algumas vezes acessando uma sala de informática da escola em que trabalhava. Chegou lá por acaso, me confundiu com outro Thiago. Lembro de ter segurado muito forte sua mão. Depois ela contou-me que falei sobre um deserto e um labirinto – depois lembrei de um conto de Jorge Luís Borges sobre esta mesma história, de reis, labirintos, e desertos – delirei a noite inteira e disse uma tulha de bobagens, dentre elas, o delírio baseado na imaginação de Borges é a única em que podemos ver alguma elegância. Os olhos de Olendina lembravam Michelle; que lembravam da minha infância; que lembravam de meu pai.

VLADIMIR:
Ah, é, os dois ladrões. Você lembra da história?

ESTRAGON:
Não.

VLADIMIR:
Quer que eu conte?

ESTRAGON:
Não.

⁴⁸ Uma espécie de feijoada típica do norte feita a partir de folhas de mandioca e jambu.

VLADIMIR:

Ajuda a passar o tempo. (pausa) Dois ladrões, crucificados lado a lado com nosso Salvador. Um deles...

ESTRAGON:

Nosso o que?

VLADIMIR:

Nosso salvador. Dois ladrões. Dizem que um deles se salvou e o outro (busca o contrário de “salvar-se”) se perdeu.

ESTRAGON

Salvou do que?

VLADIMIR;

Do inferno.

(BECKETT,2005:23, 24).

V. VENTANIA NA FORTALEZA DE SÃO JOSÉ.

1.1 Burlando a engrenagem capitalista: *homo querens*, tragédia tônica, transgressão e partilha.

Você vê esses que louvam a eloqüência, que se apegam à riqueza, que adulam o favor, que exaltam o poder? Todos são inimigos; todos os admiradores são também invejosos.
(Sêneca).

Havendo a avareza extinguido em nós a intenção do bem, a justiça divina quer nos punir em fazermos apenas olhar as coisas terrais.
(Dante Alighieri).

1.1.1 Aspectos históricos sobre as histórias de botija.

Ariano Suassuna acredita que o imaginário do medievo ibérico é algo que permeia a mentalidade do sertanejo (SUASSUNA, 1995:8). Nogueira (2002) aponta diversos momentos em que o reino mítico pessoal de Suassuna é suscitado por imagens dessa cultura ibérica e medieval.

De fato, no cantar do sertanejo, percebemos seqüências harmônicas e melódicas similares ao canto árabe – talvez, provenientes do fluxo cultural dos diversos califados que se estabeleceram na península ibérica. Assim como a poesia de cordel, recitada muitas vezes nas feiras de Panelas, pode ser compreendida como a herança de uma

prática árabe desses mesmos califados. O historiador Albert Hourani se debruçou sobre práticas árabes que, até certo ponto, nos possibilitam construir certas analogias com a cultura do sertanejo: “Os poemas, porém, eram compostos para recitação em público, seja pelo próprio poeta, seja por um *rawi*, ou declamador” (HOURANI, 1994:30).

Dessa forma, para Ariano Suassuna:

“ainda como num quadro ou numa tapeçaria, surgem imagens de verdadeiros estandartes, bandeiras ou galhardetes, imagens que podem parecer ‘medievais’ aos outros, mas que nós, nordestinos e armoriais, sabemos que se originam muito mais dos estandartes populares dos espetáculos do Povo do Nordeste, sendo por aí que reencontram, de uma forma brasileira, certas formas e valores medievais ainda vivos aqui.” (SUASSUNA, 1995:10).

Contudo, Suassuna não pretende realizar uma simples transposição das estruturas medievais para a realidade brasileira. É necessário apontar uma relação dialógica de resignificações entre, a herança estrutural ibérica, e a conjuntura socioeconômica do nordeste brasileiro⁴⁹. Sabemos que, uma simples sobreposição de mentalidades, seria um grande equívoco⁵⁰. Porém, seguindo a premissa de Lévi-Strauss e Durand, poderíamos vislumbrar as temáticas recorrentes. Identifico, nessa relação, entre a estrutura ibérica e a conjuntura do nordeste brasileiro, aspectos típicos da mentalidade dos povos europeus indicados por Jacques Le Goff.

Destes aspectos, o que pretendo enfocar nesta herança do imaginário medieval, é a questão da insegurança que, típica da mentalidade dos homens medievais, ressurgiu agora na pós-modernidade – tal como aponta Bauman. De acordo com Jacques Le Goff:

⁴⁹ O historiador Krzysztof Pomian estabelece a relação entre estrutura e conjuntura a partir da tríada de conceitos que representa a História contemporânea: estrutura, conjuntura, fato. Houve uma mudança no olhar dos historiadores: do evento, passou-se a observar a estrutura que se repete – porém, penso na estrutura em sua dialógica com a conjuntura. De qualquer forma, a estrutura é este “tempo lento”, e a conjuntura as irrupções desse mesmo tempo.

⁵⁰ Acredito, que os sujeitos de corpos fechados, tal como Zé Venâncio no Município de Panelas, são emblemáticos para demonstrar a ressonância de idéias ibéricas no imaginário do sertanejo. Dom Sebastião, o monarca que suscitava ganas de Portugal se esquivar do domínio espanhol, era considerado por muitos, como possuidor de um “corpo fechado”. A prática, de orações para proteção do corpo, desvela, em diversos momentos, esse ímpeto do sebastianismo que ressoa no nordeste – elemento já apontado por Ariano Suassuna. Zé Venâncio é um sujeito que, após anos de sua morte, continua bastante falado em Panelas; justamente, por saber orações que o possibilitavam o enfrentamento com a polícia e o exército.

“Aquilo que dominava a mentalidade e a sensibilidade dos homens da Idade Média, aquilo que determinava o essencial de suas atitudes, era o seu sentimento de insegurança. Insegurança material e moral para a qual, segundo a Igreja, havia, como vimos, um único remédio: apoiar-se na solidariedade do grupo, das comunidades a que pertencia evitar a ruptura dessa solidariedade devido à ambição ou à decadência” (1995:87).

De fato, nas histórias de Botija o avarento representa a ambição desmedida e, até certo ponto, o rompimento com o vínculo de solidariedade – uma vez que o sujeito quebra o princípio de reciprocidade agregador dos diversos grupos humanos. Por isso as botijas que pertenciam a indivíduos que haviam acumulado riquezas demais eram, geralmente, marcadas com “sinal de morte” – o caso específico da botija a qual Casimiro buscou desenterrar. Essa insegurança, apontada por Le Goff, ecoa de forma planetária na pós-modernidade (BAUMAN, 2003). Assim, em tempos hodiernos, nos defrontamos com um labirinto de insegurança difícil de se escapar. Fato que possibilita aspectos do imaginário ibero-medieval retornarem de forma contundente. Afinal, os sujeitos encantados por orações também anseiam por essa mesma “segurança” contra as intempéries da vida.

Le Goff demonstra como o ideal de beleza na idade média estava ligado às coisas reluzentes – o justo contraponto às trevas habitadas pelos demônios. Assim, o belo era representado pelas cores berrantes, pela energia luminosa, pela força (1995:100). O ouro representava mais do que a riqueza, ele era sinônimo da luz – da salvação. Assim: “o belo é também o rico. A função econômica dos tesouros – função de reserva para situações de necessidade – contribui, sem dúvida, para que os poderosos acumulem objetos preciosos” (idem: 102).

Essa busca por acúmulo de metais, suscitaria, mais tarde, dentro da dinâmica política do *mercantilismo*, o que era chamado de *metalismo*: o acúmulo desenfreado de metais como sinônimo de riqueza. Esta política de acúmulo de metais foi

especificamente mais intensa na Península Ibérica. O que, talvez, tenha provocado a própria ruína econômica de Espanha e Portugal a partir do século XVIII. Os déspotas esclarecidos surgiram justamente no descompasso entre os resquícios deste imaginário medieval – que via na luz reluzente do ouro a segurança desejada -, e o crescimento da complexidade do capitalismo comercial.

Para Le Goff, o imaginário medieval estava imerso numa busca constante para se esquivar de uma realidade insuportável:

“Toda esta exaltação era uma busca. De alto a baixo da sociedade medieval escapar a este mundo vão, decepcionante e ingrato era uma incessante tentativa. Ir descobrir, do outro lado da realidade terrestre, mentirosa – os *integumenta*, os véus, enchem a literatura e arte medievais -, a verdade oculta, *verità ascoza sotto bella menzogna* (Dante, convívio, II, i): eis a maior preocupação dos homens da Idade Média” (idem:107).

Assim, para se esquivar a esse mundo decepcionante, conta Le Goff que o sonho era algo constante: “A vida de todos os homens da Idade Média era assombrada por sonhos. Sonhos premonitórios, sonhos reveladores, sonhos instigadores, são eles a própria trama, os estimulantes da vida mental” (idem). De fato, as botijas, assim como parte dos garimpos, foram descobertos a partir do sonho. Na contemporaneidade, vamos observar essa mesma prática em relação aos jogos de azar. Muitas pessoas escolhem um número específico no jogo de bicho, a partir do sonho que tiveram. Havendo, inclusive, um manual popular para decifração desses números no intuito de descobrir em que bicho se deve apostar. Por vezes, os sonhos ainda servem para fazer com que sujeitos que raramente joguem, comprem bilhetes de loteria para “testar” os números sonhados.

Outro ponto importante, é o tipo de capitalismo que se configura, no Brasil, a partir da influência das estruturas ibéricas. Conta Sérgio Buarque de Holanda (1995) que, ao contrário das demais regiões da Europa, a Península Ibérica não conheceu uma ruptura explícita na relação burguesia-nobreza. Por exemplo, na França e Inglaterra, os

nobres faziam questão de se diferenciar da burguesia a partir da criação de hábitos complexos à mesa. Na península ibérica, houve uma ajuda mútua entre essas duas classes. O que, para Buarque, indica o surgimento de um tipo de trabalhador diferente daquele encontrado em terras protestantes de um capitalismo ascético nos moldes de Max Weber.

Para o entendimento dessa questão, Sérgio Buarque lança mão do conceito de *trabalhador e aventureiro*. O primeiro conceito é relativo ao ascetismo próprio do novo espírito do capitalismo moderno – o sujeito resignado iria caminhar vagarosamente em busca da edificação do seu patrimônio. O segundo, pautado no ideal estóico, iria, tal como indica Sêneca, buscar formas mais rápidas de alcançar seus objetivos⁵¹:

“Portanto, em primeiro lugar, devemos estabelecer antecipadamente o que buscamos atingir; depois, devemos examinar por onde podemos chegar lá mais rapidamente, e veremos, pelo caminho, desde que seja o certo, quanto avançamos cada dia e quanto nos aproximamos do objeto para o qual nos impele um desejo natural” (2005:19).

É justamente esta postura estóica – tipicamente ibérica – que fomentará buscas “não ascéticas” aos tesouros enterrados; seja nas botijas, seja nos garimpos. Porém, é necessário relativizar a concepção do ascetismo de Weber. Pois, embora mais rápida, a jornada às botijas e aos garimpos – assim como as grandes navegações do século XVI – não são caminhos fáceis e, no mais, não eliminam por completo uma razoável resignação.

Se, Caio Prado Júnior, busca associações com o marxismo, acredito que Sérgio Buarque busque associações com Max Weber. Isto porque, o *homem cordial*, é para

⁵¹ Cioran comenta que “há os que amam o processo e os que amam o resultado: uns se interessam pelo desenrolar, pelas etapas, pelas expressões sucessivas do pensamento ou da ação; os outros, pela expressão final, excluindo todo o resto”. (2001:79). A influência estóica na península ibérica desenvolveu a mentalidade direcionada para “amar” os resultados – ainda que os processos sejam, no final da jornada, mais tortuosos que o trabalho ascético. Afinal, as grandes navegações do século XVI não eram feitas sem um enorme desgaste físico. O mar, no imaginário medieval, era povoado de monstros. Essas criaturas já denotavam o tormento que poderia ser esta empreitada “absurda” para o além-mar. Porém, a necessidade de uma repentina expansão comercial, assim como a descoberta de fontes outras de metais, parecia falar mais alto.

Buarque uma espécie de Tipo Ideal⁵² nos moldes de Weber. Não se trata de conceituar um comportamento determinado, outrossim, captar o sentido lógico-racional esperado pelo *homem cordial*. Aqui, foi erigida uma sociedade em que as *virtudes familiares* falavam mais alto do que a capacidade para o trabalho. Assim, a partir deste homem cordial: “a escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muito menos de acordo com a suas capacidades próprias” (BUARQUE, 1997:146).

Dessa forma, tal como os primeiros colonos, que eram não apenas secundogênitos, como também aqueles que não possuíam vínculos capazes de o levarem a funções públicas importantes, o homem médio brasileiro encontrou quase sempre dificuldades de conseguir a clamada estabilidade apontada anteriormente por Le Goff e Bauman. Aventurar-se em garimpos, tal como desenterrar botijas, era algo não apenas condicionado socialmente, como também, fomentado pelo imaginário ibérico-estóico-católico já delineado.

Uma vez adquirida essa segurança, coisificada no ouro, proliferavam então os avaros e, por conseguinte, à crítica aos mesmos. Assim, as narrativas míticas sobre botijas se perpetuaram desde o século XVII até os dias de hoje em diversas regiões do nordeste brasileiro, informando-nos acerca da avareza em detrimento da virtude, do desapego material e da honra; libertar o outro de sua “síndrome de Harpagon”, que por sua vez remonta ao personagem avaro de mesmo nome, da peça *O Avarento*, de Molière. Parafraseando Freyre, para libertar o indivíduo justamente desses “zelos exagerados de privatismo”.

A avareza também é tema abordado por Ariano Suassuna na peça *O Santo e Porca*, no qual onde o dramaturgo mostra o personagem Euricão dividido entre o apego

⁵² O Tipo Ideal, segundo Weber, demonstra como uma ação, quando observada sob a lógica racional, seria orientada para atingir um fim específico.

pelo “santo”, e o apego pela “porca” cheia de dinheiro. Essa dualidade de Euricão denota uma relação de reciprocidade entre o santo e a porca, pois ambos, acabam se protegendo e se completando numa relação dialógica constante. Euricão fica dividido entre o santo (o céu), e a porca (o inferno). É justamente sobre essa dialógica que procurei identificar certos traços das narrativas sobre botijas, onde o indivíduo parece estar dividido entre suas posses e seu lugar no céu. No livro *Assombrações do Recife Velho*, Gilberto Freyre (2000) recolheu depoimento bastante pertinente acerca dessa questão:

“Quando a família Ramos mudou de casa, espalhou-se em São João o boato de haver alguém retirado de uma parede do sobrado botija ou caixão cheio de dinheiro. Estava o ouro velho enterrado na cozinha, acrescentavam os linguarudos, para quem as visagens haviam desaparecido não apenas com as missas mandadas dizer pelos Ramos por alma estranha que aparecera ao menino Luís, mas principalmente por ter sido desenterrado o dinheiro” (2000:182).

Sim, os linguarudos explicitados na abordagem de Freyre podem ser compreendidos como a voz de uma memória coletiva que condena a avareza; coletividade que riu com Plauto na *Comédia da Panela*, que riu com o *O Avarento* de Molière, e com *O Santo e a Porca* de Ariano Suassuna. Em sua obra *O Riso*, Henri Bérgson (2001:103) faz a seguinte afirmação: “Mas pode-se ir mais longe e afirmar que há defeitos de que rimos mesmo sabendo que não são graves; por exemplo a avareza de Harpagon”, e sabemos que não rimos se não do insociável (ibidem). Bérgson nos diz que os defeitos nos fazem rir em razão de sua insociabilidade, e não da sua imoralidade. Isso porque a avareza será sempre um alvo bastante criticável por uma sociedade com o forte arcabouço religioso de um ferrenho catolicismo ibérico – além, é óbvio, de ir de encontro a um princípio universal de integração, observado por tantos antropólogos: o princípio de reciprocidade – visto em Marcel Mauss; Claude Lévi-Strauss; e retomado por Maurice Godelier e Jacques Godbout, entre outros. É nesse contexto que surge um

denso simbolismo em volta das horas e dos dias para se desenterrar as botijas, uma vez que na maioria das narrativas acerca desses tesouros, recomenda-se que o desbravador só os desenterre sete dias ou sete semanas após a mensagem onírica.

Bachelard nos diz que esconder é uma função primária da vida, que é uma necessidade ligada à economia, à constituição de reservas. Os linguarudos de Freyre são a representação da “curiosidade agressiva”, da curiosidade “etimologicamente inspetora” de Bachelard que vão golpear e formar uma dialética com a necessidade de segredo do homem – esse segredo que vai de encontro ao princípio de reciprocidade:

“Para além do panorama oferecido à visão infantil tranqüila, a vontade de olhar alia-se a uma imaginação inventiva que prevê uma perspectiva do oculto, uma perspectiva das trevas interiores da matéria” (1980:73).

Essa vontade de observar o interior do objeto faz com que o mesmo se torne grande, revelador de inúmeros devaneios, do desencadeamento de diversos demônios de nossa intimidade. Por isso, o projeto também pretende adentrar num estudo aprofundado do imaginário da matéria na região do agreste pernambucano.

Ainda concordando com Ariano Suassuna, a forte tradição medieval que nos foi passada através da cultura ibérica, e aqui resignificada em diversos sentidos, nos faz perceber o espírito barroco de constante vigilância, o qual permeou o imaginário dos indivíduos da Colônia. É possível que essas narrativas tenham surgido nessas cidades principalmente após a permanência de holandeses em solo brasileiro. Donos de forte capital, foram responsáveis por grande número de empréstimos a senhores de engenho falidos, e igualmente por toda uma mudança estrutural na urbanização da cidade. Manipuladores de um comércio crescente, e donos de um incipiente acúmulo de capital, os mesmos eram cobiçados à medida que ostentavam gêneros de segunda necessidade, casas e palácios suntuosos, embarcações majestosas, e cerimoniais esplendorosos.

Sendo assim, são comuns nos primeiros relatos sobre botijas, aparições de espírito de holandeses indicando e perturbando os caçadores de botija.

Dessa forma, os linguarudos de Freyre estavam por aqui para rir na acepção de Bérqson, dos avarentos e também dos cobiçadores. Lembrando do velho adágio português: “Na arca do avarento, o diabo jaz dentro”.

Há outro ponto a se destacar: como as moedas, em grande parte, representam a dádiva nas sociedades contemporâneas (GODELIER, 2001; GODBOUT, 1999) e, sendo o princípio da reciprocidade um aspecto universal (MAUSS, 2001:339-363), os que enterram a botija, acabam por ir de encontro de forma transgressora ao mesmo. Walter Burkert (2001) alerta a presença constante de transgressões em meio a toda e qualquer narrativa mítica; que, nesse caso específico, pode ser pensada através do golpe a uma reciprocidade essencial para a integração; algo que Malinowski soube explorar de forma significativa a partir do *Kula*.⁵³

Concluo que essa transgressão é elemento estrutural imanente ao mito da botija. Ora, essa “estrutura”⁵⁴ mais lenta e, por conseguinte, “permanente”, é perpassada por elementos estruturais diversos da conjuntura social. Assim, no mito da botija, tal como nos atuais mecanismos de ganho fácil alardeados na contemporaneidade, o que encontramos são estruturas sempre presentes que, impulsionam formas, de burlar esse capitalismo frio e ascético. O espírito aventureiro, descrito por Sérgio Buarque, reverbera nessa estrutura, que se volta contra os mecanismos de exclusão capitalista. Assim, a *contraforça* desta exclusão, é expressa nas loterias, jogos de bicho, apostas em bares fechados, bingos, e, de certo, as transações ilícitas de ganho imediato: o comércio ilegal e suas múltiplas vertentes.

⁵³ O *kula* é uma instituição, expressa num ritual de troca de brachelhetes e conchas, que para Malinowski é de suma importância para o “integração” dos povos das ilhas Trobriand.

⁵⁴ A Nova História já não fala mais em estrutura, mas sim: estruturas.

Dos elementos do imaginário ibérico-medieval, a botija, passou a constituir uma matriz de possibilidades – expressa por excelência nos mitos - de resignificar, a partir da ambigüidade do discurso mítico do fantástico, formas de burlar a jornada árdua e excludente, das várias etapas do capitalismo.

Assim, foi a partir do metalismo, dispositivo típico da política mercantilista, que o acúmulo de metais tornou-se então sinônimo de segurança. Este acúmulo – preferencialmente conquistado de forma imediata - é então resignificado na contemporaneidade a partir da busca desenfreada, para que, num breve instante, míseras contas bancárias conheçam uma explosão de cifras. Um salto repentino da miséria e insegurança, para o luxo e a estabilidade – relação de opostos bastante cara a estrutura socioeconômica medieval.

É a busca, por este ouro que parece, retirar o homem da insegurança do mundo, que impulsionou a descoberta de terras no além-mar. Para Todorov (2003), o argumento fundamental, para que Colombo estimulasse sua tripulação, era a promessa na descoberta do ouro. Ainda para o mesmo autor, o ouro estava onipresente em todo o empreendimento de Colombo. Este elemento é, para Todorov, fundamental para compreensão de uma aventura incerta, rumo ao vazio:

“Podemos admirar a coragem de Colombo; aliás, isso já foi feito milhares de vezes. Vasco da Gama e Magalhães talvez tenham feito viagens mais difíceis, mas eles sabiam para onde iam. Apesar de toda a sua segurança, Colombo não podia ter certeza de que no fim do oceano não havia um abismo, e, conseqüentemente, a queda no vazio” (2003:9).

Debruçando-se sobre o diário de viagem de Colombo, Todorov percebe que:

“Os marinheiros não são os únicos que esperam enriquecer. Os próprios mandatários da expedição, os Reis da Espanha, não se teriam envolvido na empresa se não fosse a promessa de lucro. Portanto, no diário que Colombo escreve, a eles destinado, é preciso multiplicar a cada página os indícios da presença de ouro (na falta do próprio ouro)” (idem: 11).

É esta mesma promessa, ainda que, diante de uma jornada “em direção ao abismo”, que faz com que os garimpeiros, se arrisquem num empreendimento perigoso. A chama desse ouro moveu: Ilton, Marinaldo, Zé Arara, e, de certa forma, Valmir Souza. Daí os sonhos, as indicações do discurso mítico-fantástico, que, constantemente, se apresentam nesse universo rumo à incerteza.

1.2 Aspectos míticos das Botijas e dos Garimpos.

Tudo que morre teve antes uma espécie de meta, um tipo de atividade e nela se desgastou.

(Franz Kafka)

Não há saída para os homens de bem – *aos mansos, só resta herdar a terra, aos justos, os reinos dos céus. Uma botija indicada pela alma de um avaro será uma botija amaldiçoada. Uma botija indicada pela alma de um bom sujeito será composta de poucas migalhas de ouro.* Em qualquer uma das duas hipóteses o sujeito continuará em busca de uma nova botija. À semelhança do garimpo, qualquer grama de ouro é utilizada para investir novamente dentro do garimpo – é uma busca interminável, e, por que não, impulsionadora do homem? Enfrentamento ao niilismo que brotou no seio do império racional? A engrenagem das botijas e dos garimpos são fundadas no *homo querens* – é uma busca interminável na qual podemos contemplar um Nada. Porém, não o Nada responsável pelo niilismo esteta de Émile Cioran, outrossim, o Nada criador na acepção de Bachelard em *a Dialética da Duração*. Um momento de pausa que

possibilita o recomeçar e, por conseguinte, faz surgir a construção de utopias edificadoras (MORIN, 2002).

Quando Adorno aponta para o caos a que o Esclarecimento levou a humanidade, dá ao mito esse poder de retomada. A ambigüidade do mito proporciona ferramentas antagônicas e complementares um nível insondável. O esclarecimento que destrói o mito como regime de fascinação do homem em relação à natureza – aqui entendida a partir de uma tradição que percebe a natureza como algo mais do que uma antítese da cultura - propicia seu próprio re-pulsionamento constante:

“A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, verdade, e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985:26).

Não há saída para os caçadores de botija. A botija não representa apenas uma narrativa que se manifesta a partir do ritual no qual procuramos desenterrá-la. Mais do que isso, a botija está edificada em suas práticas cotidianas. Como disseram Zé Lúcio e Chico, é algo que não sai de nossa mente. Ainda que Cassimiro não possa desenterrar aquela botija marcada com sinal de morte, tentará pedir que alguém o faça. E, mesmo não sendo puro de coração, João Fotógrafo pensará em alguém ideal para isso.

Ainda que a botija seja indicada por uma alma amiga - aqui estou me referindo ao episódio vivido com Zé Pestana - as moedas serão encontradas em pouca quantidade e as cédulas desvalorizadas.

Ilton jamais tomará outro caminho, mesmo chegando perto da morte. Mesmo ouvindo o motor de seu pequeno aeroplano falhar por cima da floresta amazônica. A busca pelo ouro é sua tragédia, é uma afronta a essas possibilidades instáveis de amantes e amigos. O ouro estará lá para fazê-lo continuar. Numa das vezes em que

almocei junto com Ilton, lembro que apontou para a filha do dono de uma pequena churrascaria e disse: “*quer casar comigo meu amor?*” – ela responde que não, pois sabia que cedo ou tarde ele iria retornar ao garimpo. Lembro de ter elogiado a beleza da garota e ele deu com os ombros: “*é linda, mas, o que posso fazer?*”.

Porém, a botija se transforma numa transgressão no momento em que o caçador suspende os princípios de reciprocidade que cerceiam nossa cotidianidade – a reciprocidade como troca, elemento por excelência da agregação de grupos (MAUSS, 2001; LÉVI-STRAUSS, 2004; GODELIER, 2001; GODBOUT, 1999). O caçador é um misto de ladrão e herói – toma o que não é seu e liberta a alma dos indivíduos presos àqueles bens terrenos, porém, o faz sem autorização e sem satisfações dos vivos; Caminha solitariamente em direção ao tesouro, pois, se abre a boca, será condenado – pelos vivos e pelos mortos; esta só em sua busca, em sua tragédia. Caminha a partir do paradoxo da dádiva⁵⁵ e do egoísmo.

O caçador de botijas é um transgressor por querer se livrar da dependência a que os menos afortunados estão fadados – uma espécie de condenação moral universal da dependência: “de que os menos afortunados precisam como do ar que respiram e que não podem dispensar” (BAUMAN, 2003:49). É, igualmente, um transgressor por desrespeitar o princípio da reciprocidade. Porém, mais uma vez a busca se torna interminável, quando o caçador se depara com a mesma dependência em relação ao espírito que indica a botija – ou no caso do garimpo, entre aqueles companheiros que fogem para o garimpo: “os fugitivos se inclinam a juntar-se com outros fugitivos como eles, e os padrões de vida dos fugitivos tendem a ser tão rígidos e exigentes como aqueles que pareciam opressivos na vida deixada pra trás (idem: 51)”.

⁵⁵ Para Jacques Godbout, a dádiva não pode ser destacada apenas como esperança de retorno. É este ponto “invisível” que Godbout afirma ter Mauss ignorado (1999). No caso específico das botijas, talvez exista uma pulsão de dádiva que esteja acima dos compromissos sociais – isto porque, se o caçador sabe que a botija nunca trará boas conseqüências, porque insistir em caçá-las, senão para libertar a alma dos mortos? E o que ganharia com isto?

Em meio ao abandono – à solidão de sua própria jornada - as histórias sobre botija funcionam como tragédia amiga, possibilidade de segurança, alcance de *status*, resposta aos infortúnios, rompimento com a miséria. O ouro do garimpo também. Acredito que, por isso, os dois sejam perpassados pelo sonho, pela possibilidade “onírica” de nosso cotidiano, no próprio absurdo de nossa vivência. Mostra a condição de todos aqueles que buscam as botijas, ao mesmo tempo em que cerceiam suas possibilidades – é o esboço de nossa existência.

Quando meu avô abandonara meu pai e meu tio, a botija agrupava para eles uma possibilidade de solução – agregava caminhos possíveis de se relacionarem com o cotidiano sob o viés da jornada. O mito da botija respondia às misérias silenciosas de Hesíodo, ao silêncio irracional do qual fala Camus.

Se, tal como indicou Hesíodo (2002, p. 27), *Zeus* retirou a voz da *Miséria* que possibilitaria aos homens entender seus pesares, estes últimos se voltaram para o sagrado no intuito de explicar as coisas **lá onde o homem nada pode fazer nem falar** (GODELIER, 2001, p. 265. grifo meu). Daí Claude Lévi-Strauss (2003, p. 264) e Gilbert Durand (1980, p. 133) afirmarem que o mito é um modelo lógico para resolver, inconscientemente, contradições sociais irresolúveis e grandes questionamentos da condição humana.

A princípio, poderíamos pensar sobre as *botijas*: **Por que um homem pode morrer com dinheiro enterrado debaixo do solo, enquanto outros passam a vida inteira sem nada nos bolsos?** Da mesma forma, poderíamos pensar sobre os *encantados* por orações: **Por que os homens justos são açoitados, enquanto os injustos estão protegidos?**

Se pensarmos na acepção de Michel de Certeau, poderíamos identificar aspectos *táticos* e *estratégicos*⁵⁶ que diferenciam as duas narrativas. No caso das botijas, o caçador se aproveita de uma falha consensual no princípio de reciprocidade: *a avareza*. É uma ação localizada e iniciada a partir de uma primeira pulsão social. No segundo caso, não, os *encantados* tomam seu corpo como a referência de um local. É neste ponto inatingível que inicia e direciona suas ações. Essas diversas maneiras de narrar exprimem maneiras de resistir⁵⁷ aos entraves de um mundo nem sempre fácil de se viver. Porém, seriam esses mitos maneiras de resolver na serenidade do mundo divino, o que não podem resolver no mundo humano?

Bem, para o entendimento dessa última questão, cabe buscar os fundamentos que estruturam, para De Certeau, o que ele chama de *maneiras de fazer*. De Certeau segue os postulados de Wittgenstein que, por sua vez, busca uma superação da metafísica através da sutura entre mente e corpo. Para Wittgenstein, a metafísica é constituída no ocidente justamente a partir dessa separação instaurada por Descartes. Isto fez criar uma ilusão de que o espírito age de forma separada da matéria. Daí o primeiro aforismo do *Tractatus Lógico-Philosóphicus* ser justamente: “o mundo é tudo que é o caso” (2001:135). E em seguida: “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (idem). Observando o mundo como fato, como casos, a dicotomia entre sujeito e objeto é superada – o caso é objeto-sujeito e, por conseguinte, mente-corpo.

Assim, para de Certeau, uma teoria da agência não deve necessariamente supor uma ação explícita e deveras visível, pois mesmo: “a história narrada cria um espaço de

⁵⁶ Michel de Certeau utiliza dois conceitos básicos para operacionalizar as ações do sujeito como ator social – o que ele chama de *maneiras de fazer*. Os dois conceitos são os de *tática* e *estratégia*. O primeiro se trata, em suma, da arte do fraco – o sujeito operacionaliza as ações imiscuído a todo momento nas relações desta interação. Já à estratégia, se dá a partir de um posicionamento exterior às relações, em que o indivíduo teria um “porto seguro” para iniciar suas ações (2002:101).

⁵⁷ Michel de Certeau (2002:154), influenciado pelo pensamento de Wittgenstein – no qual a dicotomia mente e corpo é uma falsa construção lógica -, acredita na importância de não separar o falar (neste caso o narrar mítico) e o fazer (as resistências as qual ele proporciona). Assim, identificar essas narrativas é identificar os gestos, os embates, os enfrentamentos.

ficção. Ela se afasta do “real” – ou melhor, ela aparenta subtrair-se à conjuntura: ‘era uma vez...’ Deste modo, precisamente, mais que descrever um “golpe”, ela o “faz”, De Certeau prossegue sua argumentação dizendo que: “Existe com certeza um conteúdo do relato, mas pertence, ele também, à arte de fazer um golpe: ele é desvio por um passado (‘no outro dia’, ‘outrora’) ou por uma citação (uma ‘sentença’ um ‘dito’, um ‘provérbio’) (2002:154). Assim, o discurso do fantástico operacionalizado pelos meus interlocutores, já operavam, como explicitado acima, premissas de burlar esse capitalismo excludente.

Homens de *corpo fechado*, independente de conseguirem ou não fazer com que as balas se transformem em água, já são rocha por sua determinação – pela tragédia tônica assumida nos relatos míticos sobre as orações que permitem o encantamento. Ao mesmo tempo, quando situado no meio termo entre o estranho e o maravilhoso, o discurso do fantástico sempre possibilitará a dúvida, a inapreensão, a fuga, o segredo, a resistência. Foi essa força que vislumbrei nos olhos dos meus interlocutores.

Posfácio:

Da Inutilidade de Uma Fortaleza e do Término de Meu Trabalho.

Lembro que, ao me recuperar, fui para a Fortaleza de São José, localizada nas margens do Rio Amazonas em Macapá. Esta fortaleza tem algo de emblemático: é a maior fortaleza do Brasil e nunca foi utilizada. Ri muito quando a garota da fotografia me disse aquilo. Como um monumento desta proporção nunca fora utilizado? Como alguém perde tanto tempo construindo um monumento da inutilidade? Macapá tem desses orgulhos irônicos: o único estádio de futebol atravessado pela linha do equador. Localizamos o time a partir do hemisfério em que começam jogando.

O vento em cima daqueles muros da fortaleza é extremamente forte, as pedras precisam ser bem colocadas independentemente dos ataques. Ela me pediu que sentasse no telhado. Perguntei o que viria depois, ela sorria, não dizia nada. Contou-me que cresceu vendo aquela imagem. Esnobei-a, disse que já tinha visto imagens mais bonitas, e que, no fim, o que importava era o que havia vivido naquela fortaleza. Independente disto, dizia-me, ela é maravilhosa, não? Falava isto com sobrancelhas que pareciam a representação máxima da expressão sem palavras. Se tal como a cigarra da fábula de La Fontaine, pudessem aquelas sobrancelhas cantar, certamente eu escutaria...i'll make you happy, baby, just wait and see.

Esta fortaleza seria maravilhosa se eu pudesse sentir o que você viveu aqui. Diz Bataille que “um pouco mais, um pouco menos, todo homem fica preso às narrativas, aos romances que lhe revelam a verdade múltipla da vida. Apenas estas narrativas, por vezes lidas nos transes, situam-no diante do destino” (1986:9).

Abaixe agora as sobrancelhas e ouça: preciso me levantar, há grama e terra grudada em minha roupa. A ventania da fortaleza São José carregava para longe aquele perfume francês contrabandeado da Guiana. E me ameaçava jogar para longe daqueles lábios filhos da mesma miséria que haviam me impulsionado até o ouro escondido. Olhando a forma como ajeitava o cabelo e, mirando bem a beleza frágil de sua nuca, lembrava da possibilidade de um sujeito ter sido assassinado friamente por um grande amigo.

Por vezes, o excesso de chuva e relâmpagos deixavam sem energia alguns municípios do interior do Pará e do Amapá. Nesses momentos, em que os municípios se confundiam com a floresta, eu e Valmir caminhávamos tranqüilamente pela praça. Para quem perambulava por aí, faltar energia era uma benção divina: estávamos nesses breves instantes em pé de igualdade com a humanidade – as máquinas mortas e as conversas vivas. Com os pés atolados na lama, Valmir dizia que em outra encarnação devíamos ter sido companheiros.

Estávamos tentando burlar o capitalismo ascético apontado por Max Weber. Estávamos caminhando no intuito de afrontar um caminho tortuoso e incerto: é a distinção que Sérgio Buarque de Holanda faz entre as duas categorias: o trabalhador e o aventureiro (1997). As casas lotéricas vivem cheias, os garimpos, ainda que em sua jornada “suicida”, não deixam de encantar indivíduos sedentos de burlar esta engrenagem maldita – na acepção de Ernesto Sábato (1993) – em que se configura o capitalismo contemporâneo.

Os mitos, emblemáticos do homo queres, se tornam companhia nestas jornadas intermináveis onde, o ouro, não é o fim último da busca.

VI. REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Rio de Janeiro. Editora Abril, 1981.
- ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M.: **Dialética do Esclarecimento**. Tradução. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985
- ATLAN, Henri. **Entre o Cristal e a Fumaça**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- BALANDIER, Georges. **Os Dédalos da Memória**. In: O Dédalo. Para Finalizar o Século XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. **O Contorno**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BACHELARD, Gaston. **A Dialética do Esclarecimento**. São Paulo: Editora Ática. 1994.
- _____. **A Poética do Devaneio**. 3ª Edição. São Paulo Martins Fontes. 2001.
- _____. **A Terra e os Devaneios do Repouso**. 1ª Ed. São Paulo. Martins Fontes, 1990.
- _____. **Prefácio In: “O Simbolismo na Mitologia Grega**. São Paulo. Attar Ed, 1991.
- BACKÊS-CLÉMENT, Catherine. **O mito e Suas Leituras**. In: **Antropologia: ciência das sociedades primitivas?** Edições 70. 1971.
- BATAILLE, Georges. **O Azul do Céu**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. **A Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2001.
- BASTIDE, Roger. **Conclusão de um debate recente: o pensamento obscuro e confuso**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- BECKET, Samuel. **Esperando Godot**. São Paulo. Cosac Naify, 2005.
- BERGSON, Henri. **O Riso: Ensaio sobre a Significação da Comichade**. 1ª Edição Ed. Martins Fontes, 2001.
- _____. **Matéria e Memória. Ensaio sobre a Relação do Corpo com o Espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre**. 3ª Edição. São Paulo. Editora Perspectiva, 2000
- BOSI, Ecléa. **Lembranças de Velhos**. São Paulo: USP, 1987.

- BURKERT, Walter. **Mito e Mitologia**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BRUCKNER, Pascal. **A Euforia Perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade**. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002.
- _____. **A Tentação da Inocência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. **Ladrões de Beleza**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. 9ª Edição. São Paulo, 1994.
- CAMUS, Albert. **Diário de Viagem**. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.
- _____. **A Inteligência e o Cadafalso**. 2ª Edição. Rio de Janeiro. Editora Record, 2002.
- _____. **O Homem Revoltado**. 2ª Edição. Rio de Janeiro. Editora Record 2003.
- _____. **O Mito de Sísifo**. 2ª Edição. Rio de Janeiro. Editora Record, 2004.
- _____. **O Averso e o Direito**. 3ª Edição. Rio de Janeiro. Editora Record, 1996.
- _____. **Calígula e o Equívoco**. São Paulo. Livraria Editora Nordeste. 1988.
- _____. **Núpcias, O Verão**. São Paulo. Editora Nova Fronteira. S.A.
- CASCUDO, Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 1998
- CARVALHO, Edgar de Assis. **Virado do Averso**. São Paulo: Selecta Editorial, 2005.
- CASSIRER, Ernest. **A Filosofia das Formas Simbólicas: II – pensamento mítico**. São Paulo. Martins Fontes, 2004.
- CERTEAU, Michel De. **A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer**. 7ª Edição. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1994.
- CÉSAR, Constança Marcondes. **Mito em Vicente Ferreira da Silva**. In: MORAES, Regis. **As Razões do Mito**. São Paulo: Editora Papyrus, 1988.
- CHARLES, Lê Blanc. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- CIORAN, Émile. **Breviário de Decomposição**. Rio de Janeiro: Rocco, 2ª Edição, 1995.
- _____. **Exercícios de Admiração: ensaios e perfis**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- _____. **Entrevistas: Com Sylvie Jaudeau**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2001.
- _____. **História e Utopia**. Portugal: Bertrand Editora, 1994.

- CRIPPA, Adolpho. **Mito e Cultura**. São Paulo. Editor Convívio, 1975.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2002.
- _____. **Lógica do Sentido**. 4ª Edição. São Paulo. Editora Perspectiva, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2ª Edição. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2º Edição, 2004.
- _____. **Do Espírito**. Campinas – SP: Papyrus, 1990.
- DETIENNE, Marcel. **A Escrita de Orfeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1991.
- DOWDEN, Ken. **Os Usos da Mitologia Grega**. Campinas-SP. Papyrus Editora, 1994
- DUNDES, Alan. **Morfologia e Estrutura do Conto Folclórico**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.
- DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Ed. Martins Fontes, 2002.
- _____. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Jean Piaget, 1998.
- _____. **Mito, Símbolo e Mitologia**. Lisboa, Presença. 1982.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. 6ª Edição. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2004.
- _____. **O Sagrado e o Profano**. 5ª Edição. São Paulo. Martins Fontes, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FABRI, Marcelo. **A Presença dos Deuses**. In: MORAES, Regis. **As Razões do Mito**. São Paulo: Editora Papyrus, 1988.
- FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**. 5ª Edição. Recife: UniverCidade Editor, 2000.
- _____. **Casa Grande & Senzala**. 17ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympo, 1975
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. In: **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro. Editora LTC, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira: novo reflexões sobre a distância**. São Paulo: companhia das letras, 2001.

_____. **Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história.** São Paulo: Editora Schwarcz, 1989.

GODBOUT, Jacques. **O Espírito da Dádiva.** Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. **O Enigma do Dom.** Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001.

GUSDORF, Georges. **Mito e Metafísica.** São Paulo: Editora Convívio, 1980.

HALWBAKS, Maurice. **A Memória Coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1969.

_____. **Ser e Tempo.** 12ª Edição Universidade São Francisco, 2002.

_____. **Ser e Tempo – parte II.** Universidade São Francisco, 6ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

HERÁCLITO. **Fragmentos Contextualizados.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

HERZOG, Werner. **Caminhando no Gelo.** São Paulo: Paz e Terra. 2ª Edição, 2005.

HESSE, Hermann. **O Caderno de Sinclair.** Rio de Janeiro: Record, 1984.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses.** 5ª Edição. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

HESÍODO. **O Trabalho e Os Dias.** São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

HOURANI, Albert. **Uma História dos Povos Árabes.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUISMAN, Denis. **História do Existencialismo.** São Paulo: Edusc, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26ª Edição. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O Trabalho do Antropólogo.** 2ª Edição. Editora Unesp. 1998.

KAFKA, Franz. **A construção.** São Paulo: Editora Brasiliense. 1984.

_____. **Um Médico Rural.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. **A Doença Mortal é o Desespero.** In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **É Preciso Duvidar de Tudo.** São Paulo. Martins Fontes, 2003.

_____. **O Conceito de Angústia.** São Paulo. Hemus – Livraria Editora, 1968.

- _____. **O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates.** 2ª Edição. São Paulo. Editora Universitária, 2005.
- KLEVISSON, Antonio e Arievaldo Viana. **A Botija Encantada: E o Preguiçoso Afortunado.** 2ª Edição. Ed. Tupynanquim. 2002
- KUNDERA, Milan. **A Insustentável Leveza do Ser.** São Paulo: Editora Nova Fronteira. 1984.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos.** Rio de Janeiro, Ed: 34, 2000.
- LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval, V. II.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- _____. **A História Nova.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **História e Memória.** 4ª Edição. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.
- LEACH, Edmund. **As Idéias de Levi-Strauss.** 2ª edição. Editora Cultrix, 1970.
- LEFEBVRE, Henri. **Introdução à Modernidade.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.
- LEPARGENEUR, H. **Introdução aos Estruturalismos.** São Paulo: Editora Herder, 1972.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I.** 6ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, , 2006.
- _____. **Antropologia Estrutural II.** 4ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. **Mito e Significado.** Lisboa: Edições 70, 1978.
- MAFFESOLI, Michel. **A Parte do Diabo.** São Paulo: Editora Record, 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico ocidental.** São Paulo: Abril, 1978 (**Os. Pensadores**)
- _____. **Magia, Ciência e Religião.** Lisboa: Edições 70. 1984.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia.** 2ª Edição. Editora Perspectiva, 2001.
- MELVILLE, Herman. **Bartleby.** Lisboa. Assírio & Alvim Editora, 2005.
- _____. **Billy Budd.** São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2003.
- _____. **O Vigarista.** Rio de Janeiro: Editora 34. 1992.
- MICHELET, Jules. **O Povo.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MOLIÈRE, Jean-Baptiste. **O Avarento.** 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 1996.

MOLINARO, Aniceto. **Metafísica: curso sistemático**. 2ª Edição. São Paulo: Paulus, 2002.

MORAIS, Regis. **A Consciência Mítica: fonte de resistência do sagrado**. In: MORAES, Regis. **As Razões do Mito**. São Paulo: Editora Papirus, 1988.

MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Portugal: Publicações Europa-América, 2ª Edição, 1970.

_____. **O Método I: A natureza da natureza**. 3ª Edição. Trad. Maria Gabriela de Bragança. Portugal: Publicações Europa-América Ltda., 1997.

_____. **O Método III: o conhecimento do conhecimento**. 2ª Edição. Porto Alegre: Editora Sulina, 2002.

_____. **O Método. V**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. 2ª Edição. Companhia das Letras, 2003.

_____. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOGUEIRA, Maria Aparecida Lopes. **Ariano Suassuna: O Cabreiro Tresmalhado**. São Paulo: Palas Athenas, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O Trabalho do Antropólogo**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Unesp. 1998.

OTTO, Walter Friedrich. **Os Deuses da Grécia**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

PITIGRILLI. **Mamíferos de Luxo**. Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1959.

_____. **O Umbigo de Adão**. Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1965.

PRIGOGINE, Ilya. **As Leis do Caos**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **Ciência, razão e paixão**. (Orgs). Edgard de Assis Carvalho e Maria da Conceição de Almeida. Belém: EDUEPA, 2001.

QUILLET, Pierre. **Introdução ao Pensamento de Bachelard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1977.

RIBEIRO, Darcy. **A Antropologia Brasileira é Vadia (entrevista)**. In: SILVA, Juremir Machado. **O Pensamento do Fim do Século**. Porto Alegre: L&PM, 1993.

RICOEUR, Paul. **A Região dos Filósofos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RORTY, Richard. **Wittgenstein, Heidegger e a reificação da linguagem**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Derrida é um filósofo transcendental?** Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2002.

RUTHVEN, K. **O Mito.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997

SÁBATO, Ernesto. **Homens e Engrenagens.** Campinas – SP: Papyrus, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. **A Náusea.** 12ª Edição Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

_____. **O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** 13ª Edição. Petrópolis –RJ: Editora Vozes, 2005

SILVA, Vicente Ferreira. **Introdução à Filosofia da Mitologia.** In: MORAES, Regis. **As Razões do Mito.** São Paulo: Editora Papyrus, 1988.

SHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica da Morte.** In: “**metafísica do amor / metafísica da morte**”. 2ª Edição. São Paulo. Martins Fontes, 2004.

SÁBATO, Ernesto. **Homens e Engrenagens.** Campinas – SP: Papyrus, 1993.

SÊNECA, Lucius Annaeus. **Sobre a Vida Feliz.** São Paulo: Editora Alexandria, 2005.

STRAUSS, Levi. **Antropologia Estrutural I.** 5ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Mito e Significado.** Lisboa: Edições 70. 1980.

SUASSUNA, Ariano. **Introdução: Carreiro e a Novela Armorial.** In: CARREIRO, Raimundo. “**A Tigre do Sertão**”. 2ª Edição. Recife: Editora Bagaço, 1995.

_____. **O Santo e a Porca.** 10ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994

TARKOVSKI, Andrei. **Esculpir o Tempo.** São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2002.

THAUMATURGO, Newton. **História de Panelas: terra dos cabanos.** 2º Edição, Panelas: Editado pelo autor, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Introdução a Literatura Fantástica.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

TORRANO, Jaa. **O Mundo Como Função de Musas.** In: “Teogonia: a origem dos deuses. HESÍODO.” São Paulo. Editora Iluminaras, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga.** 2º Edição. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1999.

_____. **Mito e Pensamento Entre os Gregos.** 2º Edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.

WAUGH, Evelyn. **Declínio e Queda**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e Valor**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3ª Edição. São Paulo –
Edusp, 2001.

APÊNDICE A: BREVE NOTA SOBRE MITO E MÚSICA EM LEVI-STAUSS.

Claude Lévi-Strauss buscava associações diversas entre música e mito. Partia do pressuposto de que, a música, tal como o mito, eram vislumbrado em sua plenitude através da associação entre o sincrônico e o diacrônico. O primeiro, associado à linha harmônica; o segundo, à linha melódica. Para ele, a música permitia esse efeito: um tempo suspenso através da relação paradoxal entre a repetição da harmonia, e a irreversibilidade da melodia – uma tragédia melódica.

Procurando estabelecer paralelos entre a teoria musical ocidental e os mitos, conseguiu motivo para receber inúmeras críticas. Afinal, Levi-Strauss estava utilizando uma argumentação extremamente ocidental para dialogar com narrativas genuinamente “não-ocidentais” – se é que é possível perceber isto. Contudo, nas entrelinhas dos discursos, percebemos que os antropólogos conseguem identificar com precisão o que é Ocidental, e o que é: Não-Ocidental.

O efeito descrito por Levi-Strauss é o objetivo de Claude Debussy. Mas, este último não tenta sistematizar teoricamente o que fez. Apenas buscava, de forma quase paranóica, as impressões da “natureza” através de suas peças, de seus concertos, de suas seqüências harmônicas e melódicas.

Debussy tenta mostrar de que forma, através da música, é possível “fascinar” a natureza das coisas. Não busca dominar esta última – apenas mostrar o fenômeno de fascinação. Debussy estaria para Vicente Ferreira da Silva, como Bach estaria para Levi-Strauss. Os primeiros, querem mostrar o efeito da narrativa – como pensava Marcel Detienne, apenas é necessário “saber contar” a história, de diversas maneiras. É um improviso cotidiano que fascina a existência.

Infelizmente, a precisão dos antropólogos e etnomusicólogos em estabelecer o que é Ocidental e Não-Ocidental, rendeu críticas mal fundadas à Levi-Strauss. A impressão de repetição de tempo, que Levi-Strauss objetivava fazer entre harmonia e melodia, é o efeito ao qual Debussy, assim como Vicente Ferreira da Silva, buscavam mostrar através de sua fascinação da natureza.

Enquadrando à priori os teóricos, Lévi-Strauss é um racionalista, um kantiano, logo, não poderia utilizar categorias da lógica música do Ocidente, para entender narrativas de “Não-Ocidentais”.

Werner Herzog, de maneira bastante precisa, diz em seu documentário “*O homem urso*” que a única coisa que une os homens e animais numa mesma cadeia é esta “indiferença” desenfreada pelo Outro. Essa indiferença de observar que, afinal, poderia a razão de Levi-Strauss ser com O Outro.

APÊNDICE B: BREVE NOTA SOBRE MITO E EXISTENCIALISMO.

Quando Albert Camus escreve o *Estrangeiro*, deseja passar a mesma indiferença da natureza que Herman Melville procura apontar em *Billy Budd*. O que é a náusea de Sartre, se não o vislumbrar a opacidade dos objetos? – não há nada para se entender, nada para se aprofundar. A existência precede a essência. Ou, como aponta Heidegger, a essência está na existência.

Marcel Detienne acredita que os mitos dizem apenas o que dizem. Por isso, seu efeito estaria nesse recontar interminável de versões. Da mesma forma, acreditava Walter Friederich-Otto: os mitos não são a descrição da existência, é a própria existência.

A associação entre mitologia e existencialismo é óbvia: Ambos querem mostrar a existência, não explicá-la. O que o estruturalismo fez, assim como a fenomenologia, foi tentar retirar as lições que os

mitos davam, ou seja, o caráter pedagógico de cada narrativa. De fato, ele existe, porém, existe porque existe na existência. Existe porque, sem lições, não vivemos.

Estranho que tal aproximação pareça absurda. Afirmo isto porque jamais encontrei essa associação óbvia. Aos olhos da grande maioria, é um deslize epistemológico, afinal, os mitos foram utilizados para produzir máquinas teóricas gigantescas. A própria desconstrução deste problema, suscitou nesse trabalho, mais uma máquina teórica; porém, tentei realizar ao decorrer do texto, uma forma de deixar explícita essa aproximação entre o discurso do fantástico, o mito, a existência, o cotidiano, a miséria muda.

Daí lembrar a importância da Teogonia de Hesíodo. Os deuses retiraram a voz da miséria, e a ciência, parece querer devolver a voz, o timbre, a força da explicação. Mas, às vezes, não há. O discurso do fantástico deixa o sujeito nesse entremeio: o estranho, e o maravilhoso. Se, por algum momento, um dos pólos se tornar claro como explicação, o fantástico se dissolve e, da mesma forma, o universo mítico.

As coisas são como são, não há nada de novo debaixo do Sol...Não há fé no mito, mas sim, fascinação. A fé está no maravilhoso. Da mesma forma, não há certeza no mito, mas sim, no mundo do estranho. O mundo e o mito permanecem mudos.

Nesse silêncio, nessa serenidade indiferente, vem um sujeito, e conta uma história.

APÊNDICE C: VAMOS ORAR POR ALBERT COSSERY.

Para Albert Cossery luxo e tédio estão intimamente relacionados. É esse paradoxo a maior arma dos miseráveis contra as elites. Para Jesus também. Jesus Cristo acreditava que, se não fizessemos questão de nada, então: “nada nos faltará”. Ninguém está nos tirando nada, na verdade, estão nos carregando de imagens de desejo, desejos de obter objetos.

Imagino que, se Nietzsche tivesse lido Cossery, diria se tratar de mais uma construção “metafísica barata” – mais um discurso que gera amarras, que impossibilita ao homem se libertar. Cossery, da mesma forma que Cristo, não quer guerra, quer o Nada. Porém, as potestades do pensamento de Cossery são as coisas fáceis de se encontrar, diferente dos sinais de Cristo. No primeiro, a maconha liberta, no segundo, a paz de espírito. O que é mais difícil de encontrar? Maconha ou paz de espírito? Acredito que o segundo.

O problema em Cossery é que os personagens dele se apaixonam. Sim, o amor romântico: A grande fórmula criada pela burguesia para amarrar as camadas populares menos favorecidas aos anseios da mesma. Isso os torna mesquinhos, tal como os homens da elite que esses mesmos personagens enfrentam. Dizia Don Juan, por que para amar muito é preciso amar poucas?

Olhando a multidão sob um monte, Jesus devia imaginar que luxo e tédio estão mesmo imbricados. Tudo o mais podem fazer, mas jamais iriam cooptar um grupo, emocioná-los, da forma com que a liberdade de sua miséria permitia. Jesus não conheceu o amor romântico, e Cossery também não, esse último, passou toda a vida num quarto de Hotel. Num estabelecimento desse tipo, as pessoas simplesmente passam, como os ventos secos que batiam no rosto de Cristo. Lá de cima, dizia: “amai uns aos outros como a si mesmo”.

Nada faltará a quem nada deseja. É um absurdo nada desejar, ou, mais ainda absurdo: desejar somente a serenidade. Albert Cossery revive Cristo, associa o luxo ao tédio, vive na mais simples vida de hotel.

Mas nas casas nordestinas repletas de pequenos enfeites, fotografias, estátuas de santos, jamais conseguiríamos nos libertar. Sempre há de se faltar mais um objeto naquela coleção. Desenterrar uma botija é obter todas as possibilidades de desejo, e, assim, nada faltará.

Interessante que nos garimpos encontramos mais nordestinos, que nortistas. Quem foram os grandes garimpeiros? Nordestinos. Maranhenses, cearenses, pernambucanos e paraibanos enfiados na lama. Fogem da dádiva do manguê e se enfiam na técnica de uma lama artificial.

Tudo são vaidades, diz Émile Cioran, ele é um fã confesso do livro de Eclesiastes. Diz isso porque, no momento da doença, estamos tão imersos em nós mesmos, que esquecemos toda a necessidade de caminhar nossos dias ao lado de alguém. Na doença, tudo o que importa é a fofoca cruel de nossas células e órgãos vitais. Fechamos nossos olhos e o Outro desaparece – a não ser como salvação.

Os homens divagam e, quando estão entediados, constroem foguetes. Fazem bom ou mal uso da técnica. Nos momentos de pausa, amam alguém. Na doença, amam a si próprios. No entresono, amam o Nada. Antes que possam cair, os mitos encantam suas jornadas.

APÊNDICE D: SOBRE ZÉ VENÂNCIO.

Libertar-se completamente do julgo dos outros. Os mitos costumam informar deveras sobre isso. Libertar-se das imposições, dos medos, do infortúnio da doença e da miséria. Libertar-se das possibilidades de desastre. Se as botijas trazem a segurança financeira, as orações trazem a liberdade – querer os dois, é querer o absoluto.

Na infância, ouvia sempre falar de Zé Venâncio. Esse sujeito, de cabelos e olhos claros, havia posto o exército de Caruaru no chão – assim contava-me os mais velhos. Ainda hoje, se estiver em Panelas, podem perguntar: Quem foi Zé Venâncio? Todos dirão: *um sujeito encantado*. Nunca entendi como um único homem poderia render uma guarnição inteira de soldados. Havia visto cenas no cinema americano, porém, o quão próximo de minha vivência estava Zé Venâncio! Ora, seria maravilhoso poder, da mesma forma que ele, libertar-se dos golpes recebidos no cotidiano.

Bebendo refrigerante quente na rodoviária de Panelas, ouviu um cochicho: “*o dono dessa lanchonete é irmão de Zé Venâncio*”. Após ensaiar as perguntas, decidi perguntar: “*O sr é mesmo o irmão de Zé Venâncio?*”. A risada foi imediata, percebi no seu rosto que uma quantidade enorme de pessoas já haviam perguntado o mesmo. Afinal, perguntei, Zé Venâncio era um sujeito encantado?

- Não! Meu irmão era louco, era doido! – gritava tapeando o balcão da lanchonete – todos os meses se dirigia até Recife para tomar seus medicamentos. O problema, é que no dia que o prenderam, ele não estava medicado.

- Mesmo sendo louco – indagava-lhe -, conseguiu render uma guarnição do exército de Caruaru. Como pode ter feito isso, sem o encantamento necessário?

- Não eram muitos homens, eram poucos. Essa história de que minha mãe havia ensinado orações...

- Sua mãe ensinou orações a Zé Venâncio? – ele se embarçou.

- Sim...Algumas, mas não funcionavam.

- O senhor tem uma foto dele?

- Tenho uma xerox. Eu deixo essa cópia aqui, porque muitos vêm aqui perguntando: quem foi Zé Venâncio? Então, eu mostro a cópia da carteira de identidade – observei o papel amarelado, estava colado em cima das bebidas. Afinal, seu irmão tinha orgulho dessa história. Ainda que ele não fosse encantado, a história era. Na carteira de identidade, o nome: José Cícero da Silva, mais conhecido como, Zé Venâncio – uma alusão a um tipo brabo de besouro.

Venâncio não tolerava a forma arrogante dos homens da elite. Essa era a opinião geral a seu respeito. Era um sujeito correto, havia trabalhado em São Paulo com mecânica, ademais, havia servido o exército – e de acordo com alguns comentários, expulso por acessos de loucura. Sabia consertar carros de maneira extremamente habilidosa e, além disso, entendia da mecânica das armas de fogo. Contam os mais velhos, que ele conseguia fabricar armas com pouquíssimo material.

Certo dia, ele havia bebido demais, estava a quebrar as coisas dentro de casa. Um policial o segurou pelo braço e o puxou para a delegacia. Zé Evangélico dizia que lembra dele gritando: “*Só não bata neu*”. Venâncio não tolerava injustiças. Contam que era um homem cheio de ódio do descaso da política local pela situação da população.

Fico pensando o que uma população de corpos fechados não faria perante o Direito Processual; perante, a Burocracia Latino-Americana. Imaginem as honras feridas por um exército de encantados. A autoridade minada pela oração, pela invisibilidade, pela raiva, pelo desprezo.

O que despertou a fúria de Zé Venâncio, foi o fato do policial tê-lo empurrado para a cela de forma agressiva. Chutou-o com total desprezo, como se fosse um vagabundo, mas não, Venâncio era um “homem trabalhador”. Naquela noite, Venâncio escalou a cela, pulou para os aposentos vizinhos da delegacia, e conseguiu render todos os guardas presentes. Desferiu um tiro num guarda que dormia coberto, pensou tratar-se de seu nariz, mas era o dedão do pé. Queria pintar de vermelho o nariz de um policial. Queria fazer de palhaço a polícia injusta.

Saindo da delegacia, apagou todas as luzes da cidade com as armas obtidas na delegacia. Os homens correram, chamaram reforços de Caruaru. Uma semana de perseguição. Contam que os tiros de Zé Venâncio eram disparados de distâncias absurdas do alto das grandes serras de Panelas. Quando o viam, ele desaparecia: se transformava em bicho, em árvore, ficava invisível.

- Como ele foi morto? – perguntei na rodoviária.
- Cruzou um rio, e passou por baixo de uma cerca de arame farpado.
- Qual o problema em cruzar um rio?
- A oração perde o efeito.
- Por que arame farpado? – Imaginei uma coroa de espinhos.
- Não sei. Mas é a única forma de a oração não funcionar – agora, o irmão de Venâncio já se posicionava de maneira diferente. Falava com tom de dúvida.

Conheci mais tarde, um sujeito de Recife que havia crescido em Panelas de Miranda. Determinado dia perguntei-lhe sobre Zé Venâncio. Não pestanejou, disse-me logo: “*É claro que eu lembro dessa história de Zé Venâncio, aquilo só pode ser mentira!*”.

Quando novo, lembro de ouvir os grandes feitos de Zé Venâncio. Lá em Panelas, quase todos o conhecem, os mais velhos se lembram, os mais novos acreditam na história como uma grande mentira. Entre o maravilhoso dos mais velhos, e o estranho dos mais novos, perpassa o mito de Zé Venâncio e de outros sujeitos “sabidos”. Homens de corpos-fechados. Disse-me Zé Evangélico: “*hoje não encontramos mais homens sabidos*”.

ANEXOS: (Fotografias de alguns interlocutores – Imagens expostas com consentimento dos mesmos).



João Fotógrafo.



Thiago Sales e Guido Galvão.



Zé Evangélico.



Zé Pestana.



Dona Estela e Eduardo.



Pierre.



Automóvel de Zé Evangélico



Antiga Sede da Prefeitura de Panelas.



Panelas de Miranda



Panelas de Miranda.



Madrugada na Rodoviária do Recife.



Arrumadinho de Guido.



Laranjal do Jarí



Laranjal do Jarí



Jarí Celulose.



Laranjal do Jarí.

Estrada que liga
Macapá ao
Laranjal do Jarí.

