

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO VISUAL
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Rodrigo Lopes de Barros Oliveira

DERRIDA COM MAKUMBA
O dom, o tabaco e a magia negra

Ilha de Santa Catarina, agosto de 2008

Rodrigo Lopes de Barros Oliveira

Derrida com Makumba
o dom, o tabaco e a magia negra

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Literatura, área de concentração Teoria Literária, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob orientação da Professora Ana Luiza Andrade, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Literatura.

Ilha de Santa Catarina, agosto de 2008

*Eles não pertencem ao mundo,
mas ao terceiro mundo.*

Rogério Sganzerla

Índice

Agradecimentos	[05]
Resumo/Abstract	[06]
Derrida, um makumbeyro	[10]
O Cachimbo: Baudelaire, Mallarmé, Índios e Africanos	
1.	[13]
2.	[23]
O humano e o inumano nas cosmogonias afro-americanas	
1. Algumas considerações sobre o sacrifício e a possessão	[27]
2. Outra série: Phármakon, Obàlúaiyé, Exu, Gregos e Africanos	[56]
Racismo e Tabaco: do dom ao veneno e vice-versa	
1.	[105]
2.	[109]
3.	[125]
Bibliografia	[162]
Filmografia	[172]

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Ana Luiza Andrade, orientadora desta dissertação, que num gesto de puro dom me permitiu tomar parte em sua pesquisa e compartilhou generosamente comigo sua biblioteca, suas idéias, seu tempo, sua companhia...

Aos Professores: Raúl Antelo, Sérgio Medeiros e Nanne Timmer, cujas disciplinas tive o privilégio de ser estudante e sem os quais também não poderia ter escrito este trabalho. E também à Prof.^a Ilka Boaventura Leite, pelas contribuições ao trabalho dadas na banca de defesa.

Aos amigos que me acompanham desde a graduação em direito, e a quem devo grande parte das idéias e textos aqui trabalhados: Alexandre Nodari, Diego Cervelin, Flávia Cera, Leonardo D'Ávila, João Francisco Kleba Lisboa, Augusto Garcia, Ricardo Sontag, Marta Arábia, Prof. Milton Francisco, João Pedro Garcia, Prof.^a Alai Garcia

Aos membros do Núcleo de Estudos Benjaminianos, especialmente: Sandra Regina de Oliveira, Vanessa Daniele, Bárbara Vanzella, Fernanda Müller, Fernando Romero, Cristiano Moreira, Grazielli Vieira

Aos amigos de Curitiba: Prof. Evandro Piza, Dr.^a Dora Lúcia de Lima Bertúlio, Prof.^a Wanirley Pedroso Guelfi

À secretaria e coordenação do Curso de Pós-Graduação em Literatura: Elba Maria Ribeiro e Prof.^a Tânia Regina Oliveira Ramos

Ao Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq - Brasil, que apoiou a realização do presente trabalho

Por fim, a Kárittha Bernardo de Macedo, pelo apoio e carinho

E a Clarice Lopes de Barros, como sempre

RESUMO

O cachimbo e o número quatro: dois traços, repetição infinita. Mallarmé, **O Azul**, do infinito-quatro à série infinita. As cinzas do cachimbo, as cinzas de Auschwitz, as cinzas de Rui Barbosa. Tabaco, planta da América: uso religioso e medicinal. Tabaco e cachimbo como dom, remédios. Colombo descobre o tabaco. O ouro de Colombo e sol de Mallarmé. Índios, primeiros homines sacri. Frei Bartolomé, Borges e a escravidão negra. Tabaco e africanos. Exu e seu charuto. Pretos Velhos e seus cachimbos. O “cachimbo” de Cuba. Mário de Andrade vê feiticeiros de Cuba no Brasil. Mário vê o vodu haitiano também. Mário fecha o corpo no catimbó: cachimbo em ação. Fernando Ortiz, açúcar *versus* tabaco, branco *versus* negro: guerra. Cachimbo, instrumento de tortura: limiar entre dom e veneno. O cachimbo da paz: Baudelaire e o faroeste. Cachimbo: do uso coletivo à sala do burguês. Mallarmé e seu cachimbo. Baudelaire e seu cachimbo. Georges Bataille e o tabaco: excesso, dispêndio. Jacques Derrida, dom e tabaco. O que é o dom? Da impossibilidade do dom. Cachimbo: do feitiço ao fetiche. O que é o transe? Subjetivação e dessubjetivação, animalização e humanização. O cavalo da makumba e o cavalo de Oswald e Clarice. O humano e o inumano. Ralatos de Métraux e Verger. Possessão e anestesia. Separação entre homem e animal. Teatro e Transe. Ator e cavalo. Transe e transgressão. Transgressão ou profanação? O cavalo da makumba e a prova de humanidade. Racismo e animalidade. Por que Exu dá medo? No transe, ator e personagem são indiscerníveis. O rito e o mito. O transe e a narração. O Eu e o Outro na possessão. Do cavalo a Cara de Cavalo. Cara de Cavalo e Cobrador. De bandido a terrorista. Violência histórica e homo sacer: o homem-pênis. Por um novo terrorismo. O hibridismo do cavalo. O hibridismo da makumba. Travestimento, o transe e o sexo: simulacro, máscara. O cavalo e o *animot*: animais no singular. Makumba, estado de exceção efetivo e magia negra. O sacrifício. Quem é mais sagrado: homem ou animal? Derrida, Hegel, Bataille. Derrida herdeiro de Bataille. Bataille, de Hegel. Hegel, do Haiti. Haiti: revolução e vodu. Derrida e o sacrifício. Bataille e a descontinuidade. Barravento, Glauber Rocha: dialética com macumba. *Différance* e *dyferença*. A escrita de Glauber. Firmino: Exu hegeliano. Firmino e Macunaíma. O transe de Glauber. O hibridismo do barravento. Glauber e Borges: *eztetyka do sonho*. Por que makumba? A guerra e o sacrifício. A guerra e a escravidão: diferimento da morte (Jean Baudrillard). Sacrifício e dom. Derrida, um batailleanismo sem reservas. As fotografias de Pierre Verger usadas por Bataille. Verger: Bataille, Caillois, Mauss, Métraux, etc. Derrida com Makumba. Phármakon, o indecível: remédio e veneno. Obálúayyé, o phármakon africano. Obálúayyé: anjo corcunda do cemitério, como o de Klee, de Benjamin. Obálúayyé e sua máscara. Exu também é phármakon, e pharmakeús. Exu, Pombagira, a moeda falsa, o travesti: divisão binária dos sexos (Severo Sarduy, Jacques Lacan). Travestimento como falsificação de moedas. A ambigüidade de Exu. Thot, o mensageiro (dos egípcios), como Hermes e Exu. Gregos macumbeiros. Thot inventou o jogo de dados. Exu, o de búzios. *Um lance de búzios jamais abolirá o acaso*. **Un coup de dés** é uma constelação. O lance de búzios também. A eternidade das estrelas: jogo de búzios, eterno retorno e repetição (Blanqui). O pai de santo e o astrólogo de Benjamin. Jogo de búzios e imagem dialética. Jogo de Búzios e a mônada de Leibniz. Jogo de búzios e a deriva, indistinção entre o lúdico e o dia-a-dia (Guy Debord). Jogo de búzios como umbigodomundolivre (Haroldo de Campos). Leibniz, Mallarmé, africanos: o livro total. Jogo + máscara = transe. O que é a máscara? Picasso, Deleuze, Sarduy e Carl Einstein: arte primitiva. Máscara e identidade. Identidade e liberalismo. Máscara e rosto, cavernas de Lascaux: surge o ser acéfalo. A cabeça, o

rosto e Francis Bacon: indiscernibilidade entre homem e animal – *diferença*. A máscara e a mercadoria. A máscara e o espetáculo. Natureza morta e barroco. *Trompe-l'œil* e a dobra do real. William Harnett e suas *still lifes*: o cachimbo retorna. Cachimbo e circulação de mercadorias. Cachimbo e circulação dos escravos. Magritte e seu cachimbo-vodu-simulacro. Transculturação é um *trompe-l'œil*. Tabaco e racismo. Tabaco e massacre dos índios. Tabaco e tráfico de escravos. Tabaco e nazismo. Tabaco e política contemporânea. O que é racismo? Racismo e o gozo do Outro.

ABSTRACT

The pipe and the number four: two marks, infinite repetition. Mallarmé, **Azure**, from unending four to unending series. Pipe's ashes, Auschwitz' ashes, Rui Barbosa's ashes. Tobacco, America's herb: its medicinal and its religious uses. Colombo discovers tobacco. Colombo's gold and Mallarmé's sun. Indians, the first *homines sacri*. Frei Bartolomé, Borges and black slavery. Tobacco and Africans. Eshu and His Cigar. *Pretos Velhos* and their pipes. Cuba's "pipe". Mario de Andrade sees Cuban sorcerers in Brasil. He also sees Haitian voodoo. Mario is protected in *catimbó*: the pipe gets into action. Fernando Ortiz: sugar against tobacco, whites against blacks: war. Pipe, an instrument of torture: in-between gift and poison. Peace pipe: Baudelaire and the western. Pipe: from collective usage to a bourgeois smoking-room. Mallarmé and his pipe. Baudelaire and his pipe. Georges Bataille and tobacco: excess, waste. Jacques Derrida, gift and tobacco. What is gift? The impossibility of giving. Pipe: from *feitiço* to fetish. What is trance? Subjectivation and de-subjectivation, animalization and humanization. *Makumba's* horse. Oswald's and Clarice's horse. Human and Inhuman. Métraux's and Vergers' dialogues. Possession and anesthesia. A separation between man and animal. Theater and Trance. Actor and Horse. Trance and Transgression. Transgression or Profanation? The horse in *makumba* and the test for humanity. Racism and animality. Why is *Eshu* fearsome? In the trance, actor and character are undistinguishable. Rite and myth. Trance and narrative. The I and the Other in possession. From Horse to *Cara de Cavalo*. *Cara de Cavalo* and *Cobrador*. From outlaw to terrorist. Hysterical violence and *homo sacer*: the penis-man. In favour of a new terrorism. The horse's hybridity. *Makumba's* hybridity. Cross-dressing, trance and sex: mask, *simulacrum*. The horse and the *animot*: animals in the singular. *Makumba*, effective state of exception and black magic. The sacrifice: what is more sacred? Man or animal? Derrida, Hegel, Bataille. Derrida, Bataille's heir. Bataille, Hegel's heir. Hegel: Haiti's heir. Haiti: revolution and voodoo. Derrida and the Sacrifice. Bataille and discontinuity. *Barravento*, Glauber Rocha: dialectics with macumba. *Différance* and *dyferença*. Glauber's writing. Firmino: Hegelian Eshu. Firmino and Macunaíma. Glauber's trance. *Barravento's* hybridity. Glauber and Borges: the *eztetyka* of the dream. Why *makumba*? War and Sacrifice. War and Slavery: postponement of death (Jean Baudrillard). Sacrifice and gift. Derrida, a Batailleanism without reserve. Pierre Verger's photos used by Bataille. Verger: Bataille, Caillois, Mauss, Métraux, etc. Derrida with Makumba. *Phármakon*, the undecidable: poison and cure. Obálúaiyé, the African *phármakon*. Obálúaiyé, the hunchback angel of the cemetery, like Klee's, like Benjamin's. Obálúaiyé and the mask. *Eshu* is also *phármakon* and *pharmakeús*. *Eshu*, *Pombagira*, the counterfeit money, the transvestite: the binary division of the sexes (Severo Sarduy, Jacques Lacan). Counterfeit money as transvestite. *Eshu's* ambiguity. Thot, the messenger (Egyptian) like Hermes and Eshu. Greek *macumbeiros*. Thot invented the throw of the dice. *Eshu*, the one of the Sixteen Cowries. A throw of *cowrie shells* will never abolish chance. *Un Coup de Dés* is a constellation. So is *un coup* of cowrie shells. Eternity through the stars: a throw of cowrie shells, eternal return and repetition (Blanqui). The witchdoctor and Benjamin's astrologist. A throw of cowrie shells and the dialectical image. A throw of cowrie shells and Leibniz's monad. A throw of cowrie shells and *dérive*, no distinction between playfulness and everyday life (Guy Debord). A throw of cowrie shells like the umbilicalcordoftheworldbook (Haroldo de Campos). Leibniz, Mallarmé, Africans: the total book. Game + mask = trance. What is a mask? Picasso, Deleuze, Sarduy and Carl Einstein: primitive art. Mask and identity.

Identity and liberalism. Mask and the face. Lascaux's caves: the acephalic being is born. The head, the face and Francis Bacon: undiscernibility between man and animal – *diferença*. Mask and merchandize. Mask and spectacularization. Still life and baroque. *Trompe l'oeil* and the folding of the real. William Harnett and his *still lifes*: the pipe returns. Pipe and the circulation of merchandize. Pipe and the circulation of slaves. Magritte and his pipe-*voodoo-simulacrum*. Transculturation is *trompe-l'oeil*. Tobacco and racism. Tobacco and the Indian massacre. Tobacco and the traffic of slaves. Tobacco and Nazism. Tobacco and contemporary politics. What is racism? Racism and the enjoyment of the Other.

DERRIDA, UM MAKUMBEYRO

*O arquivista produz
arquivo, e é por isso que o
arquivo não se fecha
jamais. Abre-se a partir
do futuro.*

Jacques Derrida, *Mal de
arquivo*

Este capítulo funciona apenas como uma leve introdução metodológica ao trabalho. Está claro, no entanto, que em seu título habita uma paródia ao texto de Sloterdijk (**Derrida, un égyptien**), no qual o autor traça “descontextualizações e recontextualizações” anacrônicas e parciais da imensa obra de Derrida (uma leitura de Derrida contra Derrida, por sinal, que não era muito chegado a anacronismos), “[el procedimiento] va del texto al contexto e integra al pensador horizontes suprapersonales de los que se desprende algo que incumbe a su verdadera significación, a riesgo, de atribuir menos peso a su propio texto que al contexto más amplio en que sus palabras suscitan un eco, [...] como [...] constelaciones”.¹ Ele o faz a partir de sete pensadores da tradição ocidental (Luhmann, Freud, Mann, Borkenau, Debray, Hegel, Groys). Seria possível, todavia, naquela série, talvez acrescentarmos um outro, cuja ausência nos parece sentida, e presença necessária, Georges Bataille. Procederemos, no entanto, de uma outra maneira, largamente periférica, diria até subdesenvolvida, distante, tanto na história das idéias, quanto geograficamente: ao ligar a Argélia, não ao seu braço continental direito, à Líbia, e um pouco mais adiante, ao Egito (como fez Sloterdijk); entretanto, rompendo as fronteiras xadrezísticas africanas mais ao sul, conectaremos-las ao Níger, à Nigéria, e Benin, e de tal modo a uma outra cosmogonia, a iorubá – que nos toca, aqui, também, veremos, na dita macumba. Daí, então, “Derrida com Makumba”. Dois esclarecimentos, ou, escurecimentos, como preferirem, no entanto. Primeiro, algumas palavras sobre a *pre-posição* que *se posiciona* entre os dois nomes. Escrever “Derrida com Makumba” é a tentativa de estabelecer uma relação não-hierárquica, ambos considerados da mesma maneira. Não se trata de um “e”, não é, portanto, uma relação dialética, não tenta opô-los para buscar a síntese. Antes, é um *transe* dos termos, um limiar, uma passagem entre dois mundos: Derrida = Makumba. Segundo Nancy,

¹ Sloterdijk, **Derrida, un egipcio**, 2007, p. 14.

todo ser é ser-com, ou melhor: “la existencia *es con*: o nada existe”.² Logo, “*ego sum = ego cum*”.³ Eu sou, eu com. O *com* do título, já entre, no meio de Derrida e Makumba, serve também para dizer logo de uma vez que o primeiro simplesmente não existiria *sem* a última (dado Bataille, Verger, Mauss, Métraux e assim por diante): e se Derrida só existe *com* a Makumba, esta, portanto, após os textos do filósofo, é capaz de ganhar outras legibilidades. A Makumba – do jogo, do sacrifício, do dom – não é mais a mesma depois Derrida, no mesmo sentido em que Lacan mostrou que Kant já não era mais o mesmo depois de Sade.⁴ Assim, o “com” é também *pensar-com*. *Pensar* Derrida *com* Makumba e *pensar* Makumba *com* Derrida, pensar um-com-outro: “ni a partir de uno, ni a partir de otro, ni a partir de su conjunto mismo, ya comprendido como Uno, ya como Otro, sino pensar absolutamente y sin reservas a partir del *con* [...]. Uno/otro, ni ‘por’, ni ‘para’, ni ‘en’, ni ‘pese a’, sino ‘con’”. E Nancy acrescenta: “‘Con’ es la participación del espacio-tiempo, es lo al-mismo-tempo-en-el-mismo-lugar en tanto que él mismo, en sí mismo, distanciado. [...] ‘Con’ no indica tanto la participación de una situación común como la yuxtaposición de puras exterioridades (un banco con un árbol con un perro con un paseante)”.⁵ Quanto ao *k* da makumba, em segundo lugar, é a tentativa de um neografismo, irresistível quando se trabalha – como veremos adiante – com Glauber Rocha e Derrida, isto é: *différance* e *dyferença*. Partiu-se da idéia de construir um móvel, um *termo ahistórico* que pudesse ser usado para se referir a várias cosmogonias do atlântico negro que de alguma forma surgiram após (ou foram influenciadas pela) escravidão dos africanos trazidos à América, especialmente brasileiras, cubanas, haitianas, *iorubás*... Aqui, portanto, a makumba não é folclórica, mas, antes, “linguagem popular de permanente rebelião histórica”.⁶

Nesse sentido, segue uma *storyline* dos próximos três capítulos.

O primeiro, “O Cachimbo...”, trata-se de uma inicial desierarquização entre poesia e ponto, Europa e Terceiro Mundo, proliferando o fumo e a magia por meio de diversas textualidades, e é a tentativa de culminar numa leitura de manifestações africanas na América por meio do conceito derridiano do dom. O segundo, “O Humano e inumano...”, trata-se de uma continuação do anterior, mas talvez seja mais, um processo simetricamente inverso, que insere Glauber Rocha no texto, para que aquelas

² Nancy, *Ser singular plural*, 2006, p. 20.

³ Nancy, *Ser singular plural*, 2006, p. 47.

⁴ Lacan, *Kant com Sade*, 1998.

⁵ Nancy, *Ser singular plural*, 2006, p. 50-51.

⁶ Rocha, *Eztetyka do sonho*, 2004, p. 251.

manifestações clareiem, ou melhor, escureçam (toquem, por meio de Bataille) a teoria de Derrida. Depois, veremos o phármakon, o jogo de búzios, a mitologia grega e africana, e a máscara. O terceiro, quase um apêndice, “Racismo e Tabaco...”, experimentará uma hipótese que liga racismo e tabaco em quatro momentos cruciais da modernidade, por intermédio novamente do artefato cachimbo, agora *morto* nas *still lifes* e *trompe-l'œils* (Sarduy) de William Harnett.

O resumo acima, por sua vez, traz elencados assuntos, principais autores e conceitos trabalhados e especulados ao longo da dissertação.

O CACHIMBO

Baudelaire, Mallarmé, Índios e Africanos

*Sou Exu, trabalho no canto
Quando canto desmancho quebranto
Sete cordas tem minha viola
Vou na gira de lenço e cartola
Viola é tridente
Cigarro é charuto, bebida é marafo
Sou Sete da Lira
Derrubo inimigo, ponteiro de Aço*

1.

O Cachimbo, o cachimbo, o cachimbo, o cachimbo, quatro vezes o cachimbo, infinito, o número do ilimitado, ambos que se desenham com apenas dois traços sofisticados e desdenhosos, cachimbo e quatro, linhas onde há de tudo um tudo, para não dizê-lo pouco, isto é, compartimentos que liberam e retêm o sublime e o abjeto, ou vice-versa. “Je suis hanté. L’Azur! l’azur! l’azur! l’azur!”.⁷ Assim, talvez, emerge a espécie de perseguição (já?) cianótica moderna, ou pré-moderna de Mallarmé. Nesse sentido, na tradução demente de Augusto de Campos – “demente” não meu, mas de Medeiros –⁸ deforma-se do infinito ao quatro, e toma a forma da série: “O Azul! O Azul! O Azul! O Azul! O Azul! O Azul!”.⁹ E Freud, que também fez “subir de fumo uma turva corrente” com seu charuto, nos contou: “‘essa perpétua repetição da mesma coisa’ não nos causa espanto quando se refere a um comportamento ativo [...], [mas] ficamos muito mais impressionados nos casos em que o sujeito parece ter uma experiência passiva”.¹⁰ Se há, portanto, um “além” do princípio de prazer nessa “compulsão”, como o autor fez notar a partir da recorrência incansável de certos sonhos nas neuroses de guerra, dá-se um tempo onde se pode também dissociar o sublime do belo, e ainda do prazer. Nas palavras de Gagnebin, “[...] o sublime não designa mais o elã para o inefável que ultrapassa nossa compreensão humana. Ele aponta para *cinzas*, cabelos sem cabeça, dentes arrancados, sangue e excrementos. [...] Um ‘sublime’ de lama e de cuspe, um sublime por baixo, sem elevo nem gozo”.¹¹ Toda essa conversa é

⁷ Mallarmé, *L’Azur*, 1945, p. 38.

⁸ Ver: **Um caso de possessão: a pós-modernização de Mallarmé**, 2007.

⁹ Mallarmé, *O Azul*, 1974, p. 43.

¹⁰ Freud, *Além do princípio de prazer*, 1969, p. 35-36.

¹¹ Gagnebin, *Após Auschwitz*, 2006, p. 79.

para averiguar, nessa leve introdução, uma mudança de sentido histórico e cultural. Assim, a fumaça do cachimbo, a paz, o que se eleva às alturas (os “índios”, os “africanos”), deve ser (ou já fora) obliterada momentaneamente talvez (junto com o céu, os deuses), e obriga-nos a dar preferência ao abjeto, às cinzas, seu resto (Europa, “Baudelaire”, “Mallarmé”), lembrando que os restos da planta mágica aos indígenas, o tabaco, levam-nos às cinzas dos fornos de Auchwitz, às cinzas produzidas por Rui Barbosa da queima dos documentos da escravidão brasileira, às cinzas da pele cinza, a “zona cinzenta” – para roubar um termo de Primo Levi –¹² a zona cinzenta da miscigenação: o estupro, a tortura, as práticas sado-masoquistas como as descreve Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*.¹³

Enfim, o tabaco é planta nativa da América, do norte ao sul como todos sabem, conhecido há muito por diversas tribos indígenas e disposta por elas com valor de culto religioso – pode-se dizer de uma ligação entre os mundos, a folha terrena e a fumaça divina – e inclusive com seu uso medicinal importante – “com as mais diversas propriedades terapêuticas aconselháveis na cura das mais diversas enfermidades”.¹⁴ Costume que nos toca: “HEMORROIDAS. 1) Sentar num pedaço de tronco de bananeira recém-cortado. 2) Colocar uma pela de fumo no local. 3) Colocar compressas de querosene”.¹⁵ Pierre Fatumbi Verger, talvez o maior viajante etnográfico do século XX, coletou entre os iorubás – que não são índios, mas africanos, e em larga escala foram despejados no Brasil – alguns desses remédios: “RECEITA PARA TRATAR INCHAÇÕES. Folha de alumã. Folha seca de fumo. Moer com Limo-da-costa. Pronunciar a encantação. Esfregar a preparação no corpo”.¹⁶ E ainda: “RECEITA PARA TRATAR CONVULSÕES. Folha de *Laggera Alata*. Folha fresca de fumo. Bulbo de cebolinha-branca. Urina de Vaca. Cortar as folhas em pedaços e engarrafar com a urina. Adicionar água. Pronunciar a encantação. Tomar duas colheres de sopa por dia”.¹⁷ O cachimbo, especificamente, também, a partir dos portugueses no Brasil,

¹² Levi, *I sommersi e i salvati*, 1986.

¹³ Freyre, *Casa grande e senzala*, 2002.

¹⁴ Maior, *Visão Etnográfica do fumo*, 1978, p.129.

¹⁵ Maior, *A Medicina Popular e Alguns Remédios Populares*, 2007.

¹⁶ Verger, *Ewé: Uso de plantas medicinais na sociedade ioruba*, 1995, p. 119.

¹⁷ Verger, *Ewé: Uso de plantas medicinais na sociedade ioruba*, 1995, p. 257. As receitas desses africanos sempre são acompanhadas, e talvez seja a parte mais importante, por uma en-can(ta)ção (*ofô*). Nesse último caso, teríamos na língua nativa: “Agemokògùn má jé kí àrùn ó gùn mi/ Àlùbósá bá mi sa àrùn dānù/ Tábà ta àrùn dānù/ Ìtò bá mi to àrùn dānù”. Ou seja, “*Laggera Alata* [planta sem nome popular em português], não deixe a doença subir em mim/ Cebolinha-Branca, ajude-me a jogar a doença fora/ Fumo, empurre a doença para fora/ Urina de vaca, ajude-me a passar a doença para fora”. Verger nos faz notar algo interessante, o verbo da frase geralmente repete uma sílaba do nome da planta. Por exemplo,

continuou, de certa maneira, a ser utilizado nesse sentido. O padre italiano João Antônio Andreoni, mais lembrado por seu pseudônimo de André João Antonil, chegou às terras brasileiras em 1681 para ser secretário do hoje conhecido Antônio Vieira,¹⁸ e nos fez o seguinte relato:

Eu, que de nenhum modo uso dele, ouvi dizer, que o fumo do cachimbo, bebido pela manhã em jejum moderadamente, desseca as umidades do estomago; ajuda para a digestão, e não menos para evacuação ordinária; alivia o peito, que padece fluxão asmática e diminui a dor insuportável dos dentes. [...] Usam alguns de torcidas dentro dos narizes, para purgar por esta via a cabeça e para divertir o estílicídio que vai a cair nas gengivas e causa dores de dentes, e, postas pela manhã e à noite, não deixam de ser de proveito. Só se encomenda, aos que usam delas, evitarem na indecência que causa o aparecer com elas fora dos narizes e com uma gota de estílicídio sempre mamante, que suja a barba e causa nojo a quem com eles conversa.¹⁹

Eduardo Campos, que escreveu sobre medicina popular, menciona remédios feitos a partir de fumo de cachimbo na luta contra a frieira.²⁰ E ainda temos mais:

Aplica-se mel de fumo nas dores de barriga das crianças, cujos ventres são ainda defumados com baforadas de cachimbo, e o *sarro* deste nos lugares de extração de bichos-de-pé, nas *umbigueiras* de bezeros novos e nas feridas rebeldes. É o sarro a substância que se deposita no tubo, ou no canudo, do cachimbo.²¹

Os índios lambiam o tabaco, o aspiravam, enrolavam ou fumavam em cachimbos de madeira ou cerâmica.²² Segundo Lévi-Strauss, “as formas de seu consumo [eram] bastante diversas. [Era] fumado ora em cachimbos, ora em charutos ou

“Fumo [*Tábà*], empurre [*ta*] a doença para fora”. Isso pode ocorrer uma vez que se trata de uma tradição oral e isso ajudaria o Babalaô a memorizar as centenas de receitas, mas também por que as plantas não são apenas ingredientes, mas também fazem parte do discurso: “A significação de certas receitas mágicas torna-se clara a partir do momento em que percebemos que são um discurso feito com auxílio de objetos, através de um procedimento com íntima ligação com a linguagem” (In: Lavondes, **Magie et langage**, 1963, p. 169 [citado por Verger, **Ewé: Uso de plantas medicinais na sociedade ioruba**, 1995, p. 53]). Ora, não é um tal procedimento mais do que semelhante àquele que Sócrates descreve no diálogo platônico *Cármide*, quando o filósofo aceita, nos termos de Derrida, passar-se por um homem que disporia de um remédio contra cor-de-cabeça: “no entanto quando me perguntou se eu conhecia o remédio [*phármakon*] contra dor de cabeça [...] eu lhe respondi que era uma certa planta à qual se acrescentava uma encantação [*pharmako*], e que a encantação acrescida ao remédio tornava-o soberano, mas que sem ela ele não operava”. (citado por Derrida, **A farmácia de Platão**, 1997, p. 73). As ligações, no entanto, entre gregos e africanos será tema do próximo capítulo.

¹⁸ Maior, **Visão Etnográfica do Fumo**, 1978, p. 131.

¹⁹ Antonil, **Cultura e opulência do Brasil por sua drogas e minas**, 1976, 156.

²⁰ Campos, **Medicina popular no nordeste**, 1967 (citado por Maior, **Visão Etnográfica do Fumo**, 1978, p. 132).

²¹ Irineu Filho, **O cariri**. (Citado por Maior, **Visão Etnográfica do Fumo**, 1978, p. 132).

²² Maior, **Visão Etnográfica do Fumo**, 1978.

cigarros. [...] Podia também ser comido em pó, mascado, lambido sob a forma de um xarope pegajoso, que a fervura, seguida de evaporação, tornava espesso”.²³ Bem, “qualquer europeu que desembarcasse no continente americano descobriria o fumo”,²⁴ e aconteceu de ser Colombo. Cabrera Infante narra a história: o Grande Navegador, maravilhado com a chegada às “Índias”, mandou dois de seus marinheiros procurarem as montanhas de ouro e com zanga recebeu-os de volta com a má notícia de que tais coisas nada viram, encontram, porém, os homens-chaminé.²⁵ Retorno a Mallarmé: “Que sem descanso, enfim, as tristes chaminés/ Façam subir de fumo uma turva corrente/ E apaguem no pavor de seus torvos anéis/ O sol que vai morrendo amareladamente”.²⁶ O ouro não voltou nos navios de Colombo, porém, foi-se o tabaco, com Rodrigo de Xerez, que mais tarde fora queimado, feito cinzas pelo Santo Ofício devido ao seu recém adquirido hábito de fumar – “o primeiro mártir do tabaco”. Evidente que na descoberta da planta iniciou-se o genocídio dos povos indígenas. E se Foucault e Agamben puderem ser levados mais a fundo e com um olhar menos eurocêntrico, poderíamos dizer que uma espécie de biopoder se exercera antes do século XVII, isto é, quando o racismo foi “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”.²⁷ Nesse sentido, teríamos na América os primeiros homens sacri modernos, pois “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi captura nessa esfera”.²⁸

Esse genocídio, por um meio grosseiro, tentou-se controlar, embora com uma desenvoltura totalmente cristã. “[Frei Bartolomé], horrorizado com o sofrimento dos índios, recomendou ao rei que melhor seria deixar sofrerem só os africanos. Como em um ato de magia negra, o monge acabava de criar a escravidão na América”.²⁹ Borges, de quem Cabrera Infante roubara o sarcasmo, também contou essa história de uma maneira mais ficcional, “ou, se preferirem”, com mais detalhes:³⁰

En 1517 el P. Bartolomé de las casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros,

²³ **Do mel às cinzas: mitológicas 2**, 2004, p. 53.

²⁴ Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 23.

²⁵ Infante, **Fumaça Pura**, 2003, p. 20.

²⁶ Mallarmé, **O Azul**, 2007, p. 41.

²⁷ Foucault, **Em defesa da sociedade**, 1999, p.304.

²⁸ Agamben, **Homor Sacer: o poder soberano e a vida nua, I**, 2002.p. 91.

²⁹ Infante, **Fumaça Pura**, 2003, p. 21.

³⁰ Ver: Antelo, **A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo**, 2007.

que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los *blues* de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental don Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental don Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos en la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastos en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo *linchar* en la decimotercera edición del *Diccionario de la Academia*, el impetuoso film *Aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler al frente de sus *Pardos y Morenos* en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba *El Manisero*, el napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete del *papaloi*, la habanera madre del tango, el candombe.³¹

Com o início do comércio de escravos, ocorreu um contato duplo entre africanos e o tabaco. Os portugueses introduziram a erva no continente negro e logo esta foi assimilada. “Enquanto os brancos o usavam por puro hedonismo, ele encontrou [na África] [...] um novo campo religioso, pois as religiões africanas eram muito similares às dos índios na América”.³² Mas, ao contrário do que escreve Nardi mais adiante em seu livro, os negros, que também chegavam ao novo mundo, não perderam de vista as possibilidades mágicas do tabaco e, principalmente do cachimbo, sua forma talvez mais religiosa e comunitária. “En las pipas de fumar es donde el arte africano ha tenido amplio campo, no sólo para satisfacción del gusto estético individual, sino para responder a la importancia social de la pipa colectiva. Cada tribu del África Central tiene una pipa de forma peculiar y distintiva”.³³ E depois continua:

Y aun cuando los negros en África no conocían originalmente el tabaco ni el uso de fumar, pronto podían comprender, por fáciles analogías, su sentido religioso, su significado mágico, su interpretación como estupefaciente o estimulante de las posesiones sobrenaturales o como rito mágico de catarsis fisiológica y espiritual.³⁴

Religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, por exemplo, tiveram nesse objeto um forte aliado para, além de preservar partes da cultura negra, não utilizar o tabaco apenas como mais um anestésico das crueldades senhoris na escravidão. Cito um ponto de Pai Benedito: “Quem é aquele velhinho/ Que vem no caminho/ Andando devagar/

³¹ Borges, *Historia universal de la infamia*, 2007, p. 347.

³² Nardi, *O fumo brasileiro no período colonial*, 1996, p. 25.

³³ Ortiz, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, 1973, p. 168.

³⁴ Ortiz, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, 1973, p. 170.

Com seu cachimbo na boca/ Pitando a fumaça e jogando pro ar/ Ele é do cativoiro/ É Pai Benedito, ele é mirongueiro”.³⁵ Há inúmeras entidades que utilizam o fumo em seus trabalhos. São famosos, por exemplo, os charutos de Exu, que, além dos *puros*, aprecia os mais variados consumos de tabaco. Ortiz nos conta que “*Ellegua* [Exu cubano] faz caretas, brinca com pião, com bolas... apodera-se do chapéu de um espectador e põe-no em sua cabeça, *pede fumo e masca-o*, caçoa de alguém, pondo o polegar no nariz e agitando os outros dedos”.³⁶ E Lydia Cabrera, outra cubana, acrescenta: “*todos los orishas varones fuman y mastican anduyo. ‘Les encanta el rapé’*”.³⁷ Os Pretos Velhos, entretanto, acabaram conhecidos por seu cachimbo – empregado como um defumador pessoal, que através de seu “pito” expeli as energias negativas, e executa um descarrego.³⁸ Eles “refletem a tradição comum no tempo da escravidão” e também a coragem negra, são os raros que se tornaram anciãos; humildes, pacientes, sofredores, bondosos, inteligentes, identificam as causas do sofrimento humano e produzem a cura através de ervas, folhas, raízes, serenos na fala e nos gestos, conhecem as misérias da escravidão e “mantiveram sua humanidade intacta, e ainda são capazes de ajudar e dar aos outros apesar dos horrores da opressão”.³⁹ “A propósito, muitos negros brasileiros fumavam cachimbo, como a tradição ancestral africana mandava, pois o nome cachimbo vem da palavra do idioma quimbundo *kixima*, que quer dizer ‘coisa oca’”.⁴⁰ No espanhol de Cuba, como haveria de ser, existe também um significado para “cachimbo”. Miguel Barnet, por meio de seu livro **Biografía de un Cimarrón**, que

³⁵ Há um arquivo com uma vasta gama de pontos de Umbanda *em áudio*, nos quais podem ser encontrados também os aqui utilizados: www.esnips.com/web/PontosdePreto-Velho e www.esnips.com/web/PontosdeExu.

³⁶ Ortiz, **Los bailes y el teatro de los negros en el Folklore de cuba**, 1956, p. 202 (*citado por* Verger, **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**, 2000, p. 139).

³⁷ **El monte: Igbo – Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda: Nota sobre las religiones, la magia, las supersticiones, y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba**, 1992, p. 547.

³⁸ Jornal Umbanda Hoje, Edição 06, **O uso do fumo nos terreiros de umbanda**, 2007.

³⁹ Brown, **Umbanda: religion and politics in urban Brazil**, 1986, p. 53-78. A autora transcreveu em parte um interessante relato de como teria surgido o recente mito dos Pretos Velhos: “This account of the origin of Preto Velhos begins with the 1886 law freeing all slaves 60 and over (the *Lei dos Sexagenários*) and the well-recognized plight of elderly slaves abandoned to their freedom without any means of livelihood. Some of these individuals possessed or acquired considerable skills and reputations as curers and sorcerers. They turned to these pursuits for sustenance, a situation, as already indicated, appears to have been common in Rio at the turn of the century. A number of such elderly curers, so the story goes, settled together on a piece of vacant land in the state of Rio and began to offer curing and other services in return for payment of cash or kind. Their settlement became known as the *Arraial dos Pretos Velhos* (The settlement of the Old Blacks), and after they died, their spirits, identifying themselves by their slaves names, began to appear in diverse Afro-Brazilian religious centers in Rio to continue their good works. They became known as Pretos Velhos and thus became a part of the Afro-Brazilian religious tradition” (In: Brown, **Umbanda: religion and politics in urban Brazil**, 1986, p. 71).

⁴⁰ Andrade, **Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/doces no cotidiano dos brasileiros**, 2007, p. 227-228.

testemunha a vida do negro *Estéban*, resgata esse uso: “Se les llamaba cachimbos, porque esa palabra significaba un ingenio chiquito. En esos cachimbos se moscababa el azúcar. Había algunos que non hacían azúcar, sino miel y raspadura. Casi todos eran de un suelo dueño; se llamaban trapiches. En los cachimbos había tres tachos”.⁴¹ Há mais, no entanto, de ligações, co-incidências, entre religião e tabaco, no que toca Brasil e Cuba, do que a simples coexistência da palavra cachimbo. Mário de Andrade, por exemplo, ao escrever sobre a pagelança, um culto aos orixás com influência ameríndia que tem lugar na Amazônia, se questiona se essa religião do norte brasileiro teria sua raiz no candomblé da Bahia ou nos feitiçeiros cubanos, resgatando uma possível influência das Antilhas neste litoral atlântico. O autor opta, finalmente, pela segunda opção:

Outra zona em que inesperadamente o africano colabora muito na feitiçaria brasileira, é na Amazônia, onde o culto dominante é chamado de pagelança. Tanto nesta palavra, como no chamarem o pagé ao pai-de-santo é visível a influência ameríndia. [...] [Existem] cânticos de Ogum, de Oxossi, de Amanjá, de Abaluaê, do Mouro. Quem tenha algum conhecimento de candomblé e da macumba, percebeu já a profunda influência negra que está em tudo isso. [...] Seria talvez interessante determinar se a parte africana da pagelança nortista é uma ramificação do candomblé bahiano ou antes uma influência da feitiçaria antilhana. Minha opinião é precária, mas é certo que propendo para a segunda hipótese. Cuba influenciou grandemente toda a costa Atlântica da América do Sul, no século dezenove principalmente, tendo como causa principal dessa influência as navegações intercontinentais. Luís da Câmara Cascudo nas suas pesquisas folclóricas escutou a palavra “cuba” empregada como sinônimo de “feitiçeiro”. A palavra parece vir da própria ilha de Cuba. [...] Cubatão que é certamente palavra africana, aumentativo de *cubata*, [...] que dizer casa grande, senzala. Teschauer, citando Benicio, [...] dá para “cuba” o sentido de “indivíduo poderoso, influente, atilado” [...]. A palavra “cuba”, pelo menos na sua primeira etimologia, devia estar por “cubano”. [...] Depois por extensão, a palavra significaria “indivíduo importante” e talvez “indivíduo feitiçeiro”, que também é importantíssimo pro povo. Luís da Câmara Cascudo andou se dedicando uns tempos ao estudo da pagelança nortista, se o seu cuba feitiçeiro foi colhido de sujeito amazônico, original ou paroara, fica definitiva creio, a influência da feitiçaria cubana sobre a pagelança amazônica.⁴²

⁴¹ Barnett, **Biografía de un cimarron**, 1986, p. 15-16.

⁴² Andrade, **Música de feitiçaria no Brasil**, 1983, p. 27-28.

E não apenas, ainda segundo Mário, a feitiçaria cubana foi a única parte das Antilhas a se infiltrar e se misturar com a cosmogonia afro-brasileira, até mesmo o vodu haitiano⁴³ e sua serpente também estiveram por estas terras.

Ora nas Antilhas, tanto francesas como espanholas existe o culto vodu que salva a serpente. [...] Nina Rodrigues afirma categoricamente que o culto vodu não existe na Bahia e não sei de quem se tenha referido a êle em relação às macumbas cariocas. Ora esse culto espalhou-se bastante de Haiti, ramificou-se pelos Estados-Unidos e mesclou-se a feitiçaria iorubana de Cuba. É sabido também que os Banis, pretos fugidos amucambados nas Guianas, fortemente impregnados de crenças totêmicas, adoram o deus Godu, em que Nina Rodrigues julga ver, com bastante razão, a mesma divindade serpente do Vodou. Ora eu possuo uma prova impressionante de que a palavra vodu é usada na pagelança afro-paraense, e de maneira extraordinariamente convencedora. É o texto do cântico de Iemanjá [...]. Iemanjá é uma das deusas aquáticas no candomblé bahiano, e Nina Rodrigues não hesita em identificá-la com a sereia, como concepção mítica. Todos nós sabemos que o mito da serpente aquática dotada de forças sobrenaturais existe na religião ameríndia e é especialmente forte na Amazônia. Vodou por sua vez é o culto ofiolátrico dos negros do Haiti e de lá espalhado pela América. Nada mais natural pois que a identificação, na pagelança amazônica, da deusa aquática Iemanjá com a cobra d'água regional, por sua vez correspondente à cobra-deusa do Vodou. Essa identificação me parece visível no texto da cantiga de Iemanjá paraense, quando diz “Dêrêcê Vodum, dêrêcê Amanjá”. Haja ou não haja a identificação suposta por mim, sempre creio estar produzindo o único documento da sobrevivência, por mínima que seja, do vodu no Brasil.⁴⁴

Claro que para escrever o que escreveu, traçar essas ligações que de pretensamente científicas são bem anacrônicas, Mário se tornou uma espécie de “viajante etnográfico” (em sua definição) dentro do próprio Brasil, o que lhe rendeu algumas histórias, entre as quais uma vez em que decidiu fechar o corpo num ritual de catimbó – uma religião do nordeste que também surge do encontro de rituais iorubás com a mitologia ameríndia, cujo panteão, por exemplo, se faz também de inúmeros caboclos. Nessa cerimônia, Mário de Andrade acaba por se encontrar com o cachimbo

⁴³ No Haiti, a propósito, até mesmo as sementes de tabaco têm um poder mágico notável: “el tabaco sirve para ahuyentar a cualquier espíritu del mal. Para ello basta con poner sobre la puerta del bohío un montoncito de semillas de tabaco. Para poder entrar el duende tiene previamente que cortar y apartar las semillas maravillosas. Pero éstas son numerosas y diminutas y los espíritus no saben contar más Allá de nueve, por lo cual siempre se equivocan en la cuenta y ésta se repite una y otra vez hasta que, al llegar el Alba, canta el gallo y el fantasma tiene entonces que volver a su sepulturas” (In: Ortiz, **Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar**, 1973, p. 176).

⁴⁴ Andrade, **Música de feitiçaria no Brasil**, 1983, p. 28-29.

em seu uso sagrado, nada do que não se poderia esperar, uma vez que o próprio nome catimbó provavelmente possui uma relação etimológica com cachimbo.⁴⁵

O ritmo [do] refrão, a monotonia das cantigas molengas, o chique-chique suave do maracá, já principiavam a me embalar, a música me extasiava. Aos poucos meu corpo se aquecia numa entorpecedora musicalidade ao mesmo tempo que gradativamente me abandonavam as forças de reação intelectual. O próprio mestre João se amortecia aos poucos, os gestos dele se tornavam mais desleixados, e a voz engrolava as sílabas em má dicção, enquanto a acólito redobrava de ardor. Tomei a atitude de mestre João por algum desânimo, pois os cânticos de invocação se repetiam, mudavam de rumo, apelando pra um e outro deus, as libações tinham se repetido, e o copo de cauim estava quase acabado [...], a fumação era continuada, de fumo misturado com jurema, os mestres enchendo o peito de fumaça, e depois pondo a boca na outra extremidade do cachimbo, assoprando a fumarada, sobre as marcas, sobre a princesa, pro ar, em cruces, na liturgia de purificação de tudo.⁴⁶

Nota-se, entretanto, uma linha bélica que costura tabaco e negritude, isto é, a massacre racial e o fumo. Exu, muitas vezes Diabo, vermelho, amoral, extrapola em seus gestos a liberdade do negro, toma cachaça, dança, se expressa por dialeto, fuma, aterroriza o homem branco. O preto-velho dá conselhos, apreendeu, numa escrita sobre o corpo, astúcia indispensável, que a fumaça ajuda-o a transmitir, nas inúmeras batalhas contra o inimigo alvo.⁴⁷ Tanto é guerra que o cachimbo, de ligação entre homens e

⁴⁵ “Catimbó / Donde veio a palavra catimbó? Num romance satírico ao Serviço Militar na enumeração dos reclusos, vem uma estrofe curiosa que me parece dar uma luz pro caso. ‘Um velho caximboseiro’ etc. Sem dúvida isto pode ser também uma etimologia popular – o cantador não se contentando com a palavra ‘catimbó’ e ‘catimboseiro’ substituiu-as por ‘caximbó’ e ‘caximboseiro’. Tanto mais que cachimbo é a Marca mais importante da catimboise nordestina. Porém pode ser também que cachimbo, tenha sido a origem de catimbó. O x levemente batido, provocaria o t. A mudança de tônica talvez seja mais difícil de explicar. Mas num caso destes não é possível se imaginar que a primeira palavra criada seja ‘catimbozeiro’ e dela veio ‘catimbó’? Mas de *catchimbo* se formava *catchimbeiro* e não-*bóserio*” (In: Andrade, **Música de feitiçaria no Brasil**, 1983, p. 149-150).

⁴⁶ Andrade, **Música de feitiçaria no Brasil**, 1983, p. 37 e 66.

⁴⁷ **Contrapunteo Cubano** é, sem dúvida, o livro sobre esta guerra. Há o desenho, durante sua escrita barroca, de uma “*Pelea de Don Tabaco e Doña Azúcar*”. Esta metáfora constitui o campo performático binário da colonização e suas narrativas. De um lado, a nova planta indígena (tabaco), com seu trabalho eminentemente artesanal, sua liberdade, negritude, revolução, variedade, pureza, naturalidade, pequena produção, localidade. De outro, a planta estrangeira, alienígena, que se instala em solo cubano já no início do século XVI com a conquista daquelas terras (cana-de-açúcar), representante da indústria ou pré-indústria, trazendo a escravidão, a brancura como dominante e opressora, o conservadorismo, docilização, monocultura, artificialidade e processos químicos, contaminação, cultivo em larga escala, globalidade. Ou seja, através de todas essas contradições que se digladiam impiedosamente, encontra-se a cisão primordial daquele capitalismo: colonizado/colonizador. O tabaco e o açúcar, portanto, apesar de produtos vegetais que homens e mulheres cultivavam, manufaturam e vendem, desde seu plantio até a maneira pela qual são consumidos, estão dispostos de um modo antitético como encarnações do processo de arrasamento e domínio do expansionismo europeu. “La caña de azúcar y el tabaco son todo contraste. Diríase que una rivalidad los anima y separa desde sus cunas. Una es planta gramínea y otro es planta solanácea. La una brota de retoño, el otro de simiente; aquélla de grandes trozos de tallo con nudos que se enraizan y este de

deuses para os Africanos, acabou utilizado como instrumento de tortura pelos senhores contra escravos, uma perversão que bem exemplifica um tal processo de aniquilamento subjetivo.

[...] they taken that ol' woman, poor ol' woman, carried her in the peach orchard, an' whipped her. An' jus' tied her han' this-a-way, 'roun' the peach orchard three, an' whipped her. You know she couldn' do nothing but jus' kick her feet. But they jus' had her clothes off down to her wais'. They didn' have her plum naked, but they had her clothes down to her waist. An' every now an' then they'd whip her, an' then snuff the pipe out on her. You know, the embers in the pipe, I don' know whether you ever see a pipe smoking.⁴⁸

Ele torna-se, assim, “assombrado e assombroso [...]”; com uma história que é ao mesmo tempo privada e pública”,⁴⁹ objeto inserido numa economia patriarco-escravagista, cruza um limiar muitas vezes sem retorno, entre dom e veneno.⁵⁰

minúsculas semillas que germinan. La una tiene su riqueza en el talo y no en sus hojas, las cuales se arrojan; el otro vale por su follaje, no por su talo, que se deprecia. La caña de azúcar vive en el campo largos años, la mata de tabaco sólo breves meses. Aquélla busca la luz, éste la sombra; día y noche, sol y luna. Aquélla ama la lluvia caída del cielo; éste el ardor nacido de la tierra. A los canutos de la caña se les saca el zumo para el provecho; a las hojas del tabaco se les saca el jugo porque estorba. El azúcar lega a su destino humano por el agua que lo derrite, hecho un jarabe; el tabaco llega a él por el fuego que lo volatiliza, convertido en humo. Blanca es la una, moreno es el otro. Dulce y sin olor es el azúcar; amargo y con aroma es el tabaco. ¡Contraste siempre! Alimento y veneno, despertar y adormecer, energía y ensueño, placer de la carne y deleite del espíritu, sensualidad e ideación, apetito que se satisface e ilusión que se esfuma, calorías de vida y humaredas de fantasía, indistinción vulgarota y anónima desde la cuna e individualidad aristocrática y de marca en todo el mundo, medicina y magia, realidad y engaño, virtud y vicio. El azúcar es ella; el tabaco es él... La caña fue obra de los dioses, el tabaco lo fue de los demonios; ella es hija de Apolo, él es engendro de Proserpina...” (In: Ortiz, **Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar**, 1973, p. 20-21). Estes contrastes podem ainda ser entendidos como a guerra entre Europa e América, velho e novo mundo, inferno e paraíso, progresso e arcaísmo – o tabaco representaria a desafetação, o antigo, o tempo que se perde e, por isso, à medida que o capitalismo colonial se transforma em pós-colonial, possui cada vez menos lugar: é improdutivo, anti-administrativo e anti-empresarial. O tabaco nasce puro e assim são chamados os charutos; a cana, ao contrário, necessita passar por várias operações químicas para que se tenha o açúcar puro – um é produto do artesanato, da mão, outro da indústria e da máquina. O açúcar dociliza, o tabaco liberta, com sua postura arrogante, gera revolta, destrói modelos e recalques, busca o singular, alimenta utopias – nunca uma colheita é igual à outra, um charuto como outro: todos têm sua especificidade, ao contrário do produto massificado, o pó branco e homogêneo, que é igual, indistinguível, invariável, in-diferente. A guerra entre açúcar e tabaco é também a guerra entre o branco e o negro, um campo de execução do absolutismo racista que assiná-la o período colonial – o que passa pela simples cor de seus produtos e chega até o modo de produção, um livre, outro escravo.

⁴⁸ Testemunho de Laura Smalley, compilado em Berlin; Favreau; Miller, **Remembering slavery: African Americans talk about their personal experiences and freedom**, 1998, p. 17.

⁴⁹ Schnapp, **Art/lit combines, ou, Quando um cachimbo é apenas um cachimbo**, 1999, p. 47.

⁵⁰ Os iorubás conheciam perfeitamente este limiar, como escreveu certa vez Verger: “tudo é ambivalente e mesmo os mais terríveis signos [...] contam com um lado benéfico” e vice-versa (In: **Ewé: Uso de plantas medicinais na sociedade ioruba**, 1995, p. 50). Assim, ao lado das receitas de cura permeadas pelo signo do tabaco como as citadas acima, encontram-se também alguns trabalhos de magia negra (com toda “ambivalência” do termo) a quem deseja levar a desgraça, ou, ao menos, colocar outrem numa situação limite: “TRABALHO PARA ENLOUQUECER ALGUÉM. Folha de Maconha. Folha de *Uvarina Afzeli*. Folha de *Crinum Zeylanicum*. Folha de Fumo. Água fermentada com amido de milho. Pilar tudo. Estender ao sol para secar. Pilar novamente. Desenhar o odu em *iyèròsùn*, pronunciando a encantação. Colocar em aguar fermentada em amido de milho (*omikan*). Engarrafar. Dar de beber numa

2.

O cachimbo, é verdade, encontra-se mais arraigado nas tribos do norte americano. Não são evidentemente escassas as recorrências em sua literatura oral. Um tradicional mito da Nação Lakota conta que a mulher búfalo-branco trouxe o cachimbo sagrado aos Sioux, e por meio desse instrumento estabeleceu aquela tradição: conquista de alimentos, lida com a natureza, casamentos, educação das crianças, e assim por diante. Segundo a mitologia, a mulher sagrada instruíra, durante quatro dias, a maneira pela qual as mãos tocariam o cachimbo, o preenchimento com tabaco, a importância de girar quatro vezes ao redor da tenda como o Grande Sol (isso representaria o círculo infinito, o seguimento da vida); ensinou também o significado da fumaça, as rezas, as músicas, o rito de erguê-lo aos quatro pontos cardeais e de como as mulheres deveriam decorá-los com penas e tecidos coloridos.⁵¹ Joaquim A. Frank, autor de *Pfeifen-Brevier*, faz-nos supor que essa maneira de ornamentar o cachimbo variava com os símbolos e cores das diferentes tribos de Dakota. Esse instrumento, portanto, transformou-se em espécie de passaporte e identificação prévia aos encontros políticos entre os respectivos chefes, que o fumavam solenemente antes de passá-lo à roda. Nascia o cachimbo da paz.⁵² Sob este nome, há um poema de Baudelaire.

Alors il convoqua les peuples innombrables,/ Plus nombreux que ne sont les herbes et les sables./ Avec sa main terrible il rompit un morceau/ Du rocher, dont il fit une pipe superbe./ Puis, au bord du ruisseau, dans une énorme gerbe,/ Pour s'en faire un tuyau, choisit un long roseau/ [...] Effacez dans les flots vos couleurs meurtrières./ Les roseaux sont nombreux et le roc est épais;/ Chacun en peut tirer sa pipe. Plus de guerres./ Plus de sang! Désormais vivez comme des frères./ Et tous, unis, fumez le Calumet de Paix!⁵³

Como se pode notar, quase uma literatura de faroeste – talvez sim uma tal literatura, uma vez que o poema é uma imitação do homônimo de Longfellow.⁵⁴ E,

caneca pequena”. (In: **Ewé: Uso de plantas medicinais na sociedade ioruba**, 1995, p. 419). Segundo Lévi-Strauss, os índios sul-americanos também, como é de se supor, já conheciam está indecibilidade quanto às características do tabaco, vejamos: “[o tabaco ilustra] esta passagem quase insensível da categoria do delicioso à do venenoso. [...] [Ele] parece oscilar permanentemente entre dois estados: o de um alimento supremo e o de um veneno extremo”. (In: Lévi-Strauss, **Do mel às cinzas: mitológicas 2**, 2004, p. 52 e 60).

⁵¹ Horse, **White Buffalo Calf Woman Brings The First Pipe**, 2007.

⁵² Frank, **Le livre du fumeur de pipe**, 1971, p. 58-59.

⁵³ Baudelaire, **Le calumet de paix**, 1964, p. 205-207.

⁵⁴ Longfellow, **The peace-pipe**, 1978.

embora exista, por assim dizer, uma falha experiência em se criar um passado utópico pré-colombiano por parte do autor, ao utilizar-se do tabaco, com seu tempo “sem tempo” da fumaça, como maneira de contrapor-se ao tempo do capital, ao tempo utilitário, o “time is money”, inorgânico e pseudo-cíclico, o qual se constitui na modernidade, não obstante toda essa perspectiva, evidente que as limitações são notórias. Uma vez que o cachimbo, como representação máxima dessa estética, é expurgado de suas referências coletivas e comunitárias, não se pode mais falar de autonomia do fumante – que, sem aquela tradição agora esfacelada, está a utilizar-se de um objeto antes mágico como mais uma mercadoria que não lhe impõe limites, instala-se a compulsão, o vício.⁵⁵

No máximo, pode-se daquele efeito inclusive medicinal conseguir nada mais que um placebo, uma passagem do mágico ao melancólico, do culto aos deuses, da cura, às lembranças da vida burguesa, às atrocidades do tempo, às infinitas possibilidades que a existência medíocre não nos permite realizar. Mallarmé, num poema em prosa, cujo título já podem supor, reencontra seu antigo cachimbo após chegar de uma viagem à Inglaterra. Desejando apenas fumar para tão logo regressar melhor ao trabalho, recebe uma surpresa preparada por aquele objeto abandonado. A fumaça, o cheiro do tabaco, os gestos do fumar ativam-lhe a memória e despertam o esquecido.

J'ai revu par les fenêtres ces arbres malades du square désert – j'ai vu le large, si souvent traversé cet hiver-là, grelottant sur le pont du steamer mouillé de brume et noirci de fumée – avec ma pauvre bien aimée errante, en habits de voyageuse, une longue robe terne couleur de la poussière des routes, un manteau qui collait humide à ses épaules froides, un de ces chapeaux de paille sans plumes et presque sans rubans, que les riches dames jettent en arrivant, tant ils sont déchiquetés par l'air de la mer et que les pauvres bien aimées regarnissent pour bien des saisons encore. Autour de son cou s'enroulait le terrible mouchoir qu'on agite en se disant adieu pour toujours.⁵⁶

Há de ser feita justiça. Tanto em Baudelaire quanto em Mallarmé, na verdade, existe um uso do cachimbo não-coletivo, hedonista, venenoso, não-autônomo, apenas

⁵⁵ O tabaco regeu-se por um tempo estranho ao relógio, ao calendário ocidental, ao fragmento infinito, algo que cada vez mais se encontra subjugado à divisão do trabalho, e menos ao ócio e à convivência coletiva. “El tiempo en las vegas no se cuenta sino por el sol. El tabaco no se cultiva ni cosecha por jornadas a la campaña, sino por estaciones y lunas, lluvias y secas, resoles y nublados, al capricho de los meteoros y sin otro ritmo que el de las constelaciones zodiacales. En las tabaquerías el tiempo tampoco se cuenta, pues a menudo trabajan los tabaqueros a destajo. En fin, el tabaco se fuma para ‘matar el tiempo’, para suprimirlo; o que es igual, para que pase ‘sin medida’ ni sentir”. In: Ortiz, **Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar**, 1973, p. 59.

⁵⁶ Mallarmé, **La pipe**, 1945, p. 275-276.

em germe. O primeiro, especialmente, arrisca de alguma maneira preservar a magia do objeto. “Et je roule un puissant dictame/ Qui charme son coeur et guérit/ De ses fatigues son esprit”.⁵⁷ Pode-se notar que esse artifício, de contrapor um passado pré-histórico à modernidade presente, se vincula à uma espécie de tradição francesa, a qual pode ter atingido seu ápice durante o século XX, por meio de figuras como Marcel Mauss e George Bataille.

Hay [...] [en el uso del tabaco] *una cierta brujería oculta*: quien fuma está en paz con las cosas ([...] el cielo, un nube, la luz). Importa poco que un fumador lo sepa: el tabaco por un estante le libera de la necesidad de actuar. Se siente vivo [...]. El humo, al escaparse suavemente de la boca da a la vida la libertad, la ociosidad que vemos en las nubes.⁵⁸

Talvez, de todos os que pensaram sobre essa tradição, aquele que mais percebera a impossibilidade de se resgatar o mágico do tabaco, ao menos nas sociedades de economia capitalista, do retorno, do troco, da troca, tenha sido Derrida.⁵⁹ A partir de um conto de Baudelaire, **La fausse monnaie**, aquele autor traça uma poética do tabaco ao ligá-lo com o conceito de dom. Para ele, o dom acontece apenas quando o doador ou o donatário não o perceberem: o simples agradecimento, a retribuição, ou mesmo um sentimento de conforto em ter participado do dom elimina-o no exato instante dessa consciência. O dom também não pode ser contido de forma alguma por um desejo utilitarista, não pode ser limitado, pois cairá na lógica da economia, o dom, portanto, deve ser excesso – nada mais similar do que a alegoria do cachimbo, a queima de uma erva caríssima para simples produção de cinzas.

O uso do cachimbo em suas origens explica, por si, a passagem de uma economia simbólica a uma economia de troca mercadológica. [...] [Assim, era] pedido ou agradecimento pela pródiga chuva para colheita da plantação ou pela carência dela, como a própria forma do cachimbo denota, [estende-se] às alturas divinas esteticamente à feição de uma boca humana aberta para o céu.⁶⁰

Neste sentido, hoje, em tempos que tudo se regula pelo intercâmbio, o dom se tornou impossível, da mesma maneira que a magia do tabaco, apenas resgatável em

⁵⁷ Baudelaire, **La pipe**, 1964, p. 90.

⁵⁸ Bataille, **El límite de lo útil: fragmentos de una versión abandonada de La Parte maldita**, 2005.p. 70.

⁵⁹ Derrida, **Dar (el) Tiempo**, 1995.

⁶⁰ Andrade, **Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/doces no cotidiano dos brasileiros**, 2007, p. 220.

sociedades nas quais as relações agora existentes não constituíam sua regra motora – ou, sobretudo, desejável num devir utópico, no qual os benefícios do tabaco poderão liberar-se do círculo econômico no qual foram inseridos, esse retorno consciente ou inconsciente que não permite o dom. Assim, as relações que no capitalismo apenas acontecem em medidas econômicas, pois nada há fora delas, são justamente o que parecem deixar impraticável o dom, o qual necessita de um caminho sem retorno e, portanto, não-circular.⁶¹ Isto é, se o cachimbo, como o conceberam africanos ou índios, não pode ser dissociado do que entendemos por dom, ambos são impossíveis, a despeito das tentativas de um Baudelaire ou Mallarmé. “O objeto cachimbo que hoje é fantasma mercadológico do antigo, fetiche que os ricos comprem somente para adquirir o valor da distinção (Pierre Bourdieu), toma a designação ‘cult’, que assinala o valor de prestígio (na venda)”.⁶² Estas idas e vindas desse antigo objeto, as passagens e retornos entre esferas que se mostram aparentemente opostas (instrumento de descarrego na macumba, máquina de tortura na escravidão, às vezes sagrado entre alguns povos e outrora profano em determinados usos, elemento que dá a cura e também envenena os corpos, memória dos desejos libertários e angústias do cativo), lembram todas os ensinamentos de um velho índio nascido na Amazônia fronteira entre Colômbia e Brasil: Hipólito Candre Kínerai, cuja sabedoria extrai de miragens e audições dos espíritos que se mostram após a embriagues de tabaco. Por meio do antropólogo Echeverri, o ancião assim testemunha: “el hacha de hierro que los antiguos indígenas consiguieron de los blancos comerciantes [...], dice Kínerai, era caliente. Los ancianos [...] entonces se reunieron y pusieron el hacha en medio de ellos para averiguar se servía o no. Ellos vieron que sí servía, pero que también era peligrosa si no se sabía manejar”.⁶³

⁶¹ “¿Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que, al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas al sin-retorno? Si hay don, lo *dado* del don (*lo que se da, lo que es dado*, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aun al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiar-se, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida. Si bien la figura de círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *aneconómico*. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe *guardar* con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible” In: Derrida, **Dar (el) Tiempo**, 1995, p. 17.

⁶² Andrade, **Outros perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/doces no cotidiano dos brasileiros**, 2007, p. 225.

⁶³ Kínerai; Echeverri, **Tabaco Frio, Coca Dulce**, 1993, p. VI.

O HUMANO E O INUMANO NAS COSMOGONIAS AFRO-AMERICANAS

*Il conflitto politico decisivo, che governa
ogni altro conflitto, è, nella nostra
cultura, quello fra l'animalità e
l'umanità dell'uomo. La politica
occidentale è, cioè, cooriginariamente
biopolitica*

Agamben, **L'aperto: L'uomo e
l'animale**

*Foi preciso um primeiro
policia morto para que o
francês percebesse um
argelino.*

Glauber Rocha, **Eztetyka da fome**

1. Algumas considerações sobre o sacrifício e a possessão

Pode-se começar com um tal tópico ao afirmar a evidência da impossibilidade, ou melhor, a insuficiência, de tratá-lo a partir de temas psicanalíticos, principalmente no que toca o que se conhece como possessão, embora esta guarde íntimas ligações com os estudos do inconsciente e da memória – igualmente, por ser uma técnica imensamente profunda na economia do sujeito, não seria possível deixar de recorrer a tais esquemas ou teorias. Mas, então, em que consistem essas características de muitas das religiões afro-americanas, em especial candomblé e vodu, as quais, segundo Métraux, dificilmente podem ser entendidas de maneira separada.⁶⁴ São realmente fenômenos de uma pequena morte (Bataille),⁶⁵ um radical processo de subjetivação e dessubjetivação (Agamben),⁶⁶ e alguns diriam até que os sintomas lembrariam um ataque histórico⁶⁷ – mas o que nos interessa mais seria o processo de animalização e humanização, presente tanto na possessão quanto no sacrifício, uma zona de passagem entre o humano e o inumano, seja na denominação dada aos sujeitos que incorporam as divindades no vodu (*cavalos*) – “sendo o *Orixa* imaterial, ele só pode manifestar-se aos seres humanos

⁶⁴ Ver: Métraux, **Dramatic elements in ritual possession**, 2007.

⁶⁵ **O erotismo**, 2004.

⁶⁶ **Quel che resta di Auschwitz**, 1998.

⁶⁷ Métraux, **Le vaudou haïtien**, 1989, p. 107.

através de um deles, que escolheu para servir-lhe de cavalgadura” –,⁶⁸ ou na relação que há na animalidade perdida do homem quando esta sofre também uma tentativa de revisitação nos sacrifícios animais. Na possessão, por exemplo, pode haver um tal processo de dessubjetivação que um homem ou uma mulher acaba não mais sendo considerada responsável por seus atos, inclusive em caráter jurídico – isto é, assim como os animais, inimputáveis; para o Direito o cavalo (possuído) seria realmente um cavalo (animal). “A relação entre o deus [*loa*] e o homem a quem ele tomou em possessão é comparável àquela de um cavaleiro e sua montaria”.⁶⁹ “O indivíduo num estado de transe não é de modo algum responsável por suas palavras e ações. *Como pessoa ele cessa de existir*. O possuído [cavalo] pode, com completa impunidade, expressar idéias que ele hesitaria vociferar em seu estado normal. É freqüentemente notado que o possuído faz declarações ou comete atos agressivos que podem ser explicados apenas pelos ressentimentos escondidos. [...] A possessão assim desempenha um papel análogo ao da intoxicação na América, onde o álcool freqüentemente proporciona um conveniente álibi para um ataque de franqueza” (Métraux).⁷⁰ Aqui se faz necessário um pequeno parêntese: é novamente impossível, após o trabalho de Buck-Morss,⁷¹ não assinalar a relação do vodu (em especial seu transe, possessão e cavalos), assim como o álcool (embriaguez, bêbados), com o processo anestético. Na modernidade somos bombardeados com constantes ondas de choque que nos anestesiam, o transe que à primeira vista poderia ser visto como um afastamento, na verdade é uma das poucas formas de nos livrarmos dessa condição, nos recolocando novamente em contato com sensibilidades perdidas, desligadas por nosso organismo para uma proteção contra os ataques. O transe é um momento de despertar, de soltura da animalidade do homem e da mulher, não é à toa que o sujeito possuído no vodu é chamado de cavalo, um animal que, segundo Clarice Lispector, “representa o que há de melhor no ser humano. [...] É liberdade [...] indomável”.⁷² Para Bataille o advento das proibições é o que separa o homem do animal,⁷³ em outras palavras, um dispositivo de humanização artificial já que não há indícios de que em outras sociedades isso ocorreria – portanto, ganham força os estudos de Clarice ao vê-lo como o homem sem castração,

⁶⁸ Verger, **Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**, 2000, p. 81.

⁶⁹ Métraux, **Le vaudou haïtien**, 1989, p. 106.

⁷⁰ Métraux, **Le vaudou haïtien**, 1989, p. 117.

⁷¹ **Estética e anestética: o ensaio sobre a obra de arte de Walter Benjamin revisitado**, 1996.

⁷² Lispector, **Seco estudo de cavalos**, 1997, p. 44.

⁷³ **O erotismo**, 2004.

de uma forma monstruosamente livre e que a fascinava. É claro que toda essa energia também pode ser mortífera e, segundo Oswald de Andrade, em sua peça **O Homem e o Cavalo**, este pode se tornar instrumento de guerra – o Cavalo Branco de Napoleão, o Cavalo de Tróia que em sua barriga carregava Hitler ou os tratados de paz. Também ganham força as afirmações de Métraux, ao descrever a teatralidade do vodu: muito do que ocorria era forma de se libertar da ordem simbólica, da lei, e cometer os atos que um supereu neurótico provavelmente os impediria e isso novamente liberando uma força descomunal, como uma barragem que se rompe às águas há muito aprisionadas: “Ele se comporta como um selvagem, seus saltos e gestos bestiais são como aqueles de um cavalo indomável que sente o peso de um cavaleiro sobre sua espinha” (Métraux).⁷⁴ Para Pierre Verger, o transe é uma manifestação ressuscitada “das profundezas inconsciente”.⁷⁵ Este é, portanto, o espaço da transgressão – o único lugar talvez, onde o homem pôde encontrar a sua animalidade perdida no mundo ocidental, ao menos é o que pensa Bataille: “A partir do momento em que os homens se conciliam em um sentido com a animalidade, entramos no mundo da transgressão”.⁷⁶ Assim, por

⁷⁴ Métraux, **Le vaudou haïtien**, 1989, p. 108.

⁷⁵ Verger, **Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**, 2000, p. 90.

⁷⁶ **O erotismo**, 2004, p. 130-131. O significante “transgressão” torna-se de uma certa maneira susceptível de uma intenção, após os mais recentes estudos de Agamben, de ser trabalhado sob a insígnia da “profanação”. Isso, porém, não se apresenta mais que um desejo, algo improvável, pois segundo Bataille a separação entre sagrado e profano, ou seja, a impossibilidade de transgredir, e portanto, a possibilidade de profanar é uma singularidade do cristianismo, ou seja, toda discussão sobre a profanação é uma discussão cristã (que mais tarde Agamben transfere ao capitalismo, pois segundo Benjamin esse se desenvolveu parasitariamente àquele [Ver: Benjamin, **Capitalism as religion**, 1996]). Nas religiões que de uma maneira ou de outra se colocam fora da esfera do cristianismo, as aqui abordadas religiões afro-americanas (evidente que a Umbanda pode cristalizar um caso particular ou de exceção que precisaria ser mais bem trabalhada), não há uma distinção entre sagrado e profano, ou melhor, se existe, eles se tocam constantemente. É o cristianismo que instaura uma separação entre sagrado puro e impuro, consagrando o primeiro à esfera do divino e o segundo à do diabólico, profano, humano. “Na orgia religiosa anterior ao cristianismo, a transgressão era relativamente lícita: a piedade a exigia. A interdição se punha à transgressão, mas a sua suspensão permanecia possível, com a condição de que seus limites fossem observados. No mundo cristão a interdição foi absoluta. A transgressão teria revelado o que cristianismo velou: que o sagrado e a interdição se confundem, que o acesso ao sagrado é dado na violência de uma infração. Como eu disse, o cristianismo estabeleceu, no plano religioso, este paradoxo: *o acesso ao sagrado é o Mal. Ao mesmo tempo o Mal é profano.* [...] Trata-se sempre de ter acesso ao sentido oposto da interdição. Com a suspensão ritual rejeitada [a suspensão da interdição por meio da transgressão], uma imensa possibilidade se abriu no sentido da liberdade profana: a possibilidade de profanar. A transgressão era organizada e limitada. Mesmo cedendo à tentação de um procedimento ritual, a profanação trazia nela esse abertura ao possível sem limite” (In: Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 196-196). Ainda, a partir de Bataille, seria possível deduzir que o diabólico, aos nossos olhos, do vodu se realiza justamente por que não há separação entre sagrado puro e impuro, que mais tarde se tornaram sagrado e profano, e portanto eles coexistem ora pacífica ora violentamente no mesmo ritual. Os objetos sagrados, por exemplo, são objetos de uso: como as ferramentas e as armas de caça. A comida sagrada é aquela que também nós ingerimos ao final do ritual dedicado a um Orixá. Para os iorubás, a planta sagrada, é a planta que nos alimenta, que se torna remédio ou veneno, enfim, que fazemos uso. Agamben, ao falar da esfera do sacrifício, isto é, de Mauss, parece concordar, em uma certa perspectiva, com essa união (ou passagem

exemplo, explica-se, sob essa perspectiva, porque num tempo de escravidão a macumba no Brasil fora radicalmente perseguida pelos senhores – na época em que negros eram apenas mercadoria, seus rituais de animalização consistiam uma prova paradoxal de humanidade – essa transgressão capaz de retornar a algo perdido e que somente o ser humano pode fazê-lo e assim provar sua força destruidora: “la divisione della vita in [...] animale e umana passa [...] innanzi tutto all’interno del vivente uomo come una frontiera mobile. [...] Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all’interno dell’uomo [...] è possibile opporre l’uomo agli altri viventi”.⁷⁷ Em outras palavras, bem nesse ponto pode-se notar o quão sofisticado foi e talvez ainda seja o processo de resistência (ou melhor, de “proliferação de confins”) que os negros desenvolveram ao seu genocídio: o racismo, o motor ideológico da escravidão, segundo Hannah Arendt, é considerar o outro apenas em sua animalidade, ou ainda, considerar a si mesmo em sua divindade, isto é, como um povo escolhido que tem o direito de dominar o outro. “The great horror which had seized European men at the first confrontation with native life was stimulated by precisely this touch of inhumanity among human beings who apparently were as much a part of nature as *wild animals*”.⁷⁸ Ao se transformarem em cavalos, portanto, os negros demonstravam toda sua humanidade através dessa transgressão: um o retorno ao inumano somente pode ser praticado pelo humano. Daí então que Exu, o diabo (inumano) ao montar um homem e transformá-lo em cavalo conseguia provocar e ainda provoca tanto pavor – o falo

mais simples) entre sagrado e profano em religiões fora da esfera do cristianismo: “Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo a variedade das culturas, e que Hubert e Mauss inventariaram pacientemente, ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo profano para sagrado, da esfera humana para divina. É essencial o corte que separa as duas esferas, o limiar que a vítima deve atravessar, não importando se num sentido ou noutro. O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana. Uma das formas mais simples de profanação ocorre através de contato (*contagione*) no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina. Uma parte dela (as entranhas, *extra*: o fígado, o coração, a vesícula biliar, os pulmões) está reservada aos deuses, enquanto o restante pode ser consumido pelos homens. Basta que os participantes do rito toquem essas carnes para que se tornem profanas e possam ser simplesmente comidas. Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao seu aquilo que o sagrado havia separado e petrificado” (In: Agamben, **Profanações**, 2007, p. 65-66). E depois, sobre o sacrifício romano, Agamben traz uma luz aos sacrifícios da macumba: “sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois pólos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. Daí nasce a promiscuidade entre as duas operações no sacrifício romano, na qual uma parte da própria vítima consagrada acaba profanada por contágio e consumida pelos homens, enquanto outra é entregue aos deuses” (In: Agamben, **Profanações**, 2007, p. 69).

⁷⁷ Agamben, **L’aperto: l’uomo e l’animale**, 2002, p. 23-24.

⁷⁸ Arendt, **The origins of the Totalitarianism**, 1976, p. 194.

gigantesco, incastrável. Fica difícil saber até que ponto então essa teatralidade fora exagerada pelos escravos para mortificar seus senhores; é certo, contudo, que esses rituais, como passaram a ser praticados na América, possuem notórios elementos dramáticos. Ao contrário de um ator, porém, que interpreta uma personagem, nas religiões afro-americanas os fenômenos provocam uma verdadeira aporia, na qual ator e personagem se tornam indiscerníveis: “aos olhos do público nenhum possuído é verdadeiramente um ator. Ele não interpreta [*joue*] um personagem, ele é o personagem ao longo do transe”.⁷⁹ Há, portanto, uma diferença na enunciação dos discursos: o ator, inclusive o que fora sacrificado, quem recebeu a morte, se levanta ao final para saudar o público; no vodu, se há sacrifício, se alguém é dada a morte (como diria Derrida), sua carne é comida em festa, e o “cavalo” diz não se lembrar de nada que fez: levando isso ao limite, poderia-se dizer que o teatro em geral brinca com a lei do pai – “apesar [...] do efeito de estranhamento [...], nós, os espectadores, continuamos ainda capazes de participar da ilusão do palco” (Žižek)⁸⁰ – a macumba, ao contrário, suspende a lei e decreta um estado de exceção, e esta comparação não é puro exagero. Não seria nada espantoso ver alguém que transgrediu a Lei quando montado por um espírito tornar-se impossibilitado de ser julgado por tal ato, ou que suas ações não tivessem valor perante o ordenamento jurídico. Métraux conta, por exemplo, que uma mulher montada pela Deusa Erzulie, durante uma dança deu a um jovem algumas centenas de dólares, o que representava todas as suas economias, e que depois arrependida levou o rapaz ao tribunal. O Juiz, ao ouvir que ela estava sob possessão, o condenou a devolver o dinheiro.⁸¹ Podemos levar em conta, portanto, as palavras de Derrida sobre o teatro, acreditando que essas manifestações afro-americanas levam as considerações do filósofo francês indiscutivelmente mais longe: “tudo deve ser feito muito rápido no teatro, o ator apressado como se roubasse, como se estivesse numa situação de transgressão e de fraude; [...] A categoria do furtivo e do clandestino significa que o instante essencial do teatro não se deixa integrar na temporalidade geral, significa que [...] é também um tempo de apresentação da lei e por isso da transgressão da lei”.⁸² Talvez, o que Métraux tenha notado nessa teatralização do vodu ou do candomblé seja a própria encenação contida em todo ritual, mas que, a seus olhos europeus, lhe pareceram estranhas por não estar nada acostumado – ou melhor, na busca de algo

⁷⁹ Métraux, *Le vaudou haïtien*, 1989, p. 113.

⁸⁰ *O sexo de Orfeu*, 2007, p. 14.

⁸¹ Métraux, *Le vaudou haïtien*, 1989, p. 125.

⁸² Derrida, *El sacrificio*, 2007.

perdido em sua própria identidade européia. Não são poucas vezes em que o autor chama a atenção para o fato dessas práticas não serem tão distantes assim do que se fez e principalmente do que já fora realizado na Europa. Cito Foucault: “o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam [...]; define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeitos sobre aquele aos quais se dirige [...]. Os discursos religiosos, judiciários, [...] e [...] políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam [...] propriedades singulares e papéis preestabelecidos”.⁸³ Deve-se fazer notar assim que as religiões afro-americanas não diferentemente estabelecem uma ordem do discurso na qual permite ao sujeito a enunciação da verdade – a própria existência de iniciados estabelece aquilo que Foucault chamou de selecionar os sujeitos que falam, uma das três formas de coerção própria do discurso.⁸⁴ Embora o “cavalo”, por exemplo, consista no veículo capaz de manifestar a verdade em caráter público e ritual, a ocupação desse lugar é reservada apenas a alguns poucos, através de exercícios e conhecimentos muitas vezes complexos, situações que fazem alguém ser possuidor de um segredo que a incorporação da divindade manifesta, mas não revela completamente – sabe-se, para fazer constar, que o ritual de iniciação do candomblé pode levar até meses, nos quais o futuro filho-de-santo, permanece isolado em fase de concentração e aprendizagem. Não há dúvida de que a metamorfose de homem ou mulher em cavalo acontece para que seja possível ao ser humano receber uma narração mítica, é quando o rito se torna mito, e se podemos considerar a partir do testemunho, como traçado por Agamben, a narração já como um processo de subjetivação e dessubjetivação, nada tão extremo do que a experiência de sentir sua alma arrancada do corpo e este ser habitado por outro espírito. Em outras palavras, esse processo de animalização, embora se tenha usado um modelo limite, é característico da própria narração e se repete em muitos aspectos da modernidade: “o querer ser escritor singulariza o indivíduo como animal humano e a comunidade se fecha para estigmatizá-lo como animal selvagem”.⁸⁵ A diferença, talvez, entre o processo de animalização literário e do vodu seja como o gozo do Outro é suportado. No primeiro caso, como nos faz notar Silviano Santiago, tem-se a forma de uma exclusão. No segundo, uma inclusão: tanto que ninguém pune ou

⁸³ Foucault, **A ordem do discurso**, 2006, p. 39.

⁸⁴ Foucault, **A ordem do discurso**, 2006, p. 37.

⁸⁵ Santiago, **Bestiário**, 2006, p. 158.

reprende o cavalo pelos atos cometidos enquanto possuído. O problema é que toda inclusão é excludente e portanto no único momento em que o sujeito pode realmente dar vazão ao seu eu, sua animalidade, ele é excluído da ordem simbólica, da lei, isto é, da humanidade, do que foi separado do animal. Tem-se na verdade um jogo, ou um teatro, só que às avessas. Não é por estar montado e tornado animal que o homem ou a mulher experimenta um outro eu, mas na verdade é justamente naquele instante que eles podem expressar seu “verdadeiro” eu. Žižek, em seu filme **Pervert’s Guide to Cinema**, ilustra esse acontecimento com um exemplo muito propício. Quando alguém se diverte em um videogame violento, agressivo, assassinando pessoas, se poderia concluir que naquele espaço virtual o jogador estaria permitido a experimentar outras personalidades, encarnar outras pessoas. Mas, e se fosse justamente o contrário? E se apenas nesse espaço virtual o jogador pudesse ser ele mesmo, isto é, aquela pessoa violenta, com sede de morte, que a ordem simbólica não lhe permite ser? Em outro fragmento de seu **Seco estudo de cavalos** intitulado “No mistério da noite”, Lispector narra a metamorfose de uma mulher em cavalo: “o medo me tomava nas trevas do quarto, o terror de um rei, eu queria responder com as gengivas à mostra em relincho. Na inveja do desejo meu rosto adquiria a nobreza inquieta de uma cabeça de cavalo. [...] Mal eu saísse do quarto minha forma iria se avolumando e apurando, e, quando chegasse à rua, já estaria a galopar com patas sensíveis, os cascos escorregando nos últimos degraus da escada da casa”.⁸⁶ Para Silvano Santiago essa transformação “é ouriçada pela insatisfação e o mal-estar, cuja consequência é o desejo de ser outro, de o *eu* ser [...] um outro”.⁸⁷ No vodu, por sinal, a possessão também traz à tona esse desejo. Métraux, por exemplo, conta a história de uma jovem mulher que sempre incorporava o espírito do Capitão Deba, que na vida real havia sido um oficial da marinha americana de alto escalão. Mais tarde ficou-se sabendo que ela fora perdidamente apaixonada por um navegante americano que havia por lá passado e que, portanto, ser possuída era uma maneira de matar as saudades de seu amado.⁸⁸ Como se pode notar, é muito difícil, conseqüentemente, estabelecer até que ponto essas religiões possibilitam no dispositivo da possessão habitar o espaço do outro ou simplesmente dar vazão a um eu não castrado pela ordem simbólica. Acontece, porém, que seria interessante desenvolvermos a primeira possibilidade, uma vez que, numa sociedade hedonista, isso seria verdadeiramente o ato transgressivo.

⁸⁶ Lispector, **Seco estudo de cavalos**, 1997, p. 49.

⁸⁷ Santiago, **Bestiário**, 2006, p. 165.

⁸⁸ Métraux, **Dramatic elements in ritual possession**, 2007.

Nessa perspectiva, o processo de animalização que transforma o homem em cavalo, em religiões que se tornaram marginais, encontra referência inclusive na própria “marginalidade”, isto é, na violência do banido [bandido] contra o estado de exceção: o terrorismo. Assim podemos lembrar de Cara de Cavalo, a quem depois de seu assassinato pela polícia, Hélio Oiticica dedicou várias de suas obras. “Conheci Cara de Cavalo pessoalmente e posso dizer que era meu amigo, mas para a sociedade ele era um inimigo público nº 1 [...] o que me deixava perplexo era o contraste dele como amigo [...] e a imagem feita pela sociedade, ou a maneira como seu comportamento atuava na sociedade e em todo mundo mais”.⁸⁹ Segundo Alexandre Nodari, “etimologicamente, os termos bandido e banido (ou seja, o fora-da-lei, o que está desatado da lei) têm a mesma origem que bando e banda ([...] a saber, pertencimento e atamento) em uma raiz ambígua que indica tanto a proclamação pública [...] quanto o comando de por fora da lei, a execração pública [....]”.⁹⁰ O bandido é justamente essa figura que somente pode ser incluída ao excluí-la (“fazer parte de um laço de bando, isto é, de um agrupamento soberano (o que chamamos de estado nação), é, portanto, ao mesmo tempo, pertencer ao povo e estar sujeito, virtualmente a ser banido dele. [...]).⁹¹ Talvez, então, Cara de Cavalo provocasse tanto pavor porque seu próprio nome representava a união (ou cisão) primeira entre a humanidade e a animalidade do homem em que se funda a política ocidental – o bandido, portanto, talvez seja o único que possa atingir uma tentativa desesperada de por fim a ela e de reencontrar novamente a continuidade do ser: isto é, o atentado terrorista, o sacrifício, o homem-bomba como diria Žižek. Este autor, por sinal, afirma em alguns de seus textos que prefere uma violência “histórica” como alternativa a uma vida-em-morte “obsessiva” e micro-administrada. Em uma entrevista de alguns anos atrás, ele se defende da acusação de estar promovendo o terrorismo ou romantizando a violência revolucionária quando diz que o Homem-Bomba está mais vivo no momento antes de matar a si mesmo e aos outros do que o jovem soldado americano guerreando atrás de uma tela de computador ou o *yuppie* nova-iorquino fazendo *jogging* às margens *Hudson River*.

What interests me is the following paradox: of how, precisely in our liberal societies, where no one can even imagine a transcendental cause for which to die, we are allowed to adopt a hedonistic,

⁸⁹ Oiticica, *Aspiro ao grande labirinto*, s.p., 1986 (citado por Cera, *Co-lateral: efeitos e afetos marginais*, 2007, p. 122).

⁹⁰ Nodari, *O que é um bandido?*, 2008.

⁹¹ Nodari, *O que é um bandido?*, 2008.

utilitarian, or even more spiritually egotistical stance - like, the goal of my life is the realization of all my potential [...]. The result is not that you can do everything you want, but a paradoxical situation: so many prohibitions, regulations. You can enjoy your life, but in order to do it, no fat, no sexual harassment, no this, no that. Probably never in human history did we live in a society in which, at the microlevel of personal behavior, our lives were so strongly regulated. A kind of litmus test is - this always works on all my friends - "How do you stand toward Fight Club, the movie?" All the liberals claim, "Ah, it's proto-fascist, violent, blah, blah, blah." No, I am for it. I think the message of Fight Club is not so much liberating violence but that liberation hurts. What may falsely appear as my celebration of violence, I think, is a much more tragic awareness. If there is a great lesson of the 20th-century history, it's the lesson of psychoanalysis: The lesson of totalitarian subordination is not "renounce, suffer," but this subordination offers you a kind of perverted excess of enjoyment and pleasure. To get rid of that enjoyment is painful. Liberation hurts.⁹²

Em outras palavras, ao ser *homo sacer*, isto é, ao ser *homo sacer* em seu ponto extremo, o bandido, especialmente aquele que enfrenta "a tropa de elite", que se explode no Iraque, nos mostra de uma certa maneira (paradoxal) que se existe *Homo Sacer* este também é o "cidadão" de classe média, cuja única aspiração, para falar em termos ideológicos, é [tentar] levar uma vida "segura" e burocrática, ou seja, excluir de si a merda⁹³ – o que caracteriza o corpo interna e externamente (e portanto a vida) para relembrarmos Lacan.⁹⁴ Não é à toa, que a partir de Agamben é possível perceber que o campo não é a favela, mas também o asfalto.⁹⁵ Cara de Cavalo não se tornou um terrorista é bem verdade, ou se o foi, aconteceu por acaso. Flávia Cera nos conta: "seu erro foi matar o detetive Le Cocq. Morreu pouco mais de um mês depois do infortúnio. Foram disparados cem tiros, mas 'só' cinquenta e dois o atingiram segundo o laudo policial".⁹⁶ Não passou a *Cobrador*, personagem do conto homônimo de Rubem Fonseca, que inicia seu percurso ao atirar no joelho de um dentista "filho da puta" com "a barriga grande cheia de merda", passa a vio-lar residências da alta sociedade, depois a decapitar "granfinos" – que saem de festas da Vieira Souto – com seu facão mal afiado, e, por fim, acaba por plantar bombas pelo Rio de Janeiro. Por quê? Porque estão lhe devendo tudo: "comida, buceta, cobertor, sapato, casa, automóvel, relógio, dentes, [...] colégio, namorada, aparelho de som, respeito, sanduíche de mortadela no botequim

⁹² Žižek; Rasmussen, **Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek**, 2006.

⁹³ Para um comentário sobre o processo da assunção da merda pelo poder soberano, ver: Laporte, **History of shit**, 2000.

⁹⁴ Lacan, **Scilicet, I**, 1968.

⁹⁵ Agamben; Bauman, **Archipelago of Exception - Sovereignities of Extraterritoriality**, 2008.

⁹⁶ Cera, **Co-lateral: efeitos e afetos marginais**, 2007, p. 120.

da rua Vieira Fazenda, sorvete, bola de futebol, [...] xarope, meia, cinema, filé mignon e buceta”.⁹⁷ De agora em diante, ele só cobra: por isso é o Cobrador, de *Homo Sacer* a *Homem-Pênis*,⁹⁸ de bandido a terrorista:

Meu ódio agora é diferente. Tenho uma missão. Sempre tive uma missão e não sabia. [...] Ana me ensinou a usar explosivos e acho que já estou preparado para essa mudança de escala. Matar um por um é coisa mística e disso eu me libertei. [...] Escolhemos para iniciar a nova fase os compristas nojentos de um supermercado da zona sul. Serão mortos por uma bomba de alto poder explosivo. Adeus meu facão, adeus meu punhal, meu rifle, meu Colt Cobra, adeus minha Magnum [...]. Explodirei as pessoas, adquirirei prestígio, não serei apenas o louco da Magnum.⁹⁹

⁹⁷ Fonseca, **O cobrador**, 1989, p. 14-21. Essa linguagem “chula” (como diria Bataille) exprime a raiva, ou melhor, a violência histórica a que se refere Žižek.

⁹⁸ “Eu sou uma hecatombe/ Não foi nem Deus nem o Diabo/ Que me fez um vingador/ Fui eu mesmo/ Eu sou o Homem-Pênis/ Eu sou o Cobrador” (In: Fonseca, **O cobrador**, 1989, p. 23). Essa poesia glauberiana – para lembra que “a terra é do homem, não é de deus, nem do diabo.” (**Deus e o Diabo na terra do sol**, 1964; ver também: D’ávila, **Utopia Messiânica e Glauber Rocha**, no prelo) – nos remete a Exu. Se há um Homem-Pênis, esse homem é, de uma ou outra maneira, Exu. Como não se lembrar da fotografia de Pierre Verger, em **Orixás: Deuses iorubás na África e no novo mundo**, 2002, p. 83, com a escultura de Exu: algo como uma cabeça e o resto do corpo se erguendo, isto é, reduzido a um falo gigantesco, ou o desenho de Carybé no qual Exu exhibe seu pênis descomunal (Verger, **African Legends of the Orishas**, 2006, p. 114). Sobre esse aspecto, podemos retomar o que nos diz o próprio Verger: “Essa pênis ereto é a afirmação de seu caráter truculento, violento” (In: **Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**, 2000, p. 127). Nesse sentido, como Homem-Pênis, por suas características de violência excessiva, até histórica, inexorável, bulímica, terrorista em seu papel no período da escravidão, Exu pode ser visto como uma retaliação anacrônica à posição de *Homo Sacer*.

⁹⁹ Fonseca, **O cobrador**, 1989, p. 28. Evidente que um “paradigma” do Homem-Bomba, ou Homem-Pênis, embora possa suscitar considerações outras sobre o *Homo Sacer*, parece claramente limitado. É preciso dizer, portanto, que o terrorista é, na religião capitalista, o novo mártir, aquele que se sacrifica, transforma sua vida nua em uma arma de destruição em massa. O mártir foi também uma das faces do príncipe barroco; a outra, o tirano: “unlike the retrospective transformation of victims (those fallen in war, in the resistance, or through persecution for their faith) into martyrs, i.e., unlike an interpretation through which an unbearable death is given meaning after the event, the current reference to the concept of martyrdom in the suicide attacks transforms a religious concept into a programmatic political instrument. The martyr becomes a deadly weapon. This performance, which simultaneously dramatizes and instrumentalizes the figure, results in a knot of political and religious aspects which is far from easy to untie. Read through Benjamin’s book on tragic drama, these phenomena may be described as the radical adaptation of political to theological scenarios, as the recourse to religious solutions to political problems in a situation in which politics does not appear to offer any answers—as a modern tragic drama. [...] When Benjamin describes the tragic drama as a drama of tyrant and martyr, he emphasizes in particular the way in which the two meanings coincide in the same figure. For in the baroque Trauerspiel, the monarch, who stands for history, also embodies the switch from the sovereign into the tyrant who brings destruction upon himself and his court or state” (In: Weigel, **The Martyr and the Sovereign: Scenes from a Contemporary Tragic Drama, Read through Walter Benjamin and Carl Schmitt**, 2004, p. 115-116). A autora, então, nesse ponto, cita uma passagem de Benjamin: “Para o Barroco, o tirano e o mártir são as faces de Jânus do monarca. São as manifestações, necessariamente extremas, da condição principesca. No que se refere ao tirano, isso é evidente. A teoria da soberania, considerando como exemplar o caso excepcional em que o Príncipe assume poderes ditatoriais, quase nos obriga a completar o retrato do soberano, investindo-o com os traços do tirano” (In: Benjamin, **Origem do drama barroco alemão**, 1984, p. 93). Contudo, sem deixarmos a esfera do terrorismo, seria possível pensar a partir de uma intervenção ao lar que, senão igualmente horrorosa, guarda em si um caráter de franca violência, sem, no entanto, a histeria daquele. Há um filme alemão chamado **Die Fetten Jahre sind vorbei**, 2004, no qual um grupo de jovens invade mansões, não com o intuito de roubar, matar, ou torturar seus habitantes, e

Mas de Cara de Cavalo o que nos interessa mais é seu rosto, isto é, seu nome, seu hibridismo, justamente o acaso que talvez tenha transformado ou acentuado sua condição de sacro: “Cara de Cavalo é desde seu nome um *Homo Sacer*, bandido ou banido, um híbrido, [...] meio homem meio animal,”¹⁰⁰ uma aparência quase mitológica de Homem e Deus. Justamente esse hibridismo é que ronda as religiões afro-americanas, não apenas entre a humanidade e animalidade, mas também entre masculino e feminino, velhice e infância, e assim por diante. “Os espíritos, independentemente de seu sexo, entram em corpos de homens ou mulheres [transformando-os em cavalos]. Os sujeitos devem, pela sua roupa ou seu comportamento, indicar a mudança que aconteceu neles”.¹⁰¹ “O disfarce é freqüentemente sumário – um simples chapéu, um par de óculos, uma bengala, é suficiente para caracterizar o espírito”.¹⁰² Assim, podemos ver uma espécie de travestimento incorporado ao ritual, colocando em questão a outra grande divisão no comportamento. Ademais, não é mera coincidência que em geral as religiões afro-americanas não condenem práticas homo-eróticas, muitos de seus sacerdotes são homossexuais, e inclusive existem deuses, como já foi dito, que em alguns momentos são homens e, em outros, mulheres – além disso, no amor entre os orixás surgem histórias como a da vez em que Oxum (deusa da beleza) seduziu Iansã (deusa dos ventos);¹⁰³ na verdade, o que não há é julgamento, ou, melhor colocado, um caráter (“o modo como cada um procurar livrar-se de Genius”, como explicou Agamben)¹⁰⁴ duramente estabelecido. Por isso, o transe pode ser tão completo, possibilitando a passagem entre várias idades, diferentes sexos, e padrões sociais – não há atuação como já fora dito. Claro, entramos no campo do simulacro. “É preciso ver a fisionomia dos

sim para mudar tudo de lugar: jóias na geladeira, sofás na piscina, cadeiras empilhadas formando esculturas ornamentadas com os seguintes dizeres: “você não estão mais seguros”. Isso faz lembrar alguns dos movimentos artísticos de vanguarda da década de 80 que se originaram do situacionismo francês, como o *Class War*, que organizava passeatas em bairros da alta burguesia com gritos de ordem e faixas do tipo: “contemplem seus futuros executores”. Ver: Home, **Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX**, 2004.

¹⁰⁰ Cera, **Co-lateral: efeitos e afetos marginais**, 2007, p. 121.

¹⁰¹ Métraux, **Le vaudou haïtien**, 1989, p. 110.

¹⁰² Métraux, **Dramatic elements in ritual possession**, 2007.

¹⁰³ “Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta./ Ela era lida, atraente, elegante./ Oxum então pensou: ‘Vou me deitar com ela’./ Oxum era muito decidida e muito independente./ Oxum resolveu roubar a coroa de Iansã./ E assim, muitas e muitas vezes, passou na frente daquela casa./ Levava uma quartinha de água na cabeça,/ e ia cantando, dançando, provocando./ No começo Iansã não se deu conta do assédio,/ mas depois acabou por se entregar./ Mas logo Oxum se dispôs a nova conquista/ e Iansã a procurou para castigá-la./ Oxum teve de fugir para dentro do rio./ Lá se escondeu e lá vive até hoje” (In: Prandi, **Mitologia dos orixás**, 2001, p. 325-326).

¹⁰⁴ Agamben, **Profanações**, 2007, p. 21. Estabeleceremos a discussão do caráter, Genius, adiante.

dançarinos possuídos. O rosto tornou-se máscara, máscara de sensualidade desenfreada ou máscara de brutalidade, máscara infantil ou máscara feminina (mesmo se é um homem quem dança)”.¹⁰⁵ Para finalizar, tenho a dizer também que o cavalo da macumba, então, não seria tão-somente um animal (“é uma palavra, o animal, é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente”),¹⁰⁶ poderíamos defini-lo, este cavalo da macumba, com o termo que Derrida cunhou já no final de sua vida: *animot*, palavra que em sua ambigüidade, violência, diferença, horror, coloca em questão a união de um infundável número de viventes sob um único significante, o animal, e, também, a própria separação dicotômica entre homem e animal; o vocábulo representa uma abundância de animais, é ambíguo, dúbio: para nós, o homem, o cavalo, o orixá, a relação entre eles. Em seu livro, **O animal que logo sou (A seguir)**, o filósofo francófono, a partir da palavra francesa *animaux*, que significa animais em português, cria outro de seus neografismos; ao seguir a estrutura adotada em *différence* e *différance* – “diferencia grafica (la *a* em lugar de la *e*), [...] diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, [...] puramente grafica; se escribe o se lee, pero no se oye”,¹⁰⁷ ou seja, “a *différance* seria o modo de traduzir a diferença, em seu movimento de aparecimento/desaparecimento, afirmando-a no estado gráfico e negando-a no estado fônico” –,¹⁰⁸ ele chega a *animots* e, claro, *animot* (de *animaux* a *animot*) – um plural de animais no singular: “nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais [...], uma espécie de híbrido monstruoso, uma quimera esperando ser morta por seu Belerofonte” –¹⁰⁹ este último foi quem, por sinal, deteve, com um freio de ouro, o Pégaso, cavalo indomável, adestrando-o para que dançasse coreograficamente. Não se poderia, talvez, encontrar palavra mais apropriada para pensar no futuro o cavalo afro-americano do que *animot*,¹¹⁰ cujo poder crítico

¹⁰⁵ Bastide, **Imagens do nordeste místico em branco e preto**, 1945, p. 90. (citado por Verger, **Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**, 2000).

¹⁰⁶ Derrida, **O animal que logo sou (A seguir)**, 2002, p. 48.

¹⁰⁷ Derrida, **La Différance**, 2008.

¹⁰⁸ Fonseca, **A escrita crítica de Glauber Rocha: escrita-artista**, 2007, p. 120.

¹⁰⁹ Derrida, **O animal que logo sou (A seguir)**, 2002, p. 78.

¹¹⁰ “1 Gostaria que se escutasse o plural de animais no singular: não há o animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível. É preciso considerar que existem ‘viventes’ cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade. Não se trata evidentemente de ignorar ou de apagar tudo o que separa os homens dos outros animais e de reconstituir um só grande conjunto, uma só grande árvore genealógica fundamentalmente homogênea e contínua do *animot* ao *Homo* (*faber*, *sapiens* ou não sei que outra coisa). [...] Seria antes preciso, eu repito, considerar uma multiplicidade de limites e de estruturas heterogêneas: entre os não-humanos, e

reside num questionamento do discurso sobre o animal, da superioridade do homem, e também numa ruptura abissal que não gera uma fronteira unidimensional e unívoca com dois lados opostos, o homem e o animal, mas uma “margem múltipla e heterogênea”, com incontáveis planos que se atravessam e se sobrepõe, se anulam e se completam, nessa relação. O cavalo da macumba, portanto, suspende a máquina antropológica, aquilo que segundo Agamben vai decidir entre o homem e o animal. Na estado de transe, quando o iniciado se torna cavalo, ousaria propor que “la macchina si è, per così dire, fermata, è ‘in stato di arresto’ e, nella reciproca sospensione dei due termini, qualcosa per cui forse non abbiamo nomi e che non è più né animale né uomo, s’insedia fra natura e umanità, si tiene nella relazione dominata, nella notte salva”.¹¹¹

Com isso em mente, pode-se supor que, se ao menos ainda não há nada que no fim das contas difira da normatização do ritual em si, e isto é verdade, pois algumas das religiões aqui comentadas possuem regras regidas e complexas, é provável que na makumba exista uma potência de destruição, o estado de exceção efetivo que nos fala Benjamin,¹¹² a decisão da separação entre homem e animal e o estabelecimento de uma comunicação que somente poderia existir através da magia: adivinhações, conselhos, feitiços (e não fetiche), uma comunicação por meio do dom – Agamben, por sinal, vai dizer que a felicidade encontra-se apenas na magia: “o que podemos alcançar por nossos méritos e esforço não pode nos tornar realmente felizes. Só a magia pode fazê-lo”.¹¹³ Interessante notar que, para Bataille, essa separação (homem, animal) é recente, ocorre posteriormente à domesticação dos animais (“tudo indica que os primeiros homens

separados dos não-humanos, há uma multiplicidade imensa de outros viventes que não se deixam em nenhum caso homogeneizar, salvo violência e ignorância interessada, dentro da categoria do que se chama animal ou a animalidade em geral. Existem logo animais, e digamos o *animot*. A confusão de todos os viventes não humanos dentro de uma categoria comum e geral de animal não é apenas uma falta contra a exigência de pensamento, [...] é também um crime: não um crime contra a animalidade, justamente, mas um primeiro crime contra os animais, contra animais. [e agora numa pergunta que se pode ler como uma retomada de Bataille] Dever-se-ia aceitar dizer que todo assassinato, toda transgressão do ‘Não Matarás’, só pode visar o homem [...], e que em suma só há crime ‘contra a humanidade’? 2 O sufixo *mot*, em *animot*, deveria nos fazer voltar à palavra [*mot*], e mesmo à palavra chamada nome. Ele abre a experiência referencial da coisa *como tal*, como o que ela é em seu ser, e portanto essa problemática pela qual sempre se quis fazer passar o limite, o único e indizível limite que separaria o homem do animal, a saber, a palavra, a linguagem nominal da palavra, a voz que nomeia, e quem nomeia a coisa *enquanto tal*, tal como ela aparece em seu ser [...]. O animal seria em última instância privado de palavra, dessa palavra que se chama nome. 3 Não se trataria de ‘restituir a palavra’ aos animais mas talvez de aceder a um pensamento, mesmo que seja quimérico ou fabuloso, que pense de outra maneira a ausência do nome e da palavra, e de outra maneira que uma privação” (In: Derrida, **O animal que logo sou (A seguir)**, 2002, p. 87-89).

¹¹¹ Agamben, **L’aperto: l’uomo e l’animale**, 2002, p. 85.

¹¹² Benjamin, **Teses sobre o conceito de História**, 1994.

¹¹³ Agamben, **Profanações**, 2007, p. 23.

estavam mais perto que nós dos animais”),¹¹⁴ o que pode significar que uma outra grande característica das religiões afro-americanas, o sacrifício, estaria intimamente ligado a essa cisão. Em outras palavras, os animais, por não pertencerem ao reino das proibições, por não serem castrados, em suma, por não terem ainda uma “humanidade”, poderiam aparentar uma divindade maior que a nossa.

É verdade que, antes de tudo, o sacrifício é considerado uma oferenda. [...] Lembremos que, mais freqüentemente, o sacrifício sangrento imola vítimas animais. Muitas vezes, os animais foram vítimas de substituição: com o desenvolvimento da civilização, a imolação de um homem passou a parecer horrível. Mas, em primeiro lugar, a substituição não foi a origem do sacrifício animal: o sacrifício humano é mais recente, os sacrifícios mais antigos que conhecemos tinham os animais como vítimas. Aparentemente, o abismo que, aos nossos olhos, separa o homem do animal é posterior à domesticação que sobreveio nos tempo neolíticos. As interdições tendiam muito a separar o animal do homem: com efeito, apenas o homem as observa. Mas, diante da humanidade primeira, os animais não se diferenciavam dos homens. Mesmo os animais, pelo fato de não observarem as interdições, no início, tiveram um caráter mais sagrado, mais divino que os homens. Em sua maioria, os deuses mais antigos eram animais, estranhos às interdições que limitavam na base a soberania do homem. Em primeiro lugar, o ato de matar um animal talvez tenha inspirado um forte sentimento de sacrilégio. A vítima morta pela coletividade assumiu um sentido de divindade. O sacrifício a consagrava, ela a divinizava. Sendo o animal, a vítima de antemão era sagrada. O caráter sagrado exprime a maldição ligada à violência, o animal nunca se separa da violência que o anima sem segundas intenções. Aos olhos da humanidade primeira, o animal não podia ignorar uma lei fundamental; ele não podia negar que seu próprio movimento, essa violência, era a violação da lei: ela a infringia por essência, ela a infringia consciente e soberanamente. Mas, sobretudo pela morte, ápice da violência, nele a violência estava desencadeada e o possuía sem reserva. Uma violência tão divinamente violenta eleva a vítima acima do mundo monótono no qual os homens levam sua vida calculada, a morte e a violência deliram, não podem se deter diante do respeito, da lei, que organizam socialmente a vida humana. A morte, na consciência ingênua, só pode vir de uma ofensa, de uma falta. Ainda uma vez, a morte arruína violentamente a ordem legal. A morte remata um caráter de transgressão que é próprio do animal. Ela entra na profundidade do ser do animal; é, no rito sangrento, a revelação dessa profundidade.¹¹⁵

Derrida, que dedicou um dos capítulos de seu mais importante e referenciado livro – *L’écriture et la différence* – chamado “De l’économie restreinte à l’économie générale: un hegelianisme sans réserve”, o qual por algum motivo não se encontra

¹¹⁴ Bataille, *Teoria da religião*, 1993, p. 32.

¹¹⁵ Bataille, *O Erotismo*, 2004, p. 126-128.

presente na edição brasileira da obra –¹¹⁶ a Bataille, afirma que todos os conceitos desse último são hegelianos – inclusive defendendo-o das acusações, feitas por Sartre, de Bataille ser um “novo místico” –, e que ele “a contrainst le rapport de tous ses concepts à ceux de Hegel, et à travers ceux de Hegel, à ceux de toute l’histoire de la métaphysique”.¹¹⁷ Não se pode apagar da memória, após outro trabalho de Buck-Morss, que Hegel não teria escrito sua obra mais importante, **Fenomenologia do Espírito**, ou se preferirem, a parte mais importante de sua obra mais importante, “a dialética senhor-escravo” – que “está na origem da teoria comunista da luta de classes”, nas palavras de Bataille –,¹¹⁸ não fosse a revolução negra do Haiti (evento único, que se deflagrou a partir de negros praticantes do vodu).¹¹⁹ Hegel redigira seu livro sobre influência direta dos eventos no país caribenho – na época a colônia mais rica não apenas da França, mas de todo mundo, como disse Buck-Morss –, dos quais tinha conhecimento através de artigos publicados no jornal de língua alemã *Minerva*. Apenas ao testemunhar um acontecimento no qual de fato os escravos arriscavam suas vidas para suprimir “dialecticamente” a própria condição de escravos e tornarem-se senhores é que Hegel pode estabelecer talvez uma de suas mais importantes contribuições à filosofia.

Beyond a doubt Hegel knew about real slaves and their revolutionary struggles. In perhaps the most political expression of his career, he used the sensational events of Haiti as the linchpin in his argument in *The Phenomenology of Spirit*. The actual and successful revolution of Caribbean slaves against their master is the moment when the dialectical logic of recognition becomes visible as the thematics of world history, the history of the universal realization of freedom. If the editor of *Minerva*, Archenholz, reporting history as it happened, did not himself suggest this on the pages of his journal, Hegel, longtime reader of them, was capable of that vision. Theory and reality converged at this historical moment. Or, to put in Hegelian language, the rational – freedom – became real. This is the crucial point for understanding the originality of Hegel’s argument, by which philosophy burst out of the confines of academic theory and became a commentary on the history of the world.¹²⁰

¹¹⁶ Derrida, **A escritura e a diferença**, 2005.

¹¹⁷ Derrida, **L’écriture et la différence**, 1967, p. 373.

¹¹⁸ Bataille, **A literatura e o mal**, 1989, p. 172.

¹¹⁹ “In 1791, while even the most ardent opponents of slavery within France dragged their feet, the half-million slaves in Saint-Domingue, the richest colony not only of the France but of the entire world, took the struggle for liberty into their own hands, not through petition, but through violent, organized revolt. [...] This slave conspiracy was led by Boukman, a priest of *Vodou*, a new syncretic cult that not only brought together slaves from diverse cultures of Africa, but included western cultural symbols as well. [...] Boukman addressed the slaves: ‘Throw away the symbol of the God of the whites who has so often caused us to weep, and listen to the voice of liberty, which speaks in the hearts of us all!’”. Buck-Morss, **Hegel and Haiti**, 2000, p. 833.

¹²⁰ Buck-Morss, **Hegel and Haiti**, 2000, p. 852.

Justamente, segundo Derrida, é da teoria de Hegel sobre o senhor e o escravo que Bataille parte rumo a construção de seu conceito de soberania: “La tache aveugle de l’hegelianisme, *autour* de laquelle peut s’organiser la représentation du sens, c’est ce point où la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale [...] qu’on ne peut même plus les déterminer en négativité [...]. Or l’opération souveraine, le *point de non réserve* n’est ni positif ni négatif”.¹²¹ Nesse sentido, a soberania “ne s’attache à rien, ne conserve rien. Mais à la différence de la maîtrise hegelienne, elle ne doit même vouloir se garder elle-même, se recueillir ou recueillir le bénéfice de soi ou de son propre risque, ‘ne peut même pas être définie comme un bien’”.¹²² O que nos interessa, agora, no entanto, é menos a questão da soberania do que permanecer no sacrifício. Novamente Derrida, ao analisar dessa vez a obra de Heidegger, em **Donner la mort**, propõe, senão um avanço, ao menos um desdobramento – velado é bem verdade, mas que pode ser compreendido, sugerido, ou desviado, como faço agora – a partir da teoria de Bataille sobre o sacrifício (embora não o cite em momento algum): isto é, que a partir da solidão do erotismo, o erotismo como aquilo que abandona o homem na solidão,¹²³ a descontinuidade do ser, é possível concluir que ninguém, absolutamente ninguém, pode morrer em meu lugar. A insubstituibilidade no momento da morte, está ligada, assim, à experiência da singularidade. “Desde el momento en que no puedo morir *por* otro (en su lugar), aun cuando muero *por* él (sacrificando por él o ante sus ojos), mi propia muerte es esta irremplazabilidad que debo asumir si quiero acceder a lo que me es absolutamente propio”.¹²⁴ Ou seja, como dito, morrer é algo que nenhuma pessoa é capaz de fazer em meu lugar. Não se pode tomar a morte de alguém, e tampouco alguém poderia tomar a minha, cada um deve suportar a própria morte. Morrer pelo outro (o que é possível, uma vez que a morte é unicamente minha), então, não significa morrer no lugar do outro, sacrificar-se não significa dar a imortalidade, mas apenas um pouco mais de tempo para viver. “Y lo mismo que no se me puede dar (la) muerte, no se me la puede quitar. La muerte sería esta posibilidad del *dar-quitar* que, a su vez, se sustrae a aquello que hace posible, a saber, justamente el *dar-quitar*. Muerte sería el nombre de lo que suspende toda experiencia del *dar-quitar*. Ello no excluye, al contrario, que, sólo desde ella y en

¹²¹ Derrida, **L’écriture et la différence**, 1967, p. 380.

¹²² Derrida, **L’écriture et la différence**, 1967, p. 388.

¹²³ Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 398.

¹²⁴ Derrida, **Dar la muerte**, 2006, p. 55.

su nombre, sea posible *dar o quitar*”.¹²⁵ Posso morrer pelo outro, oferecer minha vida ao outro, mas jamais morrerei no lugar do outro, nunca o liberarei de sua própria morte, este é o paradoxo. Essa questão trazida por Derrida é de uma inegável semelhança com o que Bataille escreveu em seu livro sobre o erotismo: “Cada ser é distinto de todos os outros. [...] Ele nasce só. *Ele morre só*. Entre um ser e um outro há um abismo, uma descontinuidade. Esse abismo se situa, por exemplo, entre vocês que me escutam e eu que falo. Tentamos nos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós poderá suprimir uma diferença primeira. Se vocês morrerem, não sou eu quem morre. Somos, vocês e eu, seres descontínuos”.¹²⁶ Nelson Rodrigues há muito já escrevera nesse sentido. Nair, a jovem que vai fazer um aborto clandestino e encarar a morte de frente, diz a Glorinha, a quem ama: “porque eu não queria morrer sozinha, nunca! [...] O que mete medo na morte é que cada um morre só, não é? Tão só! É preciso alguém para morrer conosco, alguém! Te juro que não teria medo de nada se tu morresse comigo”.¹²⁷

Em **Barravento** de Glauber Rocha, há no mínimo dois sacrifícios humanos, homens e mulheres que decidem morrer pelo outro, inclusive, pela comunidade.¹²⁸ Antes de entrar em detalhes sobre essas mortes dadas, é necessário salientar que o filme também pode ser lido como mais um encontro de Derrida e Macumba, em um sentido anacrônico, duas posições filosóficas, dois segredos, ou seja, duas literaturas. O próprio Glauber declarou certa vez que **Barravento** (1961) – uma história que se passa numa vila nordestina de pescadores negros e devotos ao candomblé – “*infiltra a dialética no idealismo da macumba*. Macumba riticoquiana é um panfleto de ruptura, materialização de *Suor*, eu e Jorjamado. *Barravento* é a teoria. [...] It’s a black movie”,¹²⁹ poderíamos

¹²⁵ Derrida, **Dar la muerte**, 2006, p. 56.

¹²⁶ Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 22.

¹²⁷ Rodrigues, **Perdoa-me por me traíres**, 1985, p. 140.

¹²⁸ No filme, quem decide morrer ou se sacrificar pela *comunidade* são exemplarmente os personagens anarco-comunistas: Firmino e mais especificamente Cota, que ao deitar-se com Aruã, homem virgem consagrado a Yemanjá, morre pela fúria da deusa dos mares: barravento. Pois claro, todo comunista pressupõe uma comunidade. Já para os personagens que fazem parte do candomblé, a preocupação é o sacrifício não pela comunidade, mas pelo Orixá, isto é: as relações não se dão em comunidade, mas diretamente entre o homem e o orixá: “o candomblé não [faz] distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão, uma vez que o seu sistema de moralidade baseia-se na relação estrita entre homem e orixá, relação esta de caráter propiciatório e sacrificial, e não entre os homens como uma comunidade em que o bem do indivíduo está inscrito no bem coletivo” (In: Prandi: **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil**, 1996).

¹²⁹ Rocha, **Xyka da Sylva**, 2004, p. 346. Também se pode ver essa articulação da dialética com a macumba que ocorre em **Barravento** de Glauber na personagem Firmino, definida pelo diretor como um anarquista, encarnação de Exu (o herói subdesenvolvido) representado por Antonio Pitanga: “seu corpo é macumba ao ritmo de Jorge Ben cantado por Caetano Veloso” (In: Rocha, **Pytanga Antonio**, 2004, p. 391). Ele é ainda como a *moeda falsa* de Baudelaire e Derrida, pode tanto trazer a desgraça quanto a fortuna, um instaurador e destruidor de arquivos, isto é, aquela violência ambígua que se mostra em situações paradoxais: por exemplo, Firmino-Exu-Pitanga corta a rede que os pescadores alugavam de um

dizer: Eisenstein (não no México, mas) na Bahia. E se agora fomos remetidos à União Soviética, não haveria como esquecer de um livro chamado **Dreamworld and Catastrophe**, no qual Buck-Morss vai estabelecer uma ligação entre *marxismo* e *desconstrução*, ou antes, nos contar que foi durante uma viagem à Moscou, coincidente com o aniversário da morte de Stalin, que pela primeira vez apareceram para Derrida os **Espectros de Marx**.¹³⁰ Mas os desdobramentos não param por aqui. Segundo Jair Tadeu da Fonseca, Glauber Rocha seria o melhor tradutor para o português de Derrida, quero dizer, senão de toda obra do filósofo, ao menos de sua contribuição talvez mais

comerciante branco da cidade e eles conseqüentemente não conseguem mais os peixes para pagar o exorbitante preço da locação. Das duas uma: ou devolvem a rede e voltam a pescar de jangada, perigoso trabalho que levará alguns infalivelmente à morte; ou se revoltam contra a exploração do homem branco, se recusam a pagar pelo aluguel e se apropriam da rede de pesca para si, enfrentando os policiais e capangas armados do senhor. Firmino-Exu é hegeliano: ele coloca os pescadores negros na situação de arriscarem as próprias vidas para a libertação revolucionária, única maneira de deixarem a condição de escravos. Ademais, para Firmino-Exu-Pitanga, Aruã – o jovem virgem consagrado a Yemanjá, submetido à autoridade do mestre dos pescadores por esse sacrifício à deusa – deve ser desmistificado. Firmino vê nele, pois, a possibilidade de uma nova liderança que se oponha ao mestre da aldeia (homem submisso ao explorador branco, incapaz de incitar os outros a gestos revolucionários). Firmino, então, envia sua própria amante para que faça sexo com Aruã; este assim deixaria de ser sacro: o que lhe traz a desgraça. Por não respeitar a consagração de seu corpo a Yemanjá, Aruã é obrigado a deixar a vila. Mas isto também abre outros caminhos: vai embora para a cidade grande, ganhar dinheiro, comprar uma nova rede, e ainda diz ao se despedir de sua amada: “Firmino é ruim, mas tem razão. Ninguém liga para quem é preto e pobre” (Rocha, **Barravento**, 1961). Ao cortar a rede de pesca, Firmino segue com fidelidade as palavras de um adivinho africano: “cada pessoa, desde que nasceu, está destinada a um Legba que segue seu homem até a morte, incitando-o, se possível, a fazer tolices. Mas Legba também pode fazer o bem, não fosse pelo motivo de que o mal de alguns é algumas vezes o bem de outros” (In: Verger, **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**, 2000, p. 137). Nesse sentido, Xavier vai dizer: “a passagem de Firmino por Buraquinho constitui o núcleo da história; é seu principal elemento motor. Em termos da religião, Firmino é um autêntico Exu. Desde o primeiro momento em que reencontra sua aldeia natal até seu desaparecimento de cena, ele tem seu comportamento marcado pela constante militância. Ao seu estilo, agita sempre, tece suas tramas e faz seus discursos a qualquer hora, como se tivesse uma missão a cumprir sem descanso e não pudesse incluir nada mais em sua relação com os pescadores. Essa idéia de missão a cumprir, que tende a reduzir sua figura à *função de portador de mensagens* dentro do filme, já fica esboçada na forma de sua chegada. Vindo detrás do farol, Firmino caminha solitário e, quando ‘cai’ em meio ao grupo de pescadores, já inicia a falação. [...] Tudo sugere a metáfora e não há como não dizer: Firmino é um barravento. No acontecer abrupto e no dissolver. É presença convulsa e, de repente, não é nada” (In: Xavier, **Sertão Mar: Glauber Rocha e a estética da fome**, 1983, p.37). Glauber, por sua vez, aproxima Firmino de Macunaíma com um mesmo significante: “mito anarco-subdesenvolvido” (In: Rocha, **Andrade Pedro Joaquim**, 2004, p. 445). Macunaíma, por sinal, é tão parecido com Exu que, ao tomar uns bons goles de cachaça no terreiro de macumba, dar “grandes gargalhadas” e “derrubar vinho sobre a mesa”, os macumbeiros presentes – entre eles, Jaime Ovalle, Dodô, Manu Bandeira, Ascenso Ferreira, Raul Bopp, Antônio Bento – pensaram que ele era o predestinado daquela noite e estava possuído por Exu; mais tarde, no entanto, Macunaíma se tornou o mais novo filho do Orixá, o que significa, na macumba, que ele tem o arquétipo do mensageiro africano, isto é, suas características de comportamento, destino, caráter e assim por diante (Andrade, **Macunaíma**, 1999, p. 57-64). E ainda mais: agora sobre o filme de Joaquim Pedro de Andrade (1969), Glauber acrescenta: “*Macunaíma* é uma tragédia porque o negro-índio é devorado pela sua própria loucura. [...] *Macunaíma* não é um herói solitário, esquerdista, romântico. Nem tampouco, quixotesco [...]. *Macunaíma* é um samba modernista em forma de cinema” (In: Rocha, **Das sequóias às palmeiras**, 2004, p. 237). Daí se pode recorrer a uma série de similitudes desses heróis “sem caráter”, amorais, para “além do bem e do mal”: Firmino, Exu, Macunaíma, Übermensch, etc.

¹³⁰ Buck-Morss, **Dreamworld and Catastrophe**, 2002, p. 223.

importante para a filosófica e para a crítica: o neografismo *différance*. “Glauber exerce sua crítica artística, muitas vezes, à mão, sobre o papel datilografado, escrevendo *y* no lugar de *i*, *k* em vez de *c*, e *z* fazendo de *s* [...]. Sua re-visão do texto mostra que a palavra é imagem, a letra é um ícone, mas não cabe aqui a noção de ornamento [...]: trata-se de um des-ornamento e um re-ornamento, de um reordenamento, na base do capricho e do relaxo”.¹³¹ Embora Glauber vá radicalizando essa escrita com o passar dos anos, são os exemplos mais conhecidos e escurecedores, para nos dar uma idéia do processo, os ensaios **Eztetyka da fome** (1965), **Eztetyka do sonho** (1971) **Brazyl 40 graus** (1976). “À maneira de Glauber, *différance* se escreveria *dyferença*, com *y* soando como *i*, mas visivelmente diferente, perceptivelmente outra letra. Numa tradução glauberiana da *différance*, a intervenção gráfica não é discreta como em Derrida, mas se dá a *ver* de forma violenta”.¹³² E depois continua: “Quando Glauber escreve *Brazyl* (com *z* e *y*) em de Brasil, temos o mesmo não-idêntico, o outro que surge do ‘outro dizer’ alegórico, dado pela ironia presente no nível do significante (mesmo som/outra grafia): esta nação, mas outra; esta língua, mas diferente”.¹³³ E com essa escrita glauberiana que decidi transcrever o testemunho, dado por uma Mãe de Santo, acerca de um sacrifício, ou ainda, da recusa de um sacrifício à Iemanjá, o qual teve lugar no filme **Barravento**.

“Eu me alembro como se fosse hoje, Yzaber teve um sonho que Yemanja queria sua fya. Joakym era o pay da menina e não queria por nada que ela chegasse perto do mar. Ele era branco, mas akredytava. Pois não é que um dia as coisa foram piorando. Rede que Joakym tocava não dava peyxe. Ninguém mais queria sabê de yrprumar cum ele. O tempo piorava como se fosse kaprycho de Yemanja. A fome começô a castigar a famya toda. Até que Joakym ficô feito doydo sem sabê o que fazia. E lá um dia resolveu busca o peyxe nem que fosse no meyo do mar. E daí ninguém nunca mais botô os zóyo encima dele. Yzaber endoideceu, e sem ninguém vê entrô pelo mar adentro. Uma onda muito forte ezpatyfo ela encima das pedra, e a menina que vinha atrás da mãe sumiu-se no meio das onda. Foi o dya pior da minha vyda. Tava com medo, mas tive pena da menina. Procurei um dyaynteiro e de noite trouxe ela”.¹³⁴

Como já fora dito, Glauber escrevia *y* em lugar de *i*, *k* ao invés de *c*, e, finalmente, *z* em substituição ao *s* – sem mencionar a fusão de palavras típica dos irmãos Campos. Quanto ao *z*, que não deixa de ser um *s* às avessas, tenho poucas

¹³¹ Fonseca, **A escrita crítica de Glauber Rocha: escrita-artista**, 2007, p. 118-119.

¹³² Fonseca, **A escrita crítica de Glauber Rocha: escrita-artista**, 2007, p. 120.

¹³³ Fonseca, **A escrita crítica de Glauber Rocha: escrita-artista**, 2007, p. 120.

¹³⁴ Rocha (Dir.), **Barravento**, 1961.

dúvidas que uma de suas funções seria talvez nos remeter a um suposto estilo russo (algumas letras do moderno alfabeto cirílico lembram as do latino, mas escritas “ao contrário”), e, portanto, a influência de Eisenstein e a turma soviética (com seus primeiros planos) no *cinema novo*. O que dizer, todavia, desses *y* e *k*? Bem, o iorubá (ou yorùbá) é uma língua oral africana, com a qual grande parte dos escravos africanos trazidos para o Brasil se comunicava, e que fora levada a uma forma escrita pelos primeiros missionários do século XIX na África que desejavam traduzir para o idioma local as escrituras sagradas dos cristãos. Embora os relatos dos viajantes etnográficos difiram muito quando comparados, alguns padrões gráficos acabaram recorrentes – o estabelecimento de uma ortografia mais ou menos definitiva aconteceu somente por volta de 1966. Para os lusófonos, e para os objetivos deste trabalho, poderíamos nos reduzir a duas características da língua africana em sua forma escrita: *k* no lugar do que seria um *c* ou *q* em português; e *y* para o som de *i* – quando acompanhado de vogais. Muitos dos textos e termos africanos dessa tradição nos chegam através dos mais diversos livros grafados da mesma maneira. Ruy do Carmo Póvoas, em **A Linguagem do Candomblé**, nos dá vários exemplos de palavras mais ou menos conhecidas: Yémánjá (Iemanjá), Yánsán (Iansã), Kétu, loko (loco), mokan (mocã), jóko (jocô), Íyá (ia), Oróki (oriqui), e assim por diante.¹³⁵ Quero dizer, então, que ao proceder sua escrita, Glauber chega muito próximo de um português meio iorubá (ou yorùbá), uma linguagem de candomblé, e essa possível tradução de *différance* como dyferença, marcaria nossa própria diferença constituinte e futura (o iorubá transcrito e o português do Brasil transculturado já são línguas descaradamente estabelecidas na diferença), um Brazyl europeu e africano, português e yorùbá, utopicamente redimido, socialista, soviético, isto é, com uma pitada eisensteiniana. Um Brazyl retratado pela escola baiana de cinema, antes de tudo freyriano, nordestino, branco com negro, mas não pacífico, violento, com a violência do estupro, com a violência da intervenção lingüística glauberiana, com a própria violência do neocolonialismo americano, do Brasil, que somente poderia ser capturado por uma lente kynematografyka da macumba, um pouco russa, outro pouco roliudiana, num desvio, isto é, num *détournement* debordiano. Pois o *transe* de Glauber, se faz na transição, ou ainda, no trânsito entre os mundos, como bem assinalou Deleuze, ao comentar os filmes do diretor brasileiro, em seu livro **Imagem e Tempo**: “o transe, o fazer entrar em transe é uma transição, passagem ou devir: é ele

¹³⁵ Póvoas, **A Linguagem do candomblé: níveis sociolingüísticos de integração afro-brasileira**, 1989.

que torna possível o ato de fala, através da ideologia do colonizador, dos mitos do colonizado, dos discursos do intelectual.¹³⁶ O autor faz entrar em transe as partes, para contribuir à invenção de seu povo, que é o único capacitado a construir o conjunto. Mas as partes não são exatamente reais em Glauber Rocha, porém recompostas [...]”.¹³⁷ Ao transcreever, porém, a história da mãe de santo em **Barravento** com a escrita artística de Glauber num português que não seria o dos “alfabetizados”, também executo uma leitura de Glauber contra Glauber, pois, ao conceber o filme, este diretor desejava estabelecer uma denúncia do “misticismo” presente no candomblé (“religião *opium* do povo. Abaixo o pai. Abaixo o folclore. Abaixo a Macumba. Abaixo o misticismo”),¹³⁸ o que tornava os negros pacíficos e irrelatáveis, uma espécie de loucura gerada pela fome e pelo subdesenvolvimento, como podemos notar no letreiro inicial da película:

No litoral da Bahia vivem os negros pescadores de “xareu”, cujos antepassados vieram escravos da África. Permanecem até hoje os cultos aos deuses africanos e todo este povo é dominado por um misticismo trágico e fatalista. Aceitam a miséria, o analfabetismo e a exploração com a passividade característica daqueles que esperam o reino divino. “Yemanjá” é a rainha das águas [...] [reparem que Glauber prefere uma escrita mais perto de uma transcrição do iorubá do que uma forma mais abasileirada], senhora do mar que ama, guarda e castiga os pescadores. “Barravento” é o momento de violência, quando as coisas de terra e mar se transformam, quando no amor, na vida e no meio social ocorrem súbitas mudanças.¹³⁹

Acontece, porém, que anos depois Glauber reconsidera sua posição. Talvez se dê conta da antídicotomia da mitologia africana. Barravento, é bem verdade, pode significar uma violência mística da natureza, a morte, o sacrifício, a desgraça, mas também, como dom e veneno, é o êxtase do cavalo: “desorientação do fiel ao receber o orixá. Série de movimentos desequilibrados que assoma o fiel no momento da

¹³⁶ Na verdade, os neografismos de Glauber quanto ao nome do país são facilitados ou originados na já proliferação característica e possível do chamar-se “Brasil”, ou, ainda, em não ter tido essas terras um “nome”, o que é mesma coisa. Segundo Raul Antelo: “the new land had no name. A Brazilian historian, Gustavo Barroso, one of the members of *transition*, an international orphic movement whose periodical was published in The Hague, in the early thirties, supposed the name Brazil came from an ancient land called *Antilia*, which had an island whose name was Brazü. With a clear and sophisticated linguistic perspective, similar to Don Quichotte’s theory of nouns, Barroso imagined a surprising and joycean chain of equivalents: Bracil, Berzil, Braçür, Brazylle, Brazil, Brasil, Bracir, Bracill, Bacil, Bracir, Brazi, Brezill, Bresilzi, Braxilis, O’-Brasile, O’-Brasil, Bresail, Hy-Breassail o Hy-Bresail. All those variations send us back to a Celtic root, *bress*, indicating prosperity, and then to the English word *to bless*. The moral is clear: history determines language but language determines history” (In: Antelo, **The stream of Brazilian life: still leven, natureza morta and world market**, 2008).

¹³⁷ Deleuze, **A imagem-tempo: Cinema II**, 2005, p. 265.

¹³⁸ Rocha, **Rocha Anecy**, 2004, p. 336.

¹³⁹ Rocha (Dir.), **Barravento**, 1961.

manifestação do *santo*”.¹⁴⁰ Após entrar em contato com a obra do latino-americano Borges, Glauber admite que também era um “cineasta colonizado”, portador de uma racionalidade estéril e não de uma anti-razão. Ao revisar sua obra, em **Eztetyka do sonho**, ele nos diz que os deuses afro-índios são as únicas forças desenvolvidas (ou melhor, a possibilidade de utopia) do continente latino-americano, o que permite reconfigurar e realocar **Barravento** no arquivo, um projeto que requer a “incorporação das forças vivas da cultura” –¹⁴¹ e da barbárie, para mantermos qualquer horizonte pós-autônomo:

A razão dominadora classifica o misticismo de irracionalista e o reprime à bala. [...] A revolução, como possessão do homem que lança sua vida rumo a uma idéia, é o mais alto astral desse misticismo. [...] As revoluções se fazem na imprevisibilidade da prática histórica que é a cabala do encontro das forças irracionais das massas pobres. A tomada política do poder não implica o êxito revolucionário. Há que tocar, pela comunhão, o ponto vital da pobreza que é seu misticismo. Este misticismo é a única linguagem que transcende ao esquema racional da opressão. A revolução é uma mágica porque é o imprevisto dentro da razão dominadora. [...] O irracionalismo liberador é a mais forte arma do revolucionário. [...] *As raízes índias e negras do povo latino-americano devem ser compreendidas como a única força desenvolvida desse continente.* Nossas classes médias e burguesias são caricaturas decadentes das sociedades colonizadas. [...] Arte revolucionária deve ser uma mágica capaz de enfeitiçar o homem a tal ponto que ele não mais suporte viver nesta realidade absurda. Borges, superando esta realidade, escreveu as mais liberadoras irrealidades de nosso tempo. *Sua estética é a do sonho. Para mim é uma iluminação espiritual que contribuiu para dilatar a minha sensibilidade afro-índia na direção dos mitos originais de minha raça. Esta raça, pobre e aparentemente sem destino, elabora na mística seu momento de liberdade.* Os Deuses Afro-índios negarão a mística colonizadora do catolicismo, que é a feitiçaria da repressão e da redenção moral dos ricos.¹⁴²

Nessa perspectiva é que talvez surja aqui a makumba (com *k*) no título deste trabalho, uma makumba neografada, meio a Glauber meio a Derrida, que não é macumba tão-somente, mas uma potência do subdesenvolvimento, tal qual um signo proliferante, e não apenas mais um culto ou palavra gozoza, tupiniquim, cuja origem, por exemplo, Mário de Andrade pareceu ainda se preocupar em **Música de Feitiçaria no Brasil** – trabalho interessante, pois Makumba é uma palavra africana que já existia

¹⁴⁰ Póvoas, **A Linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-brasileira**, 1989 p. 161.

¹⁴¹ Xavier, **Prefácio a “Revolução do cinema novo”**, 2004, p. 24.

¹⁴² Rocha, **Eztetyka do sonho**, 2004, p. 250-251.

de fato, designava um instrumento de percussão tocado em danças sagradas e por um processo relativamente comum passou a indicar o nome do ritual.¹⁴³ Aqui, no entanto, tem-se quem sabe uma tentativa anarquívica que vai além da própria religião e que busca algo de original (de genius) nos inúmeros confins surgidos do contato canibal dos negros escravos, índios e europeus – e da violência resultante que nos toca –, que pode estender-se por (e não se prender em) inúmeras dessas manifestações singulares, do candomblé ao vodu, do catimbó à pagelança, da santeria à umbanda, e assim por diante, para se contrapor anticolonialmente à cegueira acadêmica muitas vezes dominante.

Ainda hoje esses sacrifícios da makumba são motivo de várias especulações no imaginário, e de fato acontecem com uma frequência considerável: galinhas, carneiros, porcos, vários são os animais que, de acordo com cada Deus, são sacrificados para homenageá-los ou mesmo como troca por pedidos. O Orixá (candomblé), ou Loa (vodu) montam seu cavalo para receber essas oferendas. Não é o sacerdote que agradece, portanto, o sujeito que deu a morte a algum animal, mas a divindade vem agradecer e receber o dom geralmente “em pessoa”.¹⁴⁴ Assim, nós que somos seres descontínuos, nessa morte violenta do inumano, encontramos uma continuidade do ser. Isto é, o sacrifício num duplo movimento revela o sagrado e o transgride: a continuidade na morte de um ser descontínuo (a descontinuidade “não se trata, bem entendido, nem da sucessão dos instantes do tempo, nem da pluralidade dos diversos sujeitos pensantes; trata-se de cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis” [Foucault],¹⁴⁵ já Agamben ao falar do Genius, este deus romano que habitaria todos nós, parece também falar do paradoxo continuidade-descontinuidade: “compreender a concepção de homem implícita em Genius equivale compreender que o homem não é apenas eu e consciência individual, [...] é essa presença inaproximável que impede que nos fechemos em uma identidade substancial, é Genius que rompe com a pretensão do Eu de bastar-se a si mesmo, [...] Genius é a nossa vida enquanto não nos pertence”¹⁴⁶ e depois continua: “devemos, pois, olhar para o sujeito como para um campo de tenções, cujos pólos antitéticos são Genius e Eu, o campo é atravessado por duas forças conjugadas, porém opostas, uma que vai do individual na direção do impessoal, e outra que vai do impessoal para o individual”).¹⁴⁷

¹⁴³ Andrade, **Música de feitiçaria no Brasil**, 1983, p. 60.

¹⁴⁴ Métraux, **Le vaudou haïtien**, 1989, p. 115.

¹⁴⁵ **A ordem do discurso**, 2006, p. 58.

¹⁴⁶ Agamben, **Profanações**, 2007, p. 16-17.

¹⁴⁷ Agamben, **Profanações**, 2007, p. 17-18.

Bataille vai dizer que “o princípio do sacrifício é a destruição”,¹⁴⁸ portanto, trata-se do ato religioso por excelência e justamente em certo sentido é, tal como a guerra, uma “suspensão da interdição de matar”¹⁴⁹ – ainda, poderíamos acrescentar: na suspensão do direito é que ele se constitui, ou seja, a força de lei sem lei: a guerra se torna portanto a generalização da morte dada, embora se fixe numa suspensão excepcional. Cito Derrida: “La guerra es otra experiencia de *la muerte dada* (yo doy [la] muerta al enemigo y doy la mía en el sacrificio de ‘morir por la patria’).”¹⁵⁰ A guerra “frente a frente”, ou mesmo o duelo – a guerra cortes como diria Caillois –,¹⁵¹ assim como o sacrifício, são formas de uma continuidade do ser descontinuo. Jünger vai dizer que os corpos dos combatentes se fundem, um só corpo: tornam-se partes de uma única força.¹⁵² Hoje, porém, a questão levantada por Žižek muda de figura: o virtual, Iraque, a guerra sem baixas de Colin Powell, ou seja, uma guerra sem guerra.¹⁵³ “Después de la Segunda Guerra Mundial [...] se pierde la figura del enemigo, se pierde la guerra y quizás, a partir de ahí, la posibilidad misma de lo político”.¹⁵⁴ Tem-se daí “a redefinição contemporânea do político como a arte da administração competente, ou seja, a política sem política”.¹⁵⁵ A guerra e a escravidão, nesse sentido, já puderam ser vistas de uma maneira paradoxal, digo, paradoxal mas simétrica. Muito se pensa, se alastra, numa visão historicista, que a última seria uma consequência econômica da primeira, um efeito do desenrolar bélico, contudo a escravidão pode ser lida como a maneira pela qual a guerra se interrompe, ou se preferirem, como diria Foucault, que continue por outros meios.¹⁵⁶ Na verdade, como fez notar Baudrillard, a proibição de dar a morte é o que delimitou a cisão entre europeus e africanos.

A força de trabalho instituiu-se sobre a morte. É preciso que um homem morra para se tornar força de trabalho. É esta morte que ele ganha com o salário. Mas a violência econômica que lhe é infligida pelo capital na inequivalência entre o salário e a força de trabalho nada é ao lado da violência simbólica que lhe é infligida na sua definição de força produtiva. A contrafacção desta equivalência não é nada ao lado da equivalência, como signo, do salário de morte. A própria possibilidade de equivalência quantitativa supõe a morte. A do salário e da força de trabalho supõe a morte do operário, a de todas as

¹⁴⁸ Bataille, **Teoria da religião**, 1993, p. 37.

¹⁴⁹ Bataille, **O Erotismo**, 2004, p. 126.

¹⁵⁰ Derrida, **Dar la muerte**, 2006, p. 30.

¹⁵¹ Caillois, **A Guerra Cortês**, 1953.

¹⁵² Jünger *citado em* Derrida, **Dar la muerte**, 2006, p. 30.

¹⁵³ Žižek, **Bem-vindo ao deserto do Real!**, 2003, p. 25.

¹⁵⁴ Derrida, **Dar la muerte**, 2006, p. 29.

¹⁵⁵ Žižek, **Bem-vindo ao deserto do Real!**, 2003, p. 25

¹⁵⁶ **Em Defesa da Sociedade**, 1999.

mercadorias entre si supõe o extermínio simbólico dos objetos. É a morte que, por todo o lado, torna possível o cálculo de equivalência e a regulação pela indiferença. Esta morte não é violenta e física, é a comutação indiferente da vida e da morte, a neutralização respectiva da vida e da morte na sobrevivência, ou a morte *diferida*. O trabalho é a morte lenta. Geralmente, entende-se no sentido da extenuação física. Mas há que entender tal de outra forma: o trabalho não se opõe, como uma espécie de morte, ao “cumprimento da vida” – isso é a visão idealista – o trabalho opõe-se *como uma morte lenta à morte violenta*. Eis a realidade simbólica. O trabalho opõe-se como morte diferida [Derrida] à morte imediata do sacrifício. Contra toda a visão piedosa e “revolucionária” do tipo “o trabalho (ou a cultura) é o inverso da vida”, é necessário defender que a única alternativa ao trabalho não é o tempo livre, ou o não-trabalho, é o sacrifício. *Tudo isto se esclarece na genealogia do escravo*. Primeiro, o prisioneiro de guerra é pura e simplesmente condenado à morte (é uma honra que se lhe concede). Depois, é poupado e *conservado* (= *servus*), a título de espólio e de bem com prestígio: torna-se escravo e ingressa na domesticidade sumptuária. Só depois é que passa ao labor servil. Mas não é ainda um “trabalhador”, porque o trabalho só aparece na fase do servo ou do escravo *emancipado*, finalmente liberto da hipoteca da condenação à morte, e libertado, para quê? Justamente para o trabalho. O trabalho inspira-se, pois, em toda parte na morte diferida; é a morte diferida. Lenta ou violenta, imediata ou diferida, a escansão da morte é decisiva: distingue radicalmente dois tipos de organização, a da economia e a do sacrifício. Vivemos irreversivelmente na primeira, que não cessou de se enraizar na “*différance*” da morte. O cenário nunca mudou. Quem trabalha continua a ser *aquele que não foi condenado à morte*, ao qual é recusado tal honra. E o trabalho é, antes de mais, o signo da abjeção de ser julgado digno apenas da vida. O capital explora os trabalhadores até à morte? Paradoxalmente, o pior que lhes inflige é recusar-lhes a morte. Foi ao diferir a sua morte que os fez escravos.¹⁵⁷

Os europeus, optaram por diferir a morte e ao invés de conceder aos seus prisioneiros a honra do sacrifício, decidiram por fazê-los escravos – uma morte violenta, por uma lenta – uma afirmação bem Batailleana por sinal: “o que o mundo do trabalho exclui pelas interdições é a violência”;¹⁵⁸ “ainda que mantenha obscuramente a consciência de uma vocação que exclui a conduta interessada do trabalho, o guerreiro reduz seu semelhante à servidão; subordina, portanto, a violência à mais completa redução da humanidade à ordem das coisas”;¹⁵⁹ “a ordem militar organiza o rendimento das guerras em escravos, e o dos escravos em trabalho; faz da conquista uma operação metódica, visando ampliar a extensão de um império”.¹⁶⁰ Os africanos, entretanto, feitos escravos, mantiveram ainda o sacrifício em seus rituais, no caminho da transgressão, no

¹⁵⁷ Baudrillard, **A troca simbólica e a morte**, I, 1996, p. 75-77.

¹⁵⁸ Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 64.

¹⁵⁹ Bataille, **Teoria da religião**, 1993, p. 49.

¹⁶⁰ Bataille, **Teoria da religião**, 1993, p. 54.

caminho de uma teatralização que, intencionalmente ou não, impunha horror.¹⁶¹ Assim, poderíamos tomar o sacrifício, na tradição oral africana, como “um romance, [...] um conto, ilustrado de maneira sangrenta. Ou antes, é [...] uma representação teatral, um drama reduzido ao episódio final no qual a vítima animal ou humana representa sozinha, mas representa até a morte”.¹⁶² Podemos assim entender essas manifestações como literatura, do vodu ao candomblé, no sentido de se deixar perder ou colocar-se em perigo sem a angústia que cala, pois a rigor existe uma potência de comunicação com o outro: o abandono. O êxtase é abandonar-se, colocar-se numa zona de indistinção entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, perder a si mesmo, aniquilar-se, absorvido em seu próprio desconhecido, como escreveu Bataille, ao nos contar de uma experiência limite como essa: “je me rappelle que, dans le fond de la voiture, *je m’étais abandonné*, j’étais absent, gentiment gai, j’étais doux, j’absorbais doucement les choses”.¹⁶³ Ademais, não apenas o êxtase poderia cristalizar o abandonar-se, mas, em uma esfera contígua, o próprio sacrifício se encontraria nessa economia do dom e do abandono, assim nos vai dizer Bataille: “sacrificar [...] é abandonar e doar. O ato de matar é apenas exposição de um sentido profundo. O que importa é passar de uma ordem durável [...] à violência de um consumo incondicional. [...] O sacrifício é a antítese da produção, [...] é o consumo que só tem interesse no próprio presente. Nesse sentido ele é dom e abandono, mas o que é doado não pode ser objeto de conservação por parte do donatário”.¹⁶⁴ E abaixo prossegue: “Sacrificar é doar, como se dá carvão a fornalha. Mas em geral a fornalha tem uma inegável utilidade, [...] enquanto no sacrifício a oferenda escapa a qualquer utilidade”.¹⁶⁵ Não é a mesma lição sobre o dom e o sacrifício que tenta nos passar Derrida. Para este último, o sacrifício embora guarde ligações inegáveis com o dom, não o é em uma forma pura, se é que ela existe: “el sacrificio siempre se distinguirá del don puro (si lo hay). El sacrificio no propone su ofrenda más que bajo la forma de una destrucción contra la que intercambia, espera o da por hecho un beneficio, a saber, una plusvalía o, al menos, una amortización, una

¹⁶¹ Essa afirmação é oportuna, mas generalizante e precária, e, portanto, nos faz encontrar um tabu: A escravidão fora, em certa medida, um ato tão africano quanto europeu. Em outras palavras, o diferimento da morte, não dar a morte e por conseguinte transformar os prisioneiros em escravos, também foi um projeto de desenvolvimento nacional do Daomé para se consolidar como potência regional. Ver: Buarque de Holanda (Dir.), **Pierre Fatumbi Verger: mensageiro entre dois mundos**, 1998.

¹⁶² Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 137.

¹⁶³ Bataille, **L’expérience intérieure**, 2006, p. 131-132.

¹⁶⁴ Bataille, **Teoria da religião**, 1993, p. 41.

¹⁶⁵ Bataille, **Teoria da religião**, 1993, p. 41.

protección y una seguridad”.¹⁶⁶ Esta ligação ou aparente contradição com Bataille, implícita no texto de Derrida, possibilita a leitura do conceito de dom como *puro* excesso – o abandono em uma economia sem retorno, ou não-econômica; isto é, longe de contrapor aqueles autores, isso os aproxima e joga outra luz sobre a questão do dom através do sacrifício: é possível articular que por meio desse inutilitarismo radical de Derrida (que não admite sequer o sacrifício, que, na verdade, não permite sequer a possibilidade de dom), o autor *coloca em jogo* uma espécie de Bataille “*sans réserve*”, leva-o ao limite, *ao limite do útil*. Assim, é possível perceber que o dom só pode ser concebido coletivamente, como outrora nas sociedades artesanais de que fala Benjamin,¹⁶⁷ e a experiência do abandono, nessa perspectiva, “não é a rigor pessoal mas política e só advém a essa condição política porque se nutre do só-depois da subjetividade em processo. Contra a plenitude da experiência modernista, a experiência do abandono, luciferina e pós-iluminista, aventa o absoluto do vazio; contra a igreja ortodoxa, entretanto, pratica a seita heterodoxa e anônima. Não se reporta a nenhuma presença nem a qualquer interioridade e, no entanto, simula fechar-se também a todo exterior, sem reservas de foro íntimo mas profundamente exposta”.¹⁶⁸ Resta saber o que se perde, então, da (im)possibilidade de dom, com a chegada do cavalo-a-vapor, ou ainda do *Trojan Horse* cibernético, e até que ponto ainda hoje essa teatralização do vodu não constitui um ponto de limiar, a possibilidade de se constituir a utopia. Por essa via, poderíamos ressignificar, intencificar, a lição política (“para hoje e para sempre”) que Derrida (este argelino!) toma de Patočka, “que toda revolución, ya sea atea o laica, testimonia un retorno de lo sagrado bajo [...] la presencia en nosotros de los dioses”.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Derrida, **Dar (el) tiempo**, 1995, p. 136.

¹⁶⁷ Ver: Benjamin, **O narrador**, 1994.

¹⁶⁸ Antelo, **Não mais, nada mais, nunca mais**, 2008.

¹⁶⁹ Derrida, **Dar la muerte**, 2006, p. 30.



Esta imagem de Pierre Fatumbi Verger, que foi capturada em um candomblé da Bahia, ilustra, junto com outras 31 fotografias, tiradas em suas viagens – idas e vindas, fluxo e refluxo – entre o Brasil e a África, um ritual de iniciação. Ao lado dessa e de outra imagem que compõem as páginas 58 e 59 de seu livro, **Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo**, pode-se ler: “Logo a cabeça do carneiro é separada do corpo. O noviço a apanha para entregar-se a uma dança alucinante. [...] O êxtase atinge seu paroxismo, seguido de desfalecimento...” (pois o êxtase como o dom não pode dar lugar ao presente, “la paradoja exige una temporalidad del instante, pertenece a una temporalidad intemporal, a una duración inasible: aquello que no se puede estabilizar”).¹⁷⁰ Essa mesma imagem também está presente no livro de Georges Bataille,

¹⁷⁰ Derrida, **Dar la muerte**, 2006, p. 77.

O erotismo, acompanhada da seguinte legenda: “Em decorrência da morte violenta, há a ruptura da descontinuidade de um ser: no silêncio que cai, o que subsiste e que também experimentam os espíritos ansiosos é a continuidade do ser, à qual a vítima é devolvida”.¹⁷¹ Bataille não apenas utilizou a imagem afro-franco-baiana do êxtase e do sacrifício mas fez ainda no prefácio de seu livro a seguinte declaração: “Não conheço M. Falk, Robert Giraud e o admirável fotógrafo Pierre Verger, aos quais devo igualmente uma parte dessa documentação”.¹⁷² Não se conheciam, mas Alfred Métraux (“meu mais velho amigo”, segundo Bataille, e que o assegurou na “questão decisiva da interdição e da transgressão”)¹⁷³ e Pierre Verger (iniciado em 1954 por Mãe Senhora no Terreiro Apô Afonjá, Salvador, Brasil, e confirmado com o título de Oju Obá, “olhos de xangô”) trocaram cartas por quase 20 anos, como se pode examinar numa publicação dos anos 90 reunindo a correspondências entre ambos.¹⁷⁴ Ademais, entre os anos de 1941 e 1942, Pierre Verger viveu na Argentina onde travou amizade com Roger Caillois que, ao lado de Bataille, havia, em 1937, fundado o *Collège de Sociologie*.¹⁷⁵ Bataille ainda faz referência a Pierre Verger numa carta de 13 de julho de 1960 a seu amigo J.M. Lo Duca, na qual, entre comentários acerca de vários fotografos, deixa evidente sua plena consciência de que aquele material utilizado em suas pesquisas era oriundo de religiões brasileiras: “debe usted de tener las fotografías de Pierre Verger que representan escenas de un sacrificio en Brasil. Se las presté un día en el Café de

¹⁷¹ Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 67-68.

¹⁷² Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 14.

¹⁷³ Bataille, **O erotismo**, 2004, p. 14. “While a student at the Ecole des Chartes, Métraux had established a lasting friendship with Georges Bataille, the idiosyncratic scholar, essayist, and pornographer whose influence has been so pervasive on the present generation of radical critics and writers in Paris. [...] Bataille’s most influential book was his late treatise, *L’Erotisme* (1957). Its orientation – and that of Bataille’s work generally – can be traced to Mauss, by way of Métraux’s report of a lecture around 1925. In *L’Erotisme* Bataille introduces the book’s key chapter, on transgression, with the phrase, ‘Transgression does not negate an interdiction, it transcends and completes it.’ Métraux specifies that this characteristic formula is only a paraphrase of ‘one of those profound aphorisms, often obscure, that Marcel Mauss would throw out without worrying about the confusion of his students.’ Métraux had heard Mauss say in a lecture: ‘Taboos are made to be violated.’ This theme, which Bataille would often repeat, became a key to his thinking. Culture is ambivalent in structure. One may refrain from murder, or one may go to war; both acts are, for Bataille, generated by the interdiction on killing. Cultural order includes both the rule and the transgression. This logic applies to all manner of rules and freedoms, for example, to the sexually normal and its partner, the perversions. In Métraux’s words, ‘Mauss’s proposition, in the apparent absurdity of its form, manifests the inevitable connection of conflicting emotions: [and quoting Bataille] “under the impact of negative emotion, we must obey the interdiction. We violate it if the emotion is positive”’ [Métraux, **Rencontre**, 682-83]. [...] The logic developed by Bataille [...] has provided an important continuity in the ongoing relation of cultural analysis and surrealism in France. It links the twenties context of surrealism proper to a later generation of radical critics, including Michel Foucault (editor of Bataille’s Complete Works), Roland Barthes, Jacques Derrida, and the Tel Quel group” (In: Clifford, **On ethnographic surrealism**, 1981, p. 545-546).

¹⁷⁴ Alfred Métraux; Pierre Verger, **Le pied à l'étrier: Correspondance, 12 mars 1946-5 avril 1963**, 1997.

¹⁷⁵ Lühning, **Pierre Verger e sua obra**, 1998-199, p. 317-318.

Flore”.¹⁷⁶ E desses retratos dum terreiro nordestino ele tenta extrair seus ensinamentos, mas se curva enfim às imagens da Bahia: “lo que experimentó el sacrificante vudú fue una especie de éxtasis. Un éxtasis comparable [...] a la ebriedad. [...] *Nada añadiré a estas fotos tan bellas* [...]; sólo que, observándolas con pasión, nos permiten penetrar en un mundo tan lejano al nuestro como sea posible”. E continua: “no podemos dar una definición justificable de [lo sagrado]. Pero algunos [...] pueden aún [...] tentar imaginar [...], y, sen duda, algunos lectores de este libro, ante estas fotografías, se esforzarán por relacionar el sentido [de lo sagrado] con la imagen que representa ante su vista la sangrienta realidad del sacrificio, la sangrienta realidad de la muerte animal en el sacrificio. Con la imagen...”¹⁷⁷ De todas essas articulações, portanto constelações, remanejamentos do arquivo, algo se pode concluir de maneira contingente: sem makumba, não haveria nem Pierre *Fatumbi* Verger nem Alfred Métraux – tampouco Bataille, “discípulo de Mauss e desse grande viajante latino-americano que foi Métraux”.¹⁷⁸ E sem Bataille, muito menos Derrida; e a Crítica teria uma outra configuração no presente, isto é, naquilo que se abre para o futuro.

2. Outra série: Phármakon, Obálúaiyé, Exu, Gregos e Africanos

[...] *esta farmácia de Platão implica também o texto de Bataille* [...]

Jacques Derrida, **A Farmácia de Platão**

A ambigüidade entre remédio e veneno (dom) está sempre em exibição; em português, no senso comum e no resquício duplo da *droga*; em alemão, por exemplo, na palavra *Gift*; também no *venenum* do latim; e, em grego, na indecidibilidade do *phármakon*. Jacques Derrida, em *La pharmacie de Platon (A farmácia de Platão)*, a partir do dialogo *Fedro* nos coloca a impossibilidade de tradução desse termo, ou ainda, o processo decisório a qual ele fora submetido, e nos fala de uma “polissemia regulada

¹⁷⁶ Bataille, **Las lágrimas de Eros**, 2002, p. 26-27.

¹⁷⁷ Bataille, **Las lágrimas de Eros**, 2002, p. 243-244.

¹⁷⁸ Antelo, **A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo**, 2007, p. 36.

que permitiu, por deformação, indeterminação ou sobredeterminação, mas sem contra-senso, traduzir a mesma palavra por ‘remédio’, ‘veneno’, ‘droga’, ‘filtro’, etc.”.¹⁷⁹ Ora, Severo Sarduy, em seu livro de poesias **Un testigo perenne y delatado**, escolhe para alguns de seus poemas a mitologia dos Orixás (essa seção do livro, intitulada *En el ámbar del estio*, é, por sinal, dedicada a vários escritores da tradição oral afro-americana – “a Jorge y Miguel Bernet, a Los Orishas de Cuba, de Natalia Bolívar Aróstegui, y, claro está, a Lydia Cabrera y [o mais interessante, também a] Pierre Fatumbi Verger”).¹⁸⁰ São apresentados dez deuses no total, entre eles, um que nos preocupa agora, “Babalú Ayé” – no Brasil, mais conhecido pelos nomes de Obalúaiyé, Obaluaê, ou Omolu, entre outros que não podem ser pronunciados – trazem a desgraça. Eis, então, o que Sarduy tem a nos contar sobre a divindade negra: “Tela zurcida y oscura./ Vendas. Llagas purulentas/ que sudan sobre las cuentas/ del collar que las sutura./ Ni otra forma ni más pura/ del cuerpo que se quebranta./ Vino para la garganta y dos perritos de hierro/ –blanco y manchado es su perro –./ San Lázaro se levanta”.¹⁸¹ As chagas são as marcas da varíola, Obalúaiyé é o deus [ou anjo] da cura e das doenças, o phármakon africano. Digo “anjo” pois segundo um ponto de umbanda Obalúaiyé é o anjo corcunda que vaga no cemitério.¹⁸² É como o de Klee, de Benjamin, Angelus Novus e o cemitério da história – “onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única [...]. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos [...]” (Tese IX).¹⁸³ É o anjo da morte, mas também, como haveria de ser, é o anjo da terra. DIDI-Huberman, já assinalou, a partir da análise de crânios descobertos em escavações no sítio neolítico de Jericó, no qual jaziam cabeças humanas preenchidas com argila, compondo a face do homem morto, que a terra é o que consoma o desaparecimento do rosto (após a morte), mas também, executa sua refiguração. “O culto dos mortos faz com que, também muito freqüentemente, só a cabeça do defunto dance este balê incessante, ruminatório, em que um rosto perderá seu lugar para que o crânio encontre o seu, e em que o crânio perderá seu lugar para que uma máscara, até mesmo um retrato,

¹⁷⁹ Derrida, **A farmácia de Platão**, 1997, p. 15-16.

¹⁸⁰ Sarduy, **Un testigo perenne y delatado**, 1999, p. 230.

¹⁸¹ Sarduy, **Un testigo perenne y delatado**, 1999, p. 232. “No Brasil ou em Cuba, Xapanã é prudentemente chamado de Obaluaê ou Omolu. É sincretizado com São Lázaro e São Roque, na Bahia e em Cuba, e com São Sebastião no Recife e no Rio de Janeiro” (In: Verger, **Orixás: Deuses iorubás na África e no novo mundo**, 2002, p. 216).

¹⁸² “Lá no cemitério./ Numa catacumba,/ Eu vi um anjo,/ Que caminhava de corcunda!” (In: Teixeira Neto, **Cantigas de Obaluae, Omolu: vida e morte**, s/d, p. 50).

¹⁸³ Benjamin, **Teses sobre o conceito de História**, 1994.



Omolu no Brasil, fotografia de Pierre Verger

encontre enfim o seu”.¹⁸⁴ Ora, é conhecidíssima, por sinal, a máscara de Obálúaiyé, e, ainda, em algumas ilustrações umbandísticas do Orixá no Brasil, há o aparecimento de um crânio, caveira, detrás daquela cobertura de palha que ele ostenta: misto de cura e morte, máscara e caveira. Lydia Cabrera (num livro dedicado a Fernando Ortiz) nos conta como Obálúaiyé exerce sua medicina: “es el Dueño de las epidemias y de las enfermedades: de lepra y de la viruela [...] y posesión de su omó realiza los mismos actos repugnantes que hemos anotado: limpia las llagas con la lengua, ‘despoja’ el

¹⁸⁴ Didi-Huberman, *O rosto e a terra*, 1998, p. 74.



Obaluae, Omulú, Ilustração de Godofredo Leal

cuerpo lacrado con un trozo de carne cruda que después se come”.¹⁸⁵ Numa nota do livro **Notas...**, com Pierre Verger (autor de um quase **Passagen-Werk** dos Orixás), pode-se aprender que Obàlúaiyé fornece a comida, a vida, a medicina, e com o próprio alimento doado pode engendrar a morte, doenças: “*Sagbata, senhor da terra*, nutre os homens dando-lhes o milho, o milhete e outros grãos do solo e pune-os fazendo com que, através de suas peles, saiam os grãos que eles comeram”.¹⁸⁶ Ambíguo, o mesmo que lambe as feridas, também “mata por la gangrena, las viruelas, la lepra”.¹⁸⁷ E, nesse sentido, cito Derrida: “esta dolorosa fruição, ligada tanto à doença quanto ao apaziguamento, é um *phármakon* em si. Ela participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou antes, é no seu elemento que se desenham essas posições”.¹⁸⁸ É o indecível, o lugar da *différance*, sem oposições, entre “alma/corpo, bem/mal, dentro/fora, memória/esquecimento, fala/escritura, [...] movimento e jogo que os relacionam uns aos outros, os inverte e os fazem passar uns

¹⁸⁵ Cabrera, **El monte: Igbo – Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda: Nota sobre las religiones, la magia, las supersticiones, y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba**, 1992, p. 36.

¹⁸⁶ Herskovits, **Dahomey: an Ancient West African Kingdom**, 1938, tomo II, p. 131 (citado por Verger, **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**, 2000, p. 239).

¹⁸⁷ Cabrera, **El monte: Igbo – Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda: Nota sobre las religiones, la magia, las supersticiones, y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba**, 1992, p. 48.

¹⁸⁸ Derrida, **A farmácia de Platão**, 1997, p. 46-47.

nos outros”,¹⁸⁹ é remédio e veneno, e também é magia: “esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas. [...] O *phármakon* seria uma substância, com tudo que essa palavra pode conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando desde então o espaço da alquimia”; e depois continua: “o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo”.¹⁹⁰ Mas não apenas Obálúaiyé nos remete ao *phármakon* de Derrida, outro orixá é também um feiticeiro – um *pharmakeús* (“um mágico [...] e até mesmo um envenenador”,¹⁹¹ meio Eros [na definição de Derrida]?, “indivíduo que nenhuma ‘lógica’ pode reter numa definição não contraditória, indivíduo da espécie demoníaca, nem deus nem homem, nem imortal nem mortal, nem vivo nem morto, ele tem por virtude ‘dar livre curso, tanto à adivinhação completa quanto a arte dos sacerdotes, no que concerne aos sacrifícios e iniciações, [...] encantações, vaticinação em geral e magia”)¹⁹² – aquele que administra a droga – o *phármakon* – e além disso muitas vezes é o próprio *phármakon*, este é Exu, o travesti, a moeda falsa.¹⁹³ Como já visto, Exu é caracterizado por sua

¹⁸⁹ Santiago, *Glossário de Derrida*, 1976, p. 38.

¹⁹⁰ Derrida, *A farmácia de Platão*, 1997, p. 14.

¹⁹¹ Derrida, *A farmácia de Platão*, 1997, p. 65.

¹⁹² Derrida, *A farmácia de Platão*, 1997, p. 65.

¹⁹³ Exu pode ser apresentado como uma possível moeda falsa. Nessa perspectiva, basicamente são notados dois aspectos do Orixá; em primeiro lugar, Exu freqüentemente ao incorporar seu cavalo, deixá-lo em transe, transforma-o em travesti. Como se sabe, ele pode se manifestar tanto em homens quanto em mulheres, mas não é só isso. Exu possui manifestações tanto masculinas (o malandro, o saci, o bandido, etc.), quanto femininas (a pomba-gira, a prostituta, a cigana). Uma mãe de santo, ao responder a pergunta se havia divisão de sexos para Exu, disse: “nós que falamos em sexo. Entre eles não existe sexo. Não existe, inclusive não tem relação nenhuma uma coisa com a outra” (In: Machado, **Exu, símbolo sagrado e estético: estudo iconográfico e iconológico na Região da Grande Florianópolis**, 2002, p. 254); outro questionado se Aluvaiá (Exu no candomblé de Angola) tem sexo definido, retruca simetricamente: “Ele tem sexo, ele pode se apresentar masculino ou feminino” (In: Machado, **Exu, símbolo sagrado e estético: estudo iconográfico e iconológico na Região da Grande Florianópolis**, 2002, p. 227). Essas manifestações aos nossos olhos tanto masculinas quanto femininas deixam em transe indiferentemente homens e mulheres. Assim, não é nada raro alguém ver num terreiro ou centro um senhor que lá chega completamente “*macho*” se encher de trejeitos exagerados de uma cigana ou prostituta quando lhe toma o corpo a conhecidíssima Pomba-Gira, ou Exu-Fêmea. “Pombagira é considerada um Exu feminino. [...] Exu, o orixá *trickster*, o que deve ser sempre homenageado em primeiro lugar, o orixá fálico, que gosta de confundir os homens, que só trabalha por dinheiro, é aquele sincretizado com o Diabo. [...] [Porém], por influência kardecista na umbanda, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres. [...] Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois para Dona Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana. [...] As Pombagiras [têm] seus trajes escandalosos nas cores vermelho e preto, sua rosa vermelha nos longos cabelos negros, seu jeito de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de

ambigüidade, bem/mal, homem/mulher/ dentro/fora fortuna/desgraça. Pierre Verger, sobre ele, escreve o conhecidíssimo comentário: “Exu é um orixá [...] de múltiplos e contraditórios aspectos, o que o torna difícil de defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dimensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. [...]. Exu revela-se [...] nem completamente mau, nem completamente bom. [...] ‘Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro’”.¹⁹⁴ E sobre o arquétipo dos filhos do deus africano, ele nos conta: “o arquétipo de Exu é [...] [aquele das] pessoas com caráter ambivalente, ao mesmo tempo boas e más”.¹⁹⁵ Ora, não era o phármakon que teria todas as suas ações marcadas por uma profunda e instável ambivalência? Segundo Derrida, na mitologia egípcia aquele que é o feiticeiro, quem

meretrício, jogo e perdição; vez por outra é a grande dama, fina e requintada, mas sempre dama da noite. [...] Pombagira é singular mas é também plural. Elas são muitas, cada qual com nome, aparência, preferências, símbolos e cantigas particulares. Entre dezenas, as Pombagiras mais conhecidas são: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Pomba Gira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mirongueira e Pombagira Menina da Praia. [...]. Na maioria dos terreiros de umbanda, o iniciado tem um Exu masculino e uma Pombagira, além do orixá principal, orixá secundário (juntó), caboclo etc. Nessas modalidades religiosas, o mesmo iniciado pode entrar em transe de diferentes entidades”. (In: Prandi: **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil**, 1996). Ou seja, Exu (em sua manifestação “fêmea”, Pomba-Gira) é freqüentemente um travesti: da mesma maneira que não diferencia bem e mal, procede ele com relação ao masculino e feminino na figura de um homem que se veste e se porta como mulher ou vice-versa. Isso nos remeteria ao escritor cubano Severo Sarduy, e se ensaio sobre a simulação, o simulacro, a máscara, no qual diz que o travesti é quem mostra melhor que a mulher a rigor não existe, que coloca em xeque a divisão binária entre os sexos: “el travesti no imita la mujer. Para él, *à la limite*, no hay mujer, sabe – y quizás, paradójicamente sea el único en saberlo –, que *ella* es una apariencia, que su reino y la fuerza de su fetiche encubren un defecto”. E abaixo prossegue: “el travesti no copia: simula, pues no hay norma que invite y magnetice la transformación, que decida la metáfora: es más bien la inexistencia del ser mimado lo que constituye el espacio, la región o el soporte de esa simulación, de esa impostura concertada” (In: Sarduy, **La simulación**, 1999, p. 1267). Vale lembrar, agora, que Lacan, em **Televisão**, ao responder as inquirições de Miller, vai dizer: “a mulher não ex-iste. Mas ela não ex-sistir não exclui que dela se faça objeto de seu desejo” (In: Lacan, **Televisão**, 1993, p. 67). O travesti supera o simulacro em sua performance, pois não seria possível reduzi-la a um fetichismo da inversão, isto é, uma não percepção como homem e uma transformação em mulher, ele, ao contrário, ultrapassa esse limite, vai além de seu fim e até ao absoluto de uma imagem abstrata, “religiosa inclusive”, ele chega a ser uma hiper-mulher (Sarduy, **La simulación**, 1999, p. 1298.), uma fantasia de ser toda A mulher, como disse Lacan. Poderíamos, então, dizer que o travesti como apresentado por Sarduy (e conseqüentemente Exu) seria como aquilo que Derrida chamou, a partir do conto de Baudelaire, de uma *moeda falsa*: travestimento é falsificação de moedas: isto é, deve ter o sentido de uma “máquina de provocar acontecimentos”, uma mudança efetiva em nossas vidas, como tenta fazer o amigo do narrador daquela história em Baudelaire. Ao sair de uma tabacaria, ele joga ao mendigo uma moeda de grande valor, mas falsa, que tanto pode trazer a riqueza àquele pobre homem, quanto levá-lo à cadeia, misto de dom e veneno, bem e mal, imprevisível, indiscernível, como as interferências de Exu na vida dos seres humanos: “entró de pronto la idea de que semejante conducta [...] únicamente era excusable por el deseo de crear un acontecimiento en la vida de aquel pobre diablo, incluso puede ser que por el deseo de conocer las distintas consecuencias [...] que pude engendrar una moneda falsa [...]. Asimismo puede ser que la moneda falsa pudiera ser, para un pobre especulador insignificante, el germen de una riqueza que durase unos cuantos días. Y, de este modo, mi fantasía seguía su curso, prestando alas al espíritu de mi amigo y sacando todas las deducciones posibles de todas las hipótesis posibles” (In: Baudelaire, **La moneda falsa**, p. 168).

¹⁹⁴ Verger, **Orixás: Deuses Iorubas na África e no novo mundo**, 2002, p.76-78.

¹⁹⁵ Verger, **Orixás: Deuses Iorubas na África e no novo mundo**, 2002, p.76-78.

administra o *phármakon*, é o deus Thot – é também o mensageiro, e o pai da escritura. “O deus da escritura [Thot] é pois um deus da medicina. Da ‘medicina’: ao mesmo tempo ciência e droga oculta. Do remédio ao veneno. O deus da escritura é o deus do *phármakon*. E é a escritura como *phármakon* [...]”.¹⁹⁶ Derrida, numa nota de **A farmácia de Platão** – uma nota de mitologia comparada por sinal –, aproxima Thot ao deus grego Hermes, designando-os como “homólogos”.¹⁹⁷ Também levanta ele possibilidades de que as duas mitologias, gregas e egípcias, confluíram uma na outra. “Todos os seus atos, [de Thot], serão marcados por essa ambivalência instável. Esse deus do cálculo, da aritmética e da ciência racional comanda também as ciências ocultas [...], a alquimia. É o deus das formulas mágicas [...], narrativas secretas, textos ocultos: arquétipo de Hermes, deus do criptograma e não menos que da grafia”.¹⁹⁸ Ora, Umberto Eco vai dizer em seu romance, **O pêndulo de Foucault**, que Exu é o mensageiro dos iorubás – fato que Pierre Verger vai confirmar: “ele serve de intermediário entre os homens e os deuses, [...] ele veio ao mundo com um porrete [...] que teria a propriedade de transportá-lo, em algumas horas, a centenas de quilômetros”,¹⁹⁹ e Sarduy, no mesmo caminho, confirma essa posição de *Elegguá* em outro daqueles seus poemas tendo como objeto os orixás: “Ni comienzos hay, ni fines,/ sin él, pues yace y vigila/ tras la puerta, donde oscila/ un trompo de colorines./ Frecuenta ron y festines/ guardián, mensajero, guía./ Se alguien silba, se enfurece./ De regalo se le ofrece/ un ratón. O una jutía”.²⁰⁰ Sobre Legba, sua designação no panteão vodu, Métraux registrou: “sob o nome de ‘Senhor dos caminhos’, Legba é a divindade das encruzilhadas”.²⁰¹ Ainda, através de uma personagem que visita um terreiro de candomblé na Bahia, novamente Umberto Eco vai dizer que Exu é o correspondente iorubá de Hermes. Vejamos: “hermes, inventor de todas as astúcias, deus das encruzilhadas, dos ladrões, mas artífice da escrita, arte da elusão e divergência, da navegação, que leva para o fim e todos os confins, onde tudo se confunde no horizonte, [...] das armas, que mudam a vida e a morte, [...] e da filosofia, que ilude e engana...” e então a pergunta: “E sabem onde Hermes está hoje? Aqui, vocês o viram junto à porta, chamam-no Exu, este mensageiro dos deuses, mediador, comerciante, ignorante da diferença entre o bem e o mal.”²⁰²

¹⁹⁶ Derrida, **A farmácia de Platão**, 1997, p. 38.

¹⁹⁷ Derrida, **A farmácia de Platão**, 1997, p. 42.

¹⁹⁸ Derrida, **A farmácia de Platão**, 1997, p. 38.

¹⁹⁹ Verger, **Orixás: Deuses Iorubas na África e no novo mundo**, 2002, p.76.

²⁰⁰ Sarduy, **Un testigo perenne y delatado**, 1999, p. 230.

²⁰¹ Métraux, **Le vaudou haïtien**, 1989, p. 89.

²⁰² Eco, **O pêndulo de Foucault**, 1989, p. 178.

Marcos Alvito, professor do departamento de história da UFF, em seu artigo de título muito apropriado ao presente trabalho, se questiona se **Eram os gregos macumbeiros?** ao relacionar, por exemplo, as várias semelhanças entre Hermes e Exu:

Exu representa um canal de comunicação, o princípio da mobilidade. Por isto, o candomblé sempre é aberto com invocações a esta divindade. Hermes, com suas sandálias aladas que permitem voar, é também um mensageiro. Assim como as oferendas de Exu são depositadas nas encruzilhadas, Hermes era homenageado com *hermas* nas esquinas e nas portas, isto é, em locais de passagem. As *hermas* eram pequenos monumentos feitos de pedra consistindo de um busto do deus e de um falo semi-ereto, pois Hermes era associado à fertilidade. Quanto a Exu, aprendemos com Pierre Verger que entre os fon, Exu-Elegbara é chamado de Legba e “é representado por um montículo de terra em forma de homem acororado, ornado com um falo de tamanho respeitável”. Tanto Hermes quanto Exu são marcados pela ambigüidade, pelo comportamento às vezes traiçoeiro e, com o perdão da palavra, malandro: logo após o seu nascimento Hermes já aprontou a primeira, roubando gado do seu meio-irmão Apolo [...]. Sempre de Chapéu, de andar leve, esperto e músico, é difícil não aproximar Hermes dos malandros cariocas do início desse século.²⁰³

Assim, se cortássemos o mediador dessa relação Thot ↔ Hermes ↔ Exu, que é o deus grego, e procedêssemos uma ligação anacrônica e direta entre Thot e Exu, Thot com Exu, além de verificarmos as semelhanças e ambivalências supracitadas, seria possível acrescentar, através de um mito que virá em um minuto, uma outra e interessante correspondência. Thot, o deus da escrita, é o inventor de um (outro) jogo, o *jogo de dados* e Exu, por sua vez, foi quem junto com Orunmilá tornou possível o estabelecimento de um sistema de adivinhação, o que no Brasil se perpetuou como o conhecidíssimo e makumbeyro *jogo de búzios*. Cito Lydia Cabrera: “En algunas historias es Elegguá el primer adivino, y quien enseña a adivinar a Orula o le descubre, acompañado de Móedu, (el mono), el árbol, un palmera que crece en el jardín de Orúngán [...] y dá los Oddu [Odús], las semillas de la adivinación. *Los caracoles*, por medio de los cuales vaticinan babalochas e iyalochas”.²⁰⁴ Mas o mito que desejava contar, não era bem esse, mas um que o complementa e o abre a novas conexões. Prandi conta em seu livro, **Mitologia dos Orixás**, que Exu foi enviado a terra para coletar (ou colecionar) histórias e mitos, de seres humanos, animais, e divindades. “Exu deveria estar atento também aos relatos sobre as providências tomadas e as oferendas feitas aos

²⁰³ Alvito, **Eram os gregos macumbeiros?**, 2008.

²⁰⁴ Cabrera, **El monte: Igbo – Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda: Nota sobre las religiones, la magia, las supersticiones, y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba**, 1992, p. 87.

deuses [...]. Assim o fez, reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com o sistema de enumeração dos antigos iorubás, que Exu juntou um número incontável de histórias”.²⁰⁵ Exu, num gesto de dom, passou todo saber a Orunmilá, conhecido também pelo nome de Ifá, que, por sua vez, “o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do oráculo de Ifá, que são chamado babalaôs ou pais do segredo”.²⁰⁶ Estes últimos são obrigados a saber de cor o *arquivo* primordial constituído por Exu, dividido em dezesseis partes, e cada uma daquelas subdivididas em mais dezesseis.

Acredita-se que um determinado segmento de um determinado capítulo mítico, que é chamado *odu*, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de um sacrifício votivo aos deuses, os orixás. O babalaô precisa saber em qual dos capítulos e em que parte encontra-se a história que fala dos problemas de seu consulente. Ele acredita que as soluções estão lá e então joga os dezesseis búzios [...] que lhe indica qual é o *odu* e, dentro deste, qual é o mito que procura. Acredita-se que Exu é o mensageiro responsável pela comunicação entre o adivinho e Orunmilá, o deus do oráculo, que é quem dá a resposta, e pelo transporte das oferendas ao mundo dos orixás.²⁰⁷

O antropólogo norte-americano, William Bascom, em seu livro **Ifa Divination: communication between gods and men in West Africa**, explica esse jogo ancestral iorubá que deu origem e se desdobrou, com a chegada dos escravos ao Brasil, em nosso jogo de búzios: “Ifa is a system of divination based on sixteen basic and 256 derivatives figures (*odu*) obtained either by manipulation of sixteen pal nuts (*ikin*), or by toss of a chain [*opele*] of eight half seed shells. [...] Each half shell may fall either head or tail”. A combinação de duas entre as dezesseis (4x4) figuras básicas remete aos 256 (4x4x4x4) *odus*, e dentro destes se encontram os mitos coletados por Exu, aquelas 301 histórias... o infinito, o incontável. É muito difícil se dominar para não realizar um gesto místico. $3 + 0 + 1 = 4$: outro número do infinito, do ilimitado. E retorno ao início desse trabalho, a Mallarmé, não o do jogo de búzios, mas o de *Un coup de dés*. Comentando o poema **O Azul**, Medeiros no diz: “para Mallarmé, o infinito estava no número 4, bastava o seu poema repetir uma palavra quatro vezes para tudo cair no desespero, no deserto moderno”.²⁰⁸ Mas vamos permanecer nos dados. A adivinhação no jogo de búzios se guia também pelo acaso – já aprendemos com Mallarmé que nenhum lance

²⁰⁵ Prandi, **Mitologia dos orixás**, 2001, p. 17.

²⁰⁶ Prandi, **Mitologia dos orixás**, 2001, p. 17.

²⁰⁷ Prandi, **Mitologia dos orixás**, 2001, p. 18.

²⁰⁸ Medeiros, **Um caso de possessão: a pós-modernização de Mallarmé**, 2007.

poderá excluí-lo. Se o poema de Mallarmé é estrutura, como disse Augusto de Campos, ou seja, está “em contraposição a organização meramente linear e aditiva tradicional”,²⁰⁹ o que provaria portanto que o todo é mais que a soma das partes, numa teoria da montagem (cinematográfica), incluindo a tradição de Eisenstein, da mesma maneira podemos talvez ver o jogo de búzios que do acaso da disposição e trama de suas partes, as dezesseis peças, e dessa combinação matemática possível e sempre diversa em suas possibilidades, monta inúmeras leituras que se guiam pela imprevisibilidade. Isto é, o jogo de búzios é regido pelo princípio da constelação. Não pode ser outra imagem que se forma em nossa mente, quando as peças são lançadas sobre o tecido que recobre o chão ou a madeira – como estrelas num céu, onde o pai de santo, ou astrônomo, ou astrólogo, traça as linhas ou ligações entre elas, reduzindo-as a uma perspectiva singular (disciplinando-o). Talvez ainda seja essa uma das maneiras de se ler o poema de Mallarmé, isto é, entre as infinitas possibilidades – uma vez que, nas palavras de Haroldo de Campos, “seu coeso sistema de relações [não se presta a fragmentações], desenvolvendo-se num horizonte probabilístico [...], através de formas verbais condicionalizantes e de futuros hipotéticos, [...] é dos que mais dificilmente se prestariam a amostras inteligíveis de per si; a tentativa de amostragem que fazemos tem, portanto, uma única justificativa: incitar”²¹⁰ temos o que seria um motivo secundário, como assinalou Augusto de Campos, ao motivo predominante “UN COUP DE DÉS/ JAMAIS/ N’ABOLIRA/ LE HASARD. Vejamo-lo na tradução de Haroldo: “MESMO QUANDO LANÇADO EM CIRCUNSTÂNCIAS ETERNAS/ DO FUNDO DE UM NAUFRÁGIO/ SEJA/ O MESTRE/ EXISTIRIA/ COMEÇARIA E CESSARIA/ CIFRAR-SE-IA/ ILUMINARIA/ NADA/ TERÁ TIDO LUGAR/ SENÃO O LUGAR/ EXCETO/ TALVEZ/ UMA CONSTELAÇÃO”.²¹¹ Ou, se preferirem, o jogo (um lance) de búzios é por excelência constelar e anacrônico, que liga “estrelas”, distantes – algumas já mortas, por sinal, que apenas sua luz emitida há milhares de anos nos atingem (como em mapas estelares). Ele quebra não apenas a fronteira espacial como a temporal, quando, por exemplo, para os iorubás nada é exatamente novo (toda situação já fora outrora vivida), e a solução para os problemas de hoje devem ser encontradas no acaso de um jogo que remete a antigas histórias,²¹² de um outro tempo, que devem ser trazidas, como imagens dialéticas, para o presente. Trata-se de “aprender por

²⁰⁹ Campos, *Poesia, Estrutura*, 1974, p. 177.

²¹⁰ Campos, *Lance de olhos sobre Um Lance de Dados*, 1974, p. 187.

²¹¹ Mallarmé, *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*, 1974, p. 153-173.

²¹² Prandi, *Mitologia dos orixás*, 2001, p. 18.

semelhanças e construir o saber do mundo por meio da mimese e do jogo”.²¹³ É também uma espécie paradoxal de afirmação e rompimento da eternidade, já que, qual o próprio universo e seus astros – como fez notar o filósofo anarquista (alguns dizem socialista utópico) Louis-Auguste Blanqui (1805-1881) –, o jogo de búzios se guia por um princípio de repetição, eterno retorno do instante único (um tempo antimoderno, isto é, não-linear), mas, como as histórias míticas são memorizadas, repetidas de cor, há sempre espaço para o novo, para a criação.

L'universo intero è formato da sistemi stellari. La natura, per crearli, non dispone che di cento *corpi semplici*. Malgrado il prodigioso profitto che sa trarre da queste risorse, e malgrado l'incalcolabile numero di combinazione rese possibili dalla sua fecondità, il risultato è necessariamente un numero *finito*, come quello degli elementi stessi, e per popolare lo spazio la natura deve ripetere all'infinito ciascuna delle sue combinazioni *originali* o *tipici*. Ogni astro, qualunque esse sia, esiste dunque in numero infinito nel tempo e nello spazio, e non solamente in uno dei suoi aspetti, ma in tutte le forme che assume in ogni instante della sua esistenza, dalla nascita alla morte. Tutti gli esseri disseminati sulla superficie, grandi o piccoli, vivi o inanimati, condividono il privilegio di tale eternità. La terra è uno di codesti astri. Ogni essere umano è dunque eterno in ogni istante della sua esistenza. Quel che scrivo in questo momento in una cella di Fort du Taureau, l'ho già scritto e lo scriverò in eterno, su un tavolo, con una penna, con vestiti e in circostanze assolutamente simili. Così per ognuno di noi.²¹⁴

Sobre a teoria filosófico-astronômica de Blanqui, Walter Benjamin escreveu que ela antecipou em dez anos o eterno retorno de Nietzsche.²¹⁵ A visão cosmogônica de Blanqui se detém então no fato de que sendo o universo infinito, mas sua matéria constituinte finita (os elementos), a natureza é obrigada a repetir-se infinitamente. Assim, em algum lugar do espaço sideral, não apenas existem outros sistemas planetários idênticos ao nosso, incluindo uma Terra habitada pelos mesmos seres vivos, como também a repetição de iguais acontecimentos, como, por exemplo, a composição desse trabalho e a sua leitura, que já devem ter sido realizadas e ainda serão empreendidas incontáveis vezes. Essa cosmogonia, de certa maneira, guarda profunda semelhança com a dos iorubás, uma vez que, como dito, para eles toda situação já fora vivida miticamente num passado ancestral. Se alguém, portanto, vem ao encontro de um pai de santo com o intuito de descobrir uma saída para seu casamento em crise, pois o

²¹³ Schlesenrer, **Tempo e história: Blanqui na leitura de Benjamin**, 2003, p. 263.

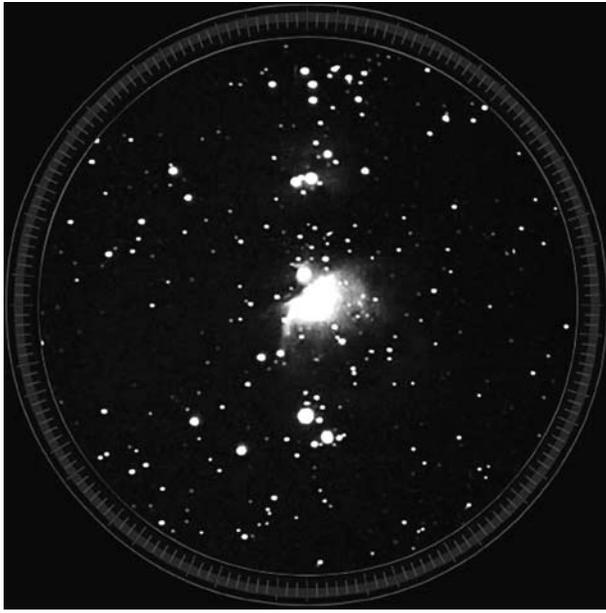
²¹⁴ Blanqui, **L'eternità attraverso gli astri**, 2005, p. 75. [Ed. Fr.: **L'éternité par les astres**, 2008].

²¹⁵ Ver: Schlesenrer, **Tempo e história: Blanqui na leitura de Benjamin**, 2003, p. 262.

casal estaria em profunda desavença, o babalorixá, diante disso, deverá jogar os búzios e estes em sua configuração talvez se remetam ao odu Ejionilê, no qual existe a história antepassada e análoga de um casal em desarmonia que, para acabar com a situação de sofrimento recíproco, realizou o seguinte ebó (oferenda, sacrifício) nicotinozo: “etu [galinha-d’Angola], acha, charutos ou cigarros etc”.²¹⁶ O pai de santo assim aconselhará aquela pessoa que, para resolver seu problema, faça esse mesmo ebó – com algumas alterações e suplementos (o “etc”) – como outrora. Ele é guiado por analogia, por semelhanças, lendo os búzios, os odús, *astros*, sobrepondo tempos, espaços, anacronicamente, assim como Benjamin definiu a magia do astrólogo: “a percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal. A conjunção de dois astros [...] é observada por um terceiro protagonista, o astrólogo. Apesar de toda precisão dos seus instrumentos de observação, o astrônomo não consegue igual resultado. [...] O astrólogo lê no céu a posição dos astros e lê ao mesmo tempo, nessa posição o futuro e o destino. [...] Foi a semelhança que permitiu, há milênios, que a posição dos astros produzisse efeitos sobre a vida humana [...]”.²¹⁷

²¹⁶ Rocha, **Caminhos de Odu**, 2007, p. 103.

²¹⁷ Benjamin, **A doutrina das semelhanças**, 1994, p. 110-113.



M42: *Nebulosa de Órion* – vista através de um telescópio newtoniano
Telescópio refletor Dobsoniano de 8 polegadas
Fonte: science.hq.nasa.gov



Orunmila-Ifá
Pormenor da escultura em madeira de Carybé
mostrando um lance de búzios.
Fonte: Museu Afro-Brasileiro da Bahia

Essa relação do passado e do presente no lance de búzios talvez seja como uma imagem dialética, isto é: “não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação”.²¹⁸ O jogo de búzios é, poderíamos dizer, extremamente barroco – “o traço barroco é a dobra que vai ao infinito”, disse Deleuze –²¹⁹ e portanto, igualmente monadológico (como as imagens dialéticas). Cito Benjamin: “graças a sua estrutura monadológica, o objeto histórico encontra representada em seu interior sua própria história anterior e posterior”.²²⁰ E Deleuze, sobre a teoria de Leibniz, acrescenta: “cada mônada [diríamos ‘cada jogo-lance’, ou mesmo ‘cada odu’], como unidade individual, inclui toda a série; assim, ela expressa o mundo inteiro [já que o ‘mundo é uma série infinita’], mas não o faz *sem expressar mais claramente uma pequena expressão do mundo, um ‘departamento’, um bairro da cidade, uma seqüência finita*”.²²¹ Na definição da mônada (como espelho do universo)²²² encontramos, então, talvez uma boa definição análogo-filosófica do jogo-lance de búzios, e também, do *lance-jogo de dados*:²²³ pois é ainda com o mesmo

²¹⁸ Benjamin, **Passagens**, 2006, p. 504.

²¹⁹ Deleuze, **A dobra: Leibniz e o barroco**, 2005, p.13.

²²⁰ Benjamin, **Passagens**, 2006, p. 517.

²²¹ Deleuze, **A dobra: Leibniz e o barroco**, 2005, p. 48.

²²² Leibniz, **Monadologia: edición trilingüe: francés, latín, español**, 1981, § 63.

²²³ Há, no entanto, diferenças entre Leibniz e Mallarmé, como as traçou Deleuze, e que nos permite também posicionar o jogo de búzios (transculturado, urbano) talvez mais ao lado do **coup de dés** ou de um “neoleibnizianismo”: “Nietzsche e Mallarmé tornaram a revelar um Pensamento-mundo que emite um lance de dados. Mas eles trataram de um mundo sem princípio, de um mundo que perdeu todos os seus princípios: por isso, o lance de dados é a potência de afirmar o Acaso, de pensar todo o acaso, e este, sobretudo, é não um princípio mas a ausência de princípio: ‘O mundo é o domínio anônimo da ausência, domínio a partir do qual as coisas aparecem e no qual elas em geral desaparecem... O aparecimento é a máscara atrás da qual ninguém se encontra, atrás da qual nada há, justamente, além do nada’, o Nada, mais do que qualquer coisa [Eugen Fink, **Le jeu comme symbole du monde**, p. 238-239]. Pensar sem princípios, na ausência de Deus, na ausência do próprio homem, tornou-se a tarefa perigosa de uma criança jogadora que destrona o velho Mestre do jogo e que introduz os impossíveis no próprio mundo estilhaçado (a mesa quebra-se ...). Porém, nessa longa história do ‘nilismo’, que ocorreu antes de o mundo perder seus princípios? Mais perto de nós, foi preciso que a Razão humana desmoronasse como último refúgio dos princípios, o refúgio kantiano: ela morre de ‘neurose’. Mas, ainda antes, fora preciso o episódio psicótico, a crise e o desmoronamento de toda Razão teológica. É aí que o Barroco toma posição: haveria, pergunta-se, um meio de salvar o ideal teológico num momento em que ele é combatido em toda parte, num momento em que o mundo não pára de acumular sua ‘provas’ contra ele, violências e misérias, momento em que logo a terra tremerá ...? A solução barroca é a seguinte: os princípios serão multiplicados; um princípio será sempre tirado da manga e, assim, o seu uso será mudado. Já não se perguntará pelo objeto que possa vir a ser dado e que venha a corresponder a tal princípio luminoso, mas pelo princípio oculto que responda a tal objeto dado, isto é, a tal ou qual ‘caso complexo’. Far-se-á um uso reflexivo dos princípios como tal; dado o caso inventar-se-á o princípio [...]. É a revolução leibniziana, e Leibniz é o mais próximo de Próspero, herói maneirista por excelência [...]. Os verdadeiros caracteres do jogo leibniziano, e aquilo que o opõe ao lance de dados, é inicialmente a proliferação dos princípios: joga-se por excesso e não por falta de princípios; o jogo é dos próprios princípios, é de

significante (“monadicamente”) que outra vez Benjamin, em **Rua de Mão Única**, vai definir a realização de Mallarmé no **Coup de dés**.²²⁴ Para Sarduy, a monadologia é uma pulsão de infinitismo própria do barroco: seria a pluralidade de pontos dispersos e isolados não fosse o fato de que são obrigados à comunicação entre si na medida em que estão dependentes da comunicação com deus – uma comunicação, por sinal, sempre intermediada pela *Monas monadum* (maneira pela qual Giordano Bruno, uma das fontes de Leibniz, define o lugar de Deus),²²⁵ contradizendo o princípio do menor gasto, obrigando ao desperdício (*derroche*) e paradoxalmente impedindo a pluralidade sem nexos.²²⁶ Na verdade, da mesma maneira que é a combinação, inicialmente infinita, do jogo de búzios que nos leva ao contato com o orixá, para Leibniz deus é o resultado de uma combinação infinita e as mônadas podem se combinar infinitamente: “a noção individual, a mônada, é exatamente o inverso de Deus, uma vez que os inversos são números que trocam seu numerador e seu denominador: 2, ou 2/1, tem por inverso 1/2. E Deus, cuja fórmula é $\infty/1$, tem por inverso a mônada, $1/\infty$ ”.²²⁷ Claro que essa aproximação acima (búzios/barroco) é mais geral, já que, segundo Severo Sarduy, a característica principal do espaço barroco é o da superabundância e do desperdício,²²⁸ e

invenção de princípios. Trata-se, portanto, de um jogo de reflexão, de xadrez ou de damas, no qual a destreza (não o acaso) substitui a velha sabedoria e a velha prudência [...]”. Mas agora: “o jogo do mundo mudou singularmente, pois tornou-se o jogo que diverge. Os seres estão esquarterados, mantidos abertos pelas séries divergentes e pelos conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo possível e convergente que expressam de dentro. Nesse sentido, a matemática moderna tem podido resolver uma concepção fibrada segundo a qual as ‘mônadas’ experimentam caminhos no universo e entram em sínteses associadas a cada caminho. É sobretudo um mundo de capturas, mais do que de clausuras [...]. Virá o neoBarroco com seu desfraldar de séries divergentes no mesmo mundo, com sua irrupção de impossibilidades na mesma cena [...]. A harmonia, por sua vez, atravessa uma crise em proveito de um cromatismo ampliado, em proveito de uma emancipação da dissonância ou de acordos/acordes não-resolvidos, não-reportados a uma tonalidade”. “Uma vez que o mundo é agora constituído de séries divergentes (caosmos) ou que o lance de dados substitui o Jogo do Pleno, a mônada já não pode incluir o mundo inteiro como um círculo fechado modificável por projeção, mas ela se abre a uma trajetória ou espiral em expansão, que se distancia cada vez mais de um centro. [...] A questão é sempre habitar o mundo, mas o hábitat musical de Stockhausen e o hábitat plástico de Dubuffet, por exemplo, não deixam subsistir a diferença entre interior e o exterior, entre privado e público: eles identificam a variação e a trajetória, e duplicam a monadologia com uma ‘nomadologia’ [como *nômade é o jogo de búzios depois do desterramento, ou melhor, circulação forçada dos escravos*]. A música continua sendo a casa, mas o que mudou foi a organização da casa e sua natureza. Permanecemos leibnizianos, embora já não sejam os acordos/acordes os que expressam nosso mundo ou nosso texto. Descobrimos novas maneiras de dobrar, assim como novos envoltórios, mas permanecemos leibnizianos, porque se trata sempre de dobrar, desdobrar, redobrar” (In: Deleuze, **A dobra: Leibniz e o barroco**, 2005, p. 116-118, 141-142 e 228). Sobre a globalização como livre movimentação de capital e *movimentação forçada de pessoas*, ver: Nodari, “**Todo camburão tem um pouco de Navio Negroiro**”, no prelo.

²²⁴ Benjamin, **Rua de Mão Única**, 2000, p. 27.

²²⁵ Ver: Leibniz, **Monadologia: edición trilingüe: francés, latín, español**, 1981.

²²⁶ Sarduy, **Barroco**, 1999, p. 1242.

²²⁷ Deleuze, **A dobra: Leibniz e o barroco**, 2005, p. 88.

²²⁸ Sarduy, **Barroco**, 1999, p. 1250.

se roubarmos uma definição de Roger Coillois sobre o jogo em geral, numa citação que nos remete de imediato a Bataille, seria possível delcarar que “el juego es ocasión de gasto puro: de tiempo, de energia, de ingenio, de habilidad y com frecuencia de dinero”.²²⁹ Neste sentido poderíamos aqui encaixar o jogo do búzios, pois, como improdutivo, ele nega a opção binária a qual foram reduzidos os grandes jogos ou espetáculos modernos: ganhar ou perder (uma oposição ausente e inconcebível em seu funcionamento, que está fora de sua lógica – ou ainda, de sua economia). De acordo com um artigo publicado no primeiro número da *Internationale Situationniste*, revista de Guy Debord, “la nouvelle phase d’affirmation du jeu semble devoir être caractérisée par la disparition de tout élément de compétition. La question de gagner ou de perdre, jusqu’à présent presque inséparable de l’activité ludique, apparaît liée à toutes les autres manifestations de la tension entre individus pour l’appropriation des biens. Le sentiment de l’importance du gain dans le jeu [...] este le mauvais produit d’une mauvaise société”.²³⁰ E depois, na tentativa de estabelecer uma visão utópica, pode-se ler: “la distinction centrale qu’il faut dépasser, c’est celle que l’on établit entre le jeu et la vie courante” – ²³¹ ora, mas não é isso justamente o que propõe o jogo de búzios, esta indistinção (o instante em que o lúdico invade o dia-a-dia): veja-se, nesse sentido, **Caminhos de Odu**, um manuscrito sacerdotal de 1928, editado agora em livro, no qual estão reunidos histórias e *ebós* (oferendas) que devem ser usados analogicamente (para solucionar o problema apresentado pelo consulente) de acordo com o Odu (espécie de sub-capítulo mítico, como já dito) indicado pelo lance de búzios, tramando a vida cotidiana com uma perfeição (caótica) (combinatória) dos deuses – orixás;²³² e, por fim, numa acepção (ou ligação com aquilo) que o ocidente conheceu, ou forjou, ou inventou, por meio da palavra barroco, os situacionistas acrescentam: “Mais on peut se proposer de pousser à sa perfection la belle confusion de la vie. Le baroque [...] et l’au-delà organisé du baroque tiendront une grande place dans le règne prochain des loisirs”.²³³ Ainda numa teoria situacionista, o jogo de búzios – podemos recordar – se apresenta constituído num processo de derivação (16 peças básicas que se combinam em 256 derivadas); derivação no sentido que Sarduy salientou, ao comentar a anamorfose do círculo em Borromini (o descentramento, a elipse – figura barroca – como oposição ao

²²⁹ Caillois, **Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo**, 1994, p. 31.

²³⁰ Internationale Situationniste, **Contribution à une définition situationniste du jeu**, 1997, p. 9.

²³¹ Internationale Situationniste, **Contribution à une définition situationniste du jeu**, 1997, p. 10.

²³² Rocha, **Caminhos de Odu**, 2007.

²³³ Internationale Situationniste, **Contribution à une définition situationniste du jeu**, 1997, p. 10.

círculo): “las formas obtenidas, que solo por prejuicio llamamos secundarias, tienen igual poder ‘performativo’ que las infinitivas”.²³⁴ Mas derivação, também nesse jogo de búzios, pode ser *deriva*, isto é, deixar-se levar, através do acaso (controlado [número limitado de variantes]), rumo ao desconhecido (imprevisível) por meio do cotidiano e conhecido, como formulou Debord.²³⁵ Ou ainda, nas palavras de Haroldo de Campos, em **Galáxias**, diríamos *viagem*, jogo de búzios como aquilo que transforma o livro (*arquivo mítico, de histórias*) em viagem, como mônada, ou melhor, umbigodomundolivro: “um umbigodomundolivro/ um umbigodolivromundo um livro de viagem onde a viagem seja o livro/ o ser do livro é a viagem por isso começo pois a viagem é o comêço/ e volto e revolto pois na volta recomeço reconheço remeço um livro/ é o conteúdo do livro e cada página de um livro é o conteúdo do livro/ e cada linha de uma página e cada palavra de uma linha é o conteúdo/ da palavra da linha da página do livro um livro ensaia o livro/ todo livro é um livro de ensaios de ensaios do livro [...]”.²³⁶ Benjamin, acerca de Mallarmé, visualizou nesse último, ao analisar **Lance de Dados**, igualmente um grande ensaio sobre o livro: “tudo indica que o livro [...] vai ao encontro de seu fim. Mallarmé, como viu em meio à cristalina construção de sua escritura, certamente tradicionalista, a imagem verdadeira do que vinha, empregou pela primeira vez em *coup de dés* as tensões gráficas do reclame na configuração da escrita”. E continua: “o que depois disso foi empregado por dadaístas em termos de experimentos de escrita não provinha do plano construtivo, mas dos nervos dos literatos reagindo com exatidão e por isso era muito menos consciente que o experimento de Mallarmé”.²³⁷ E Deleuze acrescenta – se em Mallarmé o livro deveria ser (re)pensado no acaso combinatório dos dados ou nas dobras do leque, para Leibniz, poderíamos encontrá-lo nas veias (dobras) do mármore: “sabe-se que o livro total é o sonho de Leibniz, assim como o de Mallarmé, embora eles não parem de operar por fragmentos. Nosso erro é acreditar que eles nunca conseguiram o que pretendiam: eles fizeram perfeitamente esse Livro único, o livro das mônadas, em cartas e pequenos tratados circunstanciais, livro que podia suportar toda dispersão como outras tantas combinações. A mônada é o livro ou a sala de leitura”.²³⁸ O jogo de búzios talvez seja, portanto, nessa perspectiva, a realização também de um livro total: fragmentado,

²³⁴ Sarduy, **Barroco**, 1999, p. 1228.

²³⁵ Ver: Debord, **Théorie de la dérive**, 1997.

²³⁶ Campos, **Galáxias**, 1984, s/n.

²³⁷ Benjamin, **Rua de Mão Única**, 2000, p. 27.

²³⁸ Deleuze, **A dobra: Leibniz e o barroco**, 2005, p. 60.

combinatório, disseminado, cosmogônico, guiado pelo acaso, indiferenciador entre vida e jogo, em suma: umbigodomundolívoro. É evidente, todavia, que o jogo de búzios como dom, como gasto puro que não visa um retorno, dificilmente pode ser mantido nesses termos (como fez notar Derrida sobre o sacrifício),²³⁹ uma vez que há intenção de estabelecimento de um veículo recíproco, pois o consultante quer ter acesso a uma possibilidade (probabilidade) futurística, médica ou amorosa. Contudo, ele ainda se apresenta improdutivo (intimamente lidado ao sacrifício – ebó –, a perda), não visa acumulação ou reprodução, semelhante, por exemplo ao “luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos santuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) [...], atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim”.²⁴⁰ Um meio sem fim fim, isto é, que se emancipa de um fim ainda permanecendo meio, “una medialità pura e senza fine”, como teria dito Agamben remetendo-se ao *milieu pur* de Mallarmé (como, por exemplo, na mímica).²⁴¹ Nesse sentido, também, do jogo, do excesso, é que Derrida define a escritura, o *phármakon*: “o jogo (*paidía*) e a festa (*heorté*) [...]; a arte, o gozo e a despesa sem reserva. [...] A escritura é o rastro perdido, semente não viável, tudo o que no esperma se gasta sem reserva [...]”.²⁴² “*Phármakon* quer dizer golpe... [...] um golpe de força... um golpe disparado... um golpe baixo... mas um golpe por nada... um golpe na água... [...] e um golpe de sorte... Theuth que inventou a escritura... o calendário... os dados... *kubéia*... o gole de dados... um golpe que é duplo... *kólaphos*... *gluph*... *colpus*... golpe...”.²⁴³ E este retorno ao *phármakon*, nos faz lembrar que Obálúaiyé, o *phármakon* africano, tem seu rosto coberto por uma máscara de palha, como se pode notar nas fotografias de Pierre Verger. Já Roger Caillois nos mostrou, por meio de inúmeros relatos etnográficos, que o jogo e a máscara podem estar umbilicalmente ligadas nas sociedades africanas: trata-se do transe (embora o autor se recuse a chamá-lo jogo, admitindo, porém, a presença de suas principais características: o intuito é dessa vez o exercício de poder aterrorizante, o que não deixa de ser uma leitura possível, mas da qual, agora, pretendemos nos distanciar).

Uno de los misterios principales de la etnografía reside manifiestamente en el empleo general de las máscaras en las

²³⁹ Derrida, *Dar (el) tiempo*, 1995, p. 136.

²⁴⁰ Bataille, *A noção de despesa*, 1975, p. 30.

²⁴¹ Agamben, *Mezzi senza fine: nota sulla politica*, 1996, p. 52.

²⁴² Derrida, *A farmácia de Platão*, 1997, p. 102-103.

²⁴³ Derrida, *A farmácia de Platão*, 1997, p. 123.

sociedades primitivas. En todas partes se concede a esos instrumentos de metamorfosis una importancia extrema y religiosa. Aparecen en la fiesta, interregno de vértigo, de efervescencia y de fluidez, donde todo el orden que hay en el mundo es abolido pasajeramente para resurgir revitalizado. Fabricadas siempre en secreto y luego de usadas destruidas o escondidas, las máscaras transforman a los oficiantes en Dioses, en Espíritus, en Animales-Antepasados y en toda clase de fuerzas sobrenaturales aterradoras y fecundantes. En ocasión de un estrépito y de una algarabía sin límites, que se nutren de sí mismos y obtiene su valor de su desmesura, se supone que la acción de las máscaras revigoriza, rejuvenece y resucita a la vez a la naturaleza y ala sociedad. La irrupción de esos fantasmas es la irrupción de las potencias que el hombre teme y sobre las cuales se siente sin influencia. Entonces encarna temporalmente a las potencias aterradoras, las imita, se identifica con ellas e, inmediatamente enajenado, presa del delirio, se cree verdaderamente el dios cuya apariencia se aplicó a tomar por medio de un disfraz culto o pueril. La situación se ha invertido: es él quien da miedo, es el la potencia terrible e inhumana. Le ha bastado con cubrirse el rostro con la máscara que él mismo ha fabricado, con vestir el traje que ha cosido a semejanza supuesta del ser de su reverencia y de su temor, con producir el inconcebible zumbido auxiliado por el instrumento secreto, por el rombo, cuya existencia, cuyo aspecto, cuyo manejo y cuya función ha aprendido tan sólo después de la iniciación. Sabe que es inofensivo, familiar y enteramente humano sólo desde que lo tiene en las manos y a su vez se vale de él para atemorizar. Es la victoria del fingimiento: la simulación desemboca en una posesión que, por su parte, no es simulada. Tras el delirio y el frenesí que provoca, el actor surge de nuevo a la conciencia en un estado de cansancio y de agotamiento que no le deja un recuerdo confuso y deslumbrado de lo que ocurrió en él, sin él. [...] ¡Qué importa! Lo esencial no es medir las proporciones, sin duda muy variable, del fingimiento premeditado y del acceso real, sino comprobar la estrecha y como inevitable connivencia del vértigo y de la mímica, del éxtasis y del simulacro. Por lo demás, esa connivencia no es en absoluto exclusiva del chamanismo. Se la encuentra, por ejemplo, en los fenómenos de posesión, originarios del África y difundidos a Brasil y a las Antillas, conocidos con el nombre de vudú. Una vez más, en él las técnicas de éxtasis utilizan los ritmos del tambor y la agitación contagiosa. Sobresaltos y sacudimientos indican la partida del alma Cambios en el rostro y en la voz, el sudor, la pérdida del equilibrio, espasmos, desmayos y rigidez cadavérica preceden una amnesia verdadera o fingida.²⁴⁴

Não é de hoje, a propósito, que se conhece a importância da máscara africana para a arte ocidental do século XX. Notórios, por sinal, são casos como o de Picasso (embora a máscara de Obàlúaiyé seja de uma construção diversa das que influenciaram os artistas ocidentais no início do século XX, ela compartilha com aquelas uma importante característica): “Picasso’s interest [...] in the African mask [was] [...]

²⁴⁴ Caillois, **Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo**, 1994, p. 146-158.

concerned with his interest in concealment, which [...] is the principal theme of Western art in the twentieth century, the exposure of what is concealed and methods of concealing it”.²⁴⁵ Mas o que a máscara esconde? Severo Sarduy, ao citar Jean-Louis Baudry, nos oferece uma possível resposta a “esa *máscara* [que] nos engaña: ‘ya que si hay una máscara, no hay nada detrás; superficie que no esconde más que a si misma; superficie que, porque nos hace suponer que hay algo detrás, impide que la consideremos como superficie. La máscara nos hace creer que hay una profundidad, pero lo que ésta enmascara es ella misma: la máscara simula la disimulación para disimular que no es más que simulación [Jean-Louis Baudry, **Écriture, fiction, ideologie**, en *Tel Quel*, núm. 31]”.²⁴⁶ Ou ainda, como diria Deleuze, ela atua “exprimindo um processo de disfarce em que, atrás da máscara, aparece outra ainda”.²⁴⁷ Outro importante escritor também influenciado pela máscara, que James Clifford provavelmente designaria por surrealista etnográfico,²⁴⁸ foi Carl Einstein (autor do primeiro livro contendo imagens de peças artísticas do oeste Africano):²⁴⁹ numa busca para se contrapor à arte canônica, burguesa, européia, opõe-la ao que chamou de “primitive art [baseada esteticamente na máscara africana]: that means the rejection of the capitalistic art tradition. European mediateness and tradition must be destroyed; there must be an end to formalist fictions. If we explode the ideology of capitalism, we will find beneath it the sole valuable remnant of this shattered continent, the precondition for everything new, the masses of simple people, today still burdened by suffering. It is they who are the artist”.²⁵⁰ Para Einstein a realidade era identificada

²⁴⁵ Duerden, **The "Discovery" of the African Mask**, 2000, p. 34.

²⁴⁶ Sarduy, **Escrito sobre un cuerpo**, 1999, p. 1150.

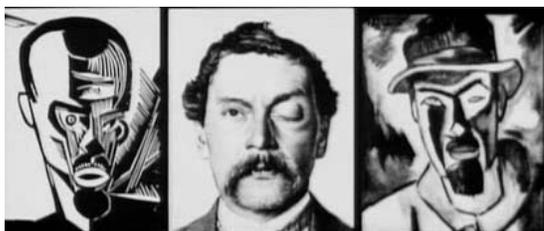
²⁴⁷ Deleuze, **Lógica do sentido**, 1974, p. 269

²⁴⁸ Sobre a relação entre surrealismo e etnografia, incluindo suas origens em Mauss, Métraux, Bataille, Leiris, passando pelos colaboradores da revista *Documents*, como Einstein, Schaeffner, Griaule, Desnos, chegando até Foucault, Barthes, Derrida, ver: Clifford, **On Ethnographic surrealism**, 1981.

²⁴⁹ Einstein, **Negerplastik**, 1920. [primeira edição em 1915]

²⁵⁰ Einstein, **On Primitive Art**, 2003, p. 124. Essa posição de Einstein quanto a arte primitiva, é claramente uma posição contra a teoria do desenvolvimento linear e do progresso nas artes plásticas. Em 1851, por exemplo, aconteceu em Londres a *Great Exhibition*, na qual mostras da cultura “primitiva” eram expostas como aquilo que deveria ser substituído pelas potências desenvolvidas européias: “the process of replacing them would provide manufacturers in Europe with overseas markets and so the ‘superior’ productions of Western technology could be shown alongside as a contrast” (In: Duerden, **The "Discovery" of the African Mask**, 2000, p. 32). Não nos esqueçamos que Hitler organizou por várias cidades da Alemanha exposições do que chamou de “arte degenerada” no ano de 1933, exibindo muitas pinturas com claras apropriações da arte africana que foram destruídas e deveriam ser substituídas por produções de acordo com as novas decisões estéticas do Reich, inspiradas na Grécia clássica (algumas obras de “arte degenerada”, por sinal, em palestras do crítico de arte nazista Paul Schultze-Naumburg, eram comparadas a fotografias de doentes mentais e deficientes físicos). Ver: Cohen, Peter (Dir.), **Ungewöhnliche Architektur**, 1989.

como local e artificial e poderia ser suplementada com alternativas fora da tradição europeia.²⁵¹ De onde temos que, diferentemente do que desejam os liberais, a identidade moderna não é uma máscara incluída na lógica do supermercado, que se poderia trocar, comprar, substituir, como se faz com as mercadorias, mas a identidade (se é que há) trata-se do vazio que se esconde por trás da máscara, o vazio de um rosto. Ou seja, vemos que, numa possível leitura de Agamben, o rosto não é o simulacro... e sim o vazio... está no aberto...²⁵² *encoberto* pela máscara, acrescentamos. Didi-Huberman em **O rosto e a terra** ao comentar texto de Bataille, **Lascaux ou la naissance de l'art**, nos lembra que entre quinze ou vinte mil anos atrás, desenhos que deram a marca de humanidade àqueles habitantes das cavernas, eram então, paradoxalmente, representações de animais. Em Lascaux, havia apenas uma representação humana desenhada, no entanto, sem rosto, era uma face inumana, com um bico de pássaro: assim, em outros lugares, esse aspecto tinha sido recorrente num período de quinze a vinte cinco mil anos antes de cristo, um rosto humano sempre assemelhado aos



Material das palestras de Paul Schultze-Naumburg

Fotograma de **Unergångens arkitektur**, 1989.

É possível notar como a imagem à direita, principalmente, nutre incrível semelhança, em especial na ligação nariz-sobrancelhas, com algumas das máscaras africanas publicadas por Carl Einstein.

²⁵¹ Clifford, **On Ethnographic surrealism**, 1981, p. 549.

²⁵² “Io guardo qualcuno negli occhi: questi si abbassano – è il pudore, che è pudore del vuoto che c’è dietro lo sguardo – oppure mi guardano a loro volta. E guardami essi possono sfrontatamente, esibendo il loro vuoto come se vi fosse dietro un altro occhio abissale che conosce quel vuoto e lo usa come un nascondiglio impenetrabile; oppure con una spudoratezza casta e senza riserve, lasciando che nel vuoto dei nostri sguardi avvengano amore e parola. [...] Chiamiamo tragicommedia dell’apparenza il fatto che il volto scopre proprio e soltanto in quanto nasconde e nasconde nella misura stessa in cui scopre. In questo modo, parvenza che lo tradisce e in cui egli non può più riconoscersi. Proprio perché il volto è soltanto il luogo di una simulazione e di un’improprietà irriducibile. Ciò non significa che l’apparenza dissimuli ciò che scopre facendo-lo apparire quale non è veramente: piuttosto quel che l’uomo è veramente non è nient’altro che questa dissimulazione e quest’inquietudine nell’apparenza. Poiché l’uomo non è né ha de esse alcuna essenza o natura né alcun destino specifico, la sua condizione è la più vuota e la più insostanziale: la verità. Ciò che resta nascosto non è, per lui, qualcosa dietro l’apparenza, ma l’apparire stesso, il suo non essere altro che volto. Portare all’apparenza la stessa apparenza è il compito della politica. [...] Dalla radice indoeuropea che significa ‘uno’, provengono in latino due forme: *similis*, che esprime la somiglianza, e *simul*, che significa ‘nello stesso tempo’. Così accanto a *similitudo* (somiglianza) si ha *simultas*, il fatto di esse insieme (da cui, anche, rivalità, inimicizia), e accanto a *similare* (rissomigliare) si ha *simulare* (copiare, imitare, da cui, anche, fingere, simulare). Il volto non è simulacro, nel senso di qualcosa che dissimula e copre la verità: esso è la *simultas*, l’essere insieme dei molteplici visi che lo costituiscono, senza che alcuno di essi sia più vero degli altri. Cogliere la verità del volto significa afferrare non la somiglianza, mas la *simultaneità* dei visi, l’inquieta potenza che li tiene insieme e accomuna. Così il volto di Dio è la *simultas* dei volto umani, la ‘nostra effigie’ che Dante vide nel ‘vivo lume’ del paradiso” (In: Agamben, **Mezzi senza fine: note sulla politica**, 1996, p. 75-80).

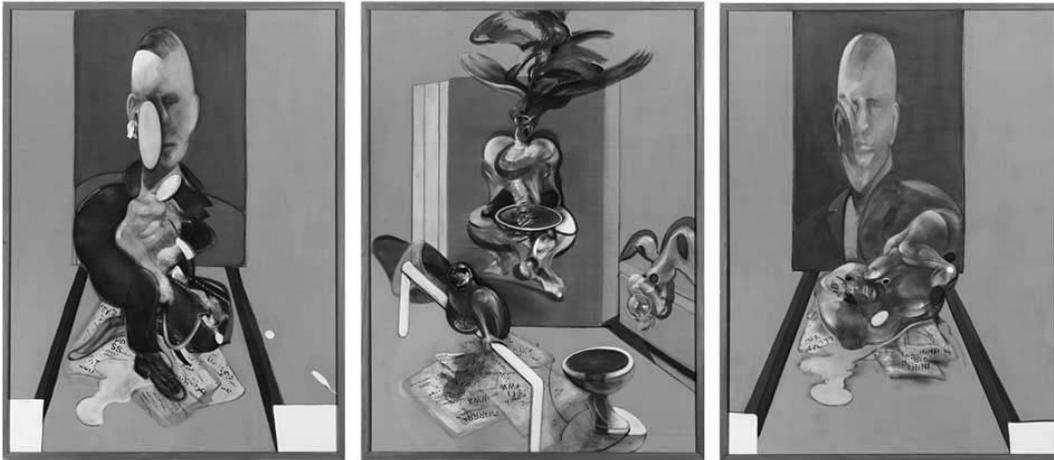
pássaros: na verdade, é um rosto semelhante a uma máscara: os primeiros rostos humanos, portanto, naquilo que Bataille chamou de nascimento da arte – muito anterior à arte grega – eram máscaras: “acéfalo, informe, mascarado, o homem do Paleolítico somente foi representado em associação estrutural com a figura animal – isto é, tributário, ou vítima, ou sujeito à figura animal”.²⁵³ Nesse sentido, as palavras de Deleuze – para quem, a máscara “primitiva” assegura a “pertença da cabeça ao corpo, e seu devir animal” –²⁵⁴ sobre o pintor Francis Bacon, trazem mais água para o moinho, da máscara, do homem, do inumano:

retratista, Bacon é pintor de cabeças, e não de rostos. [...] rosto é uma organização espacial que recobre a cabeça, enquanto cabeça é uma parte do corpo, mesmo sendo a sua extremidade. Não que lhe falte espírito, mas é um espírito que é corpo, sobre corporal e vital, um espírito animal do homem: espírito-porco, espírito-búfalo, espírito-cachorro, espírito-morcego... Trata-se, portanto, de um projeto todo especial que Bacon desenvolve como retratista: *desfazer o rosto, encontrar ou fazer surgir a cabeça sob o rosto*. [...] Com efeito, o rosto perdeu sua forma sofrendo as operações de limpeza e escovação que o desorganizam, fazendo surgir uma cabeça em seu lugar. E as marcas ou traços de animalidade não são mais formas animais, mas espíritos que habitam as partes limpas, que alongam a cabeça, individualizam e qualificam a cabeça sem rosto. Pode acontecer de a cabeça de homem ser substituída por um animal; não o animal como forma, mas como *traço*, por exemplo, um traço trêmulo de pássaro que verruma sobre a parte limpa, enquanto ao lado, os simulacros de retratos-rostos servem apenas de testemunhas. [...] a pintura de Bacon constitui uma zona de indiscernibilidade entre o homem e o animal. O homem se torna animal, mas não sem que o animal se torne ao mesmo tempo espírito do homem [...].²⁵⁵

²⁵³ Didi-Huberman, **O rosto e a terra**, 1998, p. 64.

²⁵⁴ Deleuze, **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol 3, 1996, p. 49.

²⁵⁵ Deleuze, **Francis Bacon: Lógica da sensação**, 2007, p. 28-29. Talvez, mais interessante ainda seria deixar anotado “perspectivismo” proposto por Eduardo Viveiros de Castro a partir de cosmogonias de grupos indígenas da Amazônia, nas quais, menos do que um “espírito do homem”, para aqueles índios todo animal é homem-mulher (o autor usa “gente”): isto é, ao contrário da mitologia ocidental, em que o homem se separa do animal para se tornar humano, os índios amazônicos acreditam que o próprio animal foi quem se separou do homem para se tornar animal, portanto, ainda carrega em si humanidade (como acreditamos que em nós habita uma animalidade). “Era possível perceber também que o tema mitológico da separação entre humanos e não-humanos, isto é, cultura e natureza, não significava a mesma coisa que em nossa mitologia evolucionista. A proposição presente nos mitos é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade a animalidade. Em nossa mitologia é o contrário: nós humanos éramos animais e ‘deixamos’ de sê-lo, com a emergência da cultura etc. Para nós, a condição genérica é a animalidade: ‘todo mundo’ é animal, só que uns são mais animais que os outros, e nós somos os menos. Nas mitologias indígenas, todo mundo é humano, apenas uns são menos humanos que os outros. Vários animais são muito diferentes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos [...]. A idéia de que os animais são gente, comum a muitas [...] cosmologias indígenas, não significa que os índios estejam afirmando que os animais são gente como a gente. Todo mundo em seu juízo perfeito, e o dos índios é tão ou mais perfeito que o nosso, ‘sabe’ que bicho é bicho, gente é gente etc. Mas sob certos pontos de vista, em determinados momentos, faz todo o sentido, para os índios, proceder segundo a noção de que alguns animais são gente. O que significa isso? Quando você encontra numa etnografia uma afirmação do tipo ‘os Fulanos dizem que as onças são gente’, é preciso ter claro que



Triptych, Francis Bacon, 1976

Muitas das máscaras africanas, também se encontram nessa zona de indiscernibilidade, de indecidibilidade entre o homem e o animal, algumas, inclusive, retratam o exato instante da metamorfose de um noutro, quando ambos habitam e se misturam no mesmo plano, típica mostra de equilíbrio africano.²⁵⁶ A máscara, naquelas sociedades, num sentido próximo, não é construída para representar o sujeito, o rei, o deus, mas ela significa a si mesma, deve ser máscara enquanto tal. Carl Einstein, ao falar da escultura africana (que percebemos, nas centenas de imagens ao final de seu livro, a máscara como um dos principais expoentes), nos diz: “the maker creates his work as the deity or its guardian, i.e., from the beginning he maintains a distance from the work, which either is or contains the god. [...] The artist produces a work that is self-

a proposição ‘as onças são gente’ não idêntica a uma proposição trivial do tipo ‘as piranhas são peixes’ (isto é, “piranha” é o nome de um tipo de peixe). As onças são gente mas são também onças, enquanto as piranhas não são peixes ‘mas também’ piranhas (pois elas são peixes porque são piranhas). As onças são onças, mas têm um lado oculto que é humano. Ao contrário, quando você diz ‘as piranhas são peixes’ não está dizendo que as piranhas têm um lado oculto que é peixe. Quando os índios dizem que ‘as onças são gente’, isto nos diz algo sobre o conceito de onça e também sobre o conceito de gente – a humanidade ou ‘personitude’ é uma capacidade das onças – porque, ao mesmo tempo, oncidade é uma potencialidade das gentes, e em particular da gente humana” (In: Viveiros de Castro, **A inconstância da alma selvagem**, 2002, p. 481-484). De onde então que para Viveiros de Castro se os índios tupinambás fossem traduzir o negrafismo de Jacques Derrida, *différance*, o fariam por *diferença* (diferença + onça, diferença com onça, diferença [perspectiva] da onça, a diferença com dentes, a diferença que morde): “os índios entendem assim: há uma natureza comum e o que varia é a cultura, a maneira como me apresento. Daí a preocupação de se distinguir pela caracterização dos corpos. E as onças, como se vêem? Como gente. Só que elas não nos vêem como gente, mas como porcos selvagens. Por isso nos comem. *Enfim, para os indígenas, cada ser é um centro de perspectivas no universo*” (In: Viveiros de Castro, **Entrevista**, 2008). (Ver ainda: Viveiros de Castro, **Um texto sem fim**, 2005; e também o estudo intitulado *A Onça e a Diferença* na enciclopédia aberta criada por Viveiros de Castro: *Projeto AmaZone*, em amazone.wikia.com.

²⁵⁶ Einstein, **Negerplastik**, 1920, p. XXVII. [Tr. Ing.: **Negro Sculpture**, 2004, p. 138].

sufficient, transcendent, and unentangled. To this transcendence corresponds a spatial vision that precludes every function of the beholder; it is an exhaustive, total, and unfragmented space that must be given and guaranteed. [...] *The activity of the beholder is not even considered*".²⁵⁷ E Sebastian Zeidler, na abertura da tradução para o inglês de *Negerplastik*, acrescenta: "when Einstein claims that African 'idols' are 'worshiped' because they do not represent but rather are the god, he is making the point [...] that religious sculpture simply lends the task of all sculpture a special urgency: to produce an object that generates its significance entirely from within itself".²⁵⁸ Quero dizer com isso que, o capitalismo ao fazer a identidade se passar por máscara, não apenas a transforma em mercadoria, como também torna o feitiço fetiche. As grifes de moda e o turismo são o ponto alto dessa técnica, que sempre abrem uma nova possibilidade de troca mercadológica, (pseudo)identitária, no exótico e no espetáculo: a moda turística, portanto, é a união industrial destas duas esferas.²⁵⁹ Devemos, então, de alguma forma, aprender com as lições que Einstein retirou das esculturas africanas: se o rosto é o vazio – uma paisagem, "naturalmente paisagem lunar, com seus poros, suas espessuras desiguais e seus buracos", como diria Deleuze –²⁶⁰ e se as máscaras são inevitáveis para cobri-lo, escondê-lo, produzi-lo, isto é, hoje em dia, na modernidade, onde o liberalismo tenta indiferenciar rosto e máscara – "agora, a máscara assegura a instituição, o realce do rosto, a rostificação da cabeça e do corpo: a máscara é então o rosto em si mesmo, a abstração ou a operação do rosto" –,²⁶¹ ao menos que a última, então, seja feita sem levar em consideração o espectador, isto é, não faça parte do espetáculo – pois todo espetáculo presume um espectador. É a tarefa – o que não se trata de um retorno a... "voltar" a algo perdido, mas "devires novos", de ir para além (Deleuze) – de se construir uma máscara que seja por si, signifique a si mesma para uma apreciação no escuro, ou seja, não ornamental, como um *milieu pur*, "una medialità pura e senza fine", meio sem fim: "the Negro work possesses an unequivocal definition, due not only to formal reasons but also to religious ones. It signifies nothing, it does not symbolize; it is the god, who preserves his hermetic mythic reality into which he draws the worshiper,

²⁵⁷ Einstein, *Negerplastik*, 1920, p. XIII-XIV. [Tr. Ing.: *Negro Sculpture*, 2004, p. 129].

²⁵⁸ Zeidler, *Introduction to Negro Sculpture*, 2004, p. 123.

²⁵⁹ Essa indústria, por exemplo, é capaz de transformar inclusive a revolução – Che, Cuba, o comunismo – em artigo de consumo. Ver: Timmer, *De máscaras e poses, o turismo no conto cubano contemporâneo*, 2007.

²⁶⁰ Deleuze, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol 3, 1996, 61.

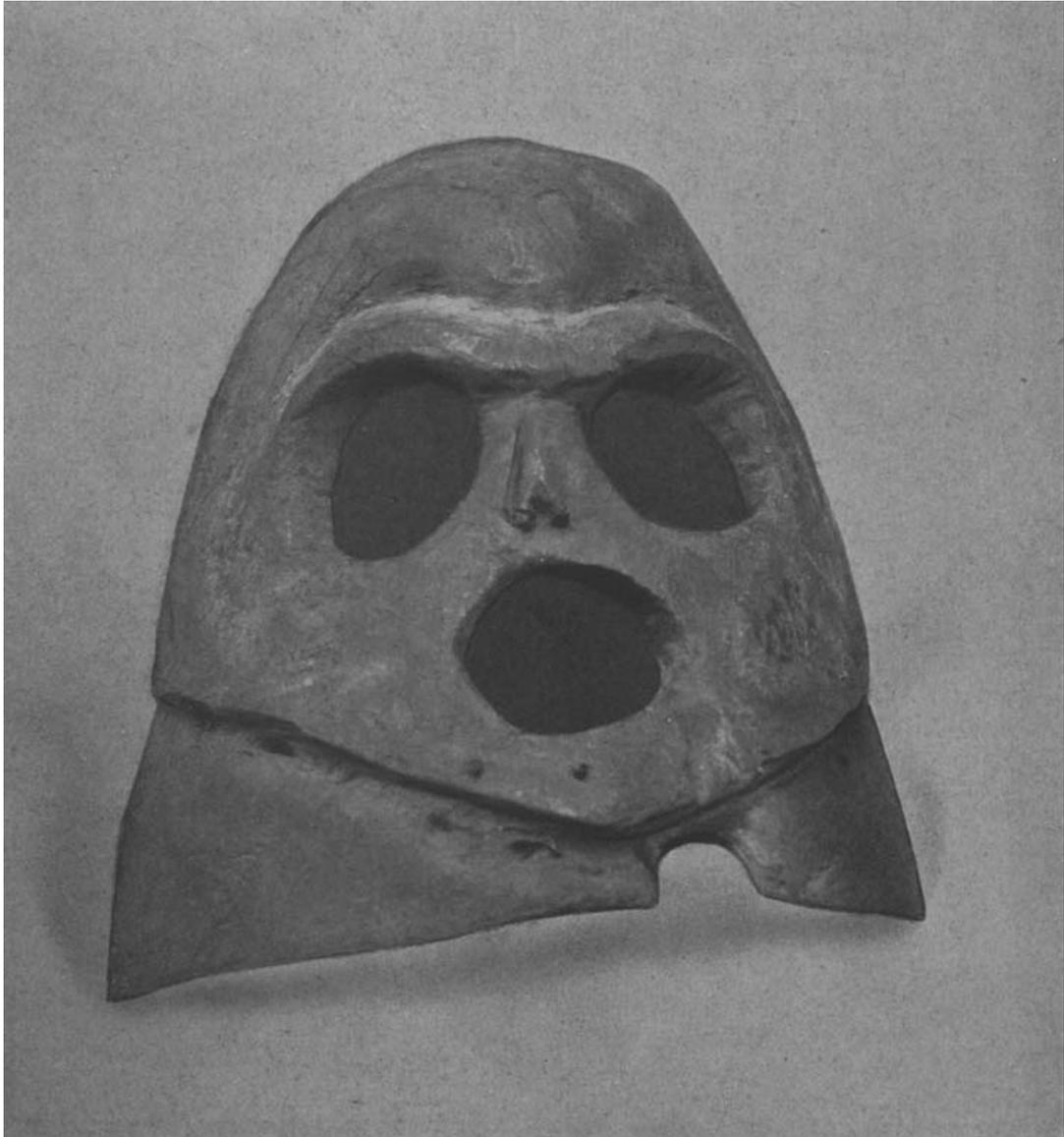
²⁶¹ Deleuze, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol 3, 1996, 49.

transforming him, too, into a mythic being and dissolving his human existence”.²⁶² Para Carl Einstein, os negros consideram o corpo humano como inacabado, universal (*allgemein*) – Deleuze diria “multidimensional” –,²⁶³ e o alteram através da tatuagem, das marcas, e da máscara, uma forma natural é negada e outra imaginária a supera, trata-se, ao contrário de grande parte da produção artística européia, menos de uma abstração a partir do modelo, mas, antes, tornar o imaginado possível: utopia. Trata-se de produzir um corpo conscientemente: “the Negro determines his type so strongly that he transforms it. Everywhere he intervenes in order to give expression an inalterable personal signature. It makes sense for a person who deems himself a cat, a river, and weather to transform himself accordingly; he is these things, and he implements the consequences on his all-too-unambiguous body. [...] *Consequently, the mask has meaning only when it is inhuman* [...], free from the lived experience of the individual”.²⁶⁴

²⁶² Einstein, *Negerplastik*, 1920, p. XV. [Tr. Ing.: *Negro Sculpture*, 2004, p. 130-131].

²⁶³ Deleuze, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol 3, 1996, 43.

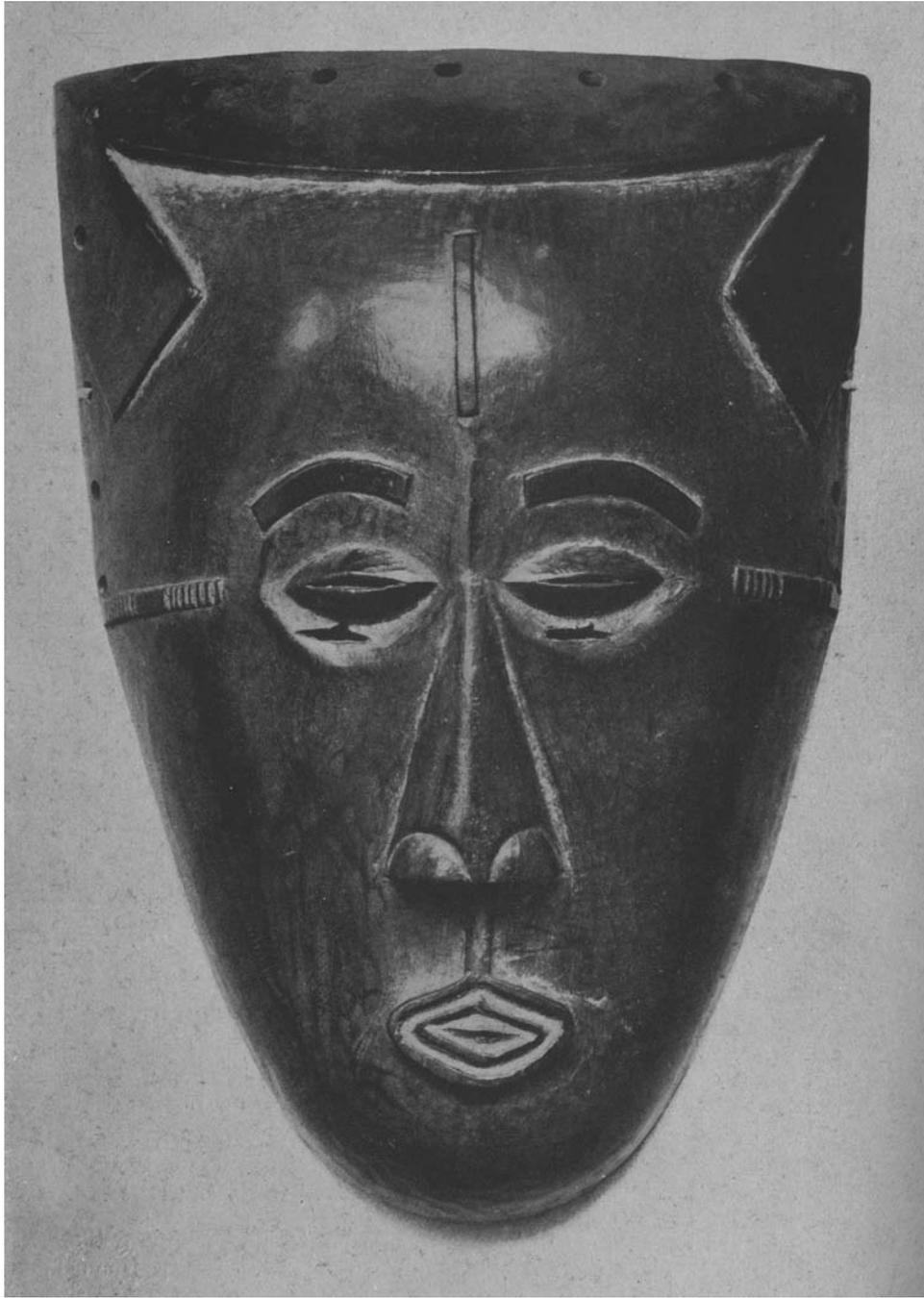
²⁶⁴ Einstein, *Negerplastik*, 1920, p. XXV-XXXVI. [Tr. Ing.: *Negro Sculpture*, 2004, p. 137].



Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 88



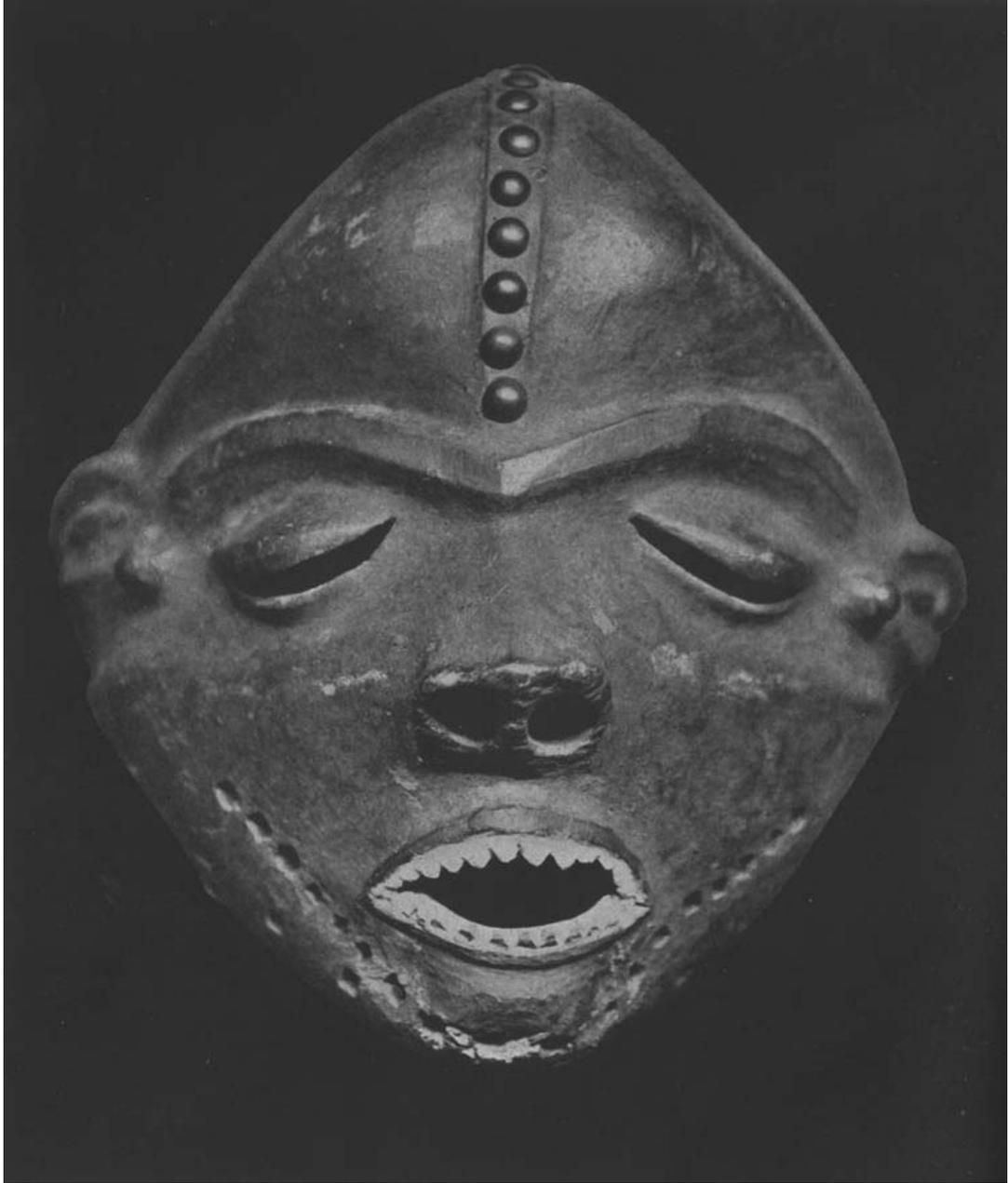
Carl Einstein, *Negerplastik*, 1920, Imagem 89



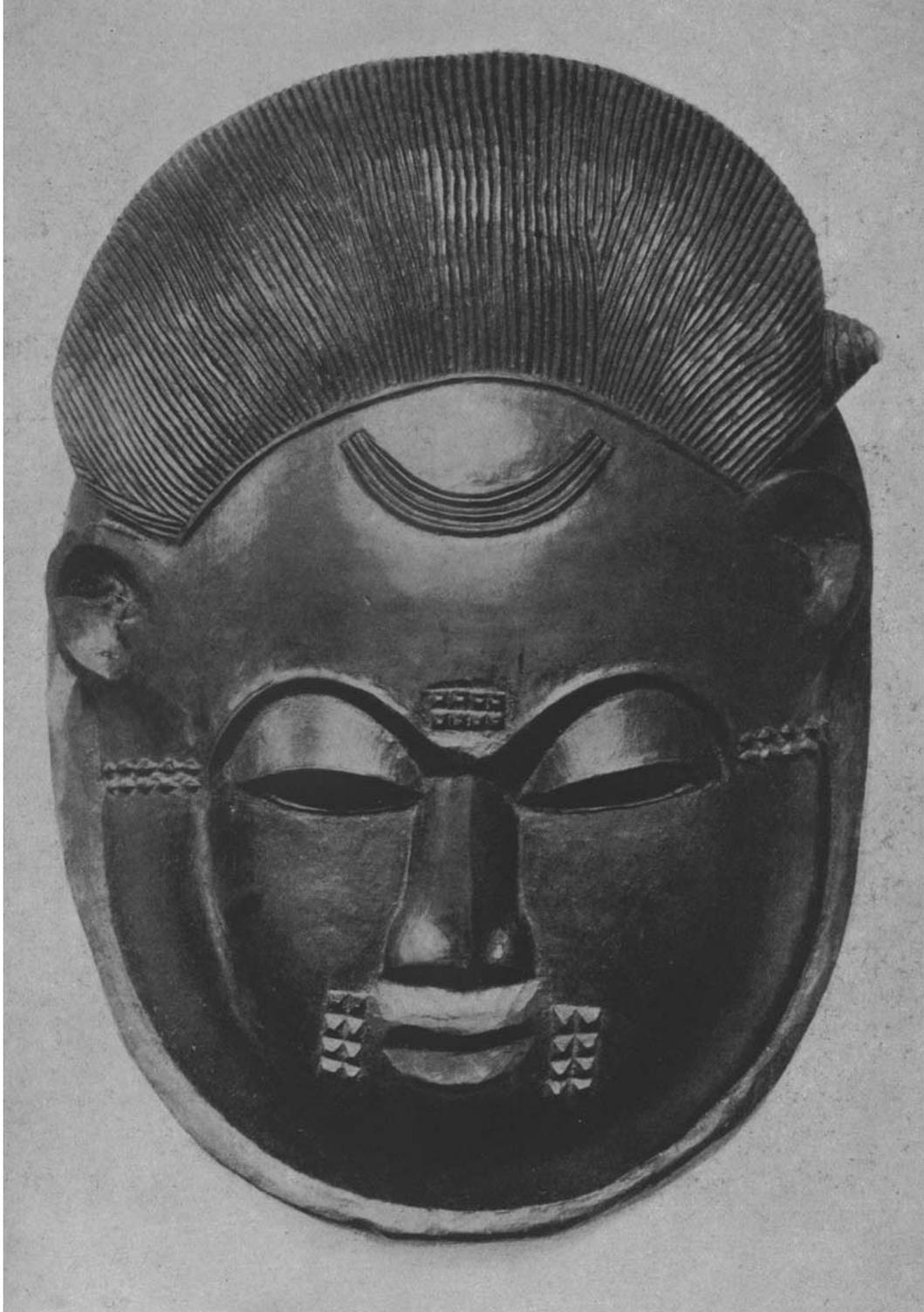
Carl Einstein, *Negerplastik*, 1920, Imagem 90



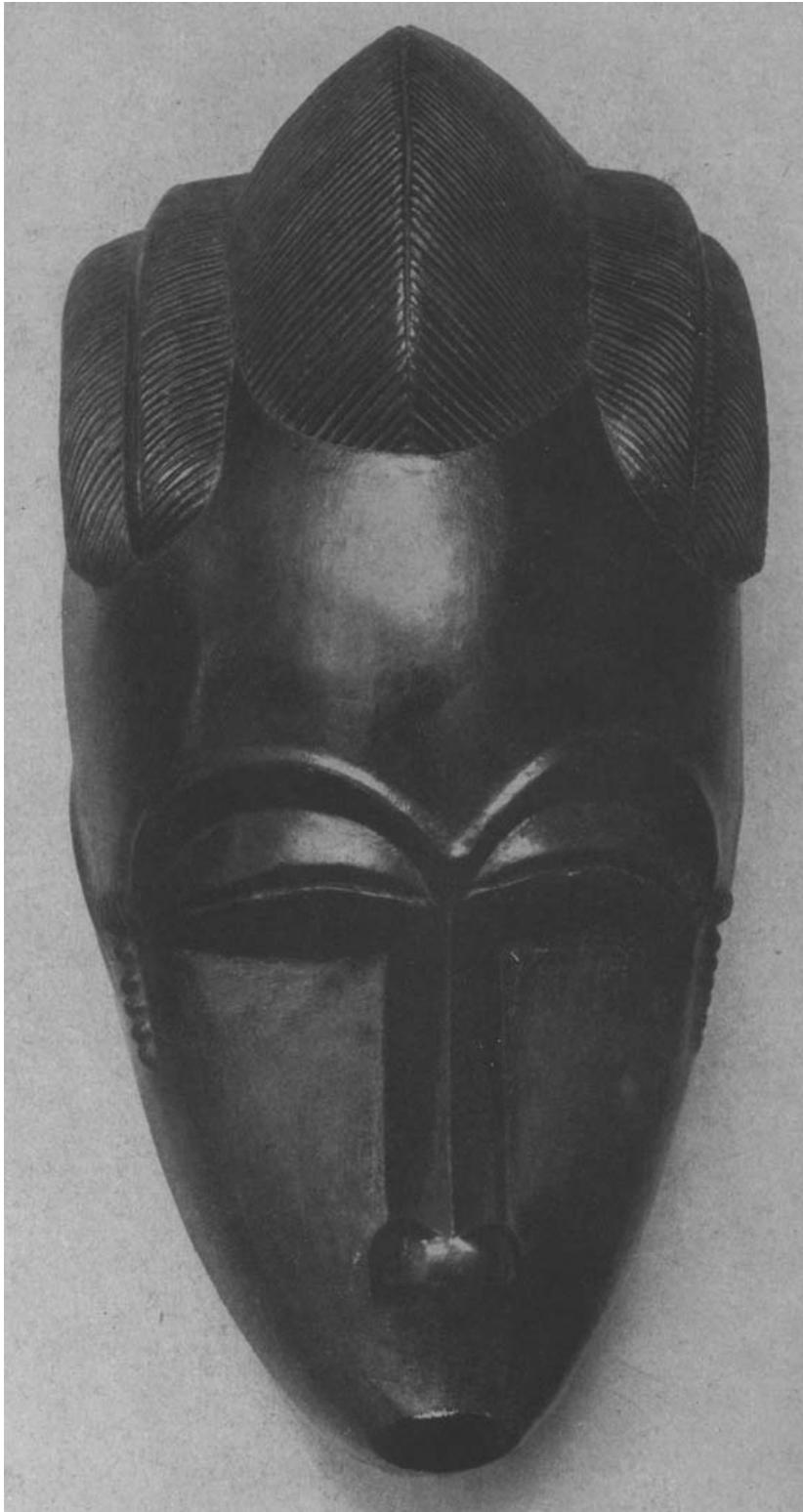
Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 91



Carl Einstein, *Negerplastik*, 1920, Imagem 92



Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 93



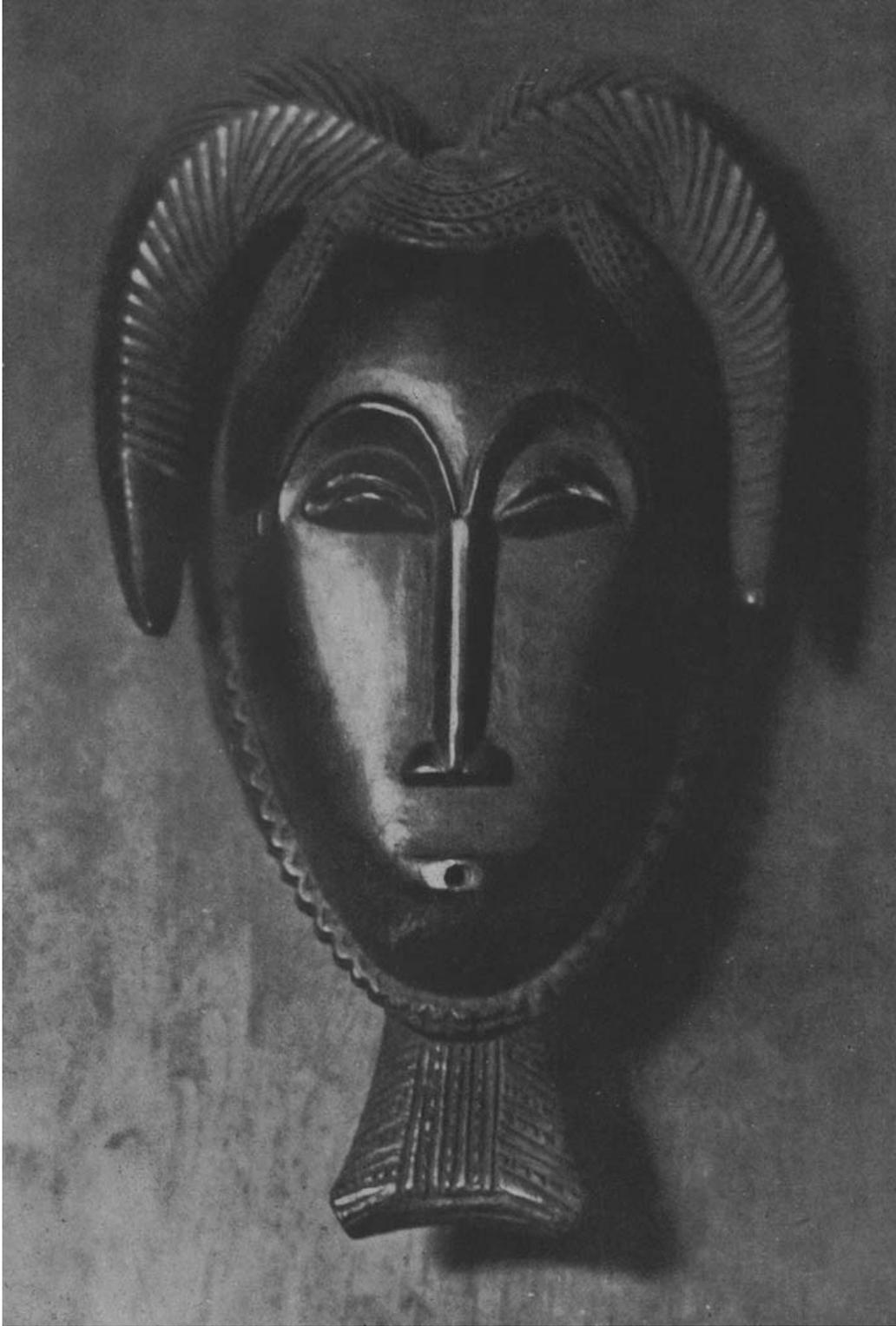
Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 94



Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 95



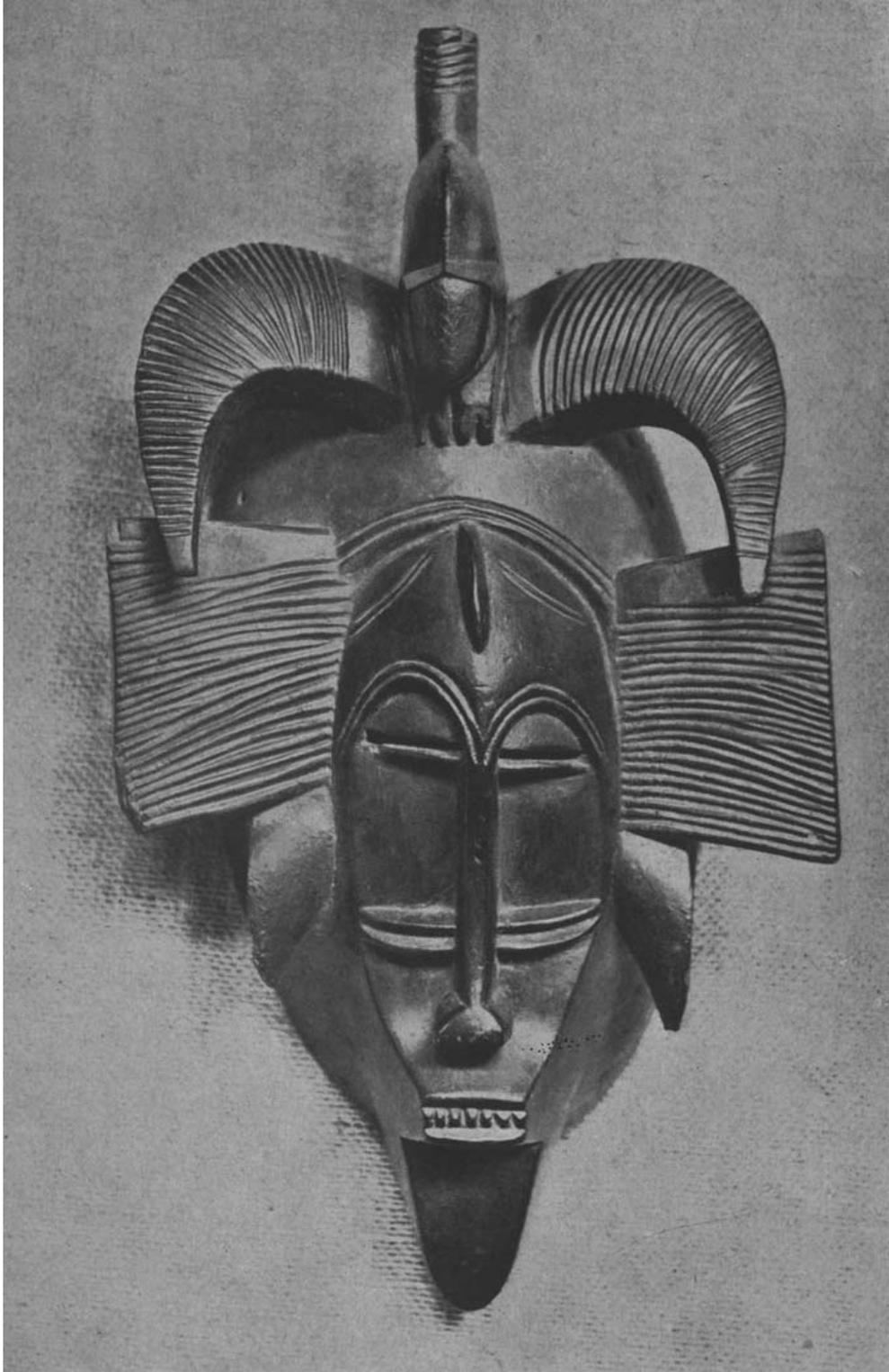
Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 96



Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 97



Carl Einstein, *Negerplastik*, 1920, Imagem 98



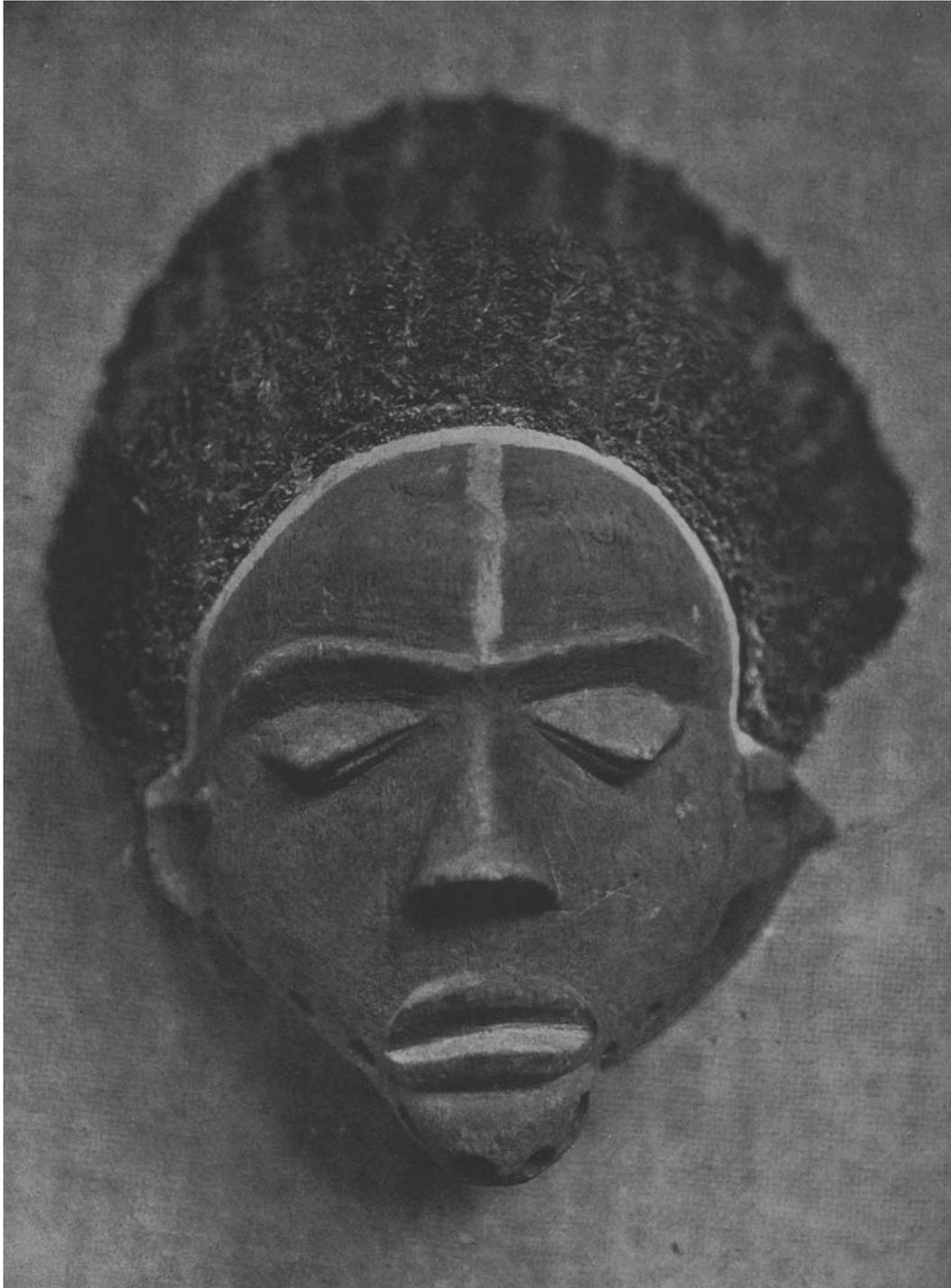
Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 99



Carl Einstein, *Negerplastik*, 1920, Imagem 100



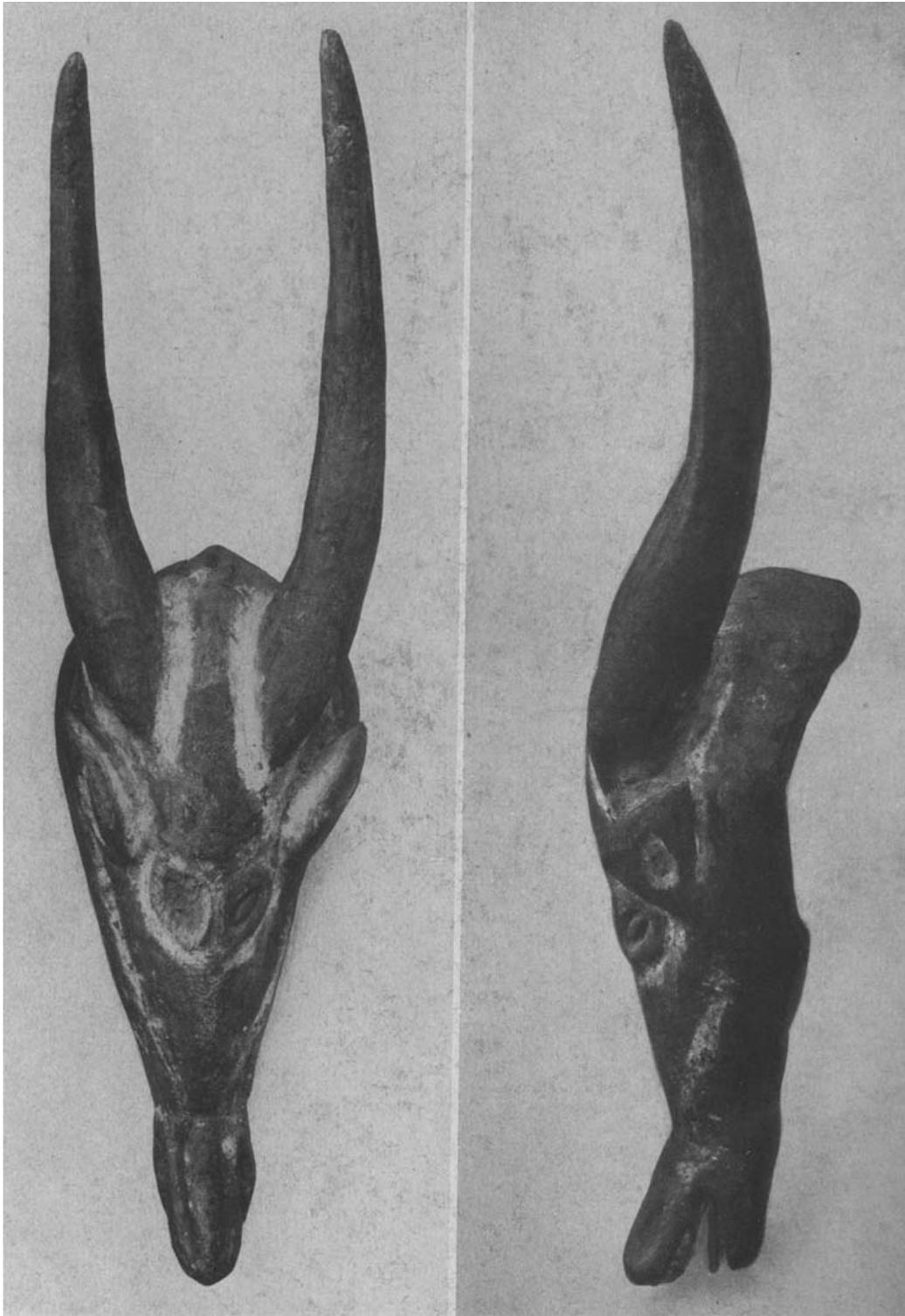
Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 101



Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 104



Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 105



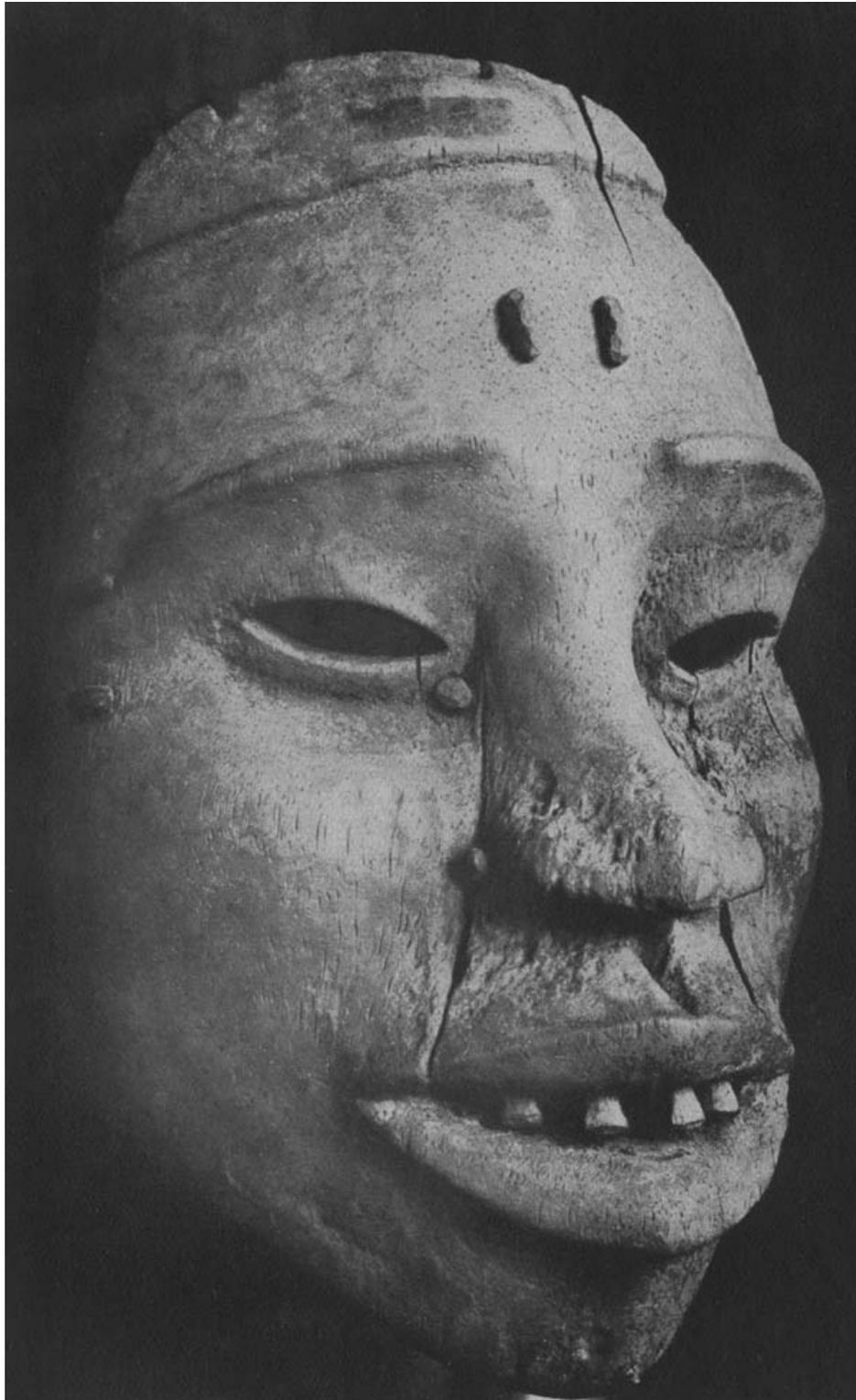
Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 106



Carl Einstein, **Negerplastik**, 1920, Imagem 108



Carl Einstein, **Afrikanische Plastik**, 1921, Imagem 1



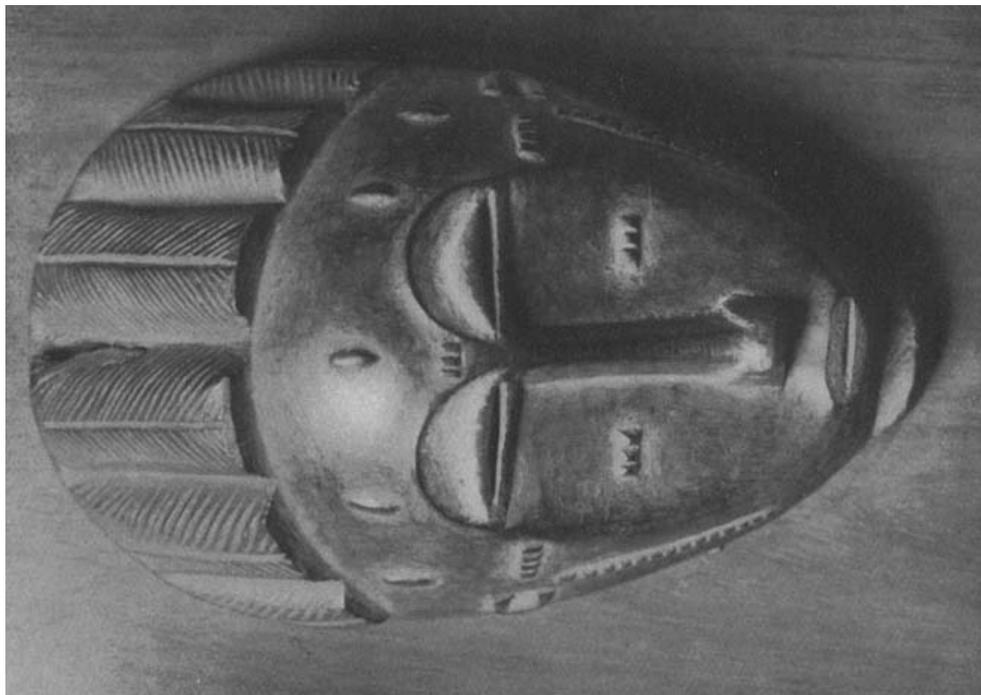
Carl Einstein, **Afrikanische Plastik**, 1921, Imagem 11



Carl Einstein, **Afrikanische Plastik**, 1921, Imagem 34



Carl Einstein, **Afrikanische Plastik**, 1921, Imagem 44a



Carl Einstein, **Afrikanische Plastik**, 1921, Imagem 44b



Carl Einstein, **Afrikanische Plastik**, 1921, Imagem 46



Tábua de adivinhação (jogo)
Carl Einstein, **Afrikanische Plastik**, 1921, Imagem 2

RACISMO E TABACO

do dom ao veneno e vice-versa

*La simulación enuncia
el vacío e la muerte*

Severo Sarduy, **La simulación**

1.

Tabaco e racismo estão umbilicalmente ligados: do *big bang* moderno à pós-modernidade – isto é, das viagens interplanetárias de Colombo (o descobrimento de um *novo mundo*, do paraíso, dos *aliens* [índios]) até os dias que Deleuze, influenciado pelas novas configurações pós-guerra-fria, definiu como *sociedades de controle*,²⁶⁵ passando ainda por mais dois pontos culminantes no qual ambos os atores supracitados estiveram de mãos dadas: a escravidão negra e o nazismo. Bem, já que viemos de uma makumba também barroca (da máscara, do simulacro, da constelação, da mônada), voltemos à dobra infinita que segundo o mesmo Deleuze é o que caracteriza o próprio barroco, como se pode notar nos tecidos, nas tolas de mesa, dobradas, digo, infinitamente dobradas, redobradas, desdobradas, etc, que compõe muitas das *naturezas mortas* pintadas naquele período: “com efeito, se se quer colocar à prova a definição de Barroco, dobra que vai ao infinito, não se pode contentar-se com as obras primas, mas é preciso descer às receitas ou às modas que mudam um gênero: por exemplo, a *natureza-morta* tem como objeto tão somente as dobras”.²⁶⁶ São forças derivativas que asseguram a infinitude, a autonomia das dobras em relação ao ser finito (como as dobras-vestimentas, que desdobram o corpo, o rosto – e mais tarde, no interior burguês da natureza morta – a extensão daquele corpo: os objetos do lar). “A receita da natureza-morta barroca é a seguinte: roupagens fazendo dobras de ar ou de nuvens pesadas; toalha de mesa com dobras marítimas e fluviais; ourivesaria ardendo em dobras de fogo; legumes, cogumelos ou frutos confeitados são captados em suas dobras de terra”. E assim, conclui: “o quadro é de tal modo repleto de dobras que sem uma espécie de ‘saturação’ esquizofrênica, dobras que não se poderiam desenrolar sem tornar o quadro infinito, obtendo-se dele a lição espiritual. Parece-nos que essa ambição de cobrir a tela

²⁶⁵ Deleuze, *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, 1992.

²⁶⁶ Deleuze, *A dobra: Leibniz e o Barroco*, 2005, p. 204.

com dobras reencontra-se na arte moderna, dobra por todo lado, a dobra *all-over*”.²⁶⁷ Não se poderia deixar de notar que os quadros reproduzidos por Deleuze em seu livro são naturezas mortas de Francesco Fieravino e Bartolomeo Bettera, datadas da segunda metade do século XVII, ou seja, de um alto barroco. Nos interessa, aqui, notar outras naturezas mortas, que prefiguram a passagem da dobra infinita ao mais tecnicamente refinado *trompe-l’œil* – o que não deixa de ser uma dobra: a dobra, isto é, a dobra do real: nas palavras de Sarduy, “lo Real, ya que el *trompe-l’œil*, más allá del paso del ojo a la mano, da testimonio de lo que hay de *surplus* a la presentación de toda presencia”,²⁶⁸ ou melhor, a natureza morta barroca de um (como ousou chamar) *baixo barroco* e um *alto capitalismo* estadunidense do final do século XIX, como sabem, numa guerra entre o útil e o inútil, a acumulação e o dispêndio: duas economias, uma presença: a circulação de mercadorias nos *trompe-l’œil-still-life* de William Harnett e seus incontáveis cachimbos: *Still Life with Violin* (1876), *Still Life* (1877), *A Smoke Backstage* (1877), *Still Life with Mug, Pipe and New York Herald* (1877), *Still Life with Pipe, Newspaper and Tobacco Pouch*, (1877), *Still Life, Pipe and Mug* (1878), *Solace* (1878), *Still Life with Blue Tobacco Box* (1878), *Materials for a Leisure Hour* (1879), *Still Life with Pipe, Mug and Newspaper* (1879), *The Social Club* (1879), *His Pipe and His Mug* (1880), *Still Life with Three Castles Tobacco* (1880), *New York Herald, July 11, 1880* (1880), *Philadelphia Public Ledger, March 2, 1880* (1880), *Still Life: Le Mot d’Or* (1880), *Cigar Box, Pitcher and “New York Herald”* (1880), *Still Life with Inkwell, Book, Pipe and Stoneware Jug* (1880), *Still Life with Decanter and Frankfurter Zeitung* (1881), *Munich Still Life* (1882), *The Meerschaum* (1886), *Erase* (1887), *Still Life with Cigar, Pipe, New York Herald and Wine Glass* (1887), *Still Life with Blue and White Pitcher, Tobacco Case and Pipe* (1888), *My Gems* (1888), *Still life with Violin* (1888), *With the Staatszeitung* (1890), *Still Life with Pipe and Tobacco* (s/d). William Harnett pintava também algumas de suas *still lifes* como simulacros: os espectadores frequentemente sentiam o impulso de tocar o quadro para conferir se aqueles objetos eram reais,²⁶⁹ trata-se exatamente de um *trompe-l’œil*. Severo sarduy, vai assim definir esse artifício: “declinación de los sentidos: la vista renuncia; el tacto tiene que venir a comprobar, y a desmentir, lo que la mirada, víctima de su ingenuidad, o del puntual arreglo de un artificio, da por cierto: la profundidad simulada, el espacio fingido, la

²⁶⁷ Deleuze, **A dobra: Leibniz e o Barroco**, 2005, p. 204-205.

²⁶⁸ Sarduy, **La simulación**, 1999, p. 1292.

²⁶⁹ Frankenstein, **Harnett, True and False**, 1949.

perspectiva aparente, o la excesiva – y por ello sospechosa – compacidad de los objetos, la insistente nitidez de sus contornos, la arrogancia de las texturas”.²⁷⁰ O *trompe-l’œil* é pura simulação, como o *transe*, como o *travesti*, ou melhor, guarda semelhanças com a escritura e o travestimento: são insígnias mortais, um desejo de desaparecimento, de invisibilidade, pulsão letal.²⁷¹ Cachimbos de Harnett: vodus que se passam pelo referente, assumem o referente, extrapolam o referente, se denunciam pela perfeição, com suas naturezas mortas faz macumba, isto é: faz feitiço virar fetiche (numa via de mão dupla). Suas *still-life*, portanto, são menos um estilo do que um apagamento do próprio talento e marca pessoal do artista: “esta eficacia, la de hacer visible lo inexistente, no parte, sin embargo, de la afirmación y apoteosis de una personalidad, de un estilo – aunque sí de una técnica –, sino al contrario, de su disimulación máxima, de su anulación: mientras más anónimo en su ejecución, mientras menos exhiba o denuncie el trazo, la factura – el trabajo –, más eficaz es el *trompe-l’œil*”.²⁷² E ainda Sarduy, ao contrapor natureza morta e *trompe-l’œil*, parece tecer comentários que se encaixam com perfeição às *still lifes* de Harnett (união de ambos), como, por exemplo, quando nota esta procura por desaparecimento na profusão de objetos, como podemos ver, por sinal, no quadro *Munich Still Life* (1882), onde há um cachimbo que se mistura com o pão, cebolas, fósforos, jarra, piteira, jornal, temperos, migalhas, etc, espalhados, ao acaso: “los objetos disímiles, y en cierto desorden que denuncia su reciente uso, no aspiran a la firma, al sello del artista, a la categoría de entidades estéticas, ni reivindicán su estancia en la tela, sino al contrario, habitan el espacio gestual del hombre, como reticentes a todo marco – a toda metafísica –, exiliados en el desgaste y el olvido de la cotidianidad”.²⁷³ Sarduy, então, passa ao máximo do *trompe-l’œil*: os pintores do hiper-realismo americano, dos quais Harnett foi um dos precursores já no século XIX: suas *still lifes* misturadas à *pop art* de Andy Warhol (ou surrealismo de Nova York), vão resultar nos movimentos da década de sessenta e setenta do fotorealismo, os quais, ainda, sem dúvida, fundamentam e propiciaram as teorias pós-modernas de Baudrillard sobre o simulacro,²⁷⁴ passando pelos cachimbos cubistas de Georges Bracque – *Bottle, Newspaper, Pipe, and Glass* (1913), *Glass, Pipe and Newspaper* (1917), *Violin and pipe 'le quotidien'* (1913) – e, evidentemente, do maior simulacro, ou se preferirem,

²⁷⁰ Sarduy, *La simulación*, 1999, p. 1283.

²⁷¹ Sarduy, *La simulación*, 1982, p. 1268-1269.

²⁷² Sarduy, *La simulación*, 1982, p. 1283-1284.

²⁷³ Sarduy, *La simulación*, 1982, p. 1284.

²⁷⁴ Baudrillard, *Simulacros e simulação*, 1991.

vodu, da arte do século XX, o cachimbo de Magritte, isto é, *La trahison des images*, com a notória frase: “Ceci n’est pas une pipe”, que “tem como alvo o *regime mimético da metafísica ocidental e assume a forma de uma afirmação positiva de um simulacro*, o que significa dizer, a afirmação de um eixo sintagmático de pura similitude emancipado do eixo paradigmático da representação”.²⁷⁵ O cachimbo de Magritte é, então, como um *trompe-l’œil* ao quadrado, uma enganação sobre a enganação: uma enganação que se revela para mostrar que não é mais do que pura enganação. Um cachimbo não é *apenas* um cachimbo, um cachimbo em última instância não é sequer um cachimbo, e portanto, é muito mais do que um cachimbo: Magritte nutria uma obsessão por cachimbos,²⁷⁶ assim como Harnett, e o historiador, nos cachimbos deste último, deve ver, não apenas o hábito burguês, mas também duas catástrofes, a demográfica dos índios, e a catástrofe da escravidão negra: isto é, as duas faces da mercadoria colonial. Segundo Raúl Antelo, “as *still lifes* constroem o sentido” –²⁷⁷ natureza e economia estão associadas nas naturezas mortas. Antes mesmo da série obsessiva dos cachimbos (que é, por sinal, uma “mercadoria” indoamericana como vimos anteriormente) de Harnett entrarem em cena, já nos séculos XVI e XVII, o mesmo das dobras infinitas de Deleuze, por meio de pintores holandeses como Albert Eckhout, o novo mundo descoberto por Colombo já “circulava” pelas naturezas mortas europeias: “the contemplation of Brazilian nature promoted sight and touch, provoking the sensations of taste and smell, allowing the lights and reflections to reverberate, projecting bodies that were absent in the interior of the painting, specters, not objects, emissions of the invisible, in absolute conformity with the acoustic conception of the continuous space of the universe”.²⁷⁸ Essas *naturezas mortas* são, por sua vez, imagens da globalização: “nature is no longer strange when it is humanized, either by embellishment, or by becoming the object of human pleasure, or when placed at the service of man, as is the gourd filled with flour at the side of the cassava root”.²⁷⁹ De acordo com o autor, a tradição daquelas *still leven* holandesas, que apontam para “uma

²⁷⁵ Schnapp, **Art/lit combines, ou, Quando um cachimbo é apenas um cachimbo**, 1999, p. 47.

²⁷⁶ Como, por exemplo, as obras: *O futuro das vozes, O problema do espaço, Camuflagem de cachimbo, Cachimbos enamorados pela lua, Alfabeto de revelações, O encontro marcado, A biogênese, O liberador, O bárbaro, O dicionário littré, O mensageiro de Lady Beltham, O coro das esfinges, Momentos musicais, Liberdade de Culto, A lâmpada filosófica, O estropiado, O relâmpago, A lâmpada do filósofo*, etc. Para um estudo da série cachimbos de Magritte, isto é, além dos dois únicos em Foucault (**Isto não é um cachimbo**, 2006), ver: Schnapp, **Art/lit combines, ou, Quando um cachimbo é apenas um cachimbo**, 1999.

²⁷⁷ Antelo, **The stream of Brazilian life: still leven, natureza morta and world market**, 2008.

²⁷⁸ Antelo, **The stream of Brazilian life: still leven, natureza morta and world market**, 2008.

²⁷⁹ Antelo, **The stream of Brazilian life: still leven, natureza morta and world market**, 2008.

dialética do tempo que ainda flui”, “challenging the order of original and copy or the hierarchy of idea and representation”, *ainda vivem nas still lifes* de William Harnett.²⁸⁰ As imagens desse último, já construídas no século XIX, por sua vez, como as primeiras, também são imagens da globalização – novamente, estão presentes natureza e economia –, mas num outro estágio do capitalismo, é bem verdade, não mais nas frutas cortadas com seu interior à mostra, expondo o novo mundo, mas, antes, os campos de força se expõem em Harnett na secularização e circulação do cachimbo, do tabaco – que junto com o ouro e a cana – é a mercadoria *par excellence* do capitalismo colonial. É objeto transculturado, isto é: não se guia pela *mimesis* – ou princípio identitário, idêntico, como já visto (que pressupõe um igual, iguais, cópias e mais cópias do mesmo) – mas pelo *trompe-l'œil*, na simulação, na máscara: se há uma coisa que se aprende ao ler Ortiz com Sarduy é isto: transculturação significa *trompe-l'œil*. Parece um cachimbo, mas *não é um cachimbo*: é o capital em expansão, o carnificina dos índios, “o som de correntes arrastadas [...] vindes do fundo lóbrego do navio negreiro” (como diria Oswald),²⁸¹ o fluxo de energia colônia↔metrópole – e também atos *caliban* como a revolução do Haiti (é preciso dizer) –, etc.

2.

As relações entre trocas mercantis e tabaco, entretanto, não são um fenômeno tão novo como se possa imaginar. Na verdade, é tão antigo quanto o próprio descobrimento da América. Como já vimos, Cabrera Infante em seu livro *Fumaça Pura* reescreve o acontecimento: a busca pelo ouro, De Xerez (o marinheiro que Colombo enviou à terra para buscar o metal precioso) e seus “contatos imediatos de terceiro grau” com os homens-(*aliens*)-chaminé.

Colombo aborreceu-se [...] [com seu subalterno]. Não apenas tinha sido incapaz de encontrar ouro como fizera Polo, mas ainda voltava com aquelas patranhas. Bela História. Que iria dizer ao Rei Fernando? 'Majestade, minha patrulha não patrulhou, apenas me embrulhou'. Sol demais, imaginação demais. [...] Não ocorre que estivesse de porre? Mas De Xerez explicou, sobriamente, que os selvagens por ele observados *realmente* soltavam fumaça. Como chaminés. Aonde fossem, levavam consigo um tubo marrom que ardia na extremidade. Punham a outra extremidade na boca e pareciam beber alguma coisa

²⁸⁰ Antelo, *The stream of Brazilian life: still leven, natureza morta and world market*, 2008.

²⁸¹ Andrade, *Comemorando Castro Alves*, 2008, p. 57. Ver também: Nodari, “**Todo camburão tem um pouco de Navio Negreiro**”, no prelo.

do tubo. Depois soltavam fumaça pela boca e pelo nariz. E davam a impressão de gostar daquilo! Acendiam o tubo com ajuda de uma bolsa na qual havia um graveto sempre aceso. Belo vício. Dos mais estranhos senhor. Vossa Excelência, quero dizer, Grande Almirante. Colombo disse: ‘É disso que eu gosto nessas ilhas. Aqui os vagabundos são chamados de párias’.²⁸²

De Xerez adquiriu o vício pelo Tabaco e o levou em sua viagem de volta à Espanha, portanto o primeiro indivíduo a introduzir a planta na Europa. Certo dia, sua esposa o surpreendeu fumando em seu quarto. Assustou-se tanto com o espetáculo daquele homem soltando fumaça pelo nariz e pela boca que acreditou que De Xerez estivesse possuído pelo Diabo. O Santo Ofício não demorou a agir e De Xerez, condenado por credulidade, morreu queimado na fogueira. Há outra versão para o fim do navegante. Ao chegar à Espanha, ele decidiu fazer uma demonstração pública sobre o ato de fumar. Preso pelo Santo Ofício por atos pecaminosos, De Xerez foi solto anos depois, quando o hábito de fumar havia se instalado na Europa sem maiores associações diabólicas. De qualquer maneira, o relato nos fornece uma poderosa metáfora do que Ortiz denominou por transculturação:

El vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anlgo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación.²⁸³

Santiago Castro-Gómez vai dizer: “el poder ejercido por las potencias imperialistas europeas de entrar sin restricciones a otras localidades y examinar su cultura, el que permite la producción de una serie de discursos históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre el ‘otro’”.²⁸⁴ Não há dúvida que existe uma ligação umbilical entre racismo e tabaco, como deixa transparecer Ortiz em sua narrativa anticolonialista, desde os primeiros estranhamentos europeus e das primeiras mortes indígenas. Ainda com a possível morte de Fidel, esse evento entra talvez no fechamento de um ciclo, ao menos em Cuba (mas não seria onde tudo se iniciou também?), que tem em suas origens Frei Bartolomé: homem que, como assinalado anteriormente, livrou em

²⁸² Infante, *Fumaça Pura*, 2003, p. 20.

²⁸³ Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1973, p. 134-135.

²⁸⁴ Castro-Gómez, *Latinoamericanismo, modernidad, globalización: Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón*, 2006.

parte os índios e consentiu “apenas” no sofrimento dos africanos (“São eles homens de verdade?”, foi a pergunta que Sepúlveda fez a Bartolomeu de las Casas no famoso debate em Valladolid, diante de Carlos X em 1550”)²⁸⁵ nos primórdios da criação dos primeiros *homines sacri* da era moderna (não seria então mais que uma mera coincidência que o local por excelência da vida nua nos dias de hoje seja Guantanamo, uma base militar americana em cuba?). Bartolomé, o primeiro humanista da América (co-fundador da política indigenista e da escravidão negra), é como os Boeing B-52, pode tanto jogar a comida quanto a bomba – e nunca se sabe:²⁸⁶ ou seja, um predecessor de nossas políticas humanitárias. Como é notório, o capitalismo colonial necessitou de uma construção do real através de uma divisão de raças a fim de empreender o domínio territorial de certas regiões – o que inclui expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial, isto é, a modernidade europeia que se inicia depois de 1492. “Para legitimarse, el proyecto europeo de expansión colonial necesitó producir una auto-imagen metafísica del conquistador: la de ‘Hombre’ como demiurgo, constructor del mundo, dueño y señor de su propio destino histórico”.²⁸⁷ E pode-se incluir: branco, heterossexual, cristão, etc.

²⁸⁵ Hall, **Quando foi o pós-colonial?**, 2003, p. 117.

²⁸⁶ Žižek, **Bem-vindo ao deserto do Real!**, 2003. Em seu livro **Historia de las Indias**, o sacerdote também conta o descobrimento do tabaco: “Con esta opinión que tenía de que aquella era tierra firme y reinos del Gran Khan o confines dellos, para tener alguna noticia y haber lengua dello, acordó enviar dos hombres españoles, el uno se llamaba Rodrigo de Xerez, que vivía en Ayamonte, y el otro era un Luis de Torres, que había vivido con el Adelantado de Murcia, y había sido judío y sabía hebraico y caldeo, y aun, diz que, arábigo. Con éstos envió dos indios, uno de los que traía consigo de Guanahani, el otro de aquellas casas que estaban en aquel río pobladas. Dióles de los rescates, sartas de cuentas y otras cosas para comprar de comer, si les faltase, y seis días de término para que volviesen. Dióles muestra de especería para cognoscerla, si alguna por el camino topasen. Dióles instrucción cómo habían de preguntar por el Rey de aquella tierra, y lo que le habían de hablar de parte de los Reyes de Castilla, como enviaban al Almirante para presentarle sus cartas y un presente que le enviaban, y para tener noticia de su Estado y tener amistad con él, y ofrecerle su favor y buenas obras para cada y cuando dellas se quisiese aprovechar, y para tener certidumbre de ciertas provincias y puertos y ríos de que el Almirante tenía noticia, y cuanto distaban de allí. [...] Lunes, en la noche, tornaron los dos cristianos y los dos indios que con ellos fueron de la tierra adentro, bien leguas, donde hallaron una población de hasta cincuenta casas, en la cual, diz que, morarían mil vecinos, porque les parecía que vivían muchos en una casa; y esto asaz es clara señal de ser gente humilde, mansa y pacífica. [...] Hallaron estos dos cristianos por el camino mucha gente que atravesaban a sus pueblos, mujeres y hombres, siempre los hombres con un tizón en las manos, y ciertas hierbas para tomar sus sahumeros, que son unas hierbas secas metidas en una cierta hoja, seca también, a manera de mosquete hecho de papel, de los que hacen los muchachos la pascua del Espíritu Santo, y encendido por la una parte dél por la otra chupan, o sorben, o reciben con el resuello para adentro aquel humo, con el cual se adormecen las carnes y cuasi emborracha, y así, diz que, no sienten el cansancio. Estos mosquetes, o como los llamaremos, llaman ellos tabacos. Españoles cognoscí yo en esta isla Española, que los acostumbraron a tomar, que, siendo reprendidos por ello, diciéndoles que aquello era vicio, respondían que no era en su mano dejarlos de tomar; no sé qué sabor o provecho hallaban en ellos”. Casas, **Historia de las Indias**, 1875, p. 327-328, 331, e 332-333 (*Citado por* Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 147-148).

²⁸⁷ Castro-Gómez, **Latinoamericanismo, modernidad, globalización: Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón**, 2006.

Bem, vamos então do começo: isto é, do descobrimento, não da máscara, mas do tabaco: conta-se também um outro caso muito interessante, da primeira vez em que Colombo viu folhas de tabaco, ainda que não aprendesse naquela ocasião seu uso fumígeno. Na América pré-colombiana, o tabaco foi maneira de se buscar comunhão e paz entre os sujeitos: não se dava por interesse, não se trocava por nada: um dom, um presente. Assim, pouco depois de Colombo ter desembarcado por essas bandas, mais precisamente no exato dia do descobrimento, o almirante avistou um índio solitário atravessando o mar entre uma ilha e outra, equilibrando-se numa canoa: remava com uma mão, e segurava belas folhas verdes de tabaco na outra. Era uma demonstração de boas-vindas, vinha ele para selar a paz com aqueles viajantes, *aqueles aliens espanhóis*, trazia o símbolo da amizade, a possibilidade de reconhecimento do outro, como o cachimbo coletivo que se passa de mão em mão numa roda. Dar-lhes tabaco, foi a primeira relação que se tentou estabelecer com a Europa.²⁸⁸ Segundo Ortiz, “el tabaco fue, junto con la sífilis, el regalo de América más universalmente aceptado por la humanidad”.²⁸⁹ Independentemente de o autor ter se deixado levar pelo mito da sífilis já denunciado por Freyre como uma invenção do racismo europeu,²⁹⁰ sua declaração

²⁸⁸ Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 158.

²⁸⁹ Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 140.

²⁹⁰ Quero dizer que muito já se afirmou na América hispânica sobre esta doença como algo decorrente do contato entre brancos e índios, sendo os últimos responsáveis pela contaminação dos primeiros. No Brasil, por sua vez, este papel de transmissor foi relegado aos negros como parte do discurso de dominação exercido pelos europeus. Sabe-se, no entanto, que a sífilis já existia no velho continente antes do descobrimento e que o processo daquilo que Gilberto Freyre chamou de sifilização do país ocorrera devido aos estupros cometidos pelos senhores nas senzalas: “Ainda que vários tropicalistas, alguns deles com estudos especializados sobre o Brasil, como Sigaud, dêem a sífilis como autóctone. As evidências reunidas por Oscar da Silva Araújo fazem-nos chegar a conclusão diversa. ‘Os viajantes médicos’, lembra ainda o autor brasileiro, ‘que nos últimos tempos estudaram as doenças dos índios ainda não mesclados com civilizados e entre eles os drs. Roquete-Pinto, Murilo de Campos e Olímpio da Fonseca Filho, nunca observaram a sífilis entre esses indígenas, não obstante terem assinalado a existência de várias dermatoses’. Acresce que: ‘os primeiros viajantes e escritores que se referem ao clima e as doenças do Brasil nunca assinalaram a existência desse mal entre os silvícolas que até então viviam isolados e não tinham tido contato com os europeus [...]’. De igual parecer é outro investigador ilustre, o professor Pirajá da Silva, que julga a lepra e a sífilis ‘introduzidas no Brasil pelos colonos europeus e africanos’. [...] Mas é preciso notar que o negro se sifilizou no Brasil. Um ou outro viria já contaminado. A contaminação em massa verificou-se nas senzalas coloniais. A ‘raça inferior’, a que se atribui tudo que é *handicap* no brasileiro, adquiriu da ‘superior’ o grande mal venéreo que desde os primeiros tempos de colonização nos degrada e diminui. Foram os senhores das casas grandes que contaminaram de lues as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres de sífilis das cidades. Porque muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sifilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem. O dr. João Álvares de Azevedo Macedo Júnior registrou, em 1869, o estranho costume, vindo, ao que parece, dos tempos coloniais, e de que ainda se encontram traços nas áreas pernambucanas e fluminense dos velhos engenhos de açúcar. Segundo dr. Macedo seriam os blenorragicos que o ‘bárbaro prejuízo’ considerava curado se conseguissem intercurso com mulher púbere: ‘a inoculação deste vírus em uma mulher púbere é o meio mais seguro de o extinguir em si’” (In: Freyre, **Casa grande e senzala**, 2002, p. 193 e 423).



“Índios do Brasil, segundo gravado em a Historia Brasiliana de Bry. A mulher Leva folhas de tabaco e o homem as fuma em um grande cachimbo”

Fonte: Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar**, 1973, p. 318.

quanto ao tabaco é precisa.²⁹¹ E ainda, acrescenta: “[el tabaco] constituye uno de los elementos más primitivos y característicos de las mitologías y ritualidades religiosas en numerosos pueblos de la América [...]. De todos modos, el tabaco es indio y consta que en Cuba fue donde lo descubrió la civilización occidental de los blancos [...]”.²⁹² Além de ser o presente dado pelos índios como gesto inicial de amizade, o tabaco aparece no primeiro relato sobre a América, a primeira ficção sobre o novo mundo:²⁹³ o diário de Cristóvão Colombo. Este primeiro contato é aquilo que permite ao tabaco sair para conquistar todos os cantos da terra: nova planta, novo prazer, novo vício, novo mundo; e é também, este primeiro contato, que inicia a catástrofe demográfica dos índios: eles

²⁹¹ Não apenas o tabaco, evidentemente, mas talvez grande parte da constituição alimentar européia vem da América, como, por exemplo: “la quina y la coca, como el maíz, el tomate, la papa, la papaya, el pimienta, la yuca, el boniato, el cacao, el maní, el marañón, el aguacate, la piña o ananá, y otros [...]” (In: Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar**, 1973, p. 149).

²⁹² Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar**, 1973, p. 140-141.

²⁹³ “Novo mundo” em si já é uma ficção, jurídico-teológica por sinal, com interesses em outra ficção, a racial: “se cree que fue iniciativa del historiador y capellán Pedro Mártir de Anglería decir de las tierras aquí recién inventadas que eran *Orbe Novo*. Ese apelativo tuvo fortuna. Era metafóricamente muy expresivo y había algún interés en mantenerlo. Así se podía explicar mejor la adjudicación de su soberanía hecha por el papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia, el famosamente desprestigiado padrino de América), como si lo hallado por Colón fuese *res nullius*, tierras creadas y aún no dispuestas por el Creador, emergentes de los mares y sin señorío, como los islotes que a veces surgen en las crecidas de los ríos caudalosos. Y siendo de ‘Otro Mundo’ había ocasión propicia para pretender que sus pobladores indígenas no eran descendientes de Adán como los seres humanos del Mundo Viejo, y podían por tanto ser tratados como brutos y subyugables sin piedad. Tan corrida fue, aun entre clérigos, la idea blasfema de no tener alma humana los indios de América, que un papa, Paulo III, tuvo que dictar una bula para acabar con tamaña herejía, la cual extendió entre los conquistadores codiciosos para acallar sus conciencias a manera de los racismos, igualmente infundados y anticristianos, que después se han propagado contra los negros, los judíos, los indostanes, los japoneses, los latinos y toda suerte de gente cuya supeditación se ha tratado de justificar” (In: Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar**, 1973, p. 151).

morrem pelo con-tato. Ainda segundo Ortiz, o tabaco se espalhou pelo mundo como a pólvora, mas uma pólvora dos infernos. Daquele uso no qual os índios buscavam um prazer sensual ou defesa terapêutica,²⁹⁴ numa grande complexidade de fatores mais coletivos do que individuais, o “fumante” o faz por puro hedonismo.

Cuando el fumador actual se deleita y extasía con el tabaco, en ese goce tiene la razón determinante y casi siempre única de su individual acción de fumar. Puro hedonismo. [...] Para los indios, cualesquiera que fuesen las ventajas egoístas que esperaban de los usos del tabaco, éstos no eran sino fenómenos de relación, con su tribu y con las misteriosas potencias que la planta contenía. El tabaco provocaba al indio a actuar sobre éstas, y el grupo social, sabedor de su trascendencia tan benéfica como temible, gobernada su uso para el interés colectivo. El tabaco era para el indio algo más que un placer; en alguna modalidad de su uso aquél nada tendría de placentero y sí de repulsivo. Fuera del mero móvil sensual, y aun en combinación con éste, el indio experimentaba el estímulo mágico-religioso que lo movía a usar el tabaco como captador de satisfacciones, como medicamento, como preventivo, como plegaria, como relación con lo sobrenatural.²⁹⁵

Essa perda da significação coletiva foi imediata, deveu-se, evidentemente, a morte em massa, ao desaparecimento dos sacerdotes indígenas e a queima pela igreja de seu material religioso: “cuando en las Antillas fueron quemados los santuarios, las imágenes, los adminículos y hasta no poco sacerdotes [...], y esto aconteció a poco del descubrimiento, y sobre todo cuando los indios antillanos se extinguieran, y esto también ocurrió en pocas décadas, el sentido religioso del tabaco [en América] se fue olvidando, se perdieron los ritos [...], los tubos inhaladores [...], y cesaran las solemnes prácticas de la magia curativa”.²⁹⁶ Carl Schmitt, em **Teologia Política**, afirma que todos os conceitos modernos de Estado são conceitos teológicos secularizados. E disto, Walter Benjamin vai ainda mais longe ao dizer que “o capitalismo tem-se desenvolvido como um parasita do Cristianismo no ocidente (isso pode ser notado não apenas no caso do calvinismo [...]), até que se atinja o ponto onde a história do cristianismo é

²⁹⁴ A isto podemos acrescentar as palavras de Lévi-Strauss: “as técnicas de utilização do tabaco são muito diversas [...]. Consome-se o tabaco de maneira individual ou coletiva: sozinho, a dois ou com várias pessoas; tendo em vista o prazer, ou para fins rituais, que podem ser mágicos ou religiosos, quer se trata de cuidar de um doente, administrando-lhe fumigações de tabaco, ou de purificar um candidato à iniciação, às funções de sacerdote ou de curador, fazendo com que absorva quantidades variáveis de sumo de tabaco para provocar vômitos, seguidos algumas vezes de perda de consciência. Finalmente o tabaco serve para fazer oferendas de folhas ou de fumaça, graças às quais espera-se chamar a atenção dos Espíritos e comunicar-se com eles”. (Levi-Strauss, **Do mel às cinzas: mitológicas 2**, 2004, p. 53-54).

²⁹⁵ Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 154-155.

²⁹⁶ Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 163.

essencialmente aquela de seu parasita – isto é, do capitalismo”.²⁹⁷ Podemos acrescentar que não apenas o capitalismo é parasitário da cosmogonia cristã, mas também, em menor grau evidentemente de outras, como a ameríndia: ele tanto seculariza o sagrado tabaco (perante os índios), quanto torna o profano tabaco (diabólico para Igreja católica) improfanável, uma mercadoria – para usar os termos de Agamben.²⁹⁸ “El tabaco que, sobre su naturaleza, físico-química y sus efectos fisiológicos individuales, tuvo entre los indoamericanos una original armazón social de carácter predominantemente religioso, adquirió entre los euroamericanos y luego en el resto de los pueblos una estructura de carácter principalmente económico, por un muy curioso, rápido y total fenómeno de transculturación”.²⁹⁹ Isto é: o tabaco, presente com o qual se recebeu os europeus nessas terras – o índio equilibrando-se em sua canoa – foi transformado em arma de guerra, do cultivo selvagem ao *plantation*, da mata à fazenda. Como moeda de troca foi inclusive usado para comprar negros na África: experimentou uma mudança em seu significado – não mais é o laço social, mas econômico, passa do dom ao intercâmbio. “Ya no es sólo una fuente de placeres; ya lo es también de riquezas”.³⁰⁰ Vamos então à Bahia, o segundo momento, e talvez mais violento, no qual tabaco e racismo se encontram: no tráfico de escravos.

De maneira contrária à clássica triangulação do aparelho comercial de escravos entre metrópole e colônias, isto é, produtos baratos da Europa trocados por negros na África e os últimos por mercadorias coloniais que voltavam ao velho continente para serem vendidas a um lucro exorbitante, grande parte do tráfico luso-baiano de escravos era, por situações contingências, bilateral, ocorria diretamente entre o Brasil e a Costa da Mina na África.

Armando seus navios no Brasil, os negociantes dispunham de poucos produtos para levar e trocar por escravos. As mercadorias européias não chegavam em quantidade suficientes para abastecer os moradores ou eram reexportadas quer a Buenos Aires quer ao Peru, a fim de obter ouro e prata. Os gêneros alimentícios também faltavam: Buscavam-se em Buenos Aires a carne e o trigo necessários em troca de açúcar e escravos. Os objetos indígenas só possuíam valor na Europa, como produtos exóticos. Não sobravam então muitas mercadorias suscetíveis de servir para o escambo na África. Entre os produtos locais, podiam ser utilizados a farinha, a aguardente e o fumo. Mas a escassez dos dois primeiros na época em que se iniciou o

²⁹⁷ Benjamin, **Capitalism as religion**, p. 289.

²⁹⁸ Agamben, **Profanações**, 2007.

²⁹⁹ Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 165.

³⁰⁰ Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 206.

tráfico teria conduzido naturalmente ao emprego do fumo como moeda de compra de escravos. O comércio de escravos teria sido deste modo um motivo suplementar ao incremento do fumo da Bahia, cultivado por volta de 1570 pelos colonos e já exportado para Europa.³⁰¹

Os portugueses, incapazes de competir com os produtos ingleses e holandeses despejados na África, não possuíam nada de singular para comercializar naquelas regiões em troca de escravos. Acontece que o Brasil produzia tabaco para ser exportado para Portugal, que, por sua vez, proibia a entrada de fumo de terceira categoria em seus portos, “vulgarmente chamado a ‘soca’, o refugo [...]: julgavam-no indigno de ser consumido no reino [...]”.³⁰² Sem saber o que fazer com estas sobras, os produtores baianos acrescentavam muito melado de cana de açúcar, dando ao tabaco cheiro e sabor únicos e inigualáveis, sem concorrentes, que cativavam os africanos de algumas regiões: “não tendo equivalente, estava em posição de permitir que [...] continuassem a abastecer o Brasil de escravos”.³⁰³

O mais curioso é que a mediocridade desse tabaco era transformada em qualidade, que deveria lhe dar absoluta prioridade sobre todas as outras mercadorias do tráfico, apresentadas para o “resgate” dos escravos na Costa a Sotavento da Mina. As folhas de terceira categoria e as quais faltava “substância”, de pequeno tamanho ou quebradas, deveriam sofrer um tratamento particular para evitar seu ressecamento ou apodrecimento. Untavam-nas, pois, mais copiosamente com melado do que as de primeira categoria, quando as torciam e as colocavam em rolos. O agradável aroma que se soltava [...] era inimitável e tornar-se-ia o principal fator de sucesso dos negociantes da Bahia naquela parte da costa da África.³⁰⁴

Para dar-nos uma idéia do apreço dos negros daquela região por esse tabaco adocicado da Bahia, pode-se citar, por exemplo, o relatório escrito pelo senhor Chenevert e pelo abade Bulet de nome *Réflexions sur Judá*, de 1776: “Portugal [ou melhor, a Bahia] faz um comércio vantajoso somente com seu tabaco, pelo qual os negros têm grande paixão. O fazem algumas vezes valer 100 o rolo, que custa somente 10”.³⁰⁵ Como se pode ver num relatório de 18 de maio de 1750, escrito pelos senhores

³⁰¹ Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 218.

³⁰² Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 39.

³⁰³ Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 220.

³⁰⁴ Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 39-40.

³⁰⁵ Citado por Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 43.

Pruneau e Guestard do Forte Saint-Louis de Grégoy, chegou-se a dizer que os africanos daquela região preferiam o tabaco até mesmo ao ouro: “entre os negros, é dada certa preferência ao tabaco em relação ao ouro. Os negros acham [os rolos de fumo baianos] muito melados. E o são com efeito, a tal ponto que o licor sai através do couro de boi no qual cada rolo é embalado”.³⁰⁶ Segundo Ortiz, o tabaco era tão importante para os negros da Costa da Mina que no Daomé havia o cargo de “*Fumador del Rey*, quien durante los actos oficiales fumaba una gran pipa de tabaco e iba echando bocanadas, como de humo, a la cara de cada persona, como rito salutorio de magia y mutua confianza”.³⁰⁷ Ademais, “a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, fundada em 1621, que reservava para si o monopólio do comércio de mercadorias da Europa para a costa do Ouro e para a Costa a Sotavento da Mina, após a tomada do castelo de São Jorge da Mina e o tratado de 1641, deixava livre somente o comércio de tabaco. Assim, ela eliminava os negociantes de Portugal e os das regiões do Brasil que não o cultivavam”.³⁰⁸ Donde a troca desse tabaco de terceira por escravos foi maneira de escoar esse excedente da produção em algumas regiões da África, principalmente na Costa da Mina, onde os habitantes eram cedentes por fumo picado e adocicado para preencher seus cachimbos. Daí, que, diferentemente dos escravos do Rio de Janeiro que vinham de Angola, trocados por ouro das Minas Gerais, os da Bahia vinham principalmente do chamado Golfo de Benin. “Somente na Costa da Mina os negociantes da Bahia encontravam saída para seu fumo de terceira categoria, dito de refugio, cuja entrada era proibida no reino de Portugal. [...] O escoamento desse tabaco era indispensável ao equilíbrio econômico da Bahia”.³⁰⁹ Outro fator é que “ao contrário das populações da Guiné, da Costa da Mina e até do Congo, parece que os africanos de Angola não consumiam, senão pouco, o fumo. É uma característica desta região [...] que teria sua origem nas práticas religiosas. Assim, o missionário Cavazzi reproduziu, em 1650, ‘a figura da Rainha de Angola que fumava o cachimbo durante a cerimônia fúnebre, que tinha ordenado, em honra das cinzas de seu irmão’”.³¹⁰ Vale ressaltar, que a metrópole portuguesa apenas autorizou o comércio direto entre Bahia e África por meio daquele tabaco de péssima qualidade, o resto, como se pode ver pela carta régia de

³⁰⁶ Verger, *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*, 2002, p. 48.

³⁰⁷ Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar*, 1973, p. 204.

³⁰⁸ Verger, *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*, 2002, p. 38.

³⁰⁹ Verger, *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*, 2002, p. 37-38.

³¹⁰ Nardi, *O fumo brasileiro no período colonial*, 1996, p. 219.



*“Descendente de Béhanzin, rei do Daomé
(o cachimbo à boca lembra seus ancestrais,
que só fumavam o tabaco da Bahia)”*
Fonte: Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico
de escravos entre o Golfo de Benin e a
Bahia de Todos os Santos dos Séculos
XVII a XIX**, 2002.

12 de março de 1698 na qual d. Pedro II ordenava a d. João de Lencastro, na época governador do Brasil: “este tabaco de nenhuma maneira seja do fino nem do redondo senão de terceira e ínfima qualidade que não se costuma vir para esse Reino”.³¹¹ Assim, os portugueses mantinham para si o fumo de melhor qualidade. Ademais, “com o domínio dos holandeses da Costa da Mina, estes passaram a cobrar um taxa de 10% da carga de fumo carregada nos navios baianos, desta maneira [...] tinham de graça o fumo com o qual, podiam eles mesmos, adquirir escravos com poucas despesas”.³¹² Mesmo com as taxas holandesas, devido às dificuldades de se exportar fumo para Angola (então sob domínio português) – que, apesar de sua rainha fumadora de cachimbo, não fazia consumo pesado de tabaco, apenas em rituais religiosos, e, portanto, não demandava grandes quantidades do produto para serem importadas –, gradualmente o tráfico de escravos se deslocou para a Costa da Mina, embora fosse mais vantajoso para os portugueses que os escravos fossem “resgatados” em seus portos na África, fato que, a

³¹¹ Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 225.

³¹² Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 220.

pesar de inúmeras tentativas por parte das autoridades da metrópole, junto com a taxaço holandesa, foi rapidamente desconsiderado pelos negreiros baianos. “Aliás, os negros da Guiné ou da Costa da Mina eram geralmente considerados como de ‘menor qualidade’ que os de Angola. Por que então resgatá-los? Porque permitiam a troca com o fumo”.³¹³ Em uma carta de 18 de fevereiro de 1721 a Lisboa, o vice-rei do Brasil, Vasco Fernandez César de Meneses acrescenta: “o tabaco he entre elles a mais estimavel droga, sem a qual não podem viver nem passar; [...] os negros paixão sem ... armas, polvora, ferro que os estrangeiros... introduzem, mas não sem o tabaco que ... levamos”.³¹⁴ Assim, como se pode ver pela tabela construída por Pierre Verger, reproduzida abaixo, o mercado consumidor de tabaco influenciou severamente o destino de muitos navios negreiros, que saiam carregados de rolos de fumo a fim de retornarem com o maior número possível de negros, e por isso buscavam portos onde a troca fosse possível e mais vantajosa.

Números de navios carregados de tabaco com saída da Bahia		
<i>Período</i>	<i>Navios</i>	
	<i>Costa da Mina</i>	<i>Angola</i>
1681-1685	11	5
1686-1690	32	3
1691-1695	49	6
1696-1700	60	2
1701-1705	102	1
1706-1710	114	0

Fonte: Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 31.

Luiz Vianna Filho ainda acrescenta: “graças ao fumo [conseguiu] a Bahia [...] ter quase o monopólio do comércio com a Costa da Mina. É que para os negros dessa região, de todas as mercadorias levadas para o resgate, nenhuma tinha a estima do tabaco. [...] Vê-se, portanto, que as estreitas relações entre a Bahia e a Costa da Mina repousavam em sólidas bases econômicas. A Bahia tinha fumo e queria escravos. A

³¹³ Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 220-221.

³¹⁴ Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 154.

Costa da Mina tinha escravos e queria fumo”.³¹⁵ Além da maior facilidade de se negociar carregamentos de tabaco por cargas de negros na Costa da mina, Obalúaiyé também parece ter influenciado decisivamente o fluxo de navios negreiros, pois a partir de 1684, os navegantes passaram a se recusar a comercializar em Angola em função de uma epidemia de varíola que assolava a região, o que ajudou a zerar o número de embarcação que saíram da Bahia para escoar o tabaco de terceira em Angola no quinquênio 1706-1710. “O fato encontra-se mencionado em patentes entregues, na Bahia, aos capitães negreiros, obtendo assim, frente a Lisboa, uma justificativa para a mudança do local de tráfico”.³¹⁶ Como agora o tabaco passava a ser moeda de troca, os portugueses também decidiram implantar impostos sobre a mercadoria. Assim, por exemplo, em 13 de julho de 1652, foi instituída na Bahia uma taxa de 80 réis por arroba de fumo exportada para África, que ficou conhecida como “a dízima do tabaco”.³¹⁷ Como a circulação do tabaco implica a do escravo, ambos, portanto, mercadorias, não apenas o primeiro ficava sujeito ao imposto. É possível saber, por exemplo, quem em 1797, na partida do Brasil da carga de fumo do navio negreiro que seria enviado à Costa da Mina, eram cobrados 80 réis por rolo transportado. Na volta, a alfândega colonial arrecadava 7.500 réis por cabeça de escravo importado e mais 9.000 reis de cada um que fosse enviado para Minas Gerais.³¹⁸ Para termos uma idéia mais precisa do que representou a troca de tabaco baiano de terceira por negros africanos, isto é, mais exatamente o interesse desse capítulo, as constantes inversões e passagens entre dom e veneno, seria interessante reproduzir uma outra tabela com o levantamento dos números desse tráfico, incluindo o preço médio de um escravo em arrobas de fumo: a moeda da época.

Comércio entre o Brasil e a Costa da Mina (1676-1830)				
Médias quinquenais				
<i>Quinquênios</i>	<i>Navios</i>	<i>Arrobas de fumo</i>	<i>Escravos</i>	<i>Preço</i>
				<i>rolos por escravos</i>

³¹⁵ Vianna Filho, **O negro na Bahia**, 1946, p. 64. (*citado por* Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 38).

³¹⁶ Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 31.

³¹⁷ Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 219.

³¹⁸ Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 44.

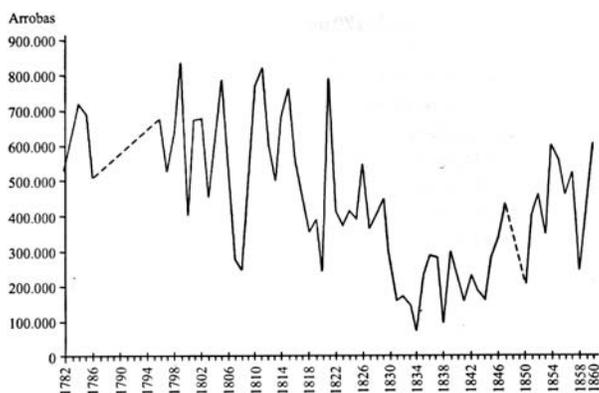
1676-1680	0,2	120	16	3,0
1681-1685	2,8	1.650	220	3,0
1686-1690	6,4	3.840	512	3,0
1691-1695	9,8	5.880	699	3,3
1696-1700	20,6	12.929	1.264	4,0
1701-1705	17,5	13.030	1.158	4,0
1706-1710	18,3	11.731	1.043	3,7
1711-1715	13,0	16.048	1.188	5,3
1716-1720	16,5	33.527	2.171	6,1
1721-1725	12,5	36.658	2.256	6,5
1726-1730	17,3	76.071	3.978	7,0
1731-1735	11,3	75.078	4.175	7,2
1736-1740	12,8	119.897	6.055	7,2
1741-1745	9,6	83.340	4.209	7,2
1746-1750	9,0	92.262	4.380	7,8
1751-1755	7,5	85.983	3.581	7,7
1756-1760	11,4	87.575	3.931	8,3
1761-1765	7,4	91.138	3.393	9,1
1766-1770	10,0	93.970	4.219	7,8
1771-1775	8,8	61.600	2.710	8,2
1776-1780	11,2	78.400	3.219	8,6
1781-1785	14,4	100.800	3.524	10,4
1786-1790	7,4	51.800	1.744	10,8
1791-1795	14,6	102.200	3.071	12,1
1796-1800	20,8	138.883	4.702	11,2
1801-1805	20,4	152.788	4.917	11,6
1806-1810	28,2	192.450	6.358	12,6
1811-1815	24,4	170.800	7.728	8,0
1816-1820	38,6	270.200	6.680	15,2
1821-1825	30,8	215.600	4.932	18,8
1826-1830	45,8	320.250	9.481	9,6

Fonte: Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 224 e 263.

Ainda, podemos resumir, a partir dos números levantados pela pesquisa Jean Baptiste Nardi, que a exportação de tabaco de terceira e a importação de escravos movimentaram, no século XVII: 199 navios, 122.073 arrobas de fumo em troca de 13.556 escravos; no XVIII, 1.257 navios, 7.249.955 arrobas de fumo e a importação de 323.542 escravos; e, por fim, no século XIX, 941 navios cruzaram o atlântico levando 6.610.441 arrobas de fumo e trazendo 200.482 escravos ao Brasil.³¹⁹ O negócio era tão

³¹⁹ Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 272. Outro gráfico interessante com estimativas de exportação de tabaco da Bahia foi publicado por Barickman, que apresenta números do comércio de fumo que vão até 1860, e merece ser reproduzido abaixo.

lucrativo que em 1757, na eminência de perder o monopólio sobre o comércio de tabaco e escravos, os negreiros baianos, tentaram criar uma companhia acionária transnacional digna tanto do alto capitalismo monopolista e das conglomerações quanto de engendrar uma possibilidade independentista em relação a Portugal, contendo a criação de um exército próprio e outorgando-se o direito de incluir a si próprios na colonização da África por meio de feitorias.³²⁰ Pierre Verger, ao contrário do comumente divulgado, confirma que o tabaco foi o germe do processo de independência brasileiro: “como as obrigações impostas aos portugueses de não trazerem nenhuma mercadoria da Europa para negociar nos quatro portos [dominados, então, pelos holandeses], mas, exclusivamente, tabaco, do qual a Bahia era o principal produtor, [...] tornaram o tráfico



“As estimativas das exportações totais de 1782-1799, 1801-5 e 1807 foram calculadas a partir do volume de fumo enviado para Portugal. Alden (“Late Colonial Brasil”, pp. 632-33) calculou que, no século XVIII, 52,45% do fumo baiano, em média, ia para Portugal e os 47,6% restantes para a Costa da Mina na África ocidental e usou essas percentagens para chegar a estimativas do ‘total’ das exportações de fumo em vários anos entre 1750 e 1801. Suas estimativas para o ano de 1782-1786 estão incluídas na série. Partindo dos mesmos pressupostos, calculei minhas próprias estimativas para os anos de 1796-99, 1801-5 e 1807 usando os volumes de exportação das ‘balanças gerias do comércio’ tal como citados por Arruda (O Brasil, pp. 381-82) e Lugar (‘Merchant Community’, p. 117). Essas estimativas apenas se aproximam do verdadeiro volume das exportações de fumo da Bahia, uma vez que não levam em conta as quantidades menores de fumo remetidas a África Central e para Goa”.

Fonte: Barickman, **Um contraponto Baiano: Açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860**, 2003, p. 66.

³²⁰ “Em 3 de maio de 1757, os estatutos da companhia que os negreiros se propunham a criar estavam prontos e firmados por doze deles [...]. Compostos de 51 artigos, declaravam que a Companhia Geral de Guiné teria um capital de 800 mil cruzados repartido em 1.600 ações de 200 mil réis cada uma, a fim de que todos, na Bahia, pudessem participar (artigo 22). A preferência seria dada aos moradores do Brasil, sendo estes os principais interessados, mas seria aberta também aos habitantes de Portugal (artigo 23). O monopólio abrangeria todos os portos da Costa da Mina, do cabo de Monte até o de Lopo Gonçalves (artigo 21) e teria o direito de introduzir fumo nas ilhas de São Tomé e Príncipe (artigo 33). Poderia, claro, ir aos portos onde a navegação era livre (Cabinda, Loango, Moçambique etc.) (artigo 45), mas seria excluída dos portos de Portugal (artigo 41). Teria o direito de estabelecer novas feitorias (artigos 43 e 44) e de ter os meios de se defender em terra, como no mar (soldados, navios de guerra etc.) (artigos 44 e 28). O preço do fumo seria no mínimo de 640 réis por arroba e no máximo de novecentos réis, sendo este sempre e exclusivamente de terceira qualidade (artigo 30) e os rolos, de duas ou três arrobas (artigo 31). O preço de compra dos escravos nunca ultrapassaria em dois rolos o preço normal a fim de evitar qualquer inflação (artigo 32); os preços de venda seriam tabelados (artigo 35) (In: Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 259-260).

praticamente impossível aos de Portugal e de outras regiões do Brasil desprovidas deste tabaco”, e ainda: “em razão da proibição feita pelos holandeses aos portugueses de fazer seu tráfico com mercadorias da Europa, Lisboa ficava fora do circuito de trocas (tabaco contra escravos), diretamente estabelecido entre a Bahia e a Costa da Mina. Daí resultou uma viva oposição de interesses entre os homens de negócio de Portugal e os da Bahia. Foram esses os primeiros germes da futura independência do Brasil”.³²¹

Embora, aquele tenha sido o zênite do tráfico de fumo, um ponto paradigmático, ele era já conhecido anteriormente. Na verdade, o contrabando de tabaco, propriamente dito, nas Antilhas foi um processo anterior ao brasileiro iniciado pelos sacerdotes da Igreja católica, que em suas missões para catequizar os índios e, conseqüentemente, executar seu extermínio, haviam logo percebido que tal empreendimento poderia ser muito lucrativo.³²² É, por isso, que voltamos à série de cachimbos de William Harnett comentados no início do capítulo, acreditando que agora eles podem adquirir maior legibilidade. Os cachimbos-*still-life* do pintor estadunidense (nascido na Irlanda), retratados com detalhes minuciosos nas salas do capitalismo da burguesia norte-americana e européia, é um cachimbo já morto, sem referencial – desligado daquele primitivo, indígena e mesmo africano – e apresenta desnuda a circulação das mercadorias. O cachimbo usado para fumar tabaco, muitas vezes acompanhados de caixas de fumo, é também a circulação da mercadoria equivalente ao tabaco, o escravo: não nos esqueçamos que as últimas pinturas de Harnett datam de algo por volta 1890, somente dois anos após o Brasil libertar seus escravos: se o cachimbo circulava era também porque assim o faziam com os negros. Poucas décadas antes de Harnett pintar

³²¹ Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 30.

³²² “Por interés económico, triple, derivado del medro mercantil, del beneficio tributario y de la renta territorial, la clarecía española no se sintió propicia a hostilizar el tabaco. Los clérigos en sus conventos y solares debieron de sentir como otros pobladores la tentación de sembrar y cosechar en sus plantíos hortelanos esa yerba tan apetecida que ya iba siendo el tabaco. Es lícito pensar que los clérigos se procurarían buenos medros mercantiles con el tráfico del tabaco, cuando este producto fue ya muy codiciado; pues, pese a su misión profesionalmente apostólica, no fue raro que la olvidaran persiguiendo negocios monetarios como mercaderes y contrabandistas. Con frecuencia había frailes que solapadamente traficaban en continuos viajes trasatlánticos entre Sevilla y las Indias, tanto que se expidieron bulas pontificias con censuras eclesiásticas para evitar tales abusos, prohibiendo que los frailes en sus viajes marítimos llevaran consigo oro, plata y otras cosas fuera de las indispensables para su matalotaje, y ordenando que ellos fuesen rigurosamente vigilados en los puertos por razón de sus contrabandos. [...] Siempre el tabaco ha sido materia propicia a los contrabandos, como lo es, por sus provechos muy remuneratorios de los riesgos, toda mercancía de gran valor y a la vez de escaso volumen, y de fáciles transportes y ocultaciones. Y es de presumir que quienes tanto defraudaban al real tesoro, quebrantando sus votos y abusando del respeto a su sagrado ministerio, con los rescates de los herejes y con la introducción de ‘oro, plata y otras cosas’, también lo hicieran con el tabaco, que entonces llegaba a valer lo que su mismo peso en metal preciso” (Ortiz, **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**, 1973, p. 206-208).

seus cachimbos, negros ainda eram embarcados em navios que saíam da Bahia carregados de tabaco. Dois séculos antes, o próprio Eckhout, precursor das *still lifes* de Harnett como já dito, permaneceu por aqui de 1637 a 1644, período contido no que alguns chamam de Brasil Holandês, que vai de 1624 a 1654, durante o qual o tabaco foi produto exportado do nordeste brasileiro.³²³ E, embora o tráfico legal tenha sido proibido oficialmente em 04 de setembro de 1850, com a Lei Euzébio de Queiroz, que considerava a importação de escravos como crime de pirataria, sabemos que a goeleta *Relâmpago* em 1851 fez sua última viagem, provavelmente saído carregado de tabaco para ser usado como moeda de troca, encerrando assim o escambo de fumo por escravos entre a Bahia e a Costa da Mina.³²⁴ O que significa que, embora há décadas já ocorresse um encolhimento dos mercados externos para o fumo baiano, “em consequência [...] das tentativas britânicas de suprimir o tráfico negreiro”,³²⁵ o tabaco nunca deixou de circular. Se contrapusermos, então, o cachimbo modelo e a cópia feita por Harnett, usando as palavras de Sarduy, teríamos que “lo dotado de energía en ese par de identicos formales y opuestos substanciales sea no el [modelo], sino su *símili*, aun si esta energía no se explicita más que en la simulación de la mirada; la pintura ha figurado un precedente”.³²⁶ É “*la venganza de la copia sobre el modelo*”.³²⁷ Em outras palavras, é somente no instante em que o objeto ainda vive, *still life* – ou quando há a “inscripción, en lo vivo, de lo inerte”: o *trompe-l’œil*, que precisamos tocar, como São Tomé enfiando o dedo nas chagas de Cristo no quadro de Caravaggio – é que se pode perceber o índio e o escravo naquele cachimbo burguês já morto, na propriedade (*His Pipe and His Mug*), uma natureza morta *ready-made*.

³²³ “Antes de explorar a colônia, e até mesmo durante sua dominação, a Companhia das Índias Ocidentais atacou numerosos navios, especialmente portugueses, com cargas de açúcar, pau-brasil, couro e fumo. De 1625 a 1635, apoderou-se de doze navios que lhe permitiram negociar na Holanda 739 caixas de fumo, representando mais de 10 mil arrobas, que lhe trouxeram a quantia de 110.850 cruzados, ou seja, menos de 1% da venda total das mercadorias roubadas. Até 1635, a Companhia monopolizou o comércio de fumo, mas depois dividiu-se com os negociantes livres que dominaram o comércio deste gênero. Em 1629 e 1631, a companhia exportou 254 caixas, 327 rolos, dois barris e dois pequenos barris, com um peso aproximado de 4 mil arrobas. De 1635 a 1639, enviou 75 caixas e um barril, pesando no total 1.117 arrobas; e, em 1647 e 1648, 203 arrobas em 12 caixas. Os negociantes livres expediram o fumo acondicionado de maneiras diversas com um peso total de 11.712 arrobas de 1635 a 1645 e de 906 arrobas entre 1646 e 1650. Pernambuco era, portanto, capaz de produzir, por volta de 1650, umas 1.500 ou 2 mil arrobas anuais que se vendiam a mais de 4 mil réis cada uma nos portos holandeses, comércio que teria certamente podido se desenvolver se os holandeses não o tivessem negligenciado” (In: Nardi, **O fumo brasileiro no período colonial**, 1996, p. 75).

³²⁴ Verger, **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX**, 2002, p. 462.

³²⁵ Barickman, **Um contraponto Baiano: Açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860**, 2003, p. 67.

³²⁶ Sarduy, **La simulación**, 1982, p. 1289.

³²⁷ Sarduy, **La simulación**, 1982, p. 1291.

In the early pages of *Das Kapital*, Marx wrote that the usefulness of a thing makes it a use-value. Denis Hollier claims that this usefulness, or use-value, is thus inseparable from its material support. It has no autonomous or independent existence. But by the same token, this property of a thing is realized only in its use, its consumption, that is, its destruction. Use value does not outlast use; it disappears as it comes to fruition. It is a value that the thing cannot help losing. Exchange value, on the contrary, is not an intrinsic, exclusive property of the objects whose exchange it allows. Exchange value is deferred use value and so a commodity is an object whose consumption has been delayed, an object out of use and set aside as *natureza morta* in order to be introduced in the market and exchanged.³²⁸

Não só a transculturação, mas em alguns aspectos, poderia dizer que o próprio capitalismo é um imenso *trompe-l'œil* por meios simétricos. Os verdadeiros fetichistas então não seriam os africanos com seus deuses em esculturas, suas máscaras, seus cavalos, etc., mas sim aqueles que adoram imagens que, ao invés de duplicar o imaginário na realidade (como as tatuagens que transformam o corpo humano num rio), duplicam a realidade (da mercadoria) na imagem para que esta última assuma o domínio do vivido, como há muito já assinalou Guy Debord: “o espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem”,³²⁹ ou, para usar os termos de Antelo, se torna *natureza morta*.

3.

O auge da guerra no capitalismo colonial retratada na comercialização do fumo já nos primeiros passos de colonização das Antilhas e o depois no tráfico negreiro, ocorreu e foi empreendido pelo maior estado racista e biopolítico no final daquele período: a Alemanha Nazista, que uniu, como nunca antes, a tríade: racismo, colonialismo, tabagismo. Segundo Robert N. Proctor, a Alemanha formou o maior movimento anti-tabaco do mundo entre os anos 30 e 40. Aquela campanha deveria ser compreendida como parte dos esforços públicos na área da saúde a fim de concretizar a pureza racial e corporal. O próprio Hitler possuía interesse pessoal na questão, chegando a declarar que o tabaco é “um dos venenos mais mortais” – e que o nazismo apenas

³²⁸ Antelo, *The stream of Brazilian life: still leven, natureza morta and world market*, 2008.

³²⁹ Debord, *A sociedade do espetáculo*, 1997, p. 25.

alcançou o poder quando seus membros tomaram posição pela abstinência do fumo.³³⁰ Muitos líderes nazistas, portanto, eram oponentes do tabaco e faziam questão de lembrar que Churchill, Stalin e Roosevelt eram fumantes, enquanto Hitler, Mussolini e Franco, abstêmios. Ademais, “smoking was associated with jazz, with swing dancing, with rebellion, with Africa, with degenerate blacks, Jews, and Gypsies, with many of the fears that inspired the Nazi retreat into a paranoid, xenophobic fortress of purity, cleanliness, and muscular macho health fanaticism”.³³¹ Desta preocupação quanto a preservar a raça dos males do cigarro, desencadearam-se incentivos a inúmeras pesquisas científicas e os primeiros cartazes e restrições ao uso do tabaco no início da década de 30. Após as primeiras campanhas nazistas, no entanto, ocorreu um efeito inverso ao esperado e o número de fumantes na Alemanha cresceu de maneira preocupante para as autoridades do Reich.

German smoking rates rose dramatically in the first six years of Nazi rule, suggesting that the propaganda campaign launched during those early years was largely ineffective. German smoking rates rose faster even than those of France, which had a much weaker anti-tobacco campaign. German per capita tobacco use between 1932 and 1939 rose from 570 to 900 cigarettes a year, whereas French tobacco consumption grew from 570 to only 630 cigarettes over the same period.³³²

As campanhas, apesar disso, ganharam maior força no final dos anos 30 (juntamente com o avanço da solução final para os judeus e o extermínio dos ciganos) e o consumo de cigarros começou a declinar na Alemanha. O fumo passou a ser banido em prédios públicos, hospitais, cinemas, teatros e nas forças armadas. Himmler, por exemplo, proibiu todo SS uniformizado de fumar enquanto no cumprimento de seu dever. Já em 1938, no entanto, a Luftwaffe havia banido o tabaco em suas instalações. Em 1941, sessenta das maiores cidades alemãs proibiram o fumo nos bondes elétricos. Durante a guerra, os cupons de racionamento de cigarros eram vedados a mulheres grávidas ou abaixo de 25 anos e os bares eram impedidos de vender o produto a clientes do sexo feminino. Em julho de 1943, tornou-se ilegal qualquer pessoa com menos de 18 anos fumar em público. E, em 1944, o cigarro foi banido em todos os trens e ônibus da

³³⁰ “Perhaps it was to this, then [that is, his giving up smoking], that we owe the salvation of the German people” (In: Proctor, *The Nazi War on Cancer*, 1999, p. 219).

³³¹ Proctor, *The Nazi War on Cancer*, 1999, p. 219.

³³² Proctor, *The anti-tobacco campaign of the Nazis: a little known aspect of public health in Germany, 1933-45*, 2005, p. 1450.

Alemanha (iniciativa que partiu de Hitler).³³³ “Tobacco use was attacked as an ‘epidemic’, a ‘plague’, as ‘dry drunkenness’, and as ‘lung masturbation’; tobacco and alcohol abuses were ‘diseases of civilization’ and ‘relics of liberal lifestyle’”.³³⁴ A relação entre a Alemanha e o tabaco, entretanto, sempre fora complexa. Em 1940, os impostos relativos ao tabaco chegaram a 95 % do preço de varejo e a arrecadação com a venda representava 1/12 do dinheiro que entrava nos cofres públicos, sendo uma das principais fontes alimentadoras da máquina de guerra.³³⁵ A indústria tabaqueira também

³³³ Proctor, **The Nazi War on Cancer**, 1999, p. 203. Interessante, também, registrar as medidas adotadas pelos nazistas quanto às restrições impostas à publicidade da indústria tabagista: “The term *Damen-Zigarette* (ladies’ cigarette) was banned, as was the use of sexual or female-centered imagery to advertise tobacco products. Ads implying that smokers possessed ‘hygienic values’ were barred, as were images depicting smokers as athletes or sports fans or otherwise engaged in ‘manly’ pursuits. Advertisements were no longer allowed to show smokers behind the wheel of a car and were explicitly barred from ridiculing antismokers, as they once had done quite unabashedly. The restrictions, formalized on December 17, 1941, and signed by Advertising Council president Heinrich Hunke, are interesting enough to warrant reproduction in full: ‘1. The content of Tobacco Advertising/ Tobacco advertisements should be reserved and tasteful in both images and text. They must not run counter to efforts to maintain and promote public health (*Volksgeundheit*), and must not violate the following principles: a. Smoking may not be portrayed as health-promoting or as harmless. b. Images that create the impression that smoking is a sign of masculinity are barred, as are images depicting men engaged in activities attractive to youthful males (athletes or pilots, for example). c. Advocates of tobacco abstinence or temperance must not be mocked. d. Tobacco advertising cannot be directed at women, and may not involve women in any manner. e. Tobacco advertising may not be directed at sportsmen or automobile drivers, and may not depict such activities. f. Attention may not be drawn to the low nicotine content of a tobacco product, if accompanied by a suggestion that the smoker may thereby safely increase his tobacco use. 2. Limits on Advertising Methods/ Advertising for tobacco products may not be conducted: a. In films. b. Using billboards or posters, especially on gable but also along railway lines, in rural areas, at sports fields and racetracks. c. On posters in post offices. d. On billboards in or on public or private transportation, at bus stops or similar facilities. e. On posters (*Bogenanschläge*) on walls, fences, at sports arenas or racetracks, or by removable tags on commercial products or adhesive posters on storefronts and doors shops. f. By loudspeakers (on top of cars, for example). g. By mail. f. By ads in the text of journals and newspapers” (In: Proctor, **The Nazi War on Cancer**, 1999, p. 204-205).

³³⁴ Proctor, **Nazi Medicine and Public Health Policy**, 2006.

³³⁵ Interessante traçar um paralelo anacrônico entre esta postura adotada pelos nazistas, isto é, de combater o tabaco como algo demoníaco (não nos esqueçamos que boa parte da propaganda nazista anti-tabaco continha desenhos do diabo como promotor do fumo em geral) e ao mesmo tempo lucrar grandes cifras com a taxaço sobre o comércio de tal mercadoria, com a postura similar da Igreja Católica logo após o descobrimento da América e o início da expansão e exportação do tabaco para o resto do mundo, como pode ser visto nas palavras de Ortiz: “la importancia tributaria del tabaco debió de percibirla, antes que otra entidad social, la Iglesia católica en las Indias españolas, apenas los pobladores iniciaran privadamente el cultivo de tabacales para su aprovechamiento en los tratos mercantiles. La base económica de la Iglesia española, como en general de la católica, aparte de sus grandes feudos, fondos e otros pingües beneficios, estuvo en los diezmos, o sea en el impuesto que aquélla percibía del diez por ciento de toda la producción minera e agraria del país. El sistema legislativo de tal tributación eclesiástica ya estaba en vigor en la España peninsular antes que naciera la España colonial, y cuando surgió ésta no hubo más que hacer extensivo a los nuevos países ese viejo régimen fiscal de Castilla, lo cual hicieron los Reyes Católicos por Real Cédula de 5 de octubre de 1501. Apenas el tabaco comenzó a ser objeto de la especulación agraria de los españoles en las tierras por ellos pobladas, por sólo ser un producto cultivado, quedó *ipso facto* sometido al impuesto del diezmo, o sea de la décima parte, de su producción, a favor de las arcas eclesiásticas. Así los clérigos españoles de las Indias, donde comenzó a cultivarse el tabaco para su consumo por los pobladores y luego para la exportación, pronto sacaron directos provechos, económicos y utilitarios, de la propagación de la planta diabólica, como los reyes pudieron beneficiarse con ella mediante los almojarifazgos, alcabalas, monopolios y toda suerte de gabelas que fueron impuestos sobre el tabaco bajo amenaza de los más draconianos castigos. El tabaco producía a la Iglesia



“O partido nazista proibiu o fumo em muitos lugares públicos, incluindo os escritórios do partido e as salas de espera. Note a cabeça de um negro no charuto; os ativistas nazistas anti-tabaco tentaram caracterizar o fumo como o vício dos africanos degenerados”.



“A verdade sobre o uso do tabaco: Tabaco é um obstáculo a política racial’. No cume da febre alemã anti-tabaco, o fumo era igualado com a degeneração racial e sexual. O texto abaixo da figura descreve o trabalho forçado dos ciganos seguindo ‘o retorno da Áustria ao Reich’, o primeiro passo no ataque à ‘Praga Cigana’”.

Fonte: Proctor, **The Nazi War on Cancer**, 1999, p. 174 e 220.

esboçou uma reação e lançou fortes propagandas de cigarros inspiradas no modelo americano (os próprios nazistas reconheciam nelas uma maior eficácia entre as massas), bem como institutos de pesquisas científicas, e revistas partidárias nas quais se nomeavam como o primeiro setor da indústria a apoiar o novo regime – tática que deu certo até o início da guerra. Depois de começados os conflitos, porém, e principalmente com a recessão econômica do pós-guerra, o consumo diminuiu drasticamente até o envio entre 1948 e 1949 de 93.000 toneladas de tabaco livres de impostos que integravam as medidas do plano Marshall. Entrementes, em nenhum outro lugar as pesquisas médicas referentes aos males do cigarro eram tão avançadas. Os médicos nazistas foram os primeiros a utilizar métodos de pesquisa epidemiológicos para ligar o risco de câncer no pulmão ao consumo de tabaco (além de intuïrem sobre problemas

más que diezmos. A medida que el cultivo del tabaco se extiende, se va creando por las Indias españolas una nueva base de sustentación económica para el clero colonial” (In: Ortiz, **Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar**, 1973, p. 211).

como os coronarianos, entre outros)³³⁶ – inclusive concluindo que o grande aumento dessas doenças no início do século XX deveu-se ao crescimento da produção e do consumo daquela planta – contrariando, assim, o lugar-comum dos historiadores da ciência que “tend to treat the 1950s as a kind of *Stunde Null* (zero hour) [marco zero] of tobacco research, especially when it comes to the question of when a lung cancer hazard was first recognized”,³³⁷ ao ligar esta descoberta a estudos que apareceram nos anos cinquenta na Inglaterra e Estados Unidos. Em 1941, foi criado o Instituto Karl Astel para Pesquisa dos Males do Cigarro (ou Instituto para Luta contra os Males do Cigarro) com financiamento de 100,000 reichsmarks vindos diretamente da Chancelaria do Reich. Dr. Astel era um alto oficial da SS, ardente anti-semita, participante do programa de Eutanásia e da solução final, ativista anti-tabaco, reitor da Universidade de Jena (na qual era conhecido por estapear o cigarro de estudantes e lá implementou a primeira proibição moderna de cigarros numa universidade, bem como ajudou a coordenar a demissão de judeus dos cargos universitários), famoso por proclamar o tabaco como “um inimigo do povo” (*Volksfeind*) –³³⁸ ele se suicidou em 1945 para fugir das mãos dos aliados (grande parte dos médios ligados ao programas anti-tabaco acabaram se suicidando, foram presos ou enforcados por crimes contra a humanidade).³³⁹ A subvenção para o financiamento do Instituto foi pedida por Gauleiter Fritz Sauckel ao gabinete do Führer, o primeiro era organizador do Sistema Alemão de Trabalho Forçado e acabou enforcado por crimes contra humanidade após o fim da guerra. O Instituto, apesar de se dedicar aos males do tabaco, possuía, assim, ligações indiscutíveis com o processo de higiene racial do Reich. Os higienistas, por sinal, destacavam três fatores

³³⁶ “Agnes Bluhm, Germany’s most prominent female racial hygienist, argued in a 1936 book that smoking could cause spontaneous abortions. [...] Tobacco was sometimes said to make women barren and men impotent” (In: Proctor, **The Nazi War on Cancer**, 1999, p. 189).

³³⁷ Proctor, **The Nazi War on Cancer**, 1999, p. 173.

³³⁸ Proctor, **The Nazi War on Cancer**, 1999, p. 173.

³³⁹ “After the war Germany lost its position as home to the world’s most aggressive anti-tobacco science. Hitler was dead but also many of his anti-tobacco underlings either had lost their jobs or were otherwise silenced. Karl Aster, head of Jena’s Institute for Tobacco Hazards Research (and rector of the University of Jena and an officer in the SS), committed suicide in his office on the night of 3-4 April 1945. Reich Health Führer Leonardo Conti, another anti-tobacco activist, committed suicide on 6 October 1945 in an allied prison while awaiting prosecution for his role in the euthanasia programme. Hans Reiter, the Reich Health Office president who once characterised nicotine as ‘the greatest enemy of the people’s health’ and ‘the number one drag on the German economy’ was interned in an American prison camp for two years, after which he worked as a physician in a clinic in Kassel, never again returning to public service. Gauleiter Fritz Sauckel, the guiding light behind Thuringia’s antismoking campaign and the man who drafted the grant application for Astel’s anti-tobacco institute, was executed on 1 October 1946 for crimes against humanity. It is hardly surprising that much of the wind was taken out of the sails of Germany’s anti-tobacco movement”. In: Proctor, **The anti-tobacco campaign of the Nazis: a little known aspect of public health in Germany, 1933-45**, 2005, p. 1452.

essenciais para atingirem seus objetivos: encorajamento da reprodução entre os adequados; limitação da reprodução entre os inadequados (esterilização); prevenção à exposição de ameaças tóxicas. O próprio Instituto Astel recebeu propostas para estudos relativos à mistura de raças, e de como a exploração por interesses capitalistas judaicos afetava a saúde de pessoas que viviam em regiões de crescente consumo de tabaco, incluindo aí experimentos com seres humanos. As pesquisas foram parte do que Proctor chama de “paranóia homeopática” do nazismo. Isto é, o temor de que pequenos mas poderosos elementos pudessem minar geneticamente o povo alemão – disso vem a preocupação com o fumo, os alimentos não-naturais, o pão branco, a carne, a poluição, os efeitos da radiação e de metais pesados, etc. “There was a great deal of worry about how to maintain the ‘purity’ of Germany’s food, air and water, a concern linked ideologically to the more notorious (and eventually criminal) efforts to eliminate ‘foreign racial elements’ from the German population”.³⁴⁰

Impossível não pensar nos métodos das atuais campanhas anti-tabaco. O último bastião dos fumantes europeus, a Holanda, onde paradoxalmente usar maconha continua liberado, caiu no começo de 2008. Na mesma linha de países como França, Noruega, Espanha, Itália, Suécia, Reino Unido, o governo holandês instaurou uma severa lei anti-tabaco que restringiu seu uso em praticamente todos os locais públicos. Já em 2007, na França, como tratamento de choque, a televisão divulgou um vídeo caseiro com a agonia de um paciente terminal que sofria de câncer de pulmão, espetacularizando sem qualquer compromisso ético o sofrimento daquele indivíduo. No Brasil, a lei contra o cigarro, a qual o proíbe “em recinto coletivo, privado ou público”, somente o permitindo em “em área destinada exclusivamente a esse fim, devidamente isolada e com arejamento conveniente”, já completa mais de 10 anos. Isto significa que este país, como gostam de denominar certas ONGs, encontra-se na “vanguarda do combate ao fumo” – não apenas no que diz respeito a proibição em si, mas também em toda gama das campanhas publicitárias para combater o tabaco. O que se pode notar é que não se trata somente de campanhas para “conscientização” dos fumantes, como querem nos fazer crer, mas seu núcleo duro esconde um desejo um tanto perverso. Nas palavras do cronista português João Pereira Coutinho, o que essas patrulhas higiênicas farão a curto prazo, nos pacotes de cigarros dos europeus, será colocar “imagens-choque para afastar fumantes ativos ou passivos, presentes ou futuros. Como no Brasil. Mas pior, muito pior

³⁴⁰ Proctor, *Commentary: Schairer and Schöniger's forgotten tobacco epidemiology and the Nazi quest for racial purity*, 2006, p. 32.

que o Brasil: corpos mutilados pelo câncer, cadáveres putrefatos. E, claro, a imagem triste de um pênis triste, precocemente arruinado”. E depois continua: “a idéia não é prevenir. Os fanáticos querem mais: querem humilhar o fumante, enfiar o fumante numa jaula de circo e dizer: ‘Olhem só como é decadente! Olhem só como é impotente!’ Hitler não faria melhor”.³⁴¹ Não há dúvida da declaração de guerra imposta aos Fumantes: o capitalismo que agiu nas últimas décadas com uma feroz campanha hollywoodiana para alavancar o consumo de cigarros, colocando-o apenas como mais uma mercadoria que deveria ser consumida sem limites, agora, investe milhões na tentativa de estigmatizar os fumantes, e a utilização desse termo não é despropositada. O paroxismo imposto nestas campanhas é que com tamanha agressividade as taxas de consumo do tabaco não tendem a declinar, mas seu contrário, podem até aumentar – como alguns exemplos históricos que vimos anteriormente nos permitem afirmar. O que se teria, então, como consequência não seria de maneira alguma uma disciplina de corpos por meio de uma suposta “abstinência”, mas uma espécie de controle que apesar de institucional tem características anárquicas: manutenção do vício com a quebra da autonomia imposta pelo consumo e restrição de lugares nos quais seria permitido saciá-lo, isso por meio de um saber médico e policial que estão em parte deslocadas do estado. Essa mais recente visão de perigo representado pelo tabaco quanto à preservação da “saúde” e “pureza” do corpo humano começada pelos nazistas, é sem dúvida seu derradeiro passo na metamorfose de dom em veneno, iniciada com o massacre dos índios e nos porões dos navios negreiros, ironicamente oposta à maneira pela qual foi recebido pelo velho mundo logo após o descobrimento: “por la medicina el tabaco se recibió en Europa como una panacea, a la manera del remedio ‘cúralo-todo’ que buscaban los alquimistas”.³⁴² Como se pode notar pela pequena descrição acima, pode-se traçar paralelos entre aquela guerra anti-tabaco (e até tomá-la como precursora) e a atual. Neste sentido, escreveu Fitzpatrick: “There are striking parallels between the Nazi ‘war on cancer’ and the New Labour crusade against smoking. In Nazi Germany, every individual had ‘a duty to be healthy’; furthermore, to ensure that individuals fulfilled this duty, the government insisted on ‘the primacy of the public good over individual liberties’. Tony Blair acknowledges that smokers – and non-smokers – have rights.

³⁴¹ Coutinho, **Lauren Bacall, por favor**, 2005.

³⁴² Ortiz, **Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar**, 1973, p. 183.

More importantly, however, ‘both have responsibilities – to themselves, to each other, to their families, and to the wider community’³⁴³.

Slavoj Žižek, no último capítulo de seu livro **Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology**, intitulado *Enjoy your Nation as Yourself!*, afirma que uma nação ou uma identificação nacional é constituída para além de seus discursos públicos e seus símbolos, contudo, passa pela construção de um gozo específico, o qual designa um modo de vida particular para uma determinada comunidade. O efeito discursivo tão-somente não tem força para impelir os indivíduos a sacrificarem-se por uma causa, mas, para psicanálise, talvez a única substância capaz de tal feito seja o gozo. Apenas enquanto uma nação continuar a materializar seu gozo específico em uma gama de práticas sociais e transmiti-lo através de mitos estruturadores daquelas práticas pode ela existir. O nacionalismo, portanto, é uma espécie de erupção do gozo no campo social e o sujeito passa a se identificar com o gozo mitológico de sua nação, o qual estrutura suas crenças e comportamentos.³⁴⁴ Acontece que, em um certo sentido, a nação se torna a fonte de gozo. O sujeito acaba instrumentalizado em relação ao Outro, “o que ele paga com a alienação total de seu gozo [uma vez que é a nação quem lho fornece] – se o advento do sujeito burguês se define por seu direito ao gozo livre, o sujeito ‘totalitário’ faz com que essa liberdade seja vista como a do Outro, do ‘Ser Supremo em Malignidade’³⁴⁵. Paradoxalmente, o Outro acaba, então, por encarnar aquilo que potencialmente pode nos impedir o gozo ao combater nosso estilo de vida – “he wants to steal our enjoyment (by running our way of life) [...]. The paradox is that our Thing is conceived as something inaccessible to the other and at the same time threatened by him” –,³⁴⁶ mas o que de fato nos incomoda consiste no modo como o Outro organiza seu gozo através de suas práticas culturais: a diferença de suas maneiras, organização social, comida, relações afetivas, etc.³⁴⁷ Esta constante ameaça gerada pelo nacionalismo, de uma perda de nossa base constitutiva de pertencimento à comunidade, é o que nos faz não suportar o gozo do Outro. O racismo, por sinal, compartilha semelhante lógica: não se pode suportar o gozo do outro, ou ainda, nem é possível admitir qualquer alteridade, somente um Eu sem Outro. Deleuze,

³⁴³ Fitzpatrick, **The parallels - and differences - between Nazi Germany's 'war on cancer' and New Labour's crusade against the evil weed**, 2004.

³⁴⁴ Krstic, **Re-thinking Serbia: A Psychoanalytic Reading of Modern Serbian History and Identity through Popular Culture**, 2002.

³⁴⁵ Žižek, **O sublime objeto da ideologia**, 1990, p. 69.

³⁴⁶ Žižek, **Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology**, 1993, p. 223

³⁴⁷ Krstic, **Re-thinking Serbia: A Psychoanalytic Reading of Modern Serbian History and Identity through Popular Culture**, 2002.

certa vez escreveu: “o racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como Outro. [...] Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem as pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem”.³⁴⁸ Talvez essa seja a chave para explicarmos porque a guerra anti-tabaco nazista estava também tão interligada ao racismo e ao anti-semitismo. Os judeus como os primeiros escolhidos quais representantes de um modo *diferente* de gozar e, portanto, uma ameaça à manutenção de uma mitologia germânica, deveriam ser eliminados para sustentação dessa materialização. Juntamente com a exterminação de seus indivíduos deveria existir uma constante limpeza de outros modos de gozo que não os pertencentes à estruturação da comunidade nacional, como, por exemplo, o tabaco – indígena, africano, capitalista, com sua indústria “dominada por judeus”, etc. Nesse sentido, podemos pensar o ressurgimento das campanhas anti-tabaco que ocorre após os movimentos de 68, especialmente nos Estados Unidos, que foi palco nessa época da luta dos negros pelos direitos civis. A sociedade estadunidense, como é notório, não deixou de ser racista, porém os brancos foram reprimidos em grande parte de externar seu ódio contra os negros, daí que “a irracional violência emocional que a maioria dos americanos de classe média manifesta contra os fumantes – muito maior atualmente do que contra usuários de cocaína ou heroína – ajuda-nos a compreender a atração do racismo em uma sociedade que não se envergonha dele”.³⁴⁹

³⁴⁸ Deleuze, **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol 3, 1996, p. 45.

³⁴⁹ Dummet, **A natureza do racismo**, 2005.



William Michael Harnett, *Still Life with Violin*, 1876



William Michael Harnett, *Still Life*, 1877



William Michael Harnett, *A Smoke Backstage*, 1877



William Michael Harnett, *Still Life with Mug, Pipe and New York Herald*, 1877



William Michael Harnett, *Still Life with Pipe, Newspaper and Tobacco Pouch*, 1877



William Michael Harnett, *Still Life, Pipe and Mug*, 1878



William Michael Harnett, *Solace*, 1878



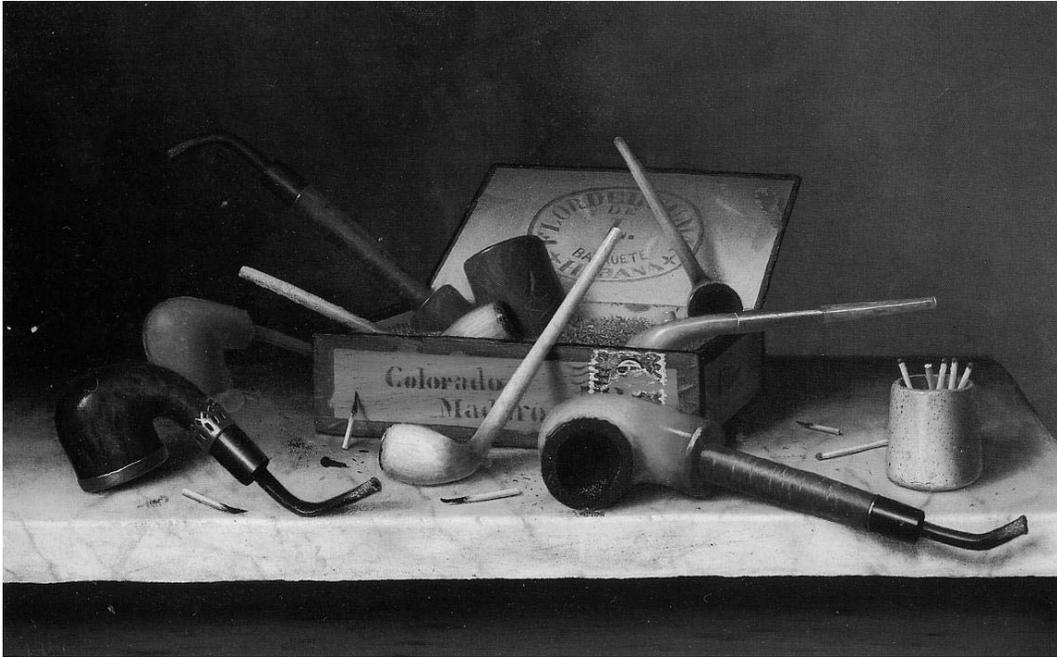
William Michael Harnett, *Still Life with Blue Tobacco Box*, 1878



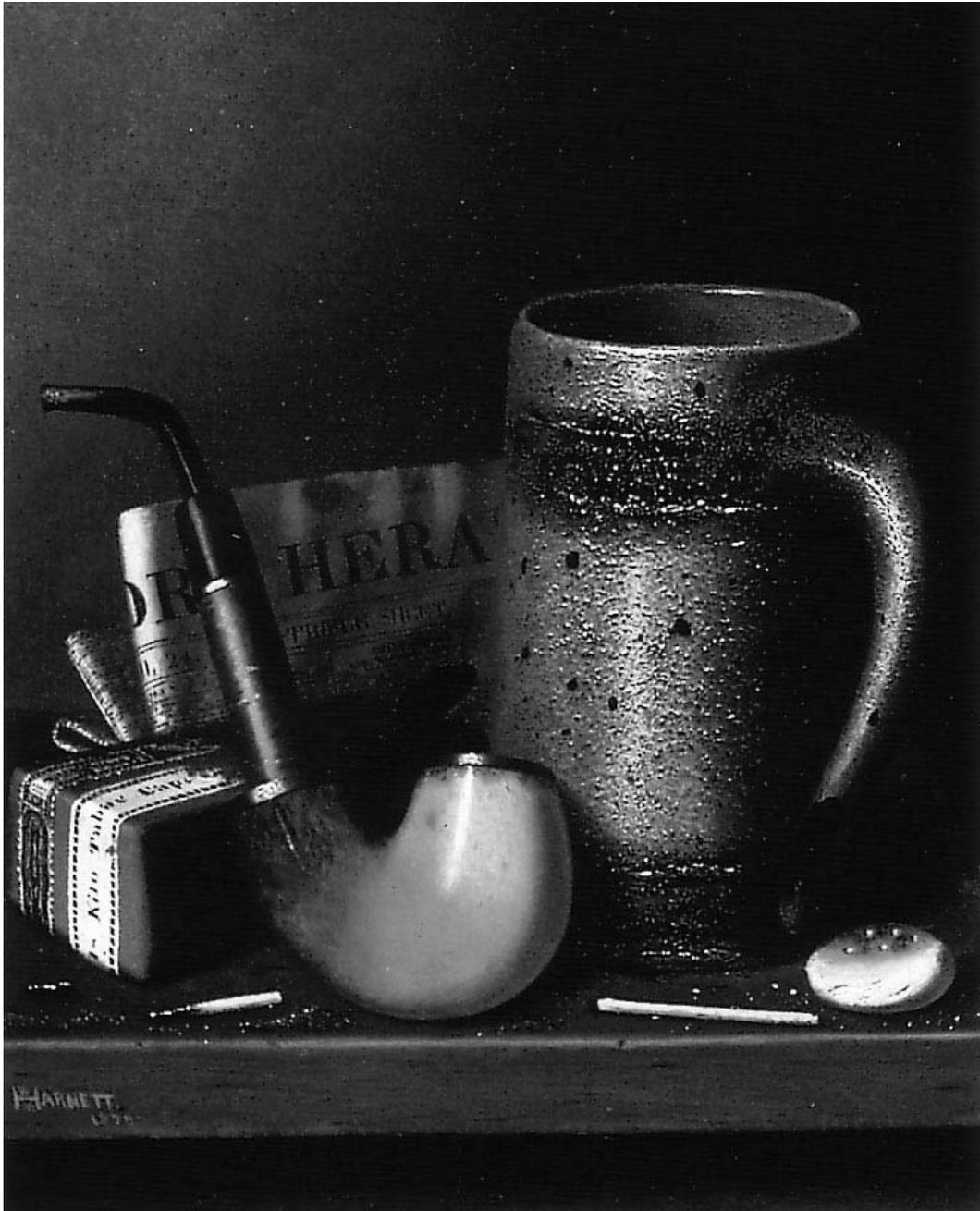
William Michael Harnett, *Materials for a Leisure Hour*, 1879



William Michael Harnett, *Still Life with Pipe, Mug and Newspaper*, 1879



William Michael Harnett, *The Social Club*, 1879



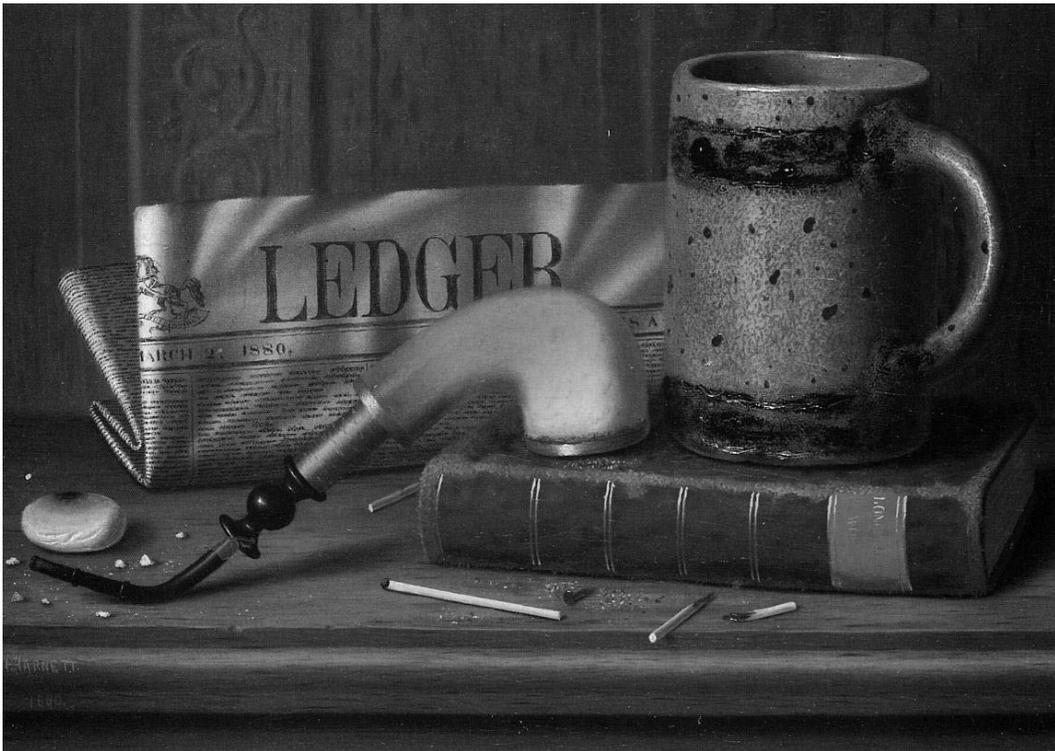
William Michael Harnett, *His Pipe and His Mug*, 1880



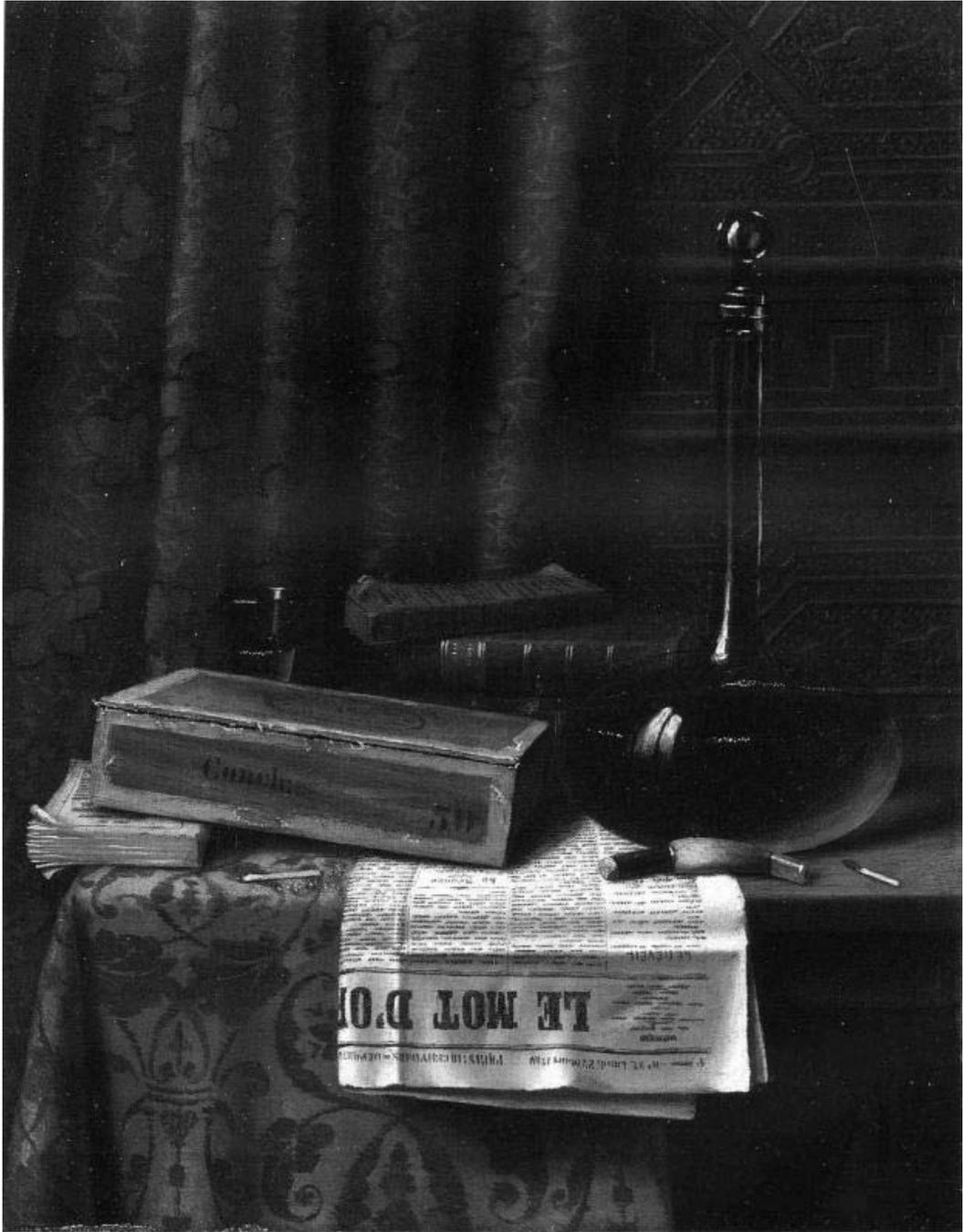
William Michael Harnett, *Still Life with Three Castles Tobacco*, 1880



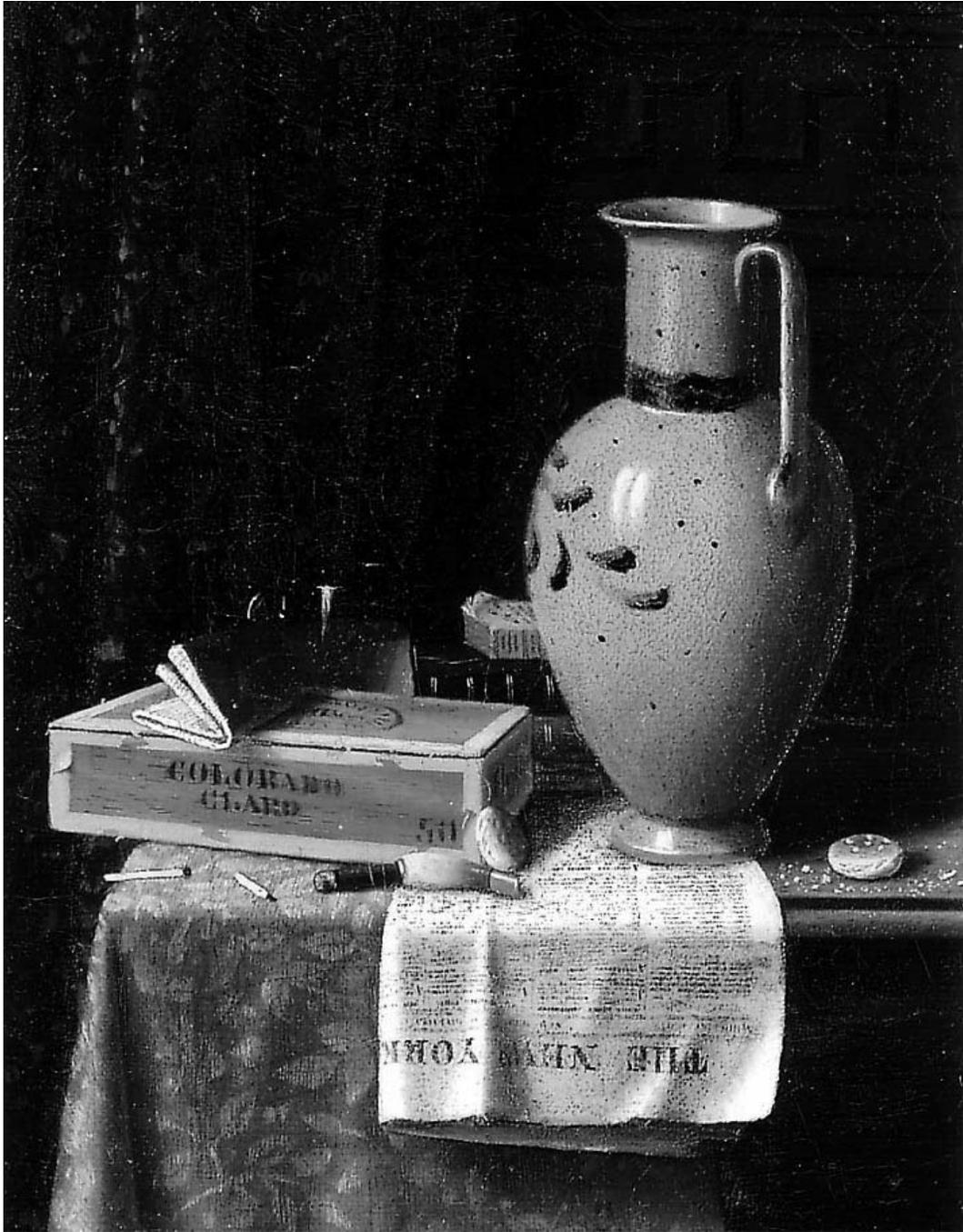
William Michael Hamett, *New York Herald*, July 11, 1880, 1880



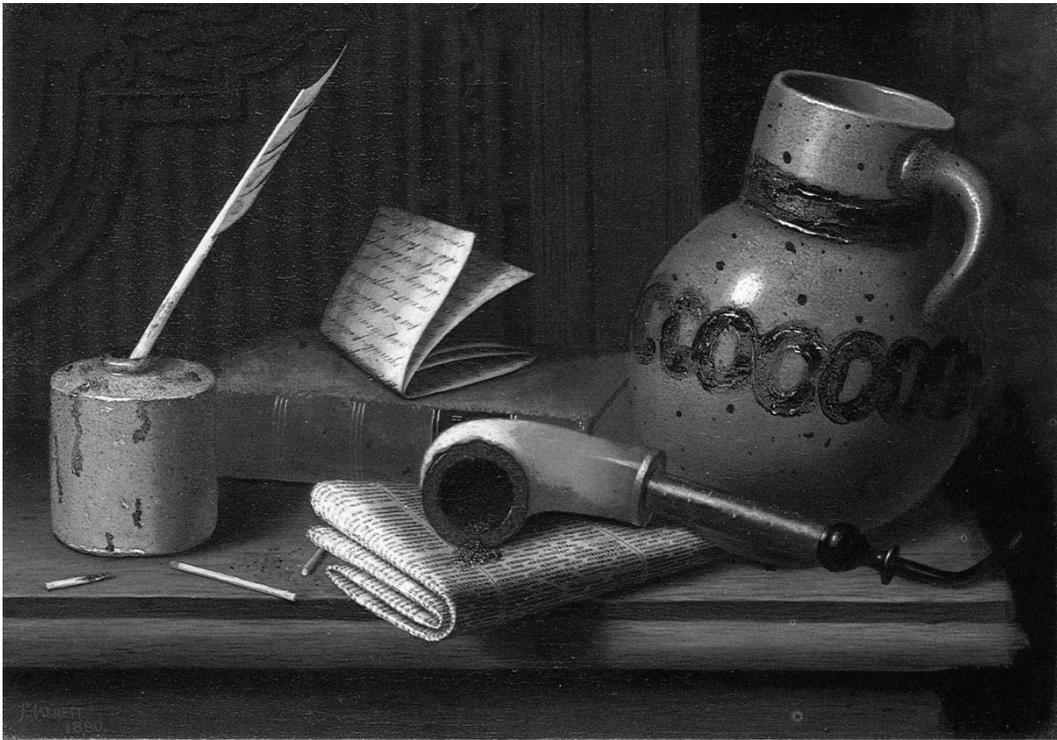
William Michael Harnett, *Philadelphia Public Ledger*, March 2, 1880, 1880



William Michael Harnett, *Still Life: Le Mot d'Or*, 1880



William Michael Harnett, *Cigar Box, Pitcher and "New York Herald"*, 1880



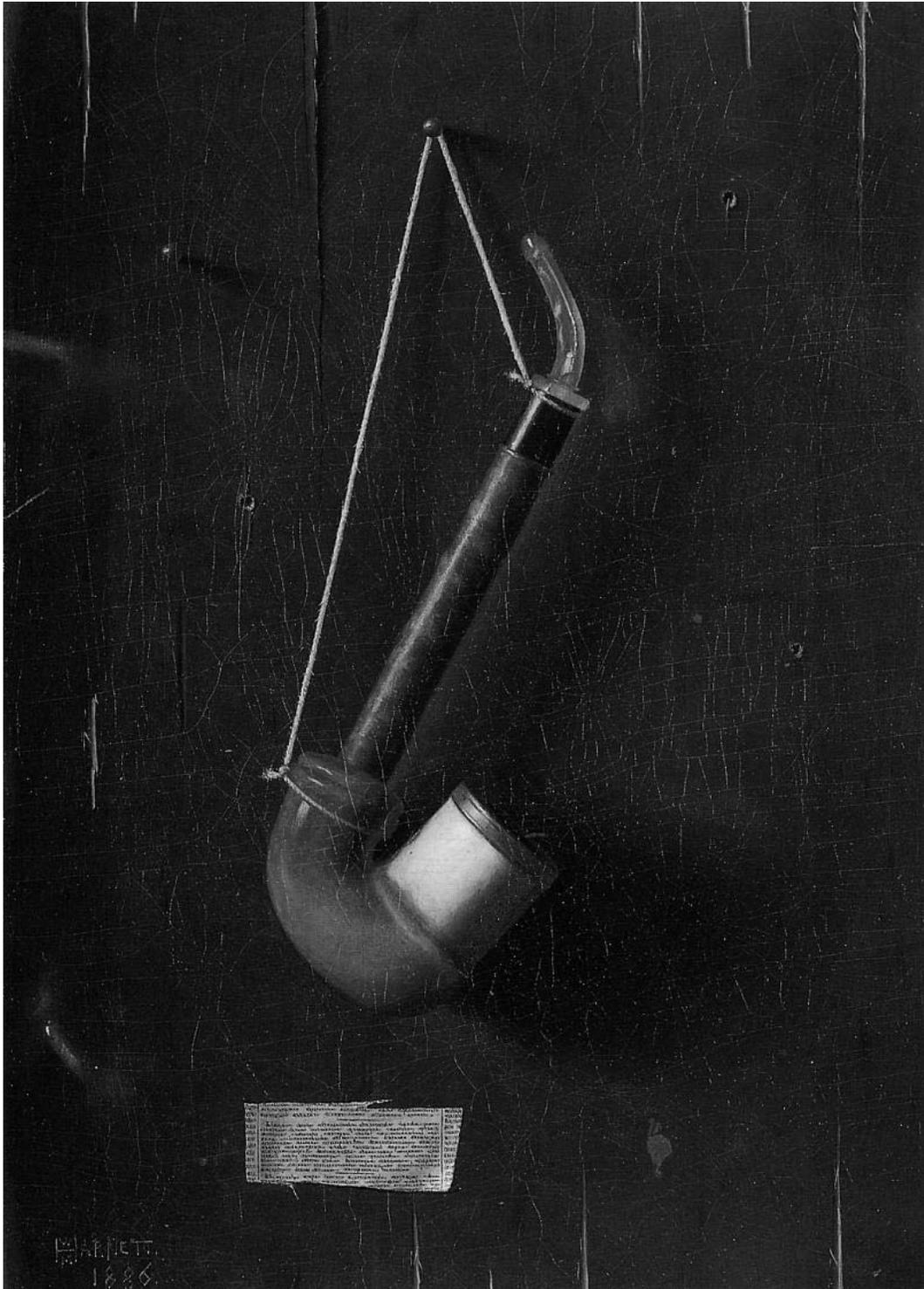
William Michael Harnett, *Still Life with Inkwell, Book, Pipe and Stoneware Jug*, 1880



William Michael Harnett, *Still Life with Decanter and Frankfurter Zeitung*, 1881



William Michael Harnett, *Munich Still Life*, 1882



William Michael Harnett, *The Meerschmucker*, 1886



William Michael Harnett, *Erase*, 1887



William Michael Harnett, *Still Life with Cigar, Pipe, New York Herald and Wine Glass*, 1887



William Michael Harnett, *Still Life with Blue and White Pitcher, Tobacco Case and Pipe*, 1888



William Michael Harnett, *My Gems*, 1888



William Michael Harnett, *Still life with Violin*, 1888



William Michael Harnett, *With the Staatszeitung*, 1890



William Michael Harnett, *Still Life with Pipe and Tobacco*, s/d

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio.

1. *Mezzi senza fine*: nota sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
2. *Quel che resta di Auschwitz*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
3. *Homor Sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
4. *L'aperto*: L'uomo e l'animale, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
5. *Homor Sacer*: o poder soberano e a vida nua, I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
6. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio; BAUMAN, Zygmunt.

“Archipelago of Exception – Zygmunt Bauman and Giorgio Agamben in conversation”. Disponível em: [<http://v2v.cc/node/151> | acesso em 2008].

ALVITO, Marcos.

“Eram os gregos macumbeiros?”. Disponível em: [www.opandeiro.net/livros/artigos/2001_gregos_macumbeiros.pdf | acesso em 2008].

ANDRADE, Ana Luiza.

Outros Perfis de Gilberto Freyre: voltas duras/doces no cotidiano dos brasileiros. São Paulo: Editorial Nankin, 2007.

ANDRADE, Mário de.

1. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
2. *Macunaima*. São Paulo: Klick Editora, 1999.

ANDRADE, Oswald de.

1. *O homem e o cavalo*. São Paulo: Globo, 1990.
2. “Comemorando Castro Alves”. Texto cedido por Alexandre Nodari. Disponível em: [www.culturaebarbarie.org/calves.JPG | 2008].

ANTELO, Raúl.

1. “A catástrofe do turista e o rosto lacerado do modernismo”. In: ANTELO. RAUL; CAMARGO, Maria Lúcia de Barros. *Pós-Crítica*. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2007.
2. “Não mais, nada mais, nunca mais”. Disponível em: [<http://paginas.terra.com.br/arte/PopBox/m1p21.htm> | acesso em 2008].
3. “The stream of Brazilian life: still leven, natureza morta and world market”. Conferência apresentada na Cátedra Rui Barbosa de Estudos Brasileiros, Departamento de Estudos Latino-americanos, Faculdade de Letras, da Universidade de Leiden, 18 de março de 2008. Texto cedido pelo autor.

ANTONIL, André João.

Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

- ARENDDT, Hannah.
The origins of Totalitarianism. New York: Harcourt, 1976.
- BARICKMAN, B.J.
Um contraponto Baiano: Açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BARNET, Miguel.
Biografía de un cimarrón. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- BASCON, Willian.
Ifa Divination: communication between gods and men in West Africa. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- BATAILLE, Georges.
 1. *A parte maldita*: precedida de “A noção de despesa”. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
 2. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: LP&M, 1989.
 3. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993.
 4. *O Erotismo*, São Paulo: Arx, 2004.
 5. *El límite de lo útil*: fragmentos de una versión abandonada de La Parte maldita. Madrid, Losada, 2005.
 6. *L’expérience intérieure*. Paris : Gallimard, 2006
 7. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- BAUDELAIRE, Charles.
 1. “La pipe”. In: *Les fleurs du mal et autres poèmes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
 2. “Le calumet de paix”. In: *Les fleurs du mal et autres poèmes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
 3. “La moneda falsa”. In: DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo: la moneda falsa*. Traducción de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean.
 1. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D’Água, 1991.
 2. *A Troca simbólica e a morte*. Lisboa: Edições 70, 1996-1997.
- BENJAMIN, Walter.
 1. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
 2. “Teses sobre o conceito de História”. In: *Obras escolhidas*. Vol I: Magia e técnica, arte e política. 7 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
 3. “O narrador”. In: *Obras escolhidas*. Vol I: Magia e técnica, arte e política. 7 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
 4. “A doutrina das semelhanças”. In: *Obras escolhidas*. Vol I: Magia e técnica, arte e política. 7 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
 5. “Capitalism as religion”. In: *Selected Writings*. Vol 1: 1913-1926. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

6. “Rua de Mão Única”. In: *Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
7. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BERLIN, Ira; FAVREAU, Marc; MILLER, Steven F.
Remembering slavery: African Americans talk about their personal experiences and freedom. New York: The New Press, 1998.

BLANQUI, Louis-Auguste.
L'éternità attraverso gli astri. Milano: SE, 2005. Ed. Fr.: *L'éternité par les astres*, disponível em [<http://marxists.org/francais/general/blanqui> | acesso em 2008].

BORGES, Jorge Luis.
“Historia universal de la infamia”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Emecé, 2007.

BROWN, Diana Deg.
Umbanda: religion and politics in urban Brazil. New York: Columbia University Press, 1986.

BUCK-MORSS, Susan.

1. “Estética e anestésica: o ensaio sobre a obra de arte de Walter Benjamin revisitado”. Tradução de Rafael Lopes Azize. *travessia – revista de literatura*. n° 33. Florianópolis: EdUFSC, ago-dez 1996. p. 11-41.
2. “Hegel and Haiti”. In: *Critical Inquiry*, vol 26, n 4, 2000.
3. *Dreamworld and Catastrophe*. Cambridge: MIT Press, 2002.

CABRERA, Lydia.
El monte: Igbo – Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda: Nota sobre las religiones, la magia, las supersticiones, y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba. Miami: Ediciones Universal, 1992.

CAILLOIS, Roger.

1. “A Guerra Cortês”. 1953. In: *Anhembi*, no. 31. São Paulo: 1953.
2. *Los Juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

CAMPOS, Augusto de.
“Poesia, Estrutura”. In: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Decio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CAMPOS, Haroldo de.

1. “Lance de olhos sobre *Um Lance de Dados*”. In: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Decio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
2. *Galáxias*. São Paulo: Ex Libris, 1984.

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago.
“Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”. In: *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina*. Lima: Instituto de estudios peruanos, 2004.
- CERA, Flávia L. B.
Co-lateral: efeitos e afetos marginais. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2007.
- CLIFFORD, James.
“On ethnographic surrealism”. In: *Comparative Studies in Society and History*, vol 23, n 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- COUTINHO, João Pereira.
“Lauren Bacall, por favor”. *Folha on-line*: 2005.
- D’ÁVILA, Leonardo.
“Utopia Messiânica e Glauber Rocha”, no prelo.
- DEBORD, Guy.
1. *A sociedade do espetáculo* – comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
2. “Théorie de la dérive”. In: *Internationale Situationniste*. Paris: Fayard, 1997.
- DELEUZE, Gilles.
1. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
2. “Post-Scriptum sobre as sociedades do controle”. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
3. *A imagem-tempo: Cinema II*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
4. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus, 2005.
5. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix.
Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Vol 3. Rio de Janeiro: 34, 1996.
- DERRIDA, Jacques.
1. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
2. *Dar (el) tiempo: la moneda falsa*. Barcelona, Paidós, 1995.
3. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
4. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
5. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: UNESP, 2002.
6. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2006.
7. “El sacrificio”. Edição digital: Derrida en castellano [acesso acesso 2007]
8. “La Différance”. Edição digital: Derrida en castellano [acesso acesso 2008]
- DIDI-HUBERMAN, Georges.
“O rosto e a terra”. In: *Porto Arte*, v 9, n 16. Porto Alegre: Instituto de Artes/UFRGS, 1990.

- DUERDEN, Dennis.
“The ‘Discovery’ of the African Mask”. In: *Research in African Literatures*, vol. 31, n 4. : Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- DUMMETT, Michael.
“A Natureza do Racismo”. In: LEVINE, Michael P.; PATAKI, Tamas. *Racismo em mente*. Tradução de Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2005.
- ECO, Umberto.
O pendulo de Foucault. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- EINSTEIN, Carl.
1. *Negerplastik*. München: Kurt Wolff, 1920. [Tr. Ing.: **Negro Sculpture**. In: *October*, n 107. Cambridge: MIT Press, 2004].
2. *Afrikanische Plastik*. Berlin: Ernst Wasmuth, 1921.
3. “On Primitive Art”. In: *October*, n 105. Cambridge: MIT Press, 2003.
- FITZPATRICK, Michael.
“The parallels – and differences – between Nazi Germany’s ‘war on cancer’ and New Labour’s crusade against the evil weed”. Fonte: [www.spiked-online.com | 2004].
- FONSECA, Jair Tadeu da.
“A escrita crítica de Glauber Rocha: escrita-artista”. In: ANTELO. RAUL; CAMARGO, Maria Lúcia de Barros. *Pós-Crítica*. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2007.
- FONSECA, Rubens.
O cobrador. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FRANKENSTEIN, Alfred.
“Harnett, True and False“. In: *The Art Bulletin*, vol 31, n 1, 1949.
- FREUD, Sigmund.
“Além do princípio do prazer”. In: *Obras completas*, Vol. XVIII, Rio de Janeiro, Imago, 1969.
- FREYRE, Gilberto.
Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. In: *Interpretes do Brasil*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- FOUCAULT, Michel.
1. “Subject and Power”. In: *Critical Inquiry*, vol 8, nº 4. 1982.
2. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
3. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006.
4. “Isto não é um cachimbo”. In: *Ditos e Escritos, III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

- FRANK, Joachim A.
Le livre du fumeur de pipe. Paris, Editions Robert Laffont, 1971.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie.
 “Após Auchwitz”. In: *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: 34 ed, 2006.
- HALL, Stuart.
 “Quando foi o pós-colonial?”. In: *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.
Fenomenologia do espirito. Petropolis: Vozes, 1992.
- HOME, Stewart.
Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX. São Paulo: Conrad, 2004.
- HORSE, Joseph Chasing.
 “White Buffalo Calf Woman Brings The First Pipe”. Disponível em:
 [www.kstrom.net/isk/arvol/buffpipe.html | acesso em 2007].
- INFANTE, Guillermo Cabrera.
Fumaça Pura. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- Internationale Situationniste (Revista)
 “Contribution à une définition situationniste du jeu”. In: *Internationale Situationniste*. Paris: Fayard, 1997.
- Jornal Umbanda Hoje
 “O uso do fumo nos terreiros de umbanda”, edição 06, disponível em:
 [http://web.archive.org/web/20040626034912/http://www.jornalumbandahoje.com.br/edicoes/edicao6.php | acesso em 2007]
- KINERAI, Hipólito Candre; ECHEVERRI, Juan Álvaro.
Tabaco Frio, Coca Dulce – Jirue Diona, Réerue Jiibina. Santafé de Bogotá: Colcultura, 1993.
- KRSTIC, Igor.
 “Re-thinking Serbia: A Psychoanalytic Reading of Modern Serbian History and Identity through Popular Culture”. In: *Other Voices*, vol 2, n 2, March 2002, University of Pennsylvania.
- LACAN, Jaques.
 1. *Scilicet*, I, 1968.
 2. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
 3. “Kant com Sade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LAPORTE, Dominique.
History of shit. Cambridge: MIT Press, 2000.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm.
Monadologia: edição trilingüe: francês, latín, español. Olviedo: Pentalfa, 1981.
- LEVI, Primo.
I sommersi e i salvati. Torino: Einaudi, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
Do mel às cinzas: mitológicas 2. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- LISPECTOR, Clarice.
“Seco Estudo de Cavalos”. In: *Onde estivestes de noite*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.
- LÜHNING, Angela.
“Pierre Verger e sua obra”. In: *Afro-Asia*, 21-22. Salvador: UFBA, 1998-1999.
- LONGFELLOW, Henry Wadsworth.
“The peace-pipe”. In: *The song of Hiawatha*, New York: Bounty Books, 1978.
- MACHADO, Luiz Carlos Canabarro.
Exu, símbolo sagrado e estético: estudo iconográfico e iconológico na Região da Grande Florianópolis. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UDESC, 2002.
- MAIOR, Mário Souto.
1. “Visão etnográfica do fumo”. In: *Nordeste: a inventiva popular*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INC, 1978.
2. “A Medicina Popular e Alguns Remédios Populares”. Disponível em: [www.soutomaior.eti.br | acesso em 2007].
- MALLARMÉ, Stéphane.
1. “L’Azur”. In: *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1945.
2. “La pipe”. In: *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1945.
3. “O Azul”. In: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Decio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
4. “Un coup de Dés Jamais n’Abolira le Hasard”. In: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Decio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
5. “Um Lance de Dados Jamais Abolirá o Acaso”. In: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Decio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- MEDEIROS, Sérgio.
“Um caso de possessão: a pós-modernização de Mallarmé”. Disponível em: [http://alienseosublime.ciberarte.com.br/apresentacao/ | acesso em 2007].
- MÉTRAUX, Alfred.
1. *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.
2. “Dramatic elements in ritual possession”. Disponível em: [www.davidmetraux.com/daniel/alfredmetraux.html | acesso em 2007].

- MÉTRAUX, Alfred; VERGER, Pierre.
Le pied à l'étrier: Correspondance, 12 mars 1946-5 avril 1963. Paris: Jean-Michel Place, 1997.
- NANCY, Jean-Luc.
Ser singular plural. Madrid: Arena Libros, 2006.
- NARDI, Jean Baptiste.
O fumo brasileiro no período colonial. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- NODARI, Alexandre.
1. “O que é um bandido?”. Disponível em: [www.culturaebarbarie.org | acesso em 2008].
2. “Todo camburão tem um pouco de Navio Negreiro”. In: *Revista-se*, nº 1. Florianópolis: Instituto da Cultura e da Barbárie, no prelo. [www.culturaebarbarie.org]
- ORTIZ, Fernando.
Contrapunteo Cubano del azúcar y el tabaco. Barcelona: Ariel, 1973.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo.
A Linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- PRANDI, Reginaldo.
1. “Pombagira e as faces inconfessas do Brasil”. In: *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996,
2. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PROCTOR, Robert N.
1. “The anti-tobacco campaign of the Nazis: a little known aspect of public health in Germany, 1933-45”. In: *British Medical Journal*, vol 313, iss 7070, 7 december 1996.
2. *The Nazi War On Cancer*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
3. “Commentary: Schairer and Schöniger's forgotten tobacco epidemiology and the Nazi quest for racial purity”. In: *International Journal of Epidemiology*. Oxford: Oxford university press, 2001.
4. “Nazi Medicine and Public Health Policy”. Fonte: [www.adl.org | acesso em 2005]. Originalmente publicado em: *Dimensions*, Vol 10, No 2, 1996.
- ROCHA, Agenor Miranda.
Caminhos de Odu. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- ROCHA, Glauber.
“Eztetyka da fome”; “Eztetyka do sonho”; “Brazyl 40 graus”; “Xyka da Sylva”; “Andrade Pedro Joaquim”; “Das sequóias às palmeiras”; “Pytanga Antonio”; “Rocha Anecy”. In: *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo Cosac Anify, 2004.
- RODRIGUES, Nelson.

“Perdoa-me por me traíres”. In: *Teatro completo de Nelson Rodrigues: Tragédias Cariocas I*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SANTIAGO, Silviano.

“Bestiário”. In: *Ora (dizeis) puxar conversa!* Belo Horizonte: UFMG, 2006.

SANTIAGO, Silviano (supervisor).

Glossário de Derrida. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SARDUY, Severo.

1. “La simulación”. In: *Obra completa*. Madrid: ALLCA XX, 1999.

2. “Un testigo perenne y delatado”. In: *Obra completa*. Madrid: ALLCA XX, 1999.

3. “Barroco”. In: *Obra completa*. Madrid: ALLCA XX, 1999.

4. “Escrito sobre un cuerpo”. In: *Obra completa*. Madrid: ALLCA XX, 1999.

SCHMITT, Carl.

“Teología Política I: cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. In: *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SCHLESENER, A H.

“Tempo e história: Blanqui na leitura de Benjamin”. In: *História: Questões & Debates*, n. 39. Curitiba: Editora UFPR, 2003.

SCHNAPP, Jeffrey T.

“Art/lit combines, ou, Quando um cachimbo é apenas um cachimbo”. In: ANDRADE, Ana Luiza. *Leituras do ciclo*. Florianópolis: ABRALIC; Chapecó: Grifos, 1999.

TIMMER, Nanne.

“De máscaras e poses, o turismo no conto cubano contemporâneo”. In: ANTELO. RAUL; CAMARGO, Maria Lúcia de Barros. *Pós-Crítica*. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

2. “Um texto sem fim: entrevista”, *Jornal Folha de São Paulo*, 21 de agosto de 2005.

3. “Entrevista”, *Jornal O Estado de São Paulo*, Caderno Aliás, São Paulo, 20 de abril de 2008.

VERGER, Pierre Fatumbi.

1. *Ewé: Uso de plantas medicinais na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

2. *Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. 2000. São Paulo: Editora da USP, 2000.

3. *Orixás: Deuses Iorubas na África e no novo mundo*. Salvador: Currupio, 2002

4. *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*. Salvador: Currupio, 2002.

5. *African Legends of the Orishas*. Salvador: Currupio, 2006.

SLOTTERDIJK, Peter.

Derrida, un egipcio: el problema de la pirámide judía. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

WEIGEL, Sigrid.

“The Martyr and the Sovereign: Scenes from a Contemporary Tragic Drama, Read through Walter Benjamin and Carl Schmitt”. In: *The New Centennial Review*, Volume 4, Number 3, Winter 2004.

XAVIER, Ismail.

1. *Sertão Mar: Glauber Rocha e a estética da fome*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

2. “Prefácio a ‘Revolução do cinema novo’”. In: ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo Cosac Anify, 2004.

ZEIDLER, Sebastian.

“Introduction to *Negro Sculpture*”. In: *October*, n 107. Cambridge: MIT Press, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj.

1. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

2. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

3. *Bem-vindo ao deserto do Real! – cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

4. *Homo Sacer as the object of the discourse of the university*. Disponível em: [www.lacan.com | acesso em 2006]

5. *Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Zizek by Eric Dean Rasmussen*. Disponível em: [evans-experientialism.freewebspace.com | acesso em 2006]

6. “O sexo de Orfeu”. In: *Artefilosofia*, n 2, jan 2007. Ouro Preto: IFAC, 2007.

FILMOGRAFIA

COHEN, Peter.

Udergångens arkitektur. Com Rolf Arsenius, Heinrich Himmler, Adolf Hitler.
Produção: Suécia, 1989, p&b/color, 35mm, 119min.

HOLANDA, Lula Buarque de.

Pierre Fatumbi Verger: mensageiro entre dois mundos. Com Gilberto Gil e Pierre Verger. Produção: Brasil, 1998, color, 16mm, 82min.

ROCHA, Glauber.

1. *Barravento*. Com Antonio Pitanga, Luiza Maranhão, Lucy de Carvalho.
Produção: Brasil, 1961, p&b, 35mm, 78 min.

2. *Deus e o Diabo na terra do sol*. Com Yoná Magalhães, Othon Bastos, Mauricio do Valle, Lídio Silva. Produção: Brasil, 1964, p&b, 35mm, 118min.

WEINGARTNER, Hans.

Die Fetten Jahre sind vorbei. Com Daniel Brühl, Julia Jentsch, Stipe Erceg.
Produção: Alemanha, Austria, 2004, color, 35mm, 127 min.

ŽIŽEK, Slavoj; FIENNES, Sophie;

The pervert's guide to cinema. Com Slavoj Žižek. Produção: Inglaterra, Austria, Holanda, 2006, color, 35mm, 150min.